

LUMIERE ET VIE

*“Il est descendu
aux enfers”*

Ch. DUQUOC
Problématique théologique

Ch. PERROT
Le nouveau Testament

A. ROSARY
Le poète aux enfers

P. JACQUEMONT
Les Pères grecs



87

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LUMIÈRE ET VIE

Comprendre pour croire 1

Charles PERROT

La descente du Christ aux enfers dans le
Nouveau Testament. 5

PATRICK JACQUEMONT, o. p.

La descente aux enfers dans la tradition
orientale 31

CHRISTIAN DUQUOC, o. p.

La descente du Christ aux enfers, problé-
matique théologique. 45

ANDRÉE ROSARY

Le poète aux enfers. 63

DOCUMENT

Recommandations de l'Eglise catholique et des
Eglises réformées et luthériennes de France
pour la pastorale commune des foyers mixtes . 89

LES DISQUES

HENRI LAXAGUE ET FRANÇOIS SANSON

Orphée et les musiciens 107

LES LIVRES

I. *Œcuménisme* 113
II. *Mariage, célibat* 118
III. *Philosophie, sciences humaines* 120
IV. *Divers* 124
V. *Notes de lecture* 139
Livres reçus 142

LUMIERE ET VIE

Tome XVII

Mars-Avril 1968

N° 87

Comprendre pour croire

« Il est descendu aux enfers » : cette formule du Credo, nous, chrétiens d'aujourd'hui, n'y prêtons guère attention. Le temps n'est plus où prédicateurs et théologiens s'interrogeaient sur les agissements de l'âme séparée de Jésus entre le vendredi saint et Pâques. Nous recevons et acceptons la formule, puisqu'elle fait partie de l'héritage que la tradition chrétienne nous a légué, mais sans qu'elle nous paraisse chargée de sens, car elle n'a guère de résonance dans l'univers culturel qui est le nôtre.

Or cette formule a une histoire : des hommes, en leur temps, ont exprimé par elle quelque chose de leur foi. Elle a donc un sens. Si voilé qu'il soit par la distance culturelle qui sépare l'antiquité chrétienne de notre époque, ce sens peut être recouvert par la recherche historique, ressaisi dans la dynamique de son contexte expressif, ce qui permet au théologien, interrogeant la tradition à partir de la situation d'aujourd'hui, de le réactualiser et de le replacer dans une vue englobante de la foi chrétienne. Tel est le projet de ce cahier.

Charles Perrot, professeur d'Ecriture Sainte au séminaire de Moulins, étudie le thème de la descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament. Il montre que les appuis scriptu-

raires de ce thème ne peuvent se comprendre que sur l'arrière-plan de la tradition vétéro-testamentaire et en référence au système d'interprétation forgé par l'imagination religieuse du judaïsme. En soulignant la sobriété qui marque la cosmologie de l'au-delà dans le Nouveau Testament, il suggère que le mouvement de démythisation, loin de mettre en péril le message scripturaire, pourrait bien rejoindre son intention profonde. Les textes relatifs à la descente du Christ aux enfers refusent de fournir les informations sur l'au-delà que l'imagination religieuse serait tentée d'y chercher ; leur portée s'épuise dans leur signification théologique.

Patrick Jacquemont, de la faculté de théologie du Saulchoir, nous montre comment le thème de ce cahier se trouve orchestré dans la tradition essentiellement liturgique des Eglises d'Orient. Il s'intègre à une vision dynamique qui englobe d'un seul regard la geste du Christ, le salut de l'humanité et la libération du cosmos.

Christian Duquoc nous présente un essai d'interprétation théologique qui se déroule en trois temps. Le premier est une analyse critique des représentations que s'est données l'antiquité chrétienne, à la suite du judaïsme. Le second est une réflexion sur le système expressif du Nouveau Testament et la façon dont il relativise la visée originellement cosmologique du langage sur l'au-delà en lui surimposant une visée proprement religieuse. Le discours symbolique est ici indépassable, intraduisible en langage rationnel, mais il demeure inerte et sans emploi tant que sa visée pratique, sa fonction signifiante pour notre existence concrète n'a pas été mise à jour. C'est à ce travail d'exploration du sens que s'attache la troisième partie de l'article.

L'étude consacrée à la façon dont la symbolique infernale traduit l'expérience et la fascination de l'irréremédiable dans la poésie moderne, étude qu'un professeur de lettres, Mademoiselle Andrée Rosary, a rédigée pour nous, fait partie intégrante de la recherche que nous présentons. Dans un cahier où la réflexion sur le langage symbolique apparaît fondamentale, il

est important de voir fonctionner ce langage chez ceux qui ont reçu le don de cristalliser en images verbales le fond obscur de toute existence humaine. C'est peut-être seulement dans la mesure où nous serons aptes à communier à leur langage et à l'expérience qu'il exprime que l'affirmation du Credo pourra déployer pour nous son sens.

A la suite de cet ensemble de réflexion théologique, nous publions les Recommandations pour la pastorale commune des foyers mixtes rédigées conjointement par l'Eglise catholique et les grandes Eglises de la Réforme en France. Ce document tout récent, le premier texte commun publié en France sur ce sujet, est présenté par René Beaupère.

F. O. I.

Formation œcuménique interconfessionnelle

COURS PAR CORRESPONDANCE

sous la direction du P. René Beaupère, o. p.
et du pasteur Alain Blancy

Huit cours différents de premier ou de deuxième degré

Renseignements et inscriptions :

F. O. I., 2, place Gailleton, 69 - LYON-2^e

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.

Paraît tous les deux mois

- Belgique :* 190 FB— CCP N° 55.48.70 — Eglise Vivante, 137, Dietsestraat, 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

LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Le Nouveau Testament ne parle guère de la descente de Jésus aux enfers. L'expression fait défaut et les rares textes qui semblent faire allusion à ce thème sont fort discutés par les commentateurs. Alors que l'expression « descendre aux enfers (ou au Shéol, dans l'abîme, dans l'Hadès) » se trouve souvent dans l'Ancien Testament, on ne la rencontre que trois fois dans le Nouveau Testament : dans *Matth.*, 11, 23 où Jésus parle contre Capharnaüm : « Tu seras précipitée aux enfers » ; dans *Rom.*, 10, 7, où Paul s'écrie : « Qui descendra dans l'abîme ? » ; et, enfin, dans *Eph.*, 4, 9 : « Il (le Christ) est monté, qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ». A strictement parler, seul, dans le Nouveau Testament, ce dernier texte mentionne la descente de Jésus dans l'Hadès, et encore à condition que les régions inférieures de la terre dont il est ici question désignent effectivement l'Hadès — ce qui est discuté par beaucoup. Quoi qu'il en soit, l'expression « descendre aux enfers » reste très peu utilisée dans le Nouveau Testament, bien qu'il y soit souvent question de la mort du Sauveur. Pourquoi en est-il ainsi ? Les auteurs du Nouveau Testament ont-ils évité sciemment cette expression et pour quelles raisons ? Pour répondre à ces questions, il sera nécessaire d'approfondir la signification de cette expression litigieuse.

Si l'expression fait défaut, le thème de la descente de Jésus aux enfers n'est-il pas, néanmoins, présent ? Les exégètes

restent fort partagés sur le sujet¹. Les uns déclarent que ce thème n'a aucun appui solide dans le Nouveau Testament, qu'aucun texte ne parle expressément de la descente de Jésus aux enfers². D'autres, au contraire, décèlent de nombreuses allusions à cette descente, ce qui confirme heureusement l'article du Symbole des Apôtres. Mais, hélas, ces exégètes sont loin de s'accorder entre eux sur le choix et l'exégèse des textes allégués. Les références les plus souvent choisies sont : *Matth.*, 12,40 ; *Luc*, 23, 42 ; *Actes*, 2, 24 et 27 ; *Rom.*, 10, 7 ; *Eph.*, 4, 8 ; *Hébr.*, 13, 20 ; *1 Pierre*, 3, 18 et 4,6 ; *Apoc.*, 1, 18. Mais tous n'acceptent pas cette liste ; certains s'appuient surtout sur *1 Pierre*, 3, 18 et 4, 6, que d'autres, au contraire, récusent ; et les autres références ne sont pas moins âprement discutées. Outre le choix des textes, l'exégèse varie aussi selon les auteurs et leur option théologique particulière. Il y a, par exemple, une énorme différence entre celui qui interroge l'Écriture pour savoir ce que l'âme de Jésus a bien pu devenir durant les trois jours saints, du vendredi au dimanche de Pâques, et celui qui, conscient du langage mythique dans lequel s'exprime l'Écriture, recherche la signification théologique des expressions imagées employées dans le Nouveau Testament pour parler de la mort du Christ et des conséquences salvifiques de cette mort.

Le désaccord entre exégètes traduit bien la difficulté d'une étude sur la descente de Jésus aux enfers. Dans les pages qui vont suivre, il n'est pas question de résoudre tous les problèmes en cause, mais seulement d'en clarifier quelque peu les données. Dans une première partie sur le thème général de la descente aux enfers, nous tenterons de cerner brièvement l'évolution et le contenu de cette expression difficile dans l'Ancien Testament, le judaïsme inter-testamentaire et le Nouveau Testament. Dans une seconde partie sur la descente

1. Pour la bibliographie, cf. par exemple, J. CHAINE, « La descente du Christ aux enfers », dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 2, col. 395-431 ; C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre*, Paris, 1966, p. 32-35 ; 133-141 ; 146-147.

2. Ainsi W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Zurich, 1949.

de Jésus aux enfers, nous discuterons chacun des textes du Nouveau Testament susceptibles d'appuyer l'affirmation du Symbole, avant de présenter une courte synthèse des résultats acquis.

I. LA DESCENTE DE L'HOMME AUX ENFERS

L'Ancien Testament

Rappelons d'abord rapidement quelques données majeures de l'Ancien Testament sur la descente aux enfers. A la mort³, l'homme, tout l'homme, cesse d'exister. La chair redevient poussière et « l'âme » qui rend la personne vivante devient « âme morte », sans réalité consistante. Tant que subsistent les ossements cette âme réduite dans un état d'extrême faiblesse, erre comme une ombre dans le séjour souterrain du Shéol. L'homme n'est plus rien et son âme, sans vie, entre en quelque sorte en léthargie dans un monde souterrain où « il n'y a ni œuvre, ni pensée, ni savoir, ni sagesse » (*Job.*, 9, 10). Le Shéol est le lieu de l'oubli, du silence et de la perdition ; il réunit en son sein tous les morts indistinctement, les pauvres et les riches, les bons et les méchants. C'est un lieu de ténèbres, sans souffrance et sans joie. Il n'y a pas de rétribution d'outre-tombe. Et même si Dieu garde la souveraineté du Shéol, les âmes, sans vie, des justes qui l'habitent à jamais sont dans l'incapacité de louer le Seigneur.

Descendre aux enfers, dans cette perspective de l'Ancien Testament, c'est faire l'expérience de la mort, sombrer dans l'inexistence et le néant. C'est être l'enjeu, perdu d'avance, d'une grande lutte où s'affrontent la vie, don du créateur, et les puissances de mort. C'est être assujéti finalement à ces puissances, dans les griffes du Shéol, ce monstre insatiable qui guette continuellement sa proie vive. C'est recevoir, aussi, le salaire du péché qui, dès l'origine, a provoqué la sentence

3. Cf. le remarquable article de P. GRELOT, « La théologie de la mort dans l'Écriture sainte », dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 77, 1966, p. 143-193.

de condamnation. C'est, enfin, être coupé de toutes relations avec les autres et avec Dieu dans ce lieu de « l'absence » où le juste lui-même ne peut poursuivre son dialogue intime avec Dieu. La descente aux enfers n'offre aucun contenu positif ; elle est une chute sans espoir, la contre-valeur par excellence.

Dans un tel contexte de pensée, on comprend déjà combien il serait difficile de parler de la descente de Jésus aux enfers, sans opérer les rectifications nécessaires à la suite, d'ailleurs, de plusieurs textes tardifs de l'Ancien Testament et de divers écrits du judaïsme inter-testamentaire.

A une époque tardive, en effet, quelques textes de l'Ancien Testament laissent percer une lueur d'espérance : la vie d'intimité du juste avec son Dieu ne peut être interrompue aussi brutalement par la mort. Si Dieu « a pris avec lui » Hénoch et Elie, ne pourrait-il pas arracher ses serviteurs des filets du Shéol et les prendre avec lui dans la gloire (*Ps.*, 49, 16 ; 73, 24) ? Dieu triomphera de la mort et fera surgir les justes hors du Shéol (*Dan.*, 12 ; 2 *Mac.*, 7, 9). Tous restent soumis au Shéol, mais, au temps marqué, lors du jugement, les justes ressusciteront et les pécheurs resteront prisonniers des enfers. La descente aux enfers, dans ces conditions, garde toujours son caractère horrifique mais, pour les amis de Dieu, le Shéol devient seulement un lieu d'attente, une résidence passagère. Dans le livre de la *Sagesse*, enfin, le Shéol est un lieu de tourment pour les méchants, avant le jour du jugement où ils seront jetés dans l'épouvante de la mort éternelle (4, 18 s. ; 5, 2-23) ; quant aux justes, ils s'endorment dans la paix avant la récompense finale. La mort du juste ouvre la porte de l'immortalité ; pour lui, la descente aux enfers n'est plus une chute sans espoir, elle est le passage à l'immortalité bienheureuse.

Le judaïsme inter-testamentaire

Dans la ligne des derniers écrits bibliques, les auteurs des apocalypses juives non canoniques, tels le livre d'*Hénoch*, le

IV^e Esdras, l'Apocalypse de Baruch⁴, précisèrent les idées sur la vie d'outre-tombe et donnèrent, en conséquence, un contenu nouveau au thème de la descente aux enfers. Sans rapporter en détail la pensée de chacun de ces écrits, soulignons seulement les points essentiels qui manifestent la profonde mutation des esprits, à cette époque tardive, par rapport à l'ancienne présentation vétéro-testamentaire.

1) Tout d'abord, les morts ne sont plus considérés comme des « ombres », sans vie réelle, mais comme des âmes ou des esprits — les deux mots sont alors synonymes — ayant une vie individuelle et une existence personnelle. Dès lors, les âmes désincarnées restent encore capables d'expérimenter toutes les émotions, le plaisir et la souffrance, le remords et la joie d'être avec Dieu.

2) Dès la mort, avant même la résurrection (au moins dans les apocalypses qui l'admettent), les esprits désincarnés sont séparés en deux catégories, les bons et les méchants ; et cette séparation d'ordre moral trouvera son expression plénière lors du jugement final. Le principe de la rétribution d'outre-tombe est admis par tous. La mort scelle définitivement la destinée humaine, sans espoir de changement ultérieur, sans possibilité de repentir ou de conversion⁵.

3) Ces deux premiers points, généralement acceptés, devaient modifier considérablement les idées sur le Shéol. Une telle mutation de la pensée n'alla pas, cependant, sans quelque anarchie. Chaque auteur d'apocalypse a sa vision propre du Shéol et il est inutile de vouloir harmoniser ces diverses conceptions. Reconnaissons plutôt que la pensée profonde de ces écrits, exprimée dans la langue du mythe, s'enrichit de cette diversité même. Deux facteurs, en particulier, commandent ces nombreuses différences : l'idée de la résurrection et l'introduction d'un nouveau vocabulaire (paradis et géhenne).

4. Cf. les textes dans R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, 2, Oxford, 1913. On utilisera les sigles : 1 *Hénoch*, pour la version éthiopienne d'Hénoch ; 2 *Hénoch*, pour la version slave ; 2 *Baruch*, pour l'Apocalypse syriaque de Baruch ; 3 *Baruch*, pour l'Apocalypse grecque.

5. Cf. 2 *Hénoch*, 53, 1 ; 62, 2 ; 2 *Baruch*, 85, 12.

L'idée de la résurrection future n'était pas acceptée de tous, au même degré du moins. Certains (Sadducéens, Samaritains) la rejetaient entièrement ; d'autres (les Pharisiens) n'envisageaient que la résurrection des justes⁶, et, en conséquence, le Shéol devenait le lieu du châtement éternel des méchants. D'autres, enfin, parlaient de la résurrection générale des bons et des méchants⁷ et, dès lors, le Shéol était réduit à n'être plus qu'un lieu de passage transitoire pour tous les défunts, entre la mort et la résurrection.

Le second facteur important est l'introduction progressive d'un nouveau vocabulaire permettant de mieux caractériser le Shéol, en fonction du critère moral qui divise désormais les défunts en bons et en méchants. Là encore, les écrits juifs sont loin de toujours s'accorder entre eux. Quelques apocalypses utilisent le mot « géhenne », repris de l'Ancien Testament, pour désigner le lieu du châtement des pécheurs après la mort. Ce lieu est situé au sein de la terre, ou encore dans le troisième ciel⁸. Il est parfois présenté comme un compartiment du Shéol⁹, mais il peut aussi désigner un lieu différent, celui du châtement éternel, après le jugement final¹⁰. Parallèlement, le « paradis » peut être situé sur la terre ou au troisième ciel¹¹. Pour les uns, il reste un compartiment du Shéol, le Shéol des justes dans l'attente de la résurrection¹² ; mais, pour d'autres, c'est un lieu différent, le lieu définitif des délices, avant comme après le jugement final.

4) Comme on le voit, l'ancienne vision du Shéol devient de plus en plus complexe. Pour respecter le principe de la rétribution d'outre-tombe, le Shéol tend à se diviser en compartiments spécialisés. Ainsi, dans *1 Hénoch*, 22, 2, les âmes sont réparties en quatre cavités, avant le jugement final : dans

6. Cf. F. JOSËPHE, *Antiquités juives*, 18, 1, 3 ; *1 Hénoch*, 91-104 ; et les *Psaumes de Salomon*.

7. Cf. *IV^{me} Esdras*, 7 ; *1 Hénoch*, 5, 5-7, etc.

8. Cf. *3 Baruch*, 4, 4-5.

9. Cf. *1 Hénoch*, 51, 1 ; 54, 1 ; *2 Hénoch*, 10, 1 s.

10. Cf. *1 Hénoch*, 48, 9 ; *2 Baruch*, 85, 12-13 ; *IV Esdras*, 7, 36.

11. Cf. *2 Hénoch* 42, 3 ; *Apocalypse de Moïse*, 37, 5.

12. Cf. *1 Hénoch*, 60, 8 ; *Apocalypse de Moïse*, 37, 5.

la première sont les âmes des justes ; dans la seconde, les pécheurs qui n'ont pas subi durant leur vie le châtement de leur péché ; dans la troisième, les justes martyrisés ; dans la quatrième, les pécheurs qui ont déjà été punis durant leur vie. Le mot Shéol devient alors très ambigu et, dans certains cas, « descendre aux enfers » correspond finalement à « monter au paradis » ! Dans ce contexte de pensée, le thème de la descente aux enfers — ou, si l'on veut, le sens donné à l'événement de la mort — offre un contenu radicalement différent de l'ancienne présentation vétéro-testamentaire. Descendre aux enfers, c'est mourir sans doute, mais non plus sombrer dans l'inexistence. La mort est une mutation dans le monde des esprits personnalisés. Loin d'être un échec dans l'œuvre de la création, elle est la porte ouverte pour l'œuvre de la re-crédation qu'est la résurrection. Si elle est encore le salaire du péché, elle apporte aussi le salaire de la justice. Si, pour les méchants, elle reste un assujettissement aux puissances démoniaques, le juste est, au contraire, sous la garde des anges. Enfin, dans la mort, le juste voit s'approfondir sa vie d'intimité avec Dieu ; pour lui, la mort est la porte de la vie.

Le Nouveau Testament

Le Nouveau Testament reprend et précise certaines des idées juives qui viennent d'être rappelées, en fonction d'une donnée nouvelle, la présence salvifique du Christ. Après la mort, l'esprit garde sa personnalité et même, selon *Hébr.*, 12, 23, l'esprit des justes s'établit dans la perfection. Au Seigneur « pasteur et gardien de nos âmes » (*1 Pierre*, 2, 25), le diacre Etienne s'adresse en disant : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (*Actes*, 7, 59). Par ailleurs, la rétribution d'outre-tombe s'opère en fonction de l'attitude prise en face du Seigneur, « juge des vivants et des morts » (*1 Pierre*, 4, 5). Enfin, la résurrection des morts est conditionnée par la résurrection de Jésus « premier de ceux qui sont morts » (*1 Cor.*, 15, 20-23). Elle sera le signe de la victoire définitive du Christ sur la mort (*1 Cor.*, 15, 26). Bref, tous les principaux

éléments de l'apocalyptique juive sont repris dans le Nouveau Testament et réinterprétés en fonction du Christ.

Mais que deviennent les esprits des défunts entre la mort et la résurrection ? Sans se poser exactement la question en ces termes, le Nouveau Testament donne néanmoins quelques éléments de réponse. Là encore, il reste en étroite dépendance du judaïsme inter-testamentaire. Et comme les idées juives sur le sujet étaient des plus diverses — aucune synthèse ne s'imposait alors clairement — la pensée néo-testamentaire offre aussi une présentation diversifiée, sans homogénéité. L'Hadès reste le lieu de séjour de tous les défunts (*Actes*, 2, 27, 31) ; c'est un lieu situé dans la profondeur de la terre (*Matth.*, 11, 23 ; *Luc*, 16, 23), fermé par des portes (*Matth.*, 16, 18 ; *Apoc.*, 1, 8). Mais *Rom.*, 10, 7 parle, en outre, de l'abîme, considéré souvent comme le lieu de séjour des démons (*Apoc.*, 9, 1, 11 ; 10, 7, etc.) et *Apoc.*, 20, 13 parle de la mer qui garde les noyés. Dans *Luc*, 16, 19-31, l'Hadès semble divisé en secteurs différents, sans communication entre eux, comme dans *1 Hénoch*, 22, 2 : le mauvais riche se trouve dans le lieu des tourments, l'Hadès des pécheurs (cf. *Matth.*, 11, 23), et Lazare « dans le sein d'Abraham ». Les justes sont dans l'Hadès, au sein de la terre (*Apoc.*, 20, 13) ; quelques textes les placent cependant au troisième ciel, dans ce secteur de l'Hadès appelé « paradis » (*Luc*, 23, 43 ; *2 Cor.*, 12, 4 ; *Apoc.*, 2, 7). La pensée néo-testamentaire concernant le sort des défunts avant la résurrection manque donc d'homogénéité, à l'exemple des idées juives contemporaines. La pensée reste floue et le vocabulaire incertain. Il serait dangereux d'aligner ces données imprécises sur le canevas de pensée qui s'est imposé, par la suite, dans la tradition chrétienne : l'Hadès n'est pas l'enfer et le paradis n'est pas le ciel de la théologie postérieure.

Comme on vient de le voir, le Nouveau Testament emprunte au judaïsme contemporain des thèmes et des expressions caractéristiques de la langue du mythe. Il importe de souligner maintenant comment ses auteurs se sont dégagés progressi-

vement de cet ancien cadre de pensée et ont « démythisé » consciemment ces données héritées de la tradition juive.

On remarquera d'abord que le Nouveau Testament limite l'emploi de mots comme « Hadès » (neuf cas, dont trois références tirées de l'Ancien Testament) ; « paradis » (trois cas) et « géhenne » (sept cas en *Matth.* ; trois en *Marc* ; un en *Luc* ; un en *Jacques*) au profit d'un nouveau vocabulaire qui transpose ces catégories mythiques en termes de relation personnelle, pour ou contre le Seigneur. La mutation de la pensée par rapport aux idées juives sur le sort des défunts après la mort entraîne l'introduction d'un langage nouveau centré autour de la personne du Sauveur. Le mot « géhenne », prononcé pourtant par Jésus, est absent des Lettres de Paul et de Jean, comme de l'*Apocalypse*. Il est difficile de ne pas croire à une omission intentionnelle. Ces auteurs préfèrent des expressions comme la mort (la seconde mort, *Apoc.*, 20, 6, 14) ; la colère de Dieu (*Jean*, 3, 36 ; *Rom.*, 2, 5 ; 5, 9) ; la perte (*Rom.*, 9, 22) ; les ténèbres (*Jean*, 12, 46) ; être rejeté, retranché, éloigné du Christ lors de son avènement (*1 Cor.*, 9, 27 ; *Jean*, 15, 2, 6 ; *1 Jean*, 2, 28). On remarquera, en outre, que, même dans les synoptiques, la description des tourments de la géhenne reste toujours très sobre, au contraire des apocalypses juives. Quant au paradis, l'expression revient encore moins fréquemment. Pour situer les justes dans l'au-delà, les auteurs chrétiens utilisent une série d'images qui, par leur multiplicité et leur variété, montrent à quel niveau il faut les comprendre : les justes sont dans les huttes éternelles (*Luc*, 16, 9) ; dans la céleste Jérusalem (*Hébr.*, 12, 22) ; sous l'autel céleste (*Apoc.*, 6, 9) ; devant le trône de Dieu (*Apoc.*, 7, 9 ; 14, 3). Toutes ces images montrent que les justes vivent dans la proximité de Dieu, auprès de Dieu et unis au Christ (cf. *2 Cor.*, 5, 8 et *Phil.*, 1, 23). Elles n'insistent pas sur un lieu, elles désignent une personne. Lorsqu'en *Luc.*, 23, 43, Jésus déclare au larron « aujourd'hui, tu seras avec moi en paradis », il définit clairement ce qu'est désormais le paradis pour le chrétien : c'est être avec le Christ. L'accent de la phrase ne porte pas sur la représentation mythique du

paradis, empruntée aux apocalypses juives, mais sur le rapport personnel liant désormais le fidèle et son Sauveur¹³.

A la suite de ces quelques remarques, il importe de constater combien le thème de la descente aux enfers se présente dans le Nouveau Testament d'une manière bien différente de celles de l'ancienne conception biblique et du judaïsme contemporain. Cette différence est même si grande que les auteurs du Nouveau Testament n'emploient plus guère, sinon dans des citations, l'expression ambiguë « descendre aux enfers ». Tout consiste désormais à être avec le Christ ou à le refuser, et le sens donné à l'événement de la mort est radicalement changé. On peut donc se demander, dans ces conditions, jusqu'à quel point il est encore possible de parler de la descente aux enfers du chrétien et même du Christ lui-même ; jusqu'à quel point la tradition postérieure, acceptée dans le Symbole, n'a pas « remythisé » ce que le Nouveau Testament avait déjà consciemment « démythisé ». Mais, s'il en est ainsi, comment comprendre alors les quelques textes utilisant encore les clichés littéraires et les conventions du langage mythique, en parlant de la descente de Jésus aux enfers.

II. LA DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS

Considérons tout d'abord chacun des textes du Nouveau Testament qui semblent faire allusion à la descente du Christ aux enfers, avant de tirer quelques conclusions d'ensemble.

Matthieu, 12, 40

De même, en effet, que Jonas fut dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'Homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits¹⁴.

Les scribes demandent à Jésus un signe pour justifier son autorité, mais celui-ci refuse de leur donner un signe autre que celui de Jonas. Il n'offre aux scribes que le « contre-signé »

13. Cf. P. GRELOT, « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis », dans *Revue Biblique*, 74, 1967, p. 194-214.

14. Nous suivons le texte de la *Bible de Jérusalem*.

de sa mort prochaine. Il est probable cependant que l'évangéliste Matthieu a considéré cette réponse du Seigneur comme une annonce voilée de la résurrection. A l'exemple de Jonas qui sortira du poisson après trois jours, Jésus ressuscitera après un court laps de temps. Le texte, sans mentionner explicitement la descente aux enfers, souligne bien pourtant la réalité de la mort de Jésus et annonce, semble-t-il, sa résurrection prochaine (cf. les autres annonces de la Passion : *Marc*, 8, 31 ; 9, 30 ; 10, 32).

Luc, 23, 43

En vérité, je te le dis, dès aujourd'hui tu sera avec moi dans le Paradis.

Le bon larron s'écriait : « Jésus, souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton royaume », c'est-à-dire lors de l'inauguration de ton règne messianique, dans le monde à venir. A cet appel plein d'espérance dans le futur eschatologique, Jésus répond qu'au jour même de sa mort, « aujourd'hui », le larron verra s'ouvrir devant lui la porte de la vie. Le futur espéré devient présent immédiat et le paradis des apocalypses juives se résume dans la mise en présence du Christ. A partir de l'expression populaire « paradis », il est difficile de tirer une conclusion sur la situation du Christ après sa mort autre que celle-ci : la mort manifestera, dans l'immédiat, la victoire du Christ toujours vivant et elle inaugurerait immédiatement la vie nouvelle des justes avec le Sauveur.

Actes, 2, 24 et 27

Mais Dieu l'a ressuscité, le délivrant des affres de l'Hadès. Aussi bien n'était-il pas possible qu'il fut retenu en son pouvoir. Car David dit à son sujet : . . . *Tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès et ne laisseras pas ton saint voir la corruption.*

Pierre ne fait pas directement allusion à la descente aux enfers, mais à la « remontée de l'Hadès », c'est-à-dire à la résurrection (cf. de même *Hébr.*, 13, 20). Dieu a délivré son Christ des « douleurs de l'Hadès ». Cette expression curieuse est empruntée au *psaume* 18, 6, dans les Septante ; l'hébreu

parlait seulement « des liens de la mort ». L'Hadès est comparé ici à une femme dans les douleurs de l'enfantement qui devra rendre les morts tenus en son pouvoir (même image dans *iv^e Esd.*, 4, 40-42). Le texte souligne bien la réalité de la mort du Christ ; néanmoins l'Hadès n'imposera pas son pouvoir sur lui : le Christ ne connaîtra pas la corruption qui scelle la domination définitive de l'Hadès, mais il ressuscitera victorieux de la mort. Pour signifier le pouvoir et la victoire du Sauveur sur l'Hadès, dans l'acte même de sa mort, *Apoc.*, 1, 18 dira que le Christ détient « la clef de la mort et de l'Hadès ». Sa mort manifestera qu'il est « le Vivant » et source de vie pour les autres.

Romains, 10, 3-8

Méconnaissant la justice de Dieu et cherchant à établir la leur propre, ils (les juifs) ont refusé de se soumettre à la justice de Dieu. Car la fin de la loi, c'est le Christ pour la justification de tout croyant. Moïse écrit en effet de la justice née de la loi qu'en l'accomplissant l'homme vivra par elle tandis que la justice née de la foi, elle, parle ainsi : *Ne dis pas dans ton cœur : Qui montera au ciel ?* entends : pour en faire descendre le Christ ; ou bien : *Qui descendra dans l'abîme ?* entends : pour faire remonter le Christ de chez les morts. Que dit-elle donc ? *La parole est tout près de toi, sur tes lèvres et dans ton cœur,* entends : la parole de la foi que nous prêchons.

Dans une argumentation assez complexe, Paul compare la justice née de la loi et la justice née de la foi : a) En principe, la justice née de la loi est possible à obtenir par celui qui accomplit les préceptes de la loi ; mais, en fait, la chose est impossible : chercher à établir sa propre justice, c'est se leurrer soi-même. b) Apparemment, la justice née de la foi est impossible à obtenir. Comme le dit *Deut.*, 30, 12 s. — passé alors en proverbe — : « Qui peut monter au ciel ? Qui peut descendre au fond de la mer ? » C'est impossible. Et pourtant, en fait, ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu et à celui qui croit : la foi est donc la seule voie possible de la justification.

Pour étayer cette argumentation, Paul utilise d'abord un texte tiré de *Lév.*, 18, 5 et il concède que l'homme qui obser-

verait les préceptes de la loi obtiendrait la justice de la loi (cf. *Gal.*, 3, 12). En réalité cependant, l'homme ne le peut, car il cherche alors à établir sa propre justice. Or *Deut.*, 9, 4 déclare (Paul en cite seulement les premiers mots) : « Ne dis pas dans ton cœur... c'est à cause de ma justice que le Seigneur m'a fait entrer en possession de ce pays ». La première voie, la justification par la loi, est donc impraticable. Au contraire, la seconde voie, la justification par la foi reste toujours possible. A l'aide de *Deut.*, 30, 12-14, Paul montre qu'il n'y a pas à chercher loin pour obtenir cette justification : « La parole est tout près de toi, sur tes lèvres et dans ton cœur » (v. 8). Sans doute le texte du Deutéronome parlait-il alors de la loi, parole de Dieu, mais Paul applique justement cette phrase au Christ qui est « fin de la loi » (v. 4). En bref, la foi dans le Christ qui seul justifie est à la portée de tous. Il n'y a pas à accomplir de chose impossible pour l'obtenir. Il n'y a pas à monter au ciel pour en faire descendre le Christ, ni à descendre dans l'abîme pour en faire monter le Christ. Tout cela est déjà accompli : le Christ est déjà descendu du ciel et il est déjà ressuscité des morts. Le salut par la foi est donc possible pour tous. Toutes les conditions du salut sont déjà réalisées.

Cette longue et difficile argumentation intéresse directement notre sujet. Soulignons deux points, en particulier :

a) Paul ne mentionne pas expressément ici la descente de Jésus aux enfers ; il la suppose néanmoins, et il fait de « la remontée de l'abîme », c'est-à-dire de la résurrection, la condition de notre salut. Là encore, descente et montée de l'Hadès sont liées indissolublement : l'événement de la mort-résurrection est la source du salut.

b) Paul applique au Christ « fin de la loi » la phrase de *Deut.*, 30, 12 sur la loi. La loi était autrefois fondement du salut, mais désormais, c'est le Christ. Le salut procuré par la loi était là à la portée de tous, universel ; et, de même, le salut du Christ, venu dans le monde et remonté de l'Hadès.

Le judaïsme inter-testamentaire a souvent souligné le thème de l'universalité du salut par la loi. Donnons l'exemple du

targum palestinien (codex Neofiti) de *Deut.*, 30, 12-14 : « La loi n'est pas dans le ciel qu'il te faille dire : Pussions-nous avoir quelqu'un comme Moïse le prophète qui monte au ciel et nous l'apporte... La loi n'est pas non plus au-delà de la grande mer qu'il te faille dire : Pussions-nous avoir quelqu'un comme Jonas le prophète qui descende dans les profondeurs de la mer pour nous la faire remonter et nous en faire entendre les préceptes afin que nous les accomplissions »¹⁵. La connaissance de la loi, fondement du salut, est donc chose acquise. Il n'y a pas à attendre d'autres prophètes et d'autres révélations : un autre Moïse apportant au peuple une nouvelle loi, d'un nouveau Sinaï, ou un autre Jonas apportant aux nations une loi nouvelle venue de l'abîme. La première loi, la seule, suffit. Elle est universelle et sa souveraineté est cosmique, dans les hauteurs et dans les profondeurs. Nous retrouverons cette idée plus loin.

Dans son exposé, Paul reprend à son compte l'argumentation juive, pour l'appliquer au cas du Christ, « fin de la loi ». Le Christ a déjà opéré définitivement le salut par sa venue au monde et sa descente-remontée de l'Hadès. Nouveau Moïse et nouveau Jonas, il exerce désormais sa suzeraineté sur le monde entier, dans les hauteurs et dans les profondeurs. Cette dernière idée sera exploitée spécialement dans le texte suivant.

Ephésiens, 4, 7-10

Cependant chacun de nous a reçu sa part de la grâce divine selon que le Christ a mesuré ses dons. C'est pourquoi l'on dit : *Montant dans les hauteurs il a emmené des captifs, il a donné des dons aux hommes.* « Il est monté », qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre. Et celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses.

Paul veut montrer que le Christ ressuscité donne à chacun des fidèles des dons spirituels particuliers. Il le prouve par une

15. Cf. R. LE DEAUT, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome, 1965, p. 144.

citation du *psaume* 68, 19. Dans le texte hébreu du *psaume*, on lit : « Tu es monté sur la hauteur, tu as capturé des captifs, reçu des dons des hommes, ô Dieu ». Le Dieu du Sinaï arrive en triomphateur sur la montagne de Sion pour recevoir l'hommage des vaincus. Mais Paul — ou plutôt sa source, une ancienne hymne chrétienne — modifie entièrement le texte : il substitue, en particulier, les mots « il a donné (des dons aux hommes) » à « tu as reçu (des dons des hommes) ». Pour opérer une telle correction, l'auteur chrétien s'est à nouveau appuyé, semble-t-il, sur une ancienne tradition juive. Le targum araméen de *Ps.*, 68, 19, écrit en effet : « Tu as monté au firmament Moïse le prophète... tu as enseigné les paroles de la loi, tu as donné des dons aux hommes ». Le verset est appliqué ici à Moïse, et non plus à Dieu ; à Moïse, monté dans les hauteurs, qui donne la loi aux hommes. L'auteur chrétien appliquera tout naturellement ce verset au Christ, nouveau Moïse. De même que Moïse, lors de sa montée a donné la loi, de même le Christ, lors de sa remontée aux cieux distribue aux fidèles les dons de l'Esprit.

A l'aide de ce verset, Paul argumente ensuite sur la montée et la descente du Sauveur : « S'il est monté, c'est qu'auparavant il est descendu dans les régions inférieures de la terre... ». Les commentateurs discutent beaucoup pour savoir si Paul fait ici allusion à la descente dans l'Hadès. Les « régions inférieures » désignent-elles simplement la terre, par opposition aux cieux qui sont les régions supérieures (cf. *Ps.*, 139, 15) ou bien le Shéol (cf. *Ps.*, 53, 10) ? En ce dernier cas, Paul opposerait alors les deux points extrêmes de la carrière rédemptrice du Sauveur : il est monté au-dessus de tous les cieux, après être descendu dans les profondeurs du Shéol. Il remplit donc tout l'univers, affirmant ainsi sa suzeraineté sur le cosmos. Dans le premier cas, Paul parlerait seulement de la venue de Jésus sur la terre et de la montée aux cieux. Au demeurant, ces deux interprétations ne s'excluent peut-être pas forcément l'une l'autre. De même que « les hauteurs » dont parle le *psaume* 68, 19 désignent, suivant la tradition juive, et le sommet du Sinaï et le firmament, de même la descente dans les régions inférieures peut désigner et la terre (cf. *Rom.*, 10, 7, la venue

dans le monde) et les profondeurs du Shéol. Le mot « descente » rappellerait donc ici toute la kénose du Sauveur, de la naissance à la mort inclusivement.

L'argumentation de Paul sur la montée et la descente de Jésus ne laisse pas cependant d'intriguer. C'est encore une argumentation de type rabbinique, analogue à celles de la tradition juive sur la montée et la descente de Moïse au Sinai. Sans s'attarder trop sur ce sujet considérable, rappelons seulement une tradition juive qui peut être ancienne. Moïse a gravi la sainte montagne et, lors de sa montée, il a dû lutter contre les anges qui voulaient l'empêcher de recevoir la Tora ; Moïse est ensuite descendu de la montagne et il a dû encore affronter les puissances infernales qui voulaient le tuer¹⁶. De même le Christ est descendu dans les profondeurs pour soumettre les puissances infernales et il est monté au-dessus de tous les cieux pour affirmer sa suzeraineté sur les puissances célestes. Sa kénose et son élévation proclament son universelle souveraineté sur le cosmos¹⁷.

1 Pierre, 3, 18-20 et 22

Le Christ lui-même est mort une fois pour les péchés, juste pour des injustes, afin de nous mener à Dieu. Mis à mort selon la chair, il a été vivifié selon l'esprit. C'est en lui qu'il s'en alla même prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire lorsque temporisait l'Arche... lui (le Christ) qui, passé au ciel, est à la droite de Dieu, après s'être soumis les Anges, les Dominations et les Puissances.

16. Les témoignages sur ce point sont tardifs, il est vrai, cf., par exemple, *Midrash Exode Rabba*, 42, 4. La présence des anges au Sinai est une idée bien connue à l'époque de Jésus, cf. *Actes*, 7, 38.53 ; *Gal.*, 3, 19 ; *Hébr.*, 2, 2. Divers documents rabbiniques justifient cette présence à l'aide de *Ps.*, 68, 18, le verset précédent immédiatement celui utilisé par Paul ; cf. *Sifré Nombres* 12, 5 ; *Midrash des Psaumes*, 18, 17, etc.

17. Cf. *Phil.*, 2, 10 ; *Apoc.*, 5, 13 et surtout *Col.*, 2, 15 : « Il a dépouillé les principautés et les puissances..., en les entraînant dans son cortège triomphal ». Saint Irénée, dans la *Démonstration Apostolique*, 83, interprète en ce sens le texte d'*Eph.*, 4, 8 : « Montant dans les hauteurs il a emmené des captifs ».

Ces versets font-ils allusion à la descente du Christ aux enfers ? L'opinion des critiques est partagée sur la question ; la majorité d'entre eux refuse pourtant l'allusion. Que faut-il en penser ?

Dans les versets précédents, Pierre invite les fidèles à savoir souffrir en pratiquant le bien, comme l'a fait le Sauveur. Pour mettre en valeur cet exemple, il cite alors (suivant toute probabilité) une ancienne hymne baptismale christologique rappelant la mort et la résurrection du Christ. Le Sauveur est mort à cause de nos péchés, juste pour des injustes, afin de nous mener à Dieu. Sa mort expiatrice est source de vie pour les hommes. Les phrases qui suivent, v. 18 b-20, sont assez obscures et susceptibles de recevoir plusieurs interprétations. Que signifie, en particulier, « il s'en alla prêcher aux esprits en prison » ? Est-ce là une allusion à l'activité salvatrice du Christ, lors de la descente aux enfers ? Rappelons, tout d'abord, l'interprétation traditionnelle (?), reprise récemment par le Père C. Spicq.

Le Christ remet, en mourant, son esprit au Père (*Luc*, 23, 46), qui le lui rend, mais pourvu d'une vitalité, avec un accroissement de puissance (vivifié quant à l'esprit). Avant même la résurrection, l'âme glorieuse du Christ reste donc vivante et vivifiante pour ceux qui séjournent avec lui dans l'Hadès. « Comment le Christ... n'aurait-il pas profité du délai de son Triduum sacré pour aller manifester sa compassion aux « âmes séparées » comme la sienne... et leur apporter l'ultime chance de salut »¹⁸ ? Jésus, descendu dans « la prison aux esprits », où bons et méchants se trouvent rassemblés, proclame la délivrance, de sorte que tous, même les pécheurs les plus irréductibles — ceux de la génération du déluge —, sont atteints par cette prédication de salut. Ainsi le Sauveur, entre la mort et la résurrection, a exercé une action particulière dans le Shéol à l'endroit des justes qui attendaient le salut et même des pécheurs. Pour ces derniers, faut-il en conclure qu'ils eurent

18. Cf. C. SPICQ, *op. cit.*, p. 137.

alors la possibilité de se convertir ? Certains auteurs l'admettraient volontiers¹⁹.

Cette interprétation, largement répandue, est loin d'emporter la conviction de tous les commentateurs et les objections abondent²⁰. En voici quelques-unes :

a) Le texte ne parle pas — comme on le dit trop souvent — d'une prédication de salut aux justes de l'Ancien Testament, mais seulement aux pécheurs les plus endurcis, ceux de la génération de Noé. Suivant la tradition juive, acceptée par le Nouveau Testament (2 *Pierre*, 2, 5-6), c'est la génération impie par excellence, celle qui n'aura aucune part dans le monde à venir, comme l'affirme le Talmud de Babylone (*Sanhédrin*, 11, 3). Dieu fit pourtant tout pour les exciter au repentir ; il temporisa dans sa longanimité (1 *Pierre*, 3, 20). Mais cette génération demeura perverse et fut condamnée. L'idée d'une conversion de tels pécheurs dans l'au-delà paraît, pour le moins, étrange, ce qui ne signifie pas que Dieu, lors du jugement final, ne puisse exercer sur eux « sa miséricorde et sa patience » en atténuant leurs souffrances (1 *Hénoch*, 60, 25).

b) Les expressions du verset 18 b « mis à mort quant à la chair et vivifié quant à l'esprit » rappellent simplement la mort et la résurrection du Christ. Il n'est pas question ici d'une vivification spéciale de l'âme du Christ dans l'Hadès, avant la

19. Ainsi J. CHAINE et surtout C. SPICQ. Ce dernier, *op. cit.*, p. 133, nuance la présentation traditionnelle du texte de Pierre, de la manière suivante : « Si l'on ne doit pas trop « réifier » ces images — ordonnées à signifier la souveraineté du Christ dans tous les compartiments de l'univers : céleste, terrestre, infra-terrestre —, il ne faut pas non plus « démythifier » ces interventions successives du Sauveur... Il faut respecter le mystère ».

20. Les critiques viennent, en particulier, de K. GSCHWIND, R. REITZENSTEIN, F. HAUCK, J. JEREMIAS, B. REICKE et W. BIEDER ; cf. la recension de ce dernier livre par P. BENOIT, *Exégèse et Théologie*, I, Paris, 1961, p. 412-416.

Pour l'exégèse de 1 *Pierre*, 3, 18 s. et 4, 6, voir E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, Londres, 1958, p. 314-362, et surtout, W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits* (thèse de doctorat de l'Institut Biblique Pontifical), Rome, 1965.

résurrection. Les mots « vivifié » et « dans l'esprit » caractérisent le Christ ressuscité, comme le prouvent de nombreux textes : *Jean*, 5, 21 ; *Rom.*, 4, 17 ; 8, 11 ; *1 Cor.*, 15, 22.36.45 ; *1 Tim.*, 3, 16 ; *Rom.*, 1, 4.

c) Le Christ ressuscité « s'en alla » (et non pas « descendit ») « prêcher aux esprits en prison ». Les esprits dont il est ici question ne sont pas des hommes désincarnés, mais des anges déchus (esprit = ange dans *Hébr.*, 1, 14 ; *Apoc.*, 1, 4 ; *Matth.*, 10, 1, etc.). Suivant une tradition juive fort répandue à l'époque de Jésus, la génération du déluge était particulièrement corrompue, car elle était le fruit de l'union illicite des fils de Dieu (anges) et des filles des hommes (ainsi *1 Hénoch*, 6-36 et *Jubilés*, 5 et 10 commentant *Gen.* 6, 1-4). Cette génération fut justement châtiée et les anges mis en prison, comme l'affirment *Jubilés*, 10, 3 ; *Jude*, 6 ; *2 Pierre*, 2, 4 et *Apoc.*, 20, 2. Mais les fils des anges continuèrent, néanmoins, après le déluge, à exercer leur action corruptrice sur les hommes et à les inciter à pécher. Dans les écrits apocalyptiques juifs, c'est même là une des principales explications de l'origine du mal et du péché sur la terre²¹.

Dans un tel contexte de pensée, il est possible d'interpréter le texte de Pierre de la manière suivante : Le Christ mort et ressuscité (vivifié) a proclamé le salut aux puissances maléfiques. Par sa victoire sur la mort, il leur a notifié la fin de leur suzeraineté mauvaise sur les hommes. L'homme n'est plus, désormais, sous l'emprise absolue du péché. De même que la prédication du salut durant le ministère terrestre de Jésus était suivie de l'expulsion des esprits (*Marc*, 1, 39, etc.), de même, et de manière définitive, la proclamation du salut, dans l'événement de la résurrection, provoque la soumission des puissances angéliques incitant au péché (cf. *Eph.*, 3, 10, et surtout *1 Pierre*, 3, 22). En somme, le texte de Pierre est parallèle à cet autre hymne christologique trouvé dans *1 Tim.*, 3, 16 : « Il a été manifesté dans la chair, justifié dans l'esprit, vu des anges... enlevé dans la gloire ».

21. Cf. D. S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres, 1964, p. 249-254.

Sans doute le verbe « prêcher » utilisé ici peut sembler assez étrange en la circonstance. Il a bien le sens de « proclamer solennellement le salut », et non celui de « condamner » ; les esprits mauvais sont, d'ailleurs, depuis longtemps condamnés. Pour l'expliquer, il faut encore avoir à l'esprit cette autre tradition juive et chrétienne présentant Noé comme le « prédicateur de la justice » à la génération du déluge, (cf. 2 *Pierre*, 2, 5). Noé a exhorté les fils des anges à se soumettre²². De même Jésus, nouveau Noé, a proclamé le salut aux puissances angéliques, aux fils des anges de la génération diluviale, et les a soumis.

En conclusion, on peut dire que le texte de Pierre ne parle pas d'une action spéciale de Jésus désincarné sur les justes et les pécheurs, mais de la victoire du Christ, mort et ressuscité, descendu et remonté de l'Hadès, sur les puissances angéliques mauvaises.

1 *Pierre*, 4, 5-6

Ils (les pécheurs) en rendront compte à celui qui est prêt à juger vivants et morts. C'est pour cela, en effet, que même aux morts a été annoncée la Bonne Nouvelle, afin que, jugés selon les hommes dans la chair, ils vivent selon Dieu dans l'esprit.

Plusieurs commentateurs mettent en parallèle la prédication dont il a été question en 1 *Pierre*, 3, 19 et l'évangélisation des morts signalée ici. Pour les uns, le Christ descendu aux enfers a exercé, dans les deux cas, son ministère auprès des défunts. Pour les autres, il n'est nullement fait allusion ici, comme auparavant, à l'action salvatrice de Jésus dans l'Hadès. Les morts dont parle le présent texte ne sont pas des défunts, mais les « morts spirituels », c'est-à-dire les infidèles qui s'opposent aux fidèles, les « vivants »²³. Suivant cette hypothèse, l'évangile a été prêché aux pécheurs pour qu'ils se convertissent et qu'en souffrant la persécution ils vivent désormais

22. Cf. F. JOSÈPHE, *Antiquités juives*, I, 3, 1 ; *Jubilés*, 7, 20-39 ; *Midrash Exode Rabba*, 30, 18.

23. Ainsi Saint Augustin, cf. J. CHAINE, *art. cit.*, col. 424 ; et quelques auteurs modernes.

selon Dieu, dans l'esprit. Cette dernière interprétation est, certes, possible. Ainsi *Eph.*, 2, 1 ; *Col.*, 2, 13 parlent bien des morts au sens de « morts spirituels », les pécheurs. Il faut pourtant avouer que cette explication force quelque peu le sens naturel des mots et ne s'impose pas absolument. Nous accepterons donc ici le sens de « défunts ». Faut-il alors récuser l'interprétation précédente, sur *1 Pierre*, 3, 19, concernant la prédication de salut aux puissances ? En aucune manière. Après avoir souligné la domination du Christ sur les puissances, Pierre parle maintenant d'un autre sujet, celui de l'évangélisation des défunts par le juge des vivants et des morts. Mais, qu'on y prenne garde, il ne s'agit nullement ici du Christ aux enfers, exerçant son ministère dans le laps de temps qui sépare la mort de la résurrection, mais du Christ ressuscité, juge universel des hommes, vivants et morts. Sans doute, le thème de l'évangélisation des morts paraît-il quelque peu étrange, au premier abord. Pour l'expliquer, on devra, à nouveau, recourir à l'ancienne tradition orale juive. Pour la clarté de l'exposé, présentons immédiatement notre conclusion : Pierre rappelle dans ce texte l'universalité du salut apporté par le Christ, pour les vivants et pour les morts.

Dans les textes expliqués précédemment, nous avons déjà deux fois rencontré le thème de l'universalité du salut, et chaque fois en référence avec celui de la loi, *Eph.*, 4, 8 et *Rom.*, 10, 6. Dans *Rom.*, 10, 6, Paul soulignait l'universalité du salut apporté par le ressuscité. Le Sauveur, « fin de la Tora », est un nouveau Moïse et un nouveau Jonas. Par sa descente et sa remontée de l'Hadès, il substitue le salut universel et définitif qu'il apporte en sa personne au salut dispensé jusque-là par la loi. Dans *Eph.*, 4, 8, Paul affirme la suzeraineté universelle du Sauveur sur le cosmos. Nouveau Moïse, monté sur les hauteurs, et nouveau Moïse descendu de la sainte montagne jusque dans les profondeurs, il soumet les puissances et dispense les nouveaux dons de l'Esprit.

Le Christ est nouveau Moïse, ministre d'une nouvelle Tora qu'il incarne en sa personne. Une telle insistance sur ce thème fondamental s'explique bien dans le contexte palestinien

d'alors. Le judaïsme exaltait, au plus haut, la Tora et le salut universel qu'elle dispensait. Au Sinaï, la Tora fut proclamée publiquement devant tous les hommes, dans les soixante-dix langues des nations. Hélas ! les païens, sous la coupe des « soixante-dix anges des nations », refusèrent la Parole²⁴. La Tora reste pourtant seule détentrice du salut : tout homme, juif ou non, sera jugé d'après elle²⁵ ; devant elle, leur juge, tous seront déclarés responsables, même les morts.

L'*Apocalypse* syriaque de *Baruch*, 59, dit, en effet, que la lumière éternelle de la Tora brilla dans les ténèbres, annonçant la récompense aux défunts qui étaient restés fidèles et le châtement aux infidèles. Le texte rapporte, ensuite, que Dieu fit monter Moïse auprès de lui dans le ciel pour lui faire connaître toutes choses, la grandeur du paradis, la fin du monde, le jour du jugement, la bouche de l'enfer, etc. Ne faut-il pas mettre en parallèle cette lumière de la Tora brillant dans les ténèbres du Shéol et l'évangélisation des défunts par Jésus ? Jésus, nouveau Moïse et juge universel, assure désormais le rôle salvifique donné à la Tora. Sa mort-résurrection apporte le salut à tous, aux vivants et aux morts. Sa mort est source de vie pour les défunts (cf. *Matth.*, 27, 52).

En conclusion, les textes de *1 Pierre*, 3, 19 et 4, 6 qui soulignent fortement l'universalité du salut apporté par Jésus (domination des anges et évangélisation des défunts), mettent en relief, au même titre que *Rom.*, 10, 6 et *Eph.*, 4, 8, les conséquences salvifiques de la mort et de la résurrection du Christ, de la descente et de la remontée de l'Hadès²⁶.

**

A la suite de cette présentation des textes importants, il est possible de tirer quelques conclusions. On rappellera

24. Cf. Les références de J. BONSIKVEN, *Le Judaïsme palestinien*, I. Paris, 1934, p. 232 et 252. Les « Anges des nations » détournèrent les païens de la Tora ; on rapprochera *1 Tim.*, 3, 16 déjà cité : « Il a été manifesté... justifié dans l'Esprit, vu des Anges, proclamé chez les païens, cru dans le monde... ».

25. Cf. 2 *Baruch* 48, 40 et 51, 4 ; et BONSIKVEN, *op. cit.*, p. 500 s.

26. Faut-il rappeler que les textes de *1 Pierre*, 3, 18 s. et sur-

d'abord, une nouvelle fois, combien sont rares les allusions à la descente de Jésus aux enfers, et, pourtant, les textes du Nouveau Testament sur la mort du Sauveur sont nombreux. Dans la première partie de cette étude, nous avons vu comment le thème de la descente aux enfers avait évolué au cours des temps et s'était progressivement épuré. Il semblerait donc que, dans le cas particulier de la descente de Jésus, la première tradition chrétienne ait peu à peu éliminé cette présentation, d'allure mythique, pour écrire sa pensée en clair sur la mort du Sauveur et les conséquences salvifiques de cette mort. Les quelques allusions rencontrées se trouvent dans d'anciennes hymnes christologiques (*Eph.*, 4, 8 ; *1 Pierre*, 3, 19) ; dans une argumenation de type rabbinique (*Rom.*, 10, 6) ; dans une expression de style populaire (*Luc*, 23, 43) ; dans un contexte dépendant étroitement de l'Ancien Testament ou de l'ancienne tradition orale juive (*Matth.*, 12, 40 ; *Actes*, 2, 24 ; *Eph.*, 4, 8 ; *Rom.*, 10, 6 ; *1 Pierre*, 3, 19 et 4, 6). Le thème semble donc ancien et certainement enraciné dans le milieu judéo-chrétien²⁷. Tous les essais faits au début

tout 4, 6 sont parmi les plus difficiles à comprendre du Nouveau Testament ? L'exégèse présentée ici ne voudrait pas voiler ces difficultés ; et les opinions restent libres. Un exemple concernant *1 Pierre*, 4, 6 : W. J. DALTON, *op. cit.*, p. 257 s., pense que les morts, dont il est ici question, sont les chrétiens, autrefois évangélisés, qui sont morts avant l'événement de la Parousie. Ces chrétiens ne seront pas frustrés lors de la résurrection, quand le Christ viendra juger les vivants et les morts : ils ressusciteront aussi. Le texte ne parlerait donc pas d'une évangélisation des morts ; il doit être compris ainsi : « C'est pourquoi il (le Christ) a été prêché aussi (autrefois, durant leur vie terrestre) à ceux qui sont (maintenant) morts, afin que... ». Saint Pierre, à l'exemple de saint Paul (*1 Thess.*, 4, 13 s.) soulèverait seulement le délicat problème posé par la mort au sein de la première communauté chrétienne. On peut se demander, pourtant, si une telle exégèse ne restreint pas arbitrairement la portée du texte sacré ; elle élimine la visée universaliste : tous les morts, chrétiens y compris, sont atteints par la Bonne Nouvelle (cf. *Col.*, 1, 23, l'Évangile a été prêché à toute créature sous le ciel ; et surtout, *Matth.*, 27, 52).

27. Le thème de la descente aux enfers sera, d'ailleurs, exploité surtout dans les écrits judéo-chrétiens : *Évangile de Pierre*, 41 ; *Odes de Salomon*, 42 15-16 ; *Ascension d'Ésaïe* 9, 13-18, etc.

du siècle pour trouver de soi-disant parallèles avec les descentes aux enfers des religions païennes se sont avérés vains²⁸.

La signification de ce thème reste difficile à saisir. L'image de la descente aux enfers ou celle, plutôt, de la remontée de l'Hadès — car, finalement, c'est de cela qu'il s'agit dans *Actes*, 2, 24 ; *Rom.*, 10, 6 ; *Eph.*, 4, 8 et même *1 Pierre*, 3, 19 — cristallise autour d'elle tout un ensemble de thèmes théologiques, comme les multiples facettes reflétant la richesse de l'événement fondamental. Notre langage de type conceptuel ne peut la cerner dans une courte formule. En gros, disons pourtant qu'elle illustre et la réalité de la mort de Jésus et la réalité de sa résurrection.

Jésus est descendu aux enfers ; il a connu la mort dans toute son horreur ; en lui, l'œuvre de la mort a atteint son point-limite, la corruption exceptée. Il a payé le salaire de nos péchés et sa mort a mis en question non seulement son œuvre apostolique, mais encore toute l'œuvre de la création dont il est le fin mot. Sa mort signe l'échec de l'homme, de tout homme, et l'échec de Dieu. Et pourtant de cet échec même surgira la victoire, de sorte que la descente de Jésus dans l'Hadès ne peut finalement se comprendre qu'en fonction de la remontée de l'Hadès, comme l'avert et le revers du même événement fondamental. Le sens profond de la descente aux enfers, c'est la remontée des enfers, c'est-à-dire le triomphe du Christ ressuscité.

La sortie de l'Hadès manifeste la réalité de la résurrection du Christ ; elle en est, en quelque sorte, comme la trace en creux, à la manière du tombeau vide. Elle dévoile, en outre, toutes les conséquences salvifiques de la mort-résurrection du Seigneur. La descente-remontée de l'Hadès signifie la victoire définitive du Sauveur sur la mort, le triomphe sur les puissances cosmiques qui tiennent l'homme sous le joug et la libération des morts en Christ. Elle manifeste, enfin, l'universalité du salut apporté par Jésus. Dans les commentaires précédents de *Eph.*, 4, 7 s., *Rom.*, 10, 3 s., *1 Pierre*, 3, 19 s.

28. Cf. J. CHAINE, *art. cit.*, col. 397-403.

et 4, 6, nous avons particulièrement insisté sur ce thème. D'une part, le Sauveur ressuscité domine les puissances angéliques, au ciel et dans les enfers ; d'autre part, Jésus, nouveau Moïse et nouvelle Tora, dispense à tous, et même aux morts, le salut universel²⁹.

Le Nouveau Testament n'apporte aucune indication sur le statut ontologique de Jésus dans l'Hadès et sur les agissements de son « âme séparée », en la circonstance. Toutes ces questions propres à satisfaire notre curiosité restent sans réponse. La discrétion du Nouveau Testament sur le sujet inviterait même à les éluder, peut-être comme de faux problèmes. Le judaïsme contemporain considérerait l'Hadès comme un lieu de passage transitoire, dans l'attente du jugement final et de la résurrection. Mais, en fin de compte, le Nouveau Testament supprime ce lieu d'attente : la mort inaugure immédiatement, « aujourd'hui », de nouvelles relations personnelles avec Dieu et son Christ. Etienne lapidé s'écriait : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (*Actes*, 7, 59), et Jésus sur la croix : « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (*Luc*, 23, 46). Pour le chrétien, descendre aux enfers, c'est rencontrer le Christ³⁰ ; pour le Christ, c'est aller vers le Père. L'Hadès n'est plus. De sorte que disserter sur les agissements de l'âme séparée du Sauveur dans l'Hadès, c'est finalement revenir à une problématique qui n'est plus chrétienne.

Charles PERROT

29. D'ordinaire, les commentateurs modernes ne soulignent que la souveraineté cosmique du Christ sur les puissances ; notre exégèse a insisté surtout sur le second thème, l'universalité du salut apporté par Jésus, nouveau Moïse.

30. Avec SELWYN, M. E. BOISMARD, etc., il faut souligner le contexte liturgique baptismal de 1 *Pierre* et de 3, 18 s., en particulier : plongé dans l'eau du baptême, l'homme descend aux enfers pour vaincre les puissances et remonte, renouvelé dans le Christ.

CENTRE SAINT-DOMINIQUE

"La Tourette" - EVEUX

69 - L'ARBRESLE

UNIVERSITE D'ÉTÉ 1968

L'université d'été de la Tourette propose cinq sessions d'études théologiques, ouvertes à tous les chrétiens, laïcs ou clercs, désireux d'approfondir leur foi.

I. LA LITURGIE ET L'HOMME D'AUJOURD'HUI (15-24 juillet)

Session réalisée en collaboration avec la Paroisse Universitaire. Priorité accordée aux enseignants.

II. FOI ET INSTITUTIONS (1^{er}-8 août)

La foi a-t-elle besoin d'institutions? Eglise institutionnelle et volonté du Christ. Institutions et prophétisme. Participation des PP. Jolif, Carra de Vaux, Evely, Cren, Lintanf.

III. PEUT-ON PARLER DE DIEU ? (10-17 août)

Crise du langage ou crise de la foi? Quelle possibilité avons-nous de saisie et d'expression du mystère de Dieu? Participation des PP. Geffré, Génuyt, Jourjon, Cren, Séguillon, Souques, Biot.

IV. L'AUTORITÉ DANS L'ÉGLISE (18-25 août)

Autorité et charismes. Fondements et limites du pouvoir hiérarchique. Participation des PP. Lacan, Cren, Lintanf, de Bacciocchi, Gerest.

V. PÉCHÉ ET SCIENCES HUMAINES (26 août-1^{er} septembre)

Les apports de la psychanalyse, de la psychosociologie, de l'économie et de la politique à la théologie du péché originel et science moderne. Participation des PP. Alberti, Blanc, Blanquart, Sagne.

Programmes détaillés et renseignements complémentaires sont fournis sur demande.

LA DESCENTE AUX ENFERS DANS LA TRADITION ORIENTALE

Si certains lecteurs ont pu s'étonner de voir ce numéro pascal de la Revue consacré au mystère de la descente aux enfers¹, cet étonnement ne serait pas imaginable dans la tradition orientale. L'iconographie de l'Orient est révélatrice à cet égard. La représentation de l'*Anastasis*, la Résurrection, c'est l'évocation de la descente aux enfers². Mieux encore et pour achever de bousculer nos représentations habituelles, cette descente aux enfers est représentée en fait comme une remontée des enfers d'où le Christ sort victorieux, piétinant les portes aux verrous défoncés de l'Hadès, et arrachant à celui-ci Adam avec sa suite. En Orient, la Résurrection n'est pas représentée par la sortie du Tombeau. Nul n'a vu le Christ

1. Depuis une vingtaine d'années de nombreux articles de revues ou de dictionnaires ont abordé le thème de la descente aux enfers.

On pourra consulter la présentation et la bibliographie de A. GRILLMEIER, dans l'article *Höllenaabstieg*, L. T. K., 5, 453-454.

Dans le domaine qui nous intéresse ici plus particulièrement, nous avons utilisé différents articles et livres auxquels nous renverrons et tiré profit de deux articles de dictionnaires suivants :

— DACL, IV, 1, 693-696, A. DE MEESTER et J. PUYADE,

— DBS, II, 395-431, J. CHAINE.

Nous tenons à remercier le P. Camelot pour ses remarques fraternelles et compétentes ainsi que Mgr Scrima qui nous a aidé à mieux dégager l'originalité propre de la tradition orientale.

2. Pour cette iconographie, on pourra consulter :

L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, II, 2, Paris, 1957, p. 531-537.

J. VILLETTE, *La Résurrection du Christ dans l'art chrétien du II^e au VII^e siècle*, Paris, 1957, p. 89-106.

ressusciter et, s'il y a représentation du tombeau, c'est celle du tombeau vide. Mais la figuration la plus habituelle et la plus caractéristique est celle de la sortie victorieuse de l'empire de la Mort et de l'exaltation du Seigneur de l'humanité délivrée.

Or, pour nous, dans la tradition latine, la descente aux enfers risque de rester — dans le meilleur des cas — un article de notre Credo que nous affirmons isolément des autres, celui de la Passion et de la Mort, celui de la Résurrection, qui plus est celui de l'Ascension, même si l'anamnèse de la prière eucharistique s'efforce de les unir dans un même mouvement : « Faisant mémoire de la passion bienheureuse de ton Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension dans le ciel ».

C'est ce mouvement enchaînant indissociablement les étapes du mystère salutaire du Christ que l'Orient ne cesse de mettre en valeur, le présentant comme une « liturgie » et le fondement même de la célébration et du cycle liturgiques : liturgie du Christ descendu du ciel et remonté auprès du Père, liturgie de l'humanité quittant le Paradis et y revenant avec le nouvel Adam, liturgie du cosmos tout entier, et notre liturgie à nous aussi aujourd'hui grâce au baptême. Tel nous semble être tout ce qu'évoque en Orient la descente aux enfers.

La liturgie du Christ

Lorsque notre foi affirme un lien entre le mystère du Christ et les enfers, ce qu'elle affirme tout d'abord c'est que le Christ est ressuscité d'entre les morts (*Luc*, 24, 46), « ressuscité du shéol » selon la version syriaque du Nouveau Testament³. C'est la résurrection qui est mise en valeur. Or l'affirmation de celle-ci se heurte à la pensée commune telle qu'elle s'exprime par exemple dans *Job*, 7, 9 : « Qui descend

3. Selon Dom ROUSSEAU, *La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes*, LMD, 43, 1955, p. 105, n. 1 : « Certains auteurs ont pensé que la version syriaque du Nouveau Testament qui traduit ici *Luc*, 24, 26 : « ressusciter du shéol » aurait été la principale raison qui aurait déterminé l'introduction dans les symboles, à partir des régions où cette traduction aurait été utilisée, de l'expression *ressuscité des enfers* plutôt que *d'entre les morts* ».

au shéol n'en remonte pas ». Il faut que Pierre dans son discours des *Actes* manifeste bien le contraste, en référence à la prophétie du *Psaume* 16. « (David) a vu d'avance et annoncé la résurrection du Christ qui en effet n'a pas été abandonné à l'Hadès et dont la chair n'a pas vu la corruption » (*Actes*, 2, 31). Le contraste descente aux enfers — résurrection se présente d'abord comme une affirmation de la résurrection. C'est le même contraste que l'on trouvera dans l'*Épître aux Philippiens* opposant l'abaissement du Christ Serviteur et l'exaltation du Christ Seigneur (*Ph.*, 2 6-11). Déjà la construction même de l'hymne permet d'évoquer le mouvement de sa mission partant du Père pour y revenir. L'*Épître aux Ephésiens* manifestera cela encore plus clairement : « C'est pourquoi l'on dit : « Montant dans les hauteurs il a emmené les captifs, il a donné des dons aux hommes ». « Il est monté », qu'est-ce à dire, sinon qu'Il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? Et celui qui est descendu, c'est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux afin de remplir toutes choses ». (*Eph.*, 4, 8-10). Un tel texte nous montre bien qu'il ne peut s'agir d'isoler le moment de la descente aux enfers, qu'il ne prend sa signification que comme un temps du mouvement total de l'œuvre du Christ que les Orientaux appelleraient volontiers la « liturgie du Christ ».

C'est en effet d'abord la liturgie du Christ que l'Orient célèbre quand elle évoque la descente aux enfers. C'est tout autant la liturgie de l'Ascension que celle du Samedi Saint qui le fait puisque les temps du « descensus » et de l'« ascensio » ne sauraient être séparés, expression du même et unique mystère du Christ.

Ainsi dans la liturgie byzantine de l'Ascension :

Vous êtes ressuscité des morts après avoir foulé la mort ; vous êtes monté au ciel dans la gloire⁴.

L'Anaphore de saint Basile traduit le même sens de l'unité de la liturgie du Christ :

4. Cf. E. MERCENIER, *La prière des églises de rite byzantin*, II, 2, Chevetogne, 1948, p. 340.

*Etant descendu par la Croix dans l'enfer, pour accomplir toutes choses par lui-même, Il détruisit les affres de la mort. Etant ressuscité le troisième jour... Etant remonté aux cieux*⁵.

Ce sont donc les célébrations du cycle liturgique qui nous permettent le mieux, nous semble-t-il, de mettre en valeur la descente aux enfers replacée dans l'ensemble de la « liturgie du Christ ». L'histoire des doctrines risque de s'attarder trop sur les éléments de doctrine christologique qui y apparaissent et qui reflètent soit l'argumentation doctrinale, soit les querelles christologiques de l'époque, plus que le sens profond du mystère du Christ qui reste sous-jacent. Ainsi quand Origène⁶ pour qui, nous le verrons, la signification de la descente aux enfers est surtout celle d'un salut universel, veut affirmer cette prédication du salut aux enfers, il met en contraste la prédication du Christ avec son corps sur terre, et celle de l'âme du Christ aux âmes dépouillées de leurs corps aux enfers. Faut-il s'attarder sur cette présentation liée à l'anthropologie d'Origène au risque de laisser échapper le sens le plus riche du mystère ? De même, est-ce l'essentiel du témoignage d'Athanase que nous retenons en relevant la manière dont il précise que c'est l'âme raisonnable du Christ qui est descendue aux enfers ? Sans doute sera-t-il nécessaire d'insister sur ce rôle de l'humanité du Sauveur quand un Apollinaire de Laodicée risquera de l'éliminer. Mais ce qu'il faut surtout relever, c'est qu'en conséquence Apollinaire ne men-

5. Cf. *Id., ibid.*, I, p. 260.

6. ORIGÈNE, *Contre Celse*, 2, 43 ; P. G., 2, 855 ! SCH, 132, p. 382-383.

« Et après cela il s'adresse à nous : Vous n'irez pas prétendre que n'ayant pu persuader ceux d'ici bas, il s'en est allé dans l'Hadès pour en persuader les habitants ? Or qu'il le veuille ou non, nous affirmons ceci : déjà lorsqu'il était dans son corps, il a persuadé... Et son âme une fois dépouillée de son corps il est allé s'entretenir avec des âmes dépouillées de leur corps et il a converti à lui celles d'entre elles qui le voulaient ou qu'il voyait, pour des raisons connues de lui, mieux disposées ».

tionne pas la descente aux enfers quand il énonce expressément sa foi⁷. On voit donc comment une réflexion sur l'anthropologie christologique, même si elle représente un progrès, peut éliminer la richesse de la méditation de la descente aux enfers. Si elle se plaque sur elle, elle risque de la déformer. Beaucoup plus qu'une distinction de l'âme et du corps du Christ, la méditation orientale de la descente aux enfers amènerait à une mise en valeur du rôle de l'Esprit du Christ prolongeant l'affirmation de la *première Epître de Pierre* : « Mis à mort selon la chair, il a été vivifié selon l'Esprit. C'est en lui qu'il s'en alla même prêcher aux esprits en prison » (3, 18). C'est la puissance vivifiante de l'Esprit, celle même qui a ressuscité le Christ, qui agit aussi aux enfers de la mort. « C'est pour cela que l'Évangile a été aussi annoncé aux morts, afin que... ils vivent selon Dieu dans l'Esprit » (1 *Pierre*, 4, 5-6).

La liturgie de l'humanité

La descente aux enfers en effet n'est pas seulement un temps de la liturgie du Christ. Ressuscité, le Christ ne peut rester aux enfers. Mais il n'en remonte pas seul. La liturgie du Christ devient liturgie de l'humanité. Ce sont les textes de la *première Epître de Pierre* qui ont invité la tradition chrétienne à affirmer la descente aux enfers pour le salut de ceux qui s'y trouvaient, ainsi Clément d'Alexandrie⁸. Pour expliquer la prédication du Christ aux enfers (1 *Pierre*, 3, 19 s.) Clément fait appel à la notion chère aux théologiens grecs, d'*oikonomia*. Cette économie du salut doit être la même pour tous. D'où la descente aux enfers que Clément, avec une grande liberté, étend aux disciples chargés de continuer l'œuvre de leur maître pour les Juifs. De même Origène y enverra Jean-Baptiste pour préparer la prédication du salut, et les prophètes eux-mêmes⁹. Ce qui est mis en valeur avec un sens

7. Cf. J. MONNIER, *La descente aux enfers*, Paris, 1904, p. 113, n. 2.

8. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, 6 ; P. G., 9, 268.

9. ORIGÈNE, *In libr. Reg. hom.* 2, P. G., 12, 1024 A :

« Jean-Baptiste descendit lui aussi aux enfers pour annoncer la venue du Seigneur. »

théologique sûr, même si les détails de la présentation dépassent la lettre de l'Écriture, c'est l'affirmation d'un salut que les limites humaines de l'évangélisation du Christ ne sauraient restreindre. Le Christ est venu pour sauver les pécheurs, il est allé les rejoindre là où ils étaient, où ils sont¹⁰.

A qui s'est adressé ce salut, cette Bonne Nouvelle aux enfers ? A Alexandrie, on se montre optimiste. On cite souvent Cyrille d'Alexandrie évoquant le diable laissé seul dans un Hadès totalement vidé de tous ses habitants par la venue du Christ¹¹. Il risque d'y avoir là envolée oratoire. Mais toute la liturgie de la résurrection est de la même veine¹². Clément et Origène avaient réfléchi à la question avec précision. Clément tient beaucoup à affirmer que la prédication aux enfers devait s'adresser aussi « à ceux qui ont vécu selon la justice et la philosophie et qui ont passé leur vie sinon parfaitement du moins sans faute »¹³. La descente aux enfers achève pour les païens le salut de l'Évangile qu'avait préparé pour eux la philosophie. Quand Origène évoque ceux qui

10. ORIGÈNE, *op. cit.*, 1021 B :

« Quoi d'anormal à ce que les médecins descendent chez les malades ? Quoi d'anormal à ce que le premier des médecins descende chez les malades ? Il y avait de nombreux médecins, mais mon Seigneur et Sauveur est le premier des médecins. Même le désir intérieur qui ne peut pas être soigné par les autres, il le soigne lui. Celui qui n'avait pu être soigné par aucun médecin, le Christ Jésus le soigne. Ne crains pas, ne t'étonne pas. Jésus est venu aux enfers et avant lui les prophètes qui annonçaient sa venue. »

11. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Hom. Pasch.*, 7, P. G., 77, 552.

12. Vêpres du Grand Samedi :

« En ce jour, l'Enfer se lamente et s'écrie : « Mon pouvoir est englouti, le Pasteur a été mis en croix et Adam s'est relevé ; je suis dépouillé de ceux sur qui je régnaï et tous ceux que j'ai dévorés dans ma puissance, je les renvoie tous ; le Crucifié a vidé tous les tombeaux ; la puissance de la Mort n'a plus de force ». Cf. E. MERCENIER, *op. cit.*, II, 2, p. 259.

13. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, 6, P. G., 9, 268 B.

attendaient la venue du Sauveur il cite les « saints »¹⁴ ou bien « les patriarches, les prophètes, et tous »¹⁵. Ce « tous » permet-il d'exclure certains ? Origène lui-même, ou du moins son traducteur latin Rufin, a voulu laisser la question sans réponse. « Quant à ce qui est écrit : « Je tuerai et je ferai vivre », « je conduirai aux enfers et j'en ramènerai », je ne sais si cela concerne absolument tout le monde, ou ceux seulement que la séduction du diable a conduit à la mort »¹⁶.

D'autres auteurs n'en sont pas restés à ce point d'interrogation et l'on a l'habitude de faire remarquer comment, en dehors de l'école d'Alexandrie semblant offrir le salut à tous, les théologiens se sont montrés généralement plus restrictifs. Cela à partir même d'Irénée, sans parler des positions latines déjà très juridiques avec Tertullien et qui aboutiront aux conclusions minimistes d'Augustin et de Grégoire dont nous n'avons pas à parler dans le cadre de cet article. Irénée en effet ne veut pas limiter le salut du Christ à ceux qui ont vécu au temps de Tibère César, ni à ceux qui peuvent en bénéficier aujourd'hui. C'est pourquoi il insiste lui aussi sur la descente aux enfers mais, remarquons-le, en s'appuyant le plus souvent sur un texte apocryphe de Jérémie¹⁷ et non sur l'*Épître de Pierre*. Le Christ descend aux enfers « pour absolument tous ceux qui, depuis le commencement, selon leurs capacités et en leur temps, ont craint et aimé Dieu, ont pratiqué la justice et la bonté envers le prochain, ont désiré voir le Christ et entendre sa voix »¹⁸. De cette manière, Irénée résoud le délicat problème, qui se posera surtout après lui, de savoir si la descente du Christ aux enfers a été une invita-

14. ORIGÈNE, *In Gen. hom.*, 15, 5 ; *P. G.*, 12, 245 B ; SCH., 7, p. 246.

15. ORIGÈNE, *In libr. Reg. hom.* 2, *P. G.*, 12, 1028 B.

16. ORIGÈNE, *In Num. hom.*, 19, 4, *P. G.*, 12, 725 D ; SCH., 29, p. 389.

17. Ce texte était déjà cité par JUSTIN, *Dial.*, 72, *P. G.*, 6, 645. IRÉNÉE s'y réfère souvent : *Adv. Haer.*, 4, 22, 1 ; 3, 20, 4 ; 4, 33, 1 et 12 ; 5, 31, 1.

18. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, 4, 22, 2 ; *P. G.*, 7, 1045 ; SCH., 100², p. 688.

tion à la conversion (les morts peuvent-ils se convertir?) ou la libération de ceux qui avaient attendu le Christ en menant une vie droite. Il ne semble pas que l'affirmation de l'économie salutaire s'étendant jusqu'aux enfers (dans la ligne de *1 Pierre*, 3, 18 s., et de Clément d'Alexandrie) permette de préciser cela. Mais la précision devenait nécessaire pour Irénée qui se heurtait aux gnostiques pour lesquels les âmes allaient vers le Logos comme le fer est attiré par l'aimant. Pour maintenir la liberté de chacun devant le salut, Irénée devait refuser de telles positions¹⁹ et préciser le statut de ceux qui pouvaient bénéficier du salut. On voit une fois encore comment le développement nécessaire des doctrines risquait de limiter ou de déformer la richesse de l'affirmation initiale du mystère de la descente aux enfers et de sa portée pour l'humanité.

Aussi est-ce à nouveau la liturgie qui nous permettra de saisir toute la richesse de cette descente du Christ aux enfers réalisant la liturgie de l'humanité. La liturgie du Christ trouve son sens en se faisant en effet liturgie de l'humanité.

*Etant descendu du haut des cieux sur terre, ayant comme Dieu relevé la race d'Adam qui gisait humiliée dans la prison de l'enfer, par votre ascension, ô Christ, vous l'avez fait remonter au ciel*²⁰.

La descente du Christ aux enfers était rendue nécessaire par la chute d'Adam ; dans son Ascension, il entraîne l'humanité sauvée, comme l'évoque l'iconographie ou la poésie liturgique orientale.

*Comme un plongeur vous êtes descendu au Shéol pour chercher votre image engloutie.
Comme un pauvre et un misérable vous êtes descendu, vous avez sondé l'abîme des morts.
Et votre miséricorde a été soulagée parce qu'elle a vu Adam ramené au berceail*²¹.

19. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 27, 3. Cf. MONNIER, *op. cit.*, p. 75-77.

20. Matines de l'Ascension, Cathisme ; Cf. E. MERCENIER, *op. cit.*, II, 2, p. 343.

21. Office du rite syriaque, *Boûtho de Saint Ephrem*, cité par J. PUYADE, *D.A.C.L.*, IV, 1, 696.

La descente aux enfers, c'est la porte ouverte pour le retour d'Adam au Paradis. La liturgie du Christ permet à la liturgie de l'humanité de trouver son accomplissement²².

Liturgie du Cosmos

Comme on a pu le voir, la liturgie de l'humanité permettait déjà de donner un certain déploiement à l'évocation de la descente aux enfers présentée comme le retour au Paradis d'Adam qui en avait été chassé. L'imagination orientale ne s'est pas contentée de cette fresque et elle a aimé orchestrer toute une présentation dramatique et mythique de la descente aux enfers. On fait remonter généralement à l'*Évangile de Nicodème*, au III^e siècle, cette présentation dont l'iconographie, la liturgie et la théologie les plus orthodoxes reprendront divers éléments²³. Le Christ vient aux enfers en brisant les portes et les verrous, il tend la main à Adam et à tous les saints, et les confie à l'Archange Michel. Le texte insiste sur la surprise de Satan vaincu par celui qu'il ne croyait qu'un homme. Il est foulé aux pieds par le Christ dont la lumière dissipe les ténèbres de la mort. On retrouverait les mêmes éléments mythiques chez Ephrem, avec des emprunts à la vieille mythologie chaldéenne, dans ses hymnes sur la résurrection²⁴, chez Synesius qui s'inspire tantôt des vieilles croyan-

22. Office du rite syriaque, *Madracha de Saint Ephrem*, 3^{me} dim. de la Resurrection : « Celui qui dit à Adam : « Où es-tu ? », celui-là volontairement a revêtu un corps de chair. Il est monté sur la Croix parce qu'il l'a voulu pour chercher le perdu. Il est descendu au shéol à sa suite et il l'a trouvé. Il l'a appelé et lui a dit : Viens donc mon image et ma ressemblance. Voici que je suis descendu après toi pour te ramener à ton héritage ». Cité par J. PUYADE, DAEL, IV, 1, 696.

23. Pour l'*Évangile de Nicodème*, cf. F. AMIOT, *Évangiles apocryphes*, Paris, 1952.

24. « L'empire des morts dans lequel la nuit obscure et l'insondable chaos s'apprêtent à nous recevoir, la mort, la géôlière en parcourt tous les réduits et y fait entendre les rugissements d'une lionne... Aux rugissements du lionceau, les portes du Tartare sont brisées ». Cité par J. MONIER, *op. cit.*, p. 118.

ces égyptiennes, tantôt de la mythologie grecque²⁵. Faut-il parler d'une altération de la présentation scripturaire de la descente aux enfers ? Nous serions tentés d'y voir au contraire un effort de mise en valeur du triomphe absolu du Christ qui domine toutes les puissances et dont la victoire a un retentissement cosmique.

Cette perspective se retrouve en effet dans la liturgie orientale. La descente aux enfers et la résurrection n'intéressent pas seulement l'humanité, mais la création tout entière délivrée de l'esclavage de Satan auquel elle était assujettie (Cf. *Rom.*, 8, 19-20).

*Votre résurrection s'est levée sur la création,
la mort et Satan ont pris la fuite,
l'Eglise est en joie par ce qu'elle a été rachetée
Et le Shéol en deuil parce qu'il a été dévasté²⁶.*

Déjà l'Évangile de Matthieu avait tenté d'exprimer le retentissement cosmique de la rédemption en le liant à la résurrection des trépassés (*Matth.* 27, 51-53). La liturgie byzantine aime le faire également le Grand Samedi :

*Vous vous êtes couché, Auteur de la lumière,
et le soleil s'est couché avec Vous ;
toute la création est prise de tremblement
et Vous proclame créateur de toutes choses²⁷.*

Mais ce deuil de la création prépare l'allégresse de toute créature. La création connaît en effet son véritable sabbat, celui où tout est accompli définitivement.

*En ce jour, un tombeau renferme Celui qui dans sa
main contient toute la Création ; une pierre recouvre*

25. « Tu es descendu vers le Tartare ; alors le vieux Pluton trembla et le chien vorace s'éloigna du seuil. Mais toi lorsque tu eus délié de leurs chaînes les âmes des justes, alors entouré de ce cortège radieux, tu adressas des hymnes au Père ». Cité par J. MONIER, *op. cit.*, p. 119.

26. Office du rite syriaque, antienne du *Kyrie ekekrata*, cité par J. PUYADE, D.A.C.L., IV, 1, 696.

27. Matines du Grand Samedi, 2^e stance. Cf. E. MERCENIER, *op. cit.*, p. 234.

Celui qui recouvre les cieux de sa vertu ; la vie dort, l'Enfer tremble et Adam est délivré de ses liens. Gloire à l'économie selon laquelle, ayant accompli toutes choses, Vous nous accordez comme Dieu le sabbat éternel par votre très sainte Résurrection²⁸.

L'économie du salut, que Clément ne voulait refuser à aucun homme, intéresse la création tout entière. La liturgie du cosmos, inaugurée aux premières pages de la Genèse, s'achève dans la célébration du sabbat éternel.

Liturgie du baptême

A ceux qu'aurait pu inquiéter le déploiement poétique et mythique de la méditation orientale sur la descente aux enfers, la même tradition orientale offre le prolongement de la liturgie de cette descente aux enfers dans la liturgie du baptême qui l'actualise pour le chrétien. Dans leurs catéchèses baptismales ou leur prédication sur le baptême, les Pères grecs utilisent le thème de la descente aux enfers pour illustrer et évoquer la réalité du mystère baptismal²⁹. Le baptême fait participer le chrétien au mystère du Christ, selon l'affirmation de l'Apôtre Paul : « Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la Mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (*Rom.* 6, 3-4). Cet ensevelissement du baptême, les Pères le comparent tout d'abord à l'ensevelissement du tombeau³⁰. Mais ils prolongent leur image de la

28. Laudes du Grand Samedi, Stichères idiomèles, 2^e ton, cf. E. MERCENIER, *op. cit.*, II, 2, p. 252.

29. On peut se référer aux articles suivants :

J. DANIELOU, *Le symbolisme des rites baptismaux*, Dieu Vivant I, (1945), p. 17-43.

O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, Mélanges Lebreton, R. S. R., 40, 1951-1952, p. 273-297.

30. Cf. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, 2, 4 ; P. G., 33, 1080 C. ; SCH, 126, p. 111.

triple immersion dans l'eau baptismale qui signifie alors descente aux enfers et résurrection :

*En nous tournant à l'élément apparenté à la terre qui est l'eau, nous nous enfouissons en lui comme le Sauveur dans la terre, et, ayant fait cela trois fois, nous imitons en cela la grâce des trois jours de la résurrection*³¹.

Avec Jean Chrysostome, le parallélisme est achevé :

*L'action de descendre dans l'eau et de remonter ensuite symbolise la descente aux enfers et la sortie de cette demeure*³².

Ainsi la liturgie du Christ aux enfers permet-elle d'exprimer ce que réalise le chrétien dans la liturgie du baptême « dans le Christ Jésus ».

La liturgie du baptême permet également de faire prendre conscience au chrétien qu'il fait sienne la liturgie de l'humanité arrachée aux enfers par le Christ qui en remonte. De même qu'Adam racheté se sépare de Satan et de son Royaume infernal, le catéchumène renonce à Satan. Il fait cette renonciation tourné vers l'Occident, car, nous explique Cyrille de Jérusalem :

*L'Occident est le lieu des ténèbres visibles ; or, puisque Celui dont nous parlons est ténèbres et qu'il exerce sa puissance dans les ténèbres, c'est à cause de cela que symboliquement vous regardez vers l'Occident et que vous renoncez à ce prince ténébreux et sombre*³³.

Mais pour la profession de foi qui suit cette renonciation, le catéchumène se tourne de l'Occident à l'Orient, faisant sien le mouvement d'Adam retournant au Paradis dont il avait été chassé :

31. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sermon sur le baptême du Christ*, P. G., 46, 585 B.

32. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. 40 in Cor.*, 15, 29. P. G., 61, 348.

33. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* I, 4 ; P. G., 33, 1069 A ; SCH, 126, p. 88.

Quand tu renonces à Satan, foulant aux pieds tout pacte avec lui, tu brises les vieux traités avec l'Enfer, à toi s'ouvre le Paradis de Dieu, qu'il planta vers l'Orient, et d'où à cause de sa désobéissance, fut exilé notre premier père. En symbole de quoi tu t'es tourné de l'Occident vers l'Orient, région de la lumière³⁴.

Pour le baptisé comme pour l'humanité remontant des enfers, la liturgie est celle du retour au Paradis.

Les liens sont si étroits entre ce que nous avons appelé la « liturgie » de la descente aux enfers du Christ et de sa remontée avec l'humanité d'une part et la liturgie du baptême d'autre part, que ce n'est pas seulement la liturgie du baptême qui emprunte à celle de la descente aux enfers. La descente aux enfers est évoquée en retour comme don du baptême pour ceux qui y séjournèrent, comme l'exprime le *Testament en Galilée* (III^e siècle) :

Je suis descendu et me suis entretenu avec Abraham, Isaac et Jacob, avec vos pères les prophètes et je leur ai annoncé aux enfers le repos dans les cieux (où) ils viendront. De ma main droite je leur ai donné le baptême de vie, le pardon et la rémission de tout mal, comme je l'ai fait pour vous et (comme je le ferai) dorénavant pour ceux qui croient en moi³⁵.

L'économie sacramentaire et l'économie de la rédemption ne sont qu'une seule économie, celle du salut pour tous.

**

C'est l'unité de la considération du mystère de la descente aux enfers que nous voudrions avoir fait saisir par cet article. Car telle est la richesse de la tradition orientale, qu'on

34. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, I, 9 ; P. G., 33, 1073 B ; SCH, 126, p. 99.

35. *Testament en Galilée*, P. O., 9, 209-210, cité par O. ROUSSEAU, *art. cit.*, p. 295.

dénature trop souvent en isolant tel ou tel des aspects du mystère qu'elle met en valeur. La célébration de la descente aux enfers, c'est pour elle inséparablement la célébration du mystère du Christ et du chrétien, avec son retentissement pour l'humanité tout entière et pour le monde. N'est-il pas paradoxal d'entendre souvent reprocher à la tradition orientale de donner trop de place à la catéchèse liturgique et trop peu à la mission, au monde ? Quoi qu'il en soit des éléments vrais de cette critique, nous voudrions que l'étude de ce cas précis de la descente aux enfers ait montré comment la célébration de la liturgie (baptismale dans ce cas) rejoignait très profondément la liturgie de l'humanité tout entière, du cosmos lui-même, cela parce qu'elle était la liturgie du Christ Sauveur des hommes et Seigneur de la Création.

Patrick JACQUEMONT, o.p.

LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

Problématique théologique

L'un des problèmes majeurs auquel s'affronte aujourd'hui la pensée théologique est celui de l'interprétation des formules dogmatiques anciennes. Beaucoup les répètent sans se soucier de leur sens. Beaucoup les maintiennent tout en soupçonnant leur abstraction : on les vénère, mais elles ne sont d'aucune aide pour l'intelligence de notre vie personnelle ou collective. Des chrétiens s'inquiètent : les formules dogmatiques seraient-elles sujettes à révision ? Faut-il donc renoncer à la sécurité religieuse ? La vision du monde issue de la Bible est-elle aussi peu assurée que les visions du monde enfantées par les idéologies qui se font et se défont ? Le mot « démythisation » fait peur. On désirerait établir une liste de ce qui change et de ce qui ne change pas dans l'Eglise. Où arrêter la démythisation ? Comment la rendre innocente ? Jusqu'à présent, le terrain, pensait-on, était sûr. Le voici désormais miné : les dogmes sont voués à l'interprétation. Sans doute ne saisissait-on pas quel rapport existait entre telle formulation dogmatique et la vie chrétienne, mais cette formulation antique était nécessaire à l'équilibre de la psychologie religieuse. Interpréter, c'est interroger à partir de la situation qui est nôtre, mais jusqu'où porter l'interrogation ? Nul ne le sait. Mieux vaut donc en demeurer à la sérénité d'antan, si sérénité il y avait.

Cette angoisse mal exprimée devant les problèmes nouveaux provient souvent d'un manque de culture religieuse : on ne sait trop à quoi s'applique la démythisation, on y pres-

sent une entreprise de destruction, alors qu'elle est, au contraire, instauration du sens. Les propos trop généraux sur ce sujet, souvent sans application à des points précis de la dogmatique chrétienne, donnent un semblant de raison à cette peur. Aussi est-il bon d'appliquer la méthode à une affirmation du *Credo* que chacun répète et dont peu saisissent le sens : la descente du Christ aux enfers. L'interprétation « démythisante » paraîtra ici la seule qui permette de sauvegarder son sens original : loin donc de détruire, elle instaure pour nous ce qui risquait de perdre tout sens, parce que désormais affirmé sans aucun lien avec notre système culturel de référence.

★★

Le croyant est habitué à confesser que Jésus est descendu aux enfers. Il récite cet article de foi au même titre que les affirmations qui le précèdent et le suivent : « Il a souffert sous Ponce-Pilate, il a été crucifié, il est mort, il est descendu aux enfers, il est ressuscité le troisième jour ». Le croyant songe sans doute rarement aux images que véhicule cette représentation, il pense encore moins à son sens. Peut-être n'a-t-il même jamais soupçonné l'étrange amalgame que constitue cette énumération : le procès, la crucifixion et la mort sont des données historiquement vérifiables ; la descente aux enfers, par contre, relève d'un tout autre genre de certitude. Mais peu importe, l'essentiel est que le Christ ait vaincu la mort. Le croyant adopte une interprétation globale, il ne s'interroge pas sur la minutie avec laquelle la confession de foi rapporte des événements qui ne relèvent pas du même système de vérité.

La simple énumération, dans le *Credo* apostolique, d'événements incommensurables oblige à ne pas les interpréter selon les mêmes normes : un procès peut faire l'objet d'un reportage historique, mais non la descente aux enfers. Mais avoir un procès ne devient proposition de foi que dans la mesure où ce procès concerne tout homme et est donc possibilité d'une intelligence nouvelle de sa propre vie dans l'ordre de la relation à Dieu. Confesser la foi, en effet, signifie nor-

malement qu'un événement ou un acte est un signe par lequel Dieu nous interpelle. Toute affirmation de foi revêt donc une valeur pratique. Confesser que Jésus est descendu aux enfers, ce n'est pas décrire l'odyssée de son âme dans un esprit de curiosité sur l'au-delà, ce n'est pas non plus spéculer sur la condition des âmes « mortes », c'est rapporter une activité du Christ qui est salvifique, c'est-à-dire qui aujourd'hui même éclaire la situation de l'homme devant Dieu et l'arrache à la perte. Si la représentation symbolique qui dit cette compréhension pratique a cessé d'avoir sens pour nous, elle exige une réinterprétation. Apparemment, la descente aux enfers a perdu pour nous sa valeur symbolique et pratique. Elle relève davantage du folklore que du sérieux de la foi. On ne doit pourtant pas prendre trop rapidement son parti de ce que des représentations insérées dans le *Credo* deviennent religieusement indifférentes. Les proclamer et les accepter sans requérir qu'elles aient un sens pour nous, c'est faire accroire tôt ou tard que les données dogmatiques sont des superstructures, vénérables en raison de leur antiquité, mais vides. Extérieures à la pratique chrétienne, elles justifient l'appellation que beaucoup sont tentés de leur donner, celle de mythe. Dans cette perspective la démythisation devient une entreprise destructrice certes, mais aussi libératrice : elle supprime ce qui déjà au niveau du vécu religieux ne comportait plus aucun sens. Démythiser, c'est avoir le courage d'exprimer clairement ce que la majorité du peuple chrétien vit inconsciemment. L'affirmation de la descente du Christ aux enfers appartient désormais à cette superstructure sans signification pour la vie chrétienne. Il est donc nécessaire de la réinterpréter si on pense qu'elle a jadis exprimé quelque chose d'important pour la foi au mystère de Jésus.

La représentation nous est devenue obscure. Nul n'imagine aujourd'hui un lieu qui correspondrait aux enfers. L'image, loin donc de soutenir la foi et de révéler le mystère du Christ, y fait obstacle. Il faut un grand effort culturel pour découvrir sa signification originelle. Interpréter, c'est changer le registre d'images afin de remettre en lumière la visée première, la seule qui importe au croyant. L'interprétation exige

donc de découvrir le sens *christologique* que manifeste en principe la représentation de la descente du Christ aux enfers. Une enquête culturelle s'avère nécessaire : elle est déjà faite en partie par l'article de l'auteur scripturaire. Cette enquête, comme nous aurons l'occasion de le dire plus loin, montre combien sobre fut le Nouveau Testament et, en même temps, combien riche de sens. Avant de dégager ce sens de façon plus théologique, il est nécessaire de rappeler le travail de remythisation opéré par l'Eglise de l'Antiquité. Cette manière de procéder justifiera une opinion qui se répand de plus en plus : la démythisation est conforme à la problématique du Nouveau Testament, et c'est en lui étant fidèle qu'on retrouve le sens originaire et donc « pratique » des formulations dogmatiques postérieures. Voyons d'abord la remythisation accomplie dans l'Eglise ancienne, nous préciserons ensuite la signification de la sobriété du Nouveau Testament et nous dirons enfin quel sens, aujourd'hui encore régulateur de notre foi, comporte cet article du *Credo* apostolique.

**

L'insertion de la descente aux enfers dans le *Credo* apostolique est assez tardive : elle remonte au IV^e siècle. La confession de foi la mentionne sans lui donner aucune interprétation. Cette sobriété invite à donner à cette affirmation un sens assez neutre, purement descriptif. Pour les anciens, les enfers sont le séjour des morts. Que le Christ soit allé aux enfers signifie qu'il est réellement mort et qu'il a donc, selon la croyance commune, séjourné parmi les morts. La mention dans la confession de foi peut ne vouloir rien dire d'autre que l'authenticité de la condition humaine de Jésus. Son destin n'est pas différent du nôtre. Mort, il séjourne aux enfers, car si l'homme défunt n'est qu'une ombre, il hante cependant un séjour indescriptible nommé enfers. Ce lieu est celui de la déréliction. Peut-être l'ombre y est-elle encore désir de la vie, mais il n'existe pas de chemin de retour vers la vie. Le Christ éprouve toute la condition mortelle, mais il est le Vivant, il ouvre le chemin de la vie, il remonte des enfers, il brise le destin. La confession de foi est simple : peu importe la repré-

sensation utilisée, qui est celle de la culture populaire ambiante ; l'irréversible de la mort n'a plus cours, puisque Jésus, qui a éprouvé la pleine dérélition de la mort, est vivant. La descente aux enfers, dans le *Credo* apostolique, ne se sépare pas de la résurrection, elle souligne au contraire la vérité de la vie nouvelle de Jésus, puisqu'elle suggère la vérité de sa mort.

Si notre interprétation est exacte, la confession de foi ne décrit pas l'odyssée du Christ dans les enfers, elle constate la réalité de la mort et l'exprime à partir du symbole courant. Il faut cependant reconnaître que cette lecture sobre est moderne : elle démythise, elle réduit la représentation des enfers à une donnée anthropologique : l'irréversible de la mort. Ce ne fut pas la lecture de l'Antiquité chrétienne.

Les chrétiens de l'Antiquité prenaient la représentation au sérieux. Les enfers étaient un lieu sur la description et la valeur duquel on restait toutefois mal informé. La descente de Jésus en ce lieu de dérélition ne pouvait être un événement sans importance. Si Jésus descend aux enfers, il y descend activement. Son séjour y prend la coloration d'une victoire sur la puissance qui tient les hommes captifs. La descente aux enfers n'indique donc pas tant la réalité de la mort de Jésus que l'inauguration de sa victoire sur la mort elle-même. Ce n'est pas la dérélition de Jésus que l'on souligne, c'est au contraire sa force : la descente aux enfers est définie à partir de la croyance en la résurrection. Ce qui fascine les anciens, c'est l'odyssée de Jésus dans l'abîme où gît l'homme et la libération qui en est la conséquence. Les représentations, les images, les symboles sont seconds par rapport à ce mouvement de descente et de remontée. Jésus entre en héros dans les enfers, il en sort vainqueur au profit de l'humanité. Les représentations de ce mouvement ne s'accordent pas, mais peu importe, elles visent toutes à exprimer la descente aux enfers comme une action salvifique du Christ. Jésus est déjà victorieux lorsqu'il s'annonce au séjour des morts.

La description de cette victoire se cristallise autour de trois images principales : une conquête, une libération, une

prédication. Ces images diverses trahissent des doctrines peu compatibles entre elles, elles témoignent cependant d'une même certitude : la puissance de la mort, dont les enfers sont la conséquence, est désormais détruite.

La descente aux enfers a suscité une image haute en couleurs, celle d'une expédition militaire. Le Christ conquiert la forteresse de la mort. Celle-ci est commandée par un chef, Satan. Il a à sa solde des légions d'esprits. L'Évangile de Nicodème rapporte la terreur qui s'empare de l'enfer (car l'enfer est personnifié) à l'approche du Christ, et l'espérance des captifs :

Il se fit une grande voix, semblable au tonnerre : « Princes, élevez vos lintaux ; élevez-vous portes antiques, le Roi de gloire entrera »... L'enfer répondit sans comprendre : « Quel est ce Roi de gloire ? » Le roi David répondit à l'enfer : « Je reconnais ce cri car, par l'Esprit de Dieu, j'ai annoncé ces choses. Et ce que j'ai dit alors, je te le répète : le Seigneur fort et puissant, le Seigneur puissant dans le combat, c'est lui le Roi de gloire. Le Seigneur lui-même a porté son regard du ciel sur la terre pour entendre les gémissements des captifs et délivrer les enfants des hommes. Et maintenant, enfer souillé et fétide, ouvre tes portes pour l'entrée du Roi de gloire ». Comme David parlait ainsi, le Seigneur de majesté en forme humaine survint en enfer ; il illumina les ténèbres éternelles et brisa les liens indissolubles, et nous fûmes visités par la force mystérieuse¹.

Dans cet apocryphe, l'enfer est le lieu où demeurent tous les hommes, y compris les saints. Ils sont captifs de Satan et Satan se fait fort de rendre le Christ captif. Satan domine l'enfer, mais il le domine en quelque sorte par contrainte. L'enfer, au reste, pressent que cette souveraineté touche à sa fin. Devant la forfanterie de Satan de tenir Jésus captif, il rappelle comment Jésus a arraché Lazare à la mort. Finalement Satan vaincu perd tout pouvoir sur l'enfer et est lui-même prisonnier définitivement du lieu dans lequel il tenait les hommes captifs. L'idée sous-jacente à cette description imagée est celle d'un combat dramatique entre la puissance du

1. *Évangile de Nicodème*, § 5, trad. Amiot, Paris, Fayard, 1952, p. 151-152.

Christ et celle de Satan. La descente aux enfers est la dramatisation de la victoire de Jésus sur le Prince des démons : il vient le terrasser dans son propre domaine et, ironie du sort, Satan devient le prisonnier du lieu où il régnait en maître. La descente aux enfers est un épisode de la lutte contre les Puissances, c'est-à-dire les mauvais anges qui gouvernaient le monde selon les représentations juives.

Ce combat contre les Puissances a un but : la libération des hommes. C'est la seconde grande représentation qui domine l'interprétation de la descente aux enfers dans l'Antiquité chrétienne. Le Christ, comme nous le lisons dans le texte cité plus haut, arrache les hommes à la captivité de l'enfer. Qui sont ces hommes ? Sans doute les justes de l'Ancien Testament, mais dans le récit de l'*Évangile de Nicodème*, ce n'est pas absolument clair. On est trop attentif aux péripéties du combat pour déterminer avec précision l'enjeu humain de la victoire. Chez un saint Ignace d'Antioche, par contre, ce sont bien les justes (cf. *ad Magn.*, 9, 2). Cette opinion n'est pas la seule : certains, notamment Méliton de Sardes et Ephrem, jugeaient que le Christ avait libéré tous les hommes de l'emprise de Satan.

Ces deux images, combat et libération, témoignent de la fluidité des représentations sur l'enfer. Le sens premier, semble-t-il, est celui qui correspondrait le mieux au sens ancien hébreu : l'enfer est le shéol, le séjour indifférencié des morts. Mais ce séjour est sous la puissance du Mauvais. Il tend à devenir un lieu de punition, alors que primitivement il n'était que le reflet de la condition fantômatique des morts. Rien n'est cependant fixé, mais l'image demeure d'une injuste captivité, notamment pour les justes de l'Ancien Testament.

La troisième image, celle d'une prédication de Jésus aux enfers, prouve combien la doctrine était floue et combien pesait sur la conscience chrétienne la représentation mythique d'un séjour des morts. Cette idée d'une prédication du Christ aux enfers semble avoir un appui dans l'Écriture (1 *Pierre*, 3, 19). Ch. Perrot, dans l'article exégétique de ce numéro,

montre avec bonheur que ce n'est pas là le sens du texte. Des théologiens des premiers siècles l'ont entendu tout autrement que les exégètes modernes (à vrai dire, eux-mêmes divisés) : le Christ est descendu aux enfers et a réédité sa prédication terrestre. Il a offert aux « esprits en prison » soit l'occasion d'une conversion s'ils étaient pécheurs, soit la connaissance de l'Évangile s'ils étaient justes. En fait, aucun accord ne s'est réalisé sur la qualité des auditeurs de cette prédication extra-terrestre. Certains, Justin et Irénée, pensent qu'il s'agit des Patriarches et des hommes pieux de l'Ancien Testament, d'autres (ce seront surtout les cercles origénistes) imaginent que le Christ s'est adressé à tous les hommes défunts. On hésite également sur l'efficacité de la prédication. Les plus optimistes pensent que les grands pécheurs, figurés par la génération pervertie du déluge, se convertirent ; d'autres, tel Hippolyte, que seuls les justes, c'est-à-dire ceux qui étaient déjà convertis, furent les auditeurs attentifs de Jésus. L'Occident accepta cette dernière exégèse jusqu'à saint Augustin qui supprima définitivement toute prédication aux enfers.

Résumons brièvement le sens de ces représentations patristiques. Deux thèmes, orchestrés par trois images, ont polarisé la réflexion des anciens théologiens : celui de la délivrance et celui de la prédication. L'Occident retiendra le premier thème : le Christ a libéré les justes de l'Ancien Testament. La descente aux enfers marque donc une activité victorieuse du Christ : le salut s'accomplit pour les hommes ayant vécu sous l'ancienne Alliance. La victoire du Christ a un aspect universel et cosmique.

Quelle que soit la beauté de la doctrine, il reste que les représentations nous paraissent étranges — d'autant plus étranges, d'ailleurs, qu'elles tranchent avec la sobriété des sources évangéliques ou apostoliques. Nous nous trouvons en face d'un phénomène de *remythisation*, phénomène qui risque d'étouffer sous l'anecdote et le merveilleux le sens authentique de la victoire du Christ sur la mort. Ce phénomène invite à comparer, du point de vue moderne d'une interprétation démythisante, les données scripturaires et patristiques.

Cette comparaison a pour but de montrer qu'une des fonctions de la théologie, dans sa volonté de fidélité à l'Écriture, est de critiquer les représentations que se donne la foi afin d'en dégager le sens pratique. Ce faisant, la théologie ne vise pas à priver le croyant de représentations symboliques, elle tend à éviter que les représentations surajoutées à l'Écriture ne deviennent un obstacle à la bonne compréhension de la parole évangélique. Il ne s'agit pas d'évacuer le mythe par une rationalisation intempestive mais, au contraire, de lui redonner sa valeur, s'il est vrai que certaines données révélées ne peuvent être exprimées autrement.

Le processus de démythisation présent dans le Nouveau Testament ne signifie pas que ce dernier récuse les représentations du judaïsme sur l'au-delà. Il les prive de leur réalisme et leur restitue un pouvoir symbolique. Au temps du Christ, la topographie de l'au-delà était assez imprécise. Sans doute, on imaginait l'enfer comme un lieu mais, séjour des morts, il pouvait aussi bien correspondre à ce que nous entendons par paradis. Malgré l'affirmation assez répandue d'une résurrection des morts, le sort des défunts était exprimé dans une multiplicité de représentations pas toujours conciliables. Les Évangiles rompent avec la luxuriance des apocalypses sur l'au-delà. Ils ne décrivent pas. Bultmann note avec raison :

Jésus ne dépeint pas les peines de l'enfer, ni ne tente de somptueuses esquisses de la splendeur céleste. Le ton oraculaire et mystérieux est complètement absent des quelques prophéties concernant le futur qu'on peut lui attribuer avec une certaine vraisemblance. En fait, il rejette d'une manière absolue toute représentation que l'imagination humaine peut se faire du Royaume de Dieu lorsqu'il dit : « Lorsqu'on ressuscite d'entre les morts on ne prend ni femme, ni mari, mais on est comme des anges dans les cieux » (*Marc*, 12, 25). Cela revient à dire qu'il est interdit à l'homme de se faire une image de l'existence dans l'au-delà. Jésus repousse par là toute sagesse de la spéculation apocalyptique, de même qu'il repousse les calculs de l'échéance finale et la recherche de tout signe avant-coureur².

2. R. BULTMANN, *Jésus, Mythologie et démythisation*, Paris, Ed. du Seuil, 1968, p. 57.

L'au-delà est incomparable au terrestre, il est vain de vouloir le décrire en termes relevant de la cosmologie. Seules les notions comme celles de proximité ou d'éloignement de l'homme à l'égard de Dieu sont susceptibles d'évoquer le mystère de l'au-delà. Si cette interprétation est juste, le Nouveau Testament, semble-t-il, n'a guère dû s'intéresser à l'odyssée infernale de Jésus. Si on compare la luxuriance d'images et de représentations du judaïsme et plus tard des Pères dans la description des réalités extra-terrestres avec la sobriété du Nouveau Testament, on est frappé de la différence des intérêts : le judaïsme et les Pères croient naïvement à un monde de l'au-delà dont on peut à la rigueur tracer la topographie ; le Nouveau Testament, par contre, porte toute son attention à la signification anthropologique et en conséquence christique des représentations originellement cosmologiques. Pour le Nouveau Testament, ces représentations sont des symboles de la situation humaine de proximité ou d'éloignement de Dieu. Ce faisant, il démythise, sans pour autant abandonner un langage parlant davantage à à l'imaginaire qu'à la raison. « Ce soir, tu seras avec moi au paradis » : ce n'est pas le lieu qui compte, c'est la vie dans la présence du Christ, c'est la vie avec Dieu.

Nul ne peut connaître la forme que revêt pour l'homme cette proximité de Dieu, elle n'est pas descriptible puisque nul n'a jamais vu Dieu. La mort est réelle, elle détruit la dimension historique et géographique qui donne substrat à notre langage, et le Nouveau Testament, tout en utilisant des représentations juives, cesse en réalité de parler de l'au-delà en termes de l'ici-bas. Cela ne contraint pas à refuser tout discours sur l'au-delà, cela exige que le discours soit un discours sur la signification humaine et actuelle de l'au-delà pour l'ici-bas. Seul un langage anthropologique est adapté à ce nouveau style, le langage cosmologique affecté aux réalités dernières dans le judaïsme et chez les Pères devient sans emploi. Pas davantage qu'il n'existe de lieux sacrés en ce monde, pas davantage il n'existe dans un autre monde de lieux de perdition. L'enfer n'est plus une donnée cosmolo-

gique, il est une possibilité de l'homme dans sa relation à Dieu, possibilité qui se réalise dans l'ici-bas.

Donner une signification anthropologique aux réalités de l'au-delà n'oblige pas à adopter à leur égard un langage rationnel. Aucun langage direct, transparent, ne peut saisir cette possibilité de l'homme. Elle est en effet toujours présente et pourtant toujours voilée dans notre expérience : un détour est nécessaire. Aussi cette possibilité ne peut-elle être qu'évoquée. Elle l'est sous un double registre, dont témoigne l'ambiguïté du mot « enfer » à l'époque du Nouveau Testament : l'enfer est le séjour des morts, mais il tend aussi à devenir le signe de la seconde mort. Celle-ci est la conséquence d'un entêtement dans l'éloignement de Dieu.

Cette ambiguïté n'est pas dénuée de sens. L'homme n'est pas maître dernier de sa vie, il est un souffle qui passe, il se flétrit comme l'herbe des champs, dit l'Ancien Testament. Il prend vie dans le monde, mais le monde lui prend sa vie. Ombre, il séjourne dans un lieu sans vie, sans joie, sans souffrance. La mort vient à l'homme, elle l'engloutit, et la représentation d'une puissance cosmique sous l'image d'un monstre dévorant traduit bien cet aspect extérieur de la mort : une menace que rien ne peut exorciser. L'homme n'est pas maître des enfers, parce qu'il n'est pas maître de la vie. Les héros anciens qui ont pérégriné dans les enfers sont des héros de la vie, car ils ont combattu la mort à visage découvert. La mort est une puissance, et une puissance invincible, car nul qui descend au shéol n'en remonte. L'homme est abandonné à ce monstre. Le juif pieux criait vers Dieu pour le délivrer de ce gouffre, mais sa prière n'était pas exaucée et il allait rejoindre les ombres. Aussi n'est-il pas étonnant qu'on se voit imaginé le shéol comme une prison. Les enfers font violence aux hommes. La condition humaine n'en demeure pas moins une condition pour la mort ; seul un acte d'espérance dans le Dieu vivant peut affronter cet irrémédiable.

Ainsi, descendre aux enfers, c'est éprouver jusqu'à l'excès l'abandon du Dieu vivant, c'est « expérimenter », si ce mot a encore un sens, l'inimitié de l'univers qui fut pourtant donneur

de vie. La représentation cosmologique associait, en effet, le monde à cette déréliction de l'homme. En même temps, elle l'exorcisait. En traduisant en termes cosmiques cette possibilité de déréliction, elle la dominait d'une certaine façon, elle la rendait familière, puisqu'il était possible de la décrire, à l'instar du poète qui maîtrise son angoisse en l'exprimant. Le Nouveau Testament, en vidant les représentations de leur visée cosmologique, atteste que la déréliction de la mort est indicible. Seule l'expérience de l'abandon du juste par Dieu, du Christ en croix, suggère la mesure de cette déréliction. Mais aucun langage rationnel ne pourra jamais décrire cette expérience, il faut recourir aux images, et finalement au mythe.

En langage rationnel, en effet, descendre aux enfers, c'est mourir, et pour le croyant, c'est expérimenter que l'extériorité, la menace, sont plus fortes que l'amour de Dieu. Descendre aux enfers, pour Jésus, c'est espérer contre toute espérance que Dieu affrontera l'irréparable. Le langage cosmologique a essayé de faire entendre cet affrontement, il n'est pour nous aujourd'hui qu'un obstacle.

Ceci est d'autant plus vrai que l'enfer est un terme ambigu : il est la menace, il est également la possibilité de notre liberté ; il est l'extériorité, mais aussi l'intériorité. Certes, la mort est humaine, car l'extériorité comme menace est immanente à l'être même de l'homme. Mais cette immanence n'est pas de soi un choix contre la vie, elle peut le devenir. La seconde mort dont parle le Nouveau Testament est une possibilité de l'homme : ce n'est pas l'homme abandonné, c'est l'homme s'abandonnant parce qu'il n'aime pas la vie. Sans doute est-ce là une donnée mystérieuse ; les moralistes et les théologiens en ont parlé bien légèrement. Le langage cosmologique les a égarés. Ils ont cru bon de décrire l'enfer de la seconde mort comme s'il s'agissait d'un lieu. Ce langage n'est pas plus adéquat pour le séjour des morts que pour celui des damnés. L'ambiguïté de l'enfer suggère le double sens que revêt la mort pour l'homme : elle est toujours apparemment déréliction, mais celle-ci peut être surmontée dans l'espérance au Dieu vivant ; elle peut, au contraire, être signe de ce

qu'elle donne à voir, la rupture d'avec la vie, la préférence du néant.

Dans le cas du Christ, la descente aux enfers est l'affrontement de la mort dans l'espérance divine de la vaincre, non seulement pour lui, mais pour tous. Le Nouveau Testament opère donc une conversion anthropologique des représentations juives. Mais cette conversion était trop radicale pour qu'elle fût pleinement comprise. Les représentations cosmologiques de l'au-delà avaient encore un trop grand poids (même si, dans les cercles philosophiques, elles étaient critiquées et réduites à une signification symbolique) pour qu'elles n'opèrent pas elles-mêmes une reconversion des données néo-testamentaires. On est revenu ainsi à une description topographique de l'au-delà ; l'extériorité cosmologique a repris le dessus, on s'est intéressé aux Puissances et finalement on a remythisé l'apport évangélique.

Mais, dans ce cas, la mythisation n'est pas seulement une façon de dire poétiquement ce qui ne peut être exprimé dans un langage rationnel. La mythisation postérieure au Nouveau Testament est une affabulation : on prend pour description ce qui ne devrait être qu'évocation d'un événement indicible. La définition bultmanienne du mythe : décrire en langage cosmologique, donc en langage de l'ici-bas, les réalités dernières et divines, est ici justifiée. Le mythe n'est plus seulement la visée poétique qui dit pratiquement pour nous ce qui échappe à toute investigation et qui cependant détermine notre destin, il devint un reportage sur les réalités de l'au-delà. L'homme est prisonnier de son imagination.

Sans doute cette remythisation était-elle inévitable. Il fallait exprimer l'extériorité de la mort, sa puissance, le fait que l'homme n'est pas maître de la vie, il fallait montrer le Christ affrontant cette puissance et la détruisant. Vivant dans un monde à représentations cosmologiques, les croyants n'ont pas trouvé d'autres moyens d'exprimer l'irréparable de la mort et la victoire du Christ ; ils ne pouvaient dramatiser le combat sans l'extérioriser. La carence d'autres images explique l'intérêt porté à l'odyssée cosmique de Jésus.

Mais ce qui fut pour les chrétiens d'antan aide pour la foi est aujourd'hui obstacle, car nul ne prend au sérieux les représentations sous-jacentes à la descente aux enfers. Démonthéiser, c'est revenir au Nouveau Testament, restituer aux images sans emploi pour nous le sens originaire et redonner à la formulation dogmatique sa valeur pratique.

*
* *

La descente aux enfers est un thème originellement mythologique. Elle évoque l'irréversible de la mort tout en trahissant l'espoir de la surmonter. Même dans la littérature moderne, comme le note Mlle Rosary, l'expérience de l'irréversible est surmontée par le verbe poétique. La descente du Christ aux enfers que confesse le chrétien a-t-elle quelque commune mesure avec la mythologie ou l'expérience poétique ? Il le semble, si l'expression mythique et poétique reflète authentiquement l'expérience humaine. Le Christ n'est pas extérieur à la condition humaine, l'incarnation exige, au contraire, qu'il soit humain, avec tout ce qu'implique ce terme. Les théologiens emploient un mot grec, *kénose*, pour exprimer l'adéquation parfaite entre notre condition historique et celle de Jésus. Ce mot signifie « s'être vidé de » : Jésus s'est vidé de sa gloire divine, il participe sans faux-fuyant à notre cheminement. Dès lors si l'expérience que visent poésie et mythologie appartient à notre histoire personnelle ou collective, il n'existe aucune raison que la réalité évoquée par eux, mais non directement descriptible, n'ait pas été vécue par Jésus. Descendre aux enfers, pour Jésus, c'est affronter l'irréversible, c'est donc prendre à bras-le-corps le destin tragique de l'homme, c'est l'accompagner là même où il est le plus abandonné. Le mythe rappelle des harmoniques que nous sommes trop tentés d'oublier et que les poètes nous remettent en mémoire. La descente aux enfers évoque l'ambiguïté de l'univers ; elle dit le tragique de l'histoire collective, elle a un aspect psychologique, elle exprime une donnée religieuse. Cette multiplicité de valences symboliques est sans doute une des raisons pour laquelle une transcription conceptuelle, purement rationnelle, banalise l'expérience visée par le mythe.

La descente aux enfers évoque l'ambiguïté de l'univers. Le judaïsme, en partie réassumé par le Nouveau Testament, exprime cela d'une façon imagée : des Puissances mal définies régissent le cosmos. Ces Puissances sont hostiles à l'homme, elles le menacent. Les anciens voyaient dans la rédemption du Christ un acte de libération. Grâce à elle, l'homme soumis à leur domination pouvait prendre en main son destin qui, jusqu'alors, lui était imposé. Doit-on penser que cette façon d'envisager le caractère redoutable du cosmos soit pure affabulation ? Il ne le semble pas, mais à une condition : ce qui impose destin et ce qui menace est non seulement le monde comme nature, mais le monde comme produit. Les Puissances peuvent être politiques et économiques. Elles sont ce qui définit le destin de l'homme, ce qui l'enchaîne, au même titre que la nature qui le fait vivre et mourir. Le monde comme produit est aussi ambigu que le monde comme nature. Le percevoir comme menace, c'est déjà être sous sa domination. Il n'appartient sans doute pas à l'être humain d'exorciser pleinement cette menace. Les enfers représentent mythiquement l'incapacité humaine à maîtriser définitivement le destin. Pourtant, confesse saint Paul, « j'en ai l'assurance, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances ni hauteur, ni profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*Rom.*, 8, 38-39). Le Christ a vaincu le destin. Mais l'homme se forge à lui-même un destin. La menace n'est pas seulement cosmique, elle est aussi historique.

« L'histoire est pleine de bruit et de fureur : une histoire de fous racontée par un fou ». Ainsi s'exprimait Shakespeare. L'histoire contemporaine donne à penser que le dramaturge anglais traduit dans ces mots cruels un aspect de notre existence. Les choses vont de telle sorte que les peuples et leurs chefs sont prisonniers de décisions dont ils n'avaient aucunement perçu les conséquences. Les guerres contemporaines, notamment celle du Vietnam, s'alimentent non point des décisions prises mais de l'incapacité d'en prendre. Elles deviennent des destins. On pourrait citer mille faits de notre monde moderne qui témoignent de l'apparente incapacité des hommes à

maîtriser les conséquences de leurs décisions personnelles ou collectives. On est prisonnier d'une situation ; l'engrenage historique devient irrémédiable. Pourtant, Christ témoigne qu'il n'y a plus de destin irrémédiable, que les démons dont nous sommes les esclaves sont nos propres démons et que la puissance du destin est le signe de notre irresponsabilité collective. Descendre aux enfers pour les vaincre, c'est montrer qu'aucun destin ne pèse à ce point sur l'homme qu'il ne puisse le forcer. L'espérance chrétienne est l'opposé de la soumission au destin, elle prend source dans l'acte par lequel le Christ a affronté le destin de la mort.

Le mythe ne vise pas seulement l'univers ou l'histoire. Le destin est aussi dans notre psychologie. L'homme est aux prises avec les instincts, l'animalité en lui, les angoisses, la folie, le péché. L'irrémédiable est dans son être même. Les ténèbres ne sont pas extérieures, elles sont en nous. Descendre aux enfers, c'est pénétrer dans la région nocturne de l'être humain. La parole d'espérance est tenue, l'expérience de la déréliction est dans la vie elle-même.

Le mythe assumé dans la confession de foi n'évoque pas seulement la condition humaine, il la situe dans sa relation à Dieu. « Chaque jour, dit le psalmiste, j'entends dire : Où est ton Dieu ? » Les amis de Job croient le rencontrer dans l'ordre établi, mais Job, plus perspicace, récusé cette présence de Dieu. Job est sous le destin de la maladie, et Dieu se tait. Jésus est sous le destin de la mort, et Dieu l'abandonne.

Jésus affronte ce silence. Mais l'homme ne préfère-t-il pas tuer Dieu plutôt que de pas l'entendre.

Où est ton Dieu ?, cria l'insensé. Je vais vous le dire : nous l'avons tué — vous et moi ! Nous sommes tous des meurtriers ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon tout entier ? Qu'avons-nous fait à désenchaîner cette terre de son soleil ? Vers où roule-t-elle à présent ? Vers quoi nous porte son mouvement ? Loin de tous les soleils ? Ne sommes-nous pas précipités dans une chute continue ? Et cela en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas

comme à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne fait-il pas nuit sans cesse et de plus en plus nuit ? Ne faut-il pas allumer les lanternes dès le matin ?³.

Ce texte décrit fort bien ce qu'est cette absence de Dieu. La foi consiste non pas à l'ignorer, à fermer les yeux, mais, au contraire, à la dépasser sans cesser pourtant d'en percevoir toute la vérité expérimentale. Descendre aux enfers, c'est affronter cette absence dont la mort est le signe. « Ce ne sont point les morts qui te louent », dit le psalmiste. Jésus connaît plus que tout autre cet abandon, mais Jésus mourant se remet entièrement à Dieu. Il espère contre toute espérance, il vainc les enfers comme absence de Dieu. Il nous donne de rester dans ce silence sans perdre l'espérance.

Les chrétiens demandent à Dieu dans la prière qui leur fut enseignée par Jésus de n'être pas soumis à la tentation. Celle-ci n'est pas une quelconque épreuve morale, elle est l'expérience de la déréliction dont le Christ est sorti vainqueur. On demande que cette expérience nous soit épargnée en vertu de Jésus. Même si elle ne l'est pas, nous savons que Christ est Seigneur, le Vivant, qu'aucun destin ne pèse sur lui et qu'il nous mène à la liberté.

**

Le christianisme pourrait ne pas confesser autre chose que la vie actuelle de Jésus-Christ. Il manquerait pourtant à cette confession l'expression de notre condition. La vie actuelle du Christ est la nôtre en ce sens qu'elle est une vie qui a surmonté le destin. Il n'y a pas d'enfer qui ne soit une création de l'homme, il n'y a donc pas d'enfer qui soit irrémédiable, sinon celui que l'homme voudrait irrémédiable. C'est notre histoire qui est évoquée dans la descente du Christ aux enfers. C'est pourquoi cette dernière n'est point une formule dogmatique descriptive d'un événement qui ne nous concernerait pas. Elle dit : ce qu'a affronté l'homme Jésus,

3. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1967, p. 137.

nous l'affrontons à partir de sa victoire, et donc dans l'espérance.

Que Jésus soit descendu aux enfers pour en remonter vivant marque l'espace libre donné à l'action de l'homme. Aucune puissance ne pèse sur sa liberté, si ce n'est son instinct de néant. La tradition chrétienne a toujours lié mort et péché. Ce lien n'est pas facile à expliciter. Il est sans doute peu conceptualisable, mais il dit quelque chose de fondamental sur l'homme : la mort n'est pas extérieure à sa liberté. Le destin est donc forgé par l'homme lui-même. Toute lutte contre le destin est donc une remontée des enfers. Car, en Jésus, c'est l'humanité totale qui est prise dans ce mouvement de libération. Celle-ci se réfracte en niveaux infiniment divers, depuis le médecin qui découvre un moyen de lutter contre le cancer jusqu'à celui qui fait reculer le mal personnel par une simple parole de consolation. Le Christ ne se substitue pas à l'homme dans cette maîtrise du destin. Il suscite, ouvre, forme à ce combat. Quand le dernier ennemi sera vaincu, la mort, Jésus remettra alors son Royaume à son Père. Mais pour l'instant l'humanité ne cesse de descendre aux enfers et, par la grâce du Christ, d'en remonter. L'espérance chrétienne, dont Péguy nous dit qu'elle fait l'admiration de Dieu, est la traduction pratique de l'affirmation de notre *Credo* : Le Christ est descendu aux enfers, il est ressuscité.

Christian DUQUOC.

LE POÈTE AUX ENFERS

« Je compare cette série d'épreuves que j'ai traversées à ce qui, pour les Anciens, représentait l'idée d'une descente aux Enfers » : tels sont les derniers mots d'*Aurélia*, itinéraire d'un poète affronté aux angoisses de la démence, analogues aux terreurs de la mort, et engagé dans la quête du salut. D'autres voix évoquent l'appel ambigu de l'abîme infernal : le poète des *Fleurs du Mal*, dès les premiers vers du recueil, fait du lecteur son complice dans une démarche où s'allient subtilement effroi et volupté :

*Chaque jour vers l'Enfer nous descendons d'un pas,
Sans horreur, à travers des ténèbres qui puent.*

Aux amples perspectives hugoliennes de la *Fin de Satan*, évocation du gouffre vertigineux où s'engloutit l'Ange rebelle et de la médiation salvifique qui le réconcilie enfin avec l'universel Amour, correspond, sur un registre tout différent, mais dans la même obsession des profondeurs, le cri de la *Saison en Enfer*, « hideux feuillet d'un carnet de damné ». A travers ces étonnantes convergences entre des esprits et des œuvres par ailleurs si dissemblables se révèle une intuition poétique fondamentale : de toutes les aventures de l'esprit, la plus enivrante est sans doute l'approche de l'irréversible, où le destin se consomme dans sa parfaite rigueur. Les termes, ici, importent assez peu : que l'on évoque « les Enfers » des mythes grecs ou « l'Enfer » du langage chrétien, il s'agit toujours d'une quête du tragique à l'état pur, livré à travers un jeu d'images

et de symboles destinés à cerner l'insaisissable, à transformer en présence cette absence totale que tentent à la fois de suggérer et de conjurer nos représentations de l'outre-tombe. En d'autres termes, le dessein fondamental du poète n'est-il pas une perpétuelle réinterprétation de l'aventure orphique, défi jeté aux Enfers pour leur arracher la bien-aimée captive ? Emporté par l'amour, l'Orphée moderne de Pierre Emmanuel

*nie les confins de son cri
Et tombe à perdre espace ! sans connaître
Les astres calcinés dans l'éther de son chant
Et sans quitter la terre nue.*

Etrange descente immobile, vécue au cœur des limites de ce monde ; car la poésie moderne, avide d'autres terreurs que celles du Tartare, d'autres talismans que le rameau d'or de la Sibylle, dépouille les Enfers antiques de leurs structures spatiales et n'en retient que des vocables chargés de résonances symboliques : le Styx, le Léthé, l'Achéron...

Le mythe du nouvel Orphée devient alors pur vertige de la conscience plongeant dans son propre abîme — pour quel désastre ? pour quel salut ?

« Je me crois en enfer, donc j'y suis »

(A. Rimbaud, *Nuit de l'enfer*)

Ces Enfers tout intérieurs ont gardé des traditions antiques un caractère fondamental : celui de la parfaite déréliction. Détresse des Ombres grecques, inconsistance des habitants du shéol biblique, angoisse des damnés, traduisent chacune à leur manière ces affres de l'absence. Que le bien à jamais perdu soit la lumière limpide de l'Hellade, la bienveillante présence de Yahvé ou la splendeur du Paradis, la désolation demeure la même. Sa transposition moderne revêt sans doute des aspects différents où l'aspect psychologique et moral semble l'emporter sur la signification métaphysique : c'est le désespoir de l'amant face à la bien-aimée ravie par la mort, du coupable pleurant l'innocence perdue, de l'intelligence affo-

lée par le délire et cherchant à ressaisir le fil d'Ariane dans les obscurs dédales de la folie. Descendre aux Enfers, dans ces conditions, c'est percevoir au cœur de la conscience une absence radicale, découvrir, par-delà les événements, que, selon le mot de Rimbaud, « nous ne sommes pas au monde », et dire cette rupture dans l'espoir de l'arracher ainsi à l'ordre de la fatalité.

Il est bien des manières de traduire poétiquement cette absence, dont la plus immédiate est certainement l'éternelle plainte de l'amant d'Eurydice, qui doit être réinterprétée elle aussi dans des perspectives modernes. Les Enfers sont-ils ce lieu obscur où la mort a, pour une seconde fois, englouti l'amante si proche de la délivrance ? Ne sont-ils pas plutôt cet état d'absence où demeure l'amant, ce monde décoloré et privé de sens ? La mort d'Aurélia, sans être jamais racontée, se révèle à travers un réseau de rêves dramatiquement contrastés : un merveilleux jardin, tout irradié d'une lumière édenique, prend subitement l'aspect d'un cimetière, tandis que des voix mystérieuses proclament : « L'Univers est dans la nuit ! » L'angoisse se fait peu à peu plus âpre, liée au sentiment de culpabilité né d'une faute désormais irréparable, et le monde se reconstruit à travers le cauchemar, toujours en termes d'enfer et de paradis. Mais la vision édenique s'enfuit vers des lointains inaccessibles au poète, voué à l'ordre de la nuit et du néant : « Au pied des arbres frappés de mort et de stérilité, aux bouches des sources taries, on voyait sur l'herbe brûlée se flétrir des enfants et des femmes éternés et sans couleur ». Cette scène est l'antithèse exacte du jardin paradisiaque aux arbres chargés de fruits, arrosé par une eau vive jaillie du rocher et baigné d'une admirable lumière pourpre. Nulle imagerie spécifiquement « infernale » : l'univers de la déréliction n'est pas à chercher dans un au-delà mythique, mais dans la réinterprétation, terme à terme, de ce monde-ci, subitement vidé de toute consistance en vertu d'une secrète condamnation. Car la descente aux Enfers est avant tout, pour une conscience modelée peu ou prou par la tradition chrétienne, le prolongement et la conséquence de l'ex-

clusion du Paradis. La chute est comme l'envers d'une ascension impossible, et si le réprouvé s'abîme dans le gouffre, c'est surtout par désespoir de ne pouvoir s'élever vers le ciel. Ainsi se transforme le mythe d'Eurydice, constamment sous-jacent à l'aventure d'*Aurélia* : la bien-aimée n'est plus engloutie dans les profondeurs, mais emportée dans l'abîme de lumière, et les Enfers ne sont plus ces lointaines régions où elle disparaissait, mais la terre d'exil où demeure l'amant condamné :

Ce roi de gloire, c'est lui qui me juge et me condamne, et qui emporte à jamais dans son ciel celle qu'il m'eût donnée, et dont je suis indigne désormais !

L'évidence de l'irréparable s'affirme dans la suite du cauchemar funèbre, traversé de sons et de paroles étranges ; tout devient signe de l'absence éternelle dans un monde ruiné où l'on entend, paradoxalement, sonner une heure qui, loin de rythmer le temps, dit l'au-delà du temps : « Une certaine heure sonna... Je me dis : « Il est trop tard ! » Les formes se dissolvent peu à peu dans l'abîme qui « a reçu sa proie » — mais de quelle proie s'agit-il donc ? d'Eurydice livrée à l'abîme du ciel, ou d'Orphée livré à l'abîme d'une terre désolée ? Tout s'anéantit enfin, et l'image de l'aimée se brouille à son tour, non plus dans la lumière de la transfiguration, mais dans un éclair d'angoisse :

« Il me semblait la voir comme dans la lueur d'un éclair, pâle et mourante, entraînée par de sombres cavaliers » — ceux-là même, sans doute, qui avaient ravi jadis l'amante d'Orphée... Des lèvres de l'amant et de l'aimée, définitivement arrachés l'un à l'autre, peut monter la même plainte — « Nous ne sommes pas au monde » — mais cette plainte même ne saurait les réunir.

A la fatalité de l'absence s'allie, nous l'avons vu, celle de la faute, de façon tout immanente à cette vie et à ce monde. Même si certaines images évoquent un Enfer d'après la vie, un état d'outre-tombe où les coupables doivent connaître

l'expiation, il ne faut pas s'y tromper : les poètes « maudits » ont le sentiment de vivre dès ici-bas leur malédiction, par deux voies convergentes. Ce monde, dans sa vérité essentielle, est un enfer, et la conscience rivée à lui en est un autre ; ou plutôt, c'est l'état « infernal » de la conscience malheureuse qui lui fait percevoir l'univers entier comme un gigantesque enfer. « Nuit, terreur, mort - Eclipse de Dieu » : tel est le visage de cette terre, selon un poète qui passe souvent pour exalter, non sans quelque naïveté, le génie et le progrès humain, et qui a su pourtant donner au Rebelle des accents d'une singulière puissance pour clamer son défi à la face de Dieu, à travers les gestes d'une humanité abominablement souillée :

*Tremble, ô bien ! J'ouvrirai de mes mains leurs poi-
[trimes,
J'arracherai fumant et je tordrai leur cœur,
Et j'en exprimerai tous les crimes, l'horreur,
La trahison, le meurtre, Achab, Tibère, Atrée,
Sur la création rayonnante et sacrée !*

(Hugo : *Fin de Satan*)

La notion abstraite d'enfer prend ici vie et relief à travers l'interprétation poétique de la figure de Satan, qui assume toutes les virtualités de révolte désespérée que porte en elle une conscience coupable, et donne à la vision hugolienne — sans doute peu conforme à l'orthodoxie chrétienne, mais là n'est pas notre propos — un aspect éminemment humain : l'ange déchu porte en lui une singulière contradiction. Dévoré de fureur impuissante, il est « une haine Eternelle, veillant dans l'ombre affreusement ».

Mais en même temps, il est avide de réconciliation et d'amour, et, loin de se fixer à jamais dans la rigueur du Non absolu, brûle de repentir et du désir de devenir Oui — autrement dit, d'être le héros d'une authentique « descente aux Enfers » qui trouve son achèvement dans une remontée vers la lumière et la vie. Tant il est difficile à une conscience

humaine de se maintenir dans le tragique à l'état pur, et de construire un monde de l'absence sans faille.

Cependant, plus la lucidité poétique et spirituelle est vive, plus la création « infernale » gagne en perfection. Si le dualisme hugolien laisse filtrer aux heures les plus désolées quelques rayons d'espérance, l'unité de la déréliction baudelairienne dit admirablement l'« Irrémédiable », l'« Irréparable », titres chargés de sens. Livrée à la faute et à l'angoisse — au « spleen », disent les *Fleurs du Mal* — la conscience habite un monde clos, dont les représentations varient dans leur apparence mais non dans leur signification. La fatalité de la malédiction, l'inefficacité du remords sont principes de pesanteur, d'attraction vers le bas, et le condamné hésite à peine au bord du gouffre où l'appelle le poète :

*Descendez, descendez, lamentables victimes,
Descendez le chemin de l'enfer éternel !*

(Femmes damnées)

Cet aspect spatial reste pourtant secondaire : une fois de plus, l'enfer est parmi nous, en nous, et c'est la terre entière qui devient le royaume du « Prince de ce monde ». Les errances du voyageur baudelairien n'ont d'autre sens que de lui faire découvrir, partout,

Le spectacle ennuyeux de l'immortel Pêché.

(Le Voyage)

Du décor familial au décor infernal, la différence est si tenue qu'il suffit, pour obtenir la vision de l'enfer, de transposer légèrement le paysage parisien, voué à la dissolution, dont les contours se défont dans le brouillard et la fange, à la leur trouble des réverbères. Le réel engendre le cauchemar :

*Dans un brouillard chargé d'exhalaisons subtiles,
Les hommes enfouis comme d'obscurs reptiles
Pas à pas sur le sol glissent péniblement.*

(Un jour de pluie)

Le grouillement humain des rues se ralentit, dans le rythme nouveau du rêve, pour devenir grouillement animal, signe des puissances mauvaises qui, en même temps, cernent le damné et investissent de l'intérieur sa conscience. Ces « obscurs reptiles » nous renvoient au bestiaire effroyable, chargé de puissance hallucinatoire, dont la tradition a peuplé l'enfer. Un monde d'où Dieu est absent est livré à la Bête, dont la diversité animale n'est que la manifestation, signifiée tout particulièrement par les redoutables séductions du serpent. Stylisé et quelque peu appauvri par la sobriété baudelairienne, il garde tous ses prestiges dans les grandes visions du romantisme allemand. Ainsi, dans l'étonnante « *Eclipse de lune* » où Jean-Paul, l'inspirateur de Nerval, manifeste sa puissance cosmique :

Un tremblement de terre fait tournoyer ses anneaux fugitifs, et des vapeurs empoisonnées transpirent sur son corps, chatoyantes et lourdes comme un nuage qui porte la tempête.

Plus sensible à la signification morale de la bête immonde qu'à sa densité poétique, Baudelaire ne voit plus guère dans la faune des Enfers que la représentation symbolique des vices humains : les *Fleurs du Mal* s'ouvrant sur l'évocation d'un monde où grouillent

*Les chacals, les panthères, les lices,
Les singes, les scorpions, les vautours, les serpents.*

Pourtant, sous la précision des termes, l'imagination fait sans cesse surgir des formes obscures, pures incarnations de l'angoisse, issues des profondeurs sans nom de l'Irrémédiable,

*Où veillent des monstres visqueux
Dont les larges yeux de phosphore
Font une nuit plus noire encore.*

Hantée par ces phantasmes, la conscience coupable cherche à fuir ses tourments en descendant sans cesse plus avant dans le monde de l'absence — mais en vain. Elle aborde aux rives du Léthé, fleuve d'oubli que les Anciens dotaient d'une

secrète miséricorde, puisqu'il affranchissait les Ombres de la nostalgie des biens perdus. Mais ses eaux, dans l'exploration moderne des Enfers, sont frappées, elles aussi, de malédiction, décomposées par le cauchemar, et se substituent au fluide de la vie dans les veines d'un

*cadavre hébété
où coule au lieu de sang l'eau verte du Léthé.*

(Spleen)

Ultime refuge : les profondeurs mêmes du gouffre, dont les ténèbres pourraient évoquer l'obscurité tutélaire du sein maternel. Mais, au lieu de la tiédeur d'une nuit prénatale, le damné n'y trouve que le froid mortel d'un « cachot » ou d'un « caveau » dont l'image s'impose en s'intériorisant jusqu'à investir l'esprit de toutes parts. Le cachot apparaît d'abord comme la geôle souterraine où Satan est reclus ; et les hommes terrifiés peuvent, en collant leur oreille à la terre, l'entendre heurter la voûte de ses ailes dans son vol fou de captif. Il est aussi ce monde même, lieu de claustration où l'homme est à jamais prisonnier de ses vices, de ses obsessions, de ses angoisses. Il devient enfin la conscience maudite, frappée par le « châtement de l'orgueil » et transformée en pure capacité d'enfer :

*Le silence et la nuit s'installèrent en lui,
Comme dans un caveau dont la clé est perdue.*

(Châtement de l'orgueil)

Si le cachot de Satan peut être ouvert par l'ange Liberté, si même ce monde amer peut, par éclairs, offrir quelques « correspondances » du Ciel et des « splendeurs situées derrière le tombeau » qu'évoque l'*art Romantique*, la conscience-caveau est close pour toujours sur sa propre décomposition.

La descente aux Enfers se présente donc comme la progressive destruction du moi, hanté par des terreurs où se mêle une volupté ambiguë. Mais l'angoisse devient panique à l'instant où se découvre l'absence suprême : celle de la raison, qui chan-

celle et se dérobe sous les atteintes de la folie, livrée sans recours aux phantasmes les plus atroces. Les grands cauchemars nervaliens, surgis de l'inquiétude liée à la mort et à la faute, culminent dans ce vertige où le monde, qui a déjà basculé dans la nuit, va se défaire, et l'esprit avec lui :

Je croyais voir un soleil noir dans le ciel désert et un globe rouge au-dessus des Tuileries. Je me dis : « La nuit éternelle commence, et elle va être terrible ».

(Aurélia)

Ce cheminement infernal de la démence où se brise, avec l'unité du moi, celle du monde, et qui projette avec une singulière puissance poétique l'« absence » du moi sur le monde, était déjà celui de Lenz, le héros de Georg Büchner, dont nous suivons pas à pas la descente aux Enfers sur ces chemins de la folie, dans un paysage de pluie et de brouillard où « s'engloutit toute forme ». En ce personnage dont nous ne savons à peu près rien, poésie et démence s'unissent étroitement : à la perte de conscience du moi, glissant vers les Enfers de l'absence, correspond d'abord une soudaine hyperconscience de la vie universelle, et l'austérité du décor volontairement sombre et dépouillé se transforme du tout au tout avec la montée du délire,

Lorsque les nuages s'approchaient, bondissant comme des chevaux ardents... lorsque le soleil tirait son épée étincelante sur les plaines neigeuses.

Pourtant, ces visions superbes elles-mêmes ne peuvent préserver le monde des forces de destruction qui habitent le poète ; la blessure de l'esprit est en même temps blessure cosmique, et le rêve emporte l'univers entier vers la nuit infernale :

Pour lui, l'Univers était criblé de blessures ; il en ressentit un mal profond, indicible.

Par instants, cependant, succèdent à l'angoisse la douceur d'une rémission aux résonances nervaliennes, la grâce d'une

communion orphique ; comme dans *Aurélia*, le cauchemar semble se métamorphoser en rêve bienheureux. Le poète croit alors remonter à la vie et, délivré de toute entrave, entrevoit au-delà de l'épreuve le mystère d'une présence totale à la vie universelle. Ressurgi vivant des Enfers, il paraît toucher au salut :

Il pensait que ce devait être un sentiment d'une infinie béatitude que d'être touché par la vie propre de toute forme, d'avoir une âme pour les pierres, les métaux, l'eau et les plantes, d'accueillir en soi tous les objets de la Nature.

Mais Büchner laisse se briser le fil d'Ariane, et Lenz, malgré la sollicitude de son ami le pasteur, sombre dans l'abîme, le sentiment de la damnation, la conscience d'un divorce sans remède entre lui et le monde jusqu'à la consommation suprême du désastre poétique :

L'Univers où il avait voulu s'appuyer portait une immense déchirure.

Le néant gagne la totalité de ce monde blessé et exsangue, et Lenz, figure du poète maudit livré aux Enfers, devient « le damné éternel, Satan, seul avec les torturantes images de son esprit ».

Ainsi, la conscience poétique découvre, par les voies de la mort, de la faute, de la démence, la profondeur de l'humaine déréliction. Affrontée à ces fatalités inexorables, elle tente de les conjurer ; mais le chant d'Orphée n'a pas délivré Eurydice, la conscience devenue caveau s'est murée dans le silence, et Lenz s'est abîmé dans des ténèbres impénétrables. Aussi la volonté démiurgique de l'esprit cherche-t-elle à s'affirmer par un défi plus puissant : condamné à l'absence, le poète va tenter de lui imposer une loi, de rivaliser avec ce monde brisé en le brisant un peu plus encore, de même qu'Edipe défait le destin en s'infligeant volontairement un surcroît de misère, et, voué à l'exil, s'enfonçait dans l'exil

suprême des ténèbres — ce qui est encore une manière de descendre aux Enfers. Si le monde de l'absence est vide absolu, le poète qui s'y plonge cherche à ordonner ce refus du temps et de l'espace, et donne paradoxalement, en « fixant des vertiges » (Rimbaud) une forme à ce qui nie toute forme.

« J'écrivais des silences, des nuits, je notais l'inexprimable »

(A. Rimbaud, *Nuit de l'enfer*)

La malédiction sans appel de ce monde réside en effet dans l'intolérable contrainte que font peser sur l'esprit les lois du temps et de l'espace : c'est pour les fuir que Baudelaire se livre à la recherche des « paradis artificiels » — bien proches des Enfers —, que Rimbaud absorbe le « poison, baiser mille fois maudit » (sans doute du haschisch) auquel fait allusion la *Nuit de l'Enfer*, que Nerval tente de percer « les portes d'ivoire ou de corne ». Les dernières pages d'*Aurélia* évoquent cette « vie nouvelle, affranchie des conditions du temps et de l'espace » à laquelle nous donne accès le rêve, « pareille sans doute à celle qui nous attend après la mort ». Descendre aux Enfers, c'est tout à la fois connaître l'absolu de la déréliction et accéder à l'absolu de la liberté. Ainsi s'explique la jubilation du poète au seuil de l'ailleurs, livrée à travers diverses images. On peut quitter ce monde de l'apparence en s'embarquant pour une navigation mystérieuse, et bien des traditions ont inventé des barques funéraires qui mènent au pays des morts. Sous les apparences de l'exotisme moderne, le navire baudelairien relève d'un symbolisme comparable :

*Nous nous embarquerons sur la mer les Ténèbres
Avec le cœur joyeux d'un jeune passager.*

(*Le Voyage*)

Mais l'image du vaisseau demeure encore trop précise et s'abolit dans l'appel vertigineux de l'abîme, la plongée absolue si souvent évoquée :

*Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'im-
[porte ?
Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau !*

L'Ailleurs offre une signification ambiguë, à la fois infernale et paradisiaque ; mais cette apparente dualité tend à se simplifier. En effet, le désir de forcer les limites a un accent prométhéen — ou démoniaque — qui oriente plus volontiers l'imagination vers un royaume de nuit que vers un paradis de lumière — et la « mer des Ténèbres » est bien le signe de cette prédilection nocturne. Si l'ambition du poète recouvre un dessein salvifique, il s'agit, non d'un salut gratuit reçu d'une puissance miséricordieuse, mais d'un salut conquis de vive force par les énergies du verbe.

Aussi la fuite « n'importe où hors de ce monde » devient-elle une organisation méthodique de l'Absence, monde vide que les mythes antiques tentaient de soustraire à l'espace et au temps sans y parvenir tout à fait. Le *Gorgias*, le *Phédon* ne portent-ils pas en effet la trace d'antiques géographies infernales ? Les Enfers virgiliens ne sont-ils pas traversés par les frissons de la mémoire et de l'espérance ? Une descente aux Enfers moderne rêve d'abolir radicalement ces vestiges. Mais, pour dire la rupture et le non-être, elle recourt nécessairement à des images, tout en s'acharnant à les figer ou à les briser aussitôt nées. Vie et mort du temps s'imposent au poète à travers la voix et le cadran de l'horloge, à la fois rassurante et inexorable. Dans le monde atroce de *Nuit de l'Enfer*, où « l'horloge de la vie s'est arrêtée », c'est avec une nostalgie chargée d'amertume et de tendresse que le damné évoque

*l'enfance, l'herbe, la pluie, le lac sur les pierres,
le clair de lune quand le clocher sonnait douze...*

Inversement, l'horloge baudelairienne, devenue la voix même de l'Irrémédiable, rythme implacablement les étapes de la plongée dans les ténèbres. Mais l'image la plus chargée de puissance hallucinatoire est sans doute « la montre sans aiguille et sans sonnerie » du *Rêve de l'Enfer*, de Jean-Paul, ou

le « cadran de l'éternité », muet et nu, qui apparaît dans le *Songe* :

*On n'y voyait ni chiffres ni aiguilles, mais une main
noire en faisait le tour avec lenteur, et les morts s'ef-
forçaient d'y lire le temps.*

Cet éclatement du temps dans le monde infernal implique, du même coup, un éclatement de l'espace, suggéré par divers thèmes poétiques. Sous les pas de Perséphone, séduite par la fleur merveilleuse, voici que se fend la surface du sol : l'abîme s'ouvre, et le Seigneur des profondeurs emporte l'imprudente. Les Titans rebelles, frappés par la foudre, s'écroulent dans les entrailles de la terre, sous un amoncellement gigantesque de rocs et de montagnes. Satan est précipité d'espace en espace, dans une chute sans fin, jusqu'à la Ténèbre absolue. Des formes modernes d'imagination aussi dissemblables que celles de Hugo et de Baudelaire se rejoignent dans une même fascination du gouffre, interprété évidemment de façon très différente. L'extraordinaire descente aux Enfers du Satan hugolien est construite en fonction d'une double attraction : happé par l'abîme, le démon fixe son regard sur le soleil, cœur de l'univers, dont l'éclat devient de plus en plus lointain à mesure que les menaces du néant se font plus précises et plus insistantes :

*L'astre était presque noir...
Autour de lui le temps et l'espace et le nombre
Et la forme et le bruit expiraient, en créant
L'unité formidable et noire du néant.*

Dans les profondeurs mêmes de l'enfer, Satan garde encore un reflet de cette splendeur, devenue cauchemar au sein des ténèbres, où l'image du serpent et celle de l'éclair se fondent admirablement dans l'unité de la vision :

*Le démon fulgurant, dans cette transparence,
Horrible, se tordait comme un éclair noyé.*

S'il est, dans ce désastre, une voie possible pour accéder au salut, c'est bien l'aimantation solaire, plus forte en dernière analyse que la volupté de l'abîme, et qui orientera la remontée vers la lumière.

Tout autre est la construction poétique du « gouffre » baudelairien ; et le rythme de la descente, comme son sens, obéit à des lois presque contraires. L'espace se défait lentement, sans drame, dans une odeur fade de décomposition. A l'ivresse des abîmes cosmiques s'oppose

*l'humide profondeur
D'éternels escaliers sans rampe,*

(L'Irrémédiable)

à la sauvage grandeur de la chute, le tâtonnement d'un pas qui hésite sur les marches glissantes, à l'éclat pâlisant du soleil, la clarté fumeuse d'une lampe aussitôt éteinte :

*Vite, soufflons la lampe, afin
De nous cacher dans les ténèbres !*

(Examen de Minuit)

Le sens même de ces ténèbres est différent : si le Démon rebelle s'enfonce dans les entrailles d'une Nuit qui évoque la grandeur du chaos primordial, le damné de *l'Irréparable* regarde avec angoisse se dissoudre des fragments de temps fondus dans un éternel présent « sans matin et sans soir », des parcelles d'espace brisées dans un ciel « sans astres, sans éclairs funèbres » qui, loin de s'opposer à l'enfer, en scelle la perfection.

Pareille création d'un monde sans espace implique l'abolition de toute dimension, notamment l'élimination de la perspective verticale qui tend sans cesse à diviser l'univers en plans successifs et symétriques : le ciel en haut, l'enfer en bas. Le terme même de « descente » aux Enfers traduit bien cette constante interprétation spatiale, à laquelle résiste une poésie moderne soucieuse d'abolir toute hiérarchie des formes.

Dans le « gouffre » baudelairien, qui semblait pourtant défini par une pesanteur inexorable, haut et bas n'ont plus de sens :

*En haut, en bas, partout, la profondeur, la grève,
Le silence, l'espace affreux et captivant.*

(*Le Gouffre*)

Le ciel s'abaisse alors, jusqu'à écraser la terre ; car le poète aux Enfers abolit le ciel-espace, aux « champs lumineux et sereins », pour le remplacer par un ciel de clausturation et d'opacité, qui « pèse comme un couvercle » sur la terre devenue cachot. Avant de s'enfoncer à jamais dans la nuit sans cesse plus dense de l'*Irréparable*, la conscience profère une ultime question, qui porte en elle-même sa réponse et dit le désespoir par la vanité même de l'espérance, suggérée à travers des vers inégaux et brisés, d'incertaines reprises litaniques :

*Peut-on illuminer un ciel bourbeux et noir,
Peut-on déchirer des ténèbres
Plus denses que la poix ?...*

Quelques degrés encore, et le ciel s'anéantit dans un univers décomposé où s'unissent étrangement la liquidité de la boue et la lourdeur du plomb : la fange des rues parisiennes envahit tout le paysage, jusqu'à devenir le flot immobile de l'*Irrémédiable* :

*... un Styx bourbeux et plombé
Où nul œil du ciel ne pénètre.*

De même que l'imagination tente d'éliminer ainsi l'espace en hauteur, de même elle lutte contre les images fascinantes de la profondeur : ce Styx que les Anciens plaçaient sous terre est maintenant sur la terre même, devenue à son tour, par une contradiction volontaire, immense souterrain :

*Le monde où nous vivons, sous sa voûte d'airain,
Semble épaissir sur nous l'ombre d'un souterrain.*

Cette résistance de l'esprit aux représentations spatiales suppose une lutte constante contre le pouvoir de l'image qui

reconquiert sans cesse ses droits. En particulier, la rencontre, aux Enfers, des âmes qui y demeurent fait ressurgir nécessairement la forme dans le regard du poète. Même quand elles se dérobent à l'étreinte du vivant, l'ombre d'Anticléia, celle d'Anchise s'inscrivent dans un espace irréel et flou comme leur substance même, mais limité et précis comme le geste d'Ulysse ou d'Enée. Œuvre moderne pétrie d'influences grecques, orientales et chrétiennes, le *Repos du Septième jour* tente de décrire en termes heurtés et puissants, l'inexprimable condition d'une âme vivante au royaume de l'absence :

*Absorbée, abîmée, précipitée,
Perdue, confondue...
Dans la nuit de toute clarté, dans l'ombre de toute
lumière,
Dans le néant sans murs je cherche et j'erre !*

« Nuit de toute clarté, ombre de toute lumière » : la formule poétique est belle, qui tente de dire l'indicible, notamment l'inconcevable coexistence, dans ce monde de l'absence hanté de présences, d'une symbolique nocturne et d'une symbolique flamboyante, surgies des plus lointaines traditions. Aux ténèbres de l'antique Tartare se mêlent, dans le rêve, l'éclat sombre du Pyriphlégéon et celui de l'étang de feu biblique qui traduisent par leur contradiction sensible la torture du maudit, condamné à côtoyer sans cesse le néant sans pouvoir s'y dissoudre, dans les tourments de *Nuit de l'Enfer* :

*Je meurs de soif, j'étouffe, je ne puis crier...
Extase, cauchemar, sommeil dans un nid de flamme.*

Tout paraît consumé par le fleuve de feu ; pourtant, la volupté de la destruction se double constamment de la nostalgie du monde des formes. La présence est en même temps refusée et regrettée, l'absence à la fois délice et supplice, et c'est par cette contradiction de l'état infernal que s'éclairent les revirements continuels de Rimbaud :

*Plus aucun son. Mon tact a disparu. Ah ! mon château,
ma Saxe, mon bois de saules. Les soirs, les matins, les
nuits, les jours...*

La conscience chancelle dans ces remous d'Apocalypse, et, avec elle, l'univers entier, soumis à l'épreuve d'une chaleur insoutenable où métaux et minéraux eux-mêmes s'anéantissent. Les romantiques allemands excellent dans ces créations hallucinantes où le cosmos bouillonne et s'embrase, tandis qu'océans et soleils se rencontrent pour s'entre-détruire. Dans son *Ebauche d'un rêve de l'enfer*, Jean-Paul précipite l'univers dans le feu :

*Les soleils, un à un, tombent comme des gouttes dans
la mer de poix et se fondent dans l'océan en ébullition.*

Cette abolition fulgurante de toute créature dans le brasier éternel est à la limite de l'indicible. Pourtant, le poète aux Enfers s'acharne encore à dire l'inexprimable, forçant le sens des images par la violence même que la loi de l'absence inflige au monde de la présence. La symbolique du feu, notamment, subit une extraordinaire distorsion ; aux rapports familiers qui unissent feu et chaleur, nuit et froid, se substitue une relation inverse : le feu infernal brûle, mais de la morsure même du gel, son rougeoiement est glacé, et sa lumière prend une transparence cristalline. Une parfaite immobilité se substitue ainsi à la mobilité de la flamme. L'âme du damné, comme le paysage des Enfers, subissent cette métamorphose du froid. Dans un monde fait de ténèbres opaques et de troubles clartés, la seule couleur naît d'une tache rouge, celle du cœur maudit, figé dans son malheur ; et ce n'est pas la teinte chaude du sang, mais l'éclat d'un soleil sans rayons dans le ciel hivernal. L'imagination de Jean-Paul et celle de Baudelaire, si différentes, se rejoignent dans une vision analogue : l'*Ebauche d'un rêve de l'enfer* s'ouvre sur « des cœurs rouges, gelés, (qui) palpitent dans des océans glacés », et l'image reparaît dans *Chant d'automne* :

*Et, comme le soleil dans son enfer polaire,
Mon cœur ne sera plus qu'un bloc rouge et glacé.*

Ces « océans glacés », cet « enfer polaire » définissent parfaitement le paysage infernal, où l'absence se consomme dans le froid absolu. Baudelaire, si profondément hostile au jaillissement de la vie végétale et animale, éprouve une singulière délectation devant l'horizon vide de *De profundis clamavi* :

Ni bêtes, ni ruisseaux, ni verdure, ni bois.

Au-delà des phantasmes monstrueux, la vérité de l'enfer réside dans la perfection de ce dépouillement. Pourtant, ce pays du néant semble comme soustrait à la rigueur de l'éternel par l'apparition d'une alternance temporelle :

*Un soleil sans chaleur plane au-dessus six mois,
Et les six autres mois la nuit couvre la terre.*

Est-ce à dire qu'il y ait résurgence du temps, retour aux lois de la vie ? Non pas : cette apparence de saisons n'est qu'une parodie des rythmes cycliques de la nature ; si terrible que soit « cette immense nuit semblable au vieux chaos », elle n'est pas plus intolérable que « la froide cruauté de ce soleil de glace », signe aussi implacable et peut-être plus parfait de la toute-puissance du néant, image inversée de l'Être représenté par le vrai soleil, foyer de vie et de chaleur. Tout se fige dans le monde du froid, même les formes les plus mobiles ; le vaisseau du poète qui « s'embarquait joyeux sur la mer des Ténèbres » devient, dans la rigueur de l'*Irrémédiable*,

*Un navire pris dans le pôle
Comme en un piège de cristal.*

Et le vers, totalement dépouillé, s'arrête aux confins du silence, condition du damné.

De même que les « saisons » de *De Profundis clamavi* offraient une correspondance dérisoire avec les rythmes de la terre, de même que le navire captif est la figure inversée du vaisseau libérateur, l'irradiation des âmes maudites par l'éclat infernal apparaît comme l'imitation « en creux » d'une transfiguration bienheureuse par la lumière de gloire. L'Em-

pereur, dans le *Repos du septième jour*, pénètre chez les morts, « là où le feu est glacé », et il est même quelque peu surprenant d'entendre Claudel, poète de « l'Esprit vainqueur dans la transfiguration de Midi », évoquer avec une telle précision.

*Le bloc où ces âmes sont prises et enfermées,
Comme une brique de porcelaine que l'ardeur extrême
de la fournaise rend claire et transparente,
Pénétrée de la lumière impie.*

Extraordinaire découverte du poète aux Enfers que cette « lumière impie » ! Toutes les traditions poétiques, des chœurs de Sophocle jusqu'à l'Apocalypse, sacralisent la lumière. Mais la violence suprême que subit l'univers dans sa recombinaison infernale impose à tous les éléments le sceau de la malédiction : à la terre, « plus nue que la terre polaire », à l'eau, devenue « eau verte du Léthé » et flot bourbeux du Styx, à l'air, empesté de miasmes putrides, au feu enfin, devenu puissance de néant.

Ce renversement systématique des perspectives semble bien être la condition nécessaire à toute élaboration poétique de l'état « infernal », transposition en creux d'images particulièrement chargées de densité, de même que, dans le « sombre ciel », le « Paradis de tristesse » des amants de la *Saison en Enfer*, l'impossible communication devient une sorte d'équivalence démoniaque de la mutuelle transparence des êtres dans l'amour. A la limite, la démarche du poète ne pourrait-elle se concevoir comme une correspondance en creux de l'acte même du Christ descendu aux Enfers pour transformer le monde de l'absence en monde de la présence ? On comprend mieux ainsi la fascination exercée sur l'imagination poétique par cette rencontre du Christ et de l'Absence, et la volonté — trop souvent interprétée dans une perspective purement blasphématoire — de recréer la rencontre selon des lois nouvelles. Incapable de ramener les ombres à la lumière, le Christ des poètes s'abîme avec elles dans la nuit : tel est le sens mythique de la vision de Jean-Paul dans le *Songe*, source du *Christ aux Oliviers* de Nerval. Aux âmes livides qui attendent

le salut, le Christ apparaît, « portant l'empreinte d'une impérissable douleur », dans un décor de cauchemar, pour leur annoncer la nouvelle de la totale déréliction :

J'ai parcouru les mondes, je me suis élevé au-dessus des soleils, et là aussi il n'est point de Dieu ; je suis descendu jusqu'aux dernières limites de l'univers, j'ai regardé dans l'abîme, et je me suis écrié : « Père, où es-tu ? » — Mais je n'ai entendu que la pluie qui tombait goutte à goutte dans l'abîme, et l'éternelle tempête m'a seule répondu.

La vision se clôt sur la consommation du désastre : « Tout l'édifice du monde s'écroula devant moi dans son immensité ». L'absence a vaincu : au Christ et à l'univers engloutis dans le même néant survit seul le regard du poète pétrifié.

« Ah ! remonter à la vie ! »

(A. Rimbaud, *Nuit de l'enfer*)

Pourtant, le paradoxe demeure : dire cette souveraineté de l'absence manifeste encore la présence indestructible de l'esprit à soi-même et à ce monde sans cesse recréé par le verbe au cœur même des images de la ruine et du silence. Plus la violence faite aux mots et aux symboles est grande, plus la puissance poétique de ces formules insolites, de ces visions inouïes s'impose. L'esprit démiurge de sa chute est aussi celui de son salut, et, dans l'acte précis par lequel il proclame que « nous ne sommes pas au monde », il tente de sauver ce monde en l'arrachant à l'absence. Quelle que soit la signification exacte des divers épisodes de la *Saison en enfer*, foisonnante de contradictions issues de la double exigence d'absence et de présence, son épilogue traduit un incontestable sentiment de triomphe ; les Enfers sont vaincus.

Je puis dire que la victoire n'est acquise : les grincements de dents, les sifflements de feu, les soupirs empestés se modèrent. Tous les souvenirs immondes s'effacent... Et à l'aurore, armés d'une ardente patience, nous entrerons aux splendides villes.

Admirable cri de liberté, dont il faut préserver la pureté poétique sans la solliciter en aucune manière. D'aucuns ont vu dans ces « splendides villes » la préfiguration de la cité future, de la « République de l'avenir » rêvée par Michelet. D'autres ont cru y déceler une transposition de la Jérusalem céleste. Qu'importe ? Le nouvel Orphée invente lui-même les voies du salut après avoir découvert les chemins de l'absence, et cette invention, nécessairement multiforme, puise ici et là ses matériaux. Animé par la présence secrète du poète, le monde clos éclate sous une poussée formidable, les glaces de l'enfer polaire se fondent, et, dans l'espace recréé,

Le volcan de la joie enfle sa lave immense.

(Fin de Satan).

A cette métamorphose salvifique concourent des médiations diverses, qui sont toutes le reflet de la médiation fondamentale du poète, restaurateur de l'espace et du temps. Dans le rêve nervalien, l'esprit voué à la claustration reçoit mystérieusement sa libération d'un autre esprit ; le symbole de la tour, lieu de réclusion, se transforme sous l'effet de l'intervention fraternelle :

*Déjà mes forces s'étaient épuisées quand une porte
vint à s'ouvrir : un esprit se présenta et me dit :
« Viens, frère ».*

Par la médiation de « cette âme simple et dégagée des liens de la terre », voici que se découvre la clé perdue des cachots de la démence, et la fin d'*Aurélia* évoque cette lente remontée de l'esprit vers la lumière et la possession de soi.

Autre présence tutélaire : celle de la bien-aimée enfin retrouvée, qui, après avoir attiré l'amant vers les profondeurs nocturnes de l'absence, l'emporte vers les profondeurs lumineuses de la présence, dans une chevauchée merveilleuse où se consomme le triomphe sur les forces de chute, de nuit et de silence :

Ma grande amie a pris place à mes côtés, sur sa cavale

blanche caparaçonnée d'argent. Elle m'a dit : « Courage, frère ! car c'est la dernière étape ! » Et ses grands yeux dévoraient l'espace... Nous volions en triomphe, et nos ennemis étaient à nos pieds. La huppe messagère nous guidait au plus haut des cieux, et l'arc de lumière éclatait dans les mains divines d'Apollyon...

Bien d'autres figures poétiques contribuent à cette reconstitution d'un monde sauvé par une plongée nocturne d'apparence mortelle : le symbolisme de la porte reparait, particulièrement clair, dans le *Repos du septième jour*, où l'Empereur, descendu sous terre avec la volonté de « rapporter à (son) peuple qui périt le salut », revient au jour une fois son dessein accompli :

Je reparais à la porte fatale ! J'ai passé l'Enfer ! au travers de la nuit accrue d'ombre j'ai marché tout vivant.

La densité poétique est d'ailleurs d'autant plus forte que cette victoire sur l'Enfer demeure ambiguë : le contact avec le monde de la souillure a laissé une trace sur la chair du vivant qui a osé affronter les ténèbres. L'Empereur qui remonte à la lumière est frappé d'une lèpre à la signification complexe : sa fonction rédemptrice impliquait sans doute qu'il assumât ainsi visiblement le péché de son peuple ; mais en même temps le poids des traditions et des rituels antiques, plus puissant que l'interprétation christologique, exige cette marque ineffaçable de l'Absence sur les traits du vivant, revenu parmi les siens comme un éternel absent.

Souillure et pureté, ombre et lumière, servitude et liberté, appel d'en-bas et passion d'en-haut — autant d'affrontements vitaux revêtus par l'imagination poétique d'images multiples, volontiers empruntées au monde démoniaque ou angélique. Après sa chute aux Enfers, le Satan de Hugo attend et appelle un salut qu'il ne peut obtenir de lui-même, et sa haine muée en amour implore la délivrance :

*Le sang brûle mes yeux, l'écume emplit ma bouche,
Et, chien de l'infini, chassé du ciel, farouche,*

*Hagar, pleurant mon maître à la porte du jour,
Mâchant le genre humain, je hurle mon amour !*

L'appel est entendu : l'ange Liberté plonge à son tour dans l'abîme, et c'est enfin la véritable « descente aux Enfers », au dessein salvifique. Le monde de la nuit et du froid se trouve investi par cette extraordinaire énergie flamboyante, qui, à son tour, se joue des lois de l'espace et des formes. Les puissances infernales sont absorbées sans effort par la force d'en-haut :

*L'étoile aux feux divins, plus large à chaque instant,
Météore d'abord, puis comète et fournaise,
Fondait le monstre ainsi qu'un glaçon dans la braise.*

L'imagination poétique rassemble, dans ces visions éclatantes, tous les signes du salut et de la gloire : le lis, signe de pureté totale, le laurier, emblème du poète victorieux, le diamant, gemme inaltérable et limpide, deviennent les attributs du vainqueur, dont le triomphe est d'autant plus exemplaire que la lutte avec l'abîme a été plus âpre. Jean-Paul et Nerval, poètes du Christ mort et des Enfers souverains, exaltent en même temps un Messie splendide qui restaure l'univers dans sa perfection première. C'est autour de cette contradiction que s'organise toute l'*Eclipse de lune* : la terre, lieu de mort enserré par les anneaux du serpent, attend les âmes non encore nées qui vivent d'une vie bienheureuse « aux plaines de la lune éclatante de lis ». Mais ces âmes seront accompagnées dans leur exil par un mystérieux génie, dont le rayonnement évoque à la fois l'éclat apollinien et la douceur du Christ, et qui leur promet, après l'épreuve, la délivrance :

*Quand je briserai l'enveloppe terrestre, j'en détacherai
le diamant divin et je le laisserai tomber comme une
goutte éclatante de rosée sur les lis de la lune.*

Puis le serpent monstrueux, qui s'est figé un instant devant cette apparition, reconquiert son pouvoir, « déroule de toutes parts ses mille orbés et ses mille plis, et en enveloppe à la fois tous les peuples du monde. »

Les visions d'*Aurélia* reposent sur un symbolisme analogue ; mais la contradiction se résout peu à peu dans la joie d'un salut définitif : le poète sauvé par la bien-aimée est emporté vers la Jérusalem céleste par le Messie vainqueur, paré de diamants et de rubis où se retrouve la symbolique de la gemme, signe de l'incorruptibilité. Cette chevauchée de rêve, toute traversée par les réminiscences de l'*Apocalypse*, s'achève aux « portes de nacre » qui rappellent, sans hésitation possible, les « portes d'ivoire et de corne » que le poète a dû franchir pour entrer aux Enfers. L'obsession du seuil, du passage, de la porte, essentielle dans ce jeu d'images reliées de près ou de loin aux thèmes de la mort et de la naissance, est exorcisée par la houssine merveilleuse du Messie, objet mystique et magique à la fois, suprême talisman :

*Quand sa houssine légère toucha la porte de nacre de
la Jérusalem nouvelle, nous fûmes tous les trois
inondés de lumière.*

Le monde inversé de l'Enfer, irradié de la « lumière impie », se trouve à nouveau métamorphosé dans la perfection de la présence, et Nerval se fait l'écho fidèle de la joie paulinienne devant la défaite des Enfers :

*O Mort, où est ta victoire, puisque le Messie vainqueur
chevauchait entre nous deux ?*

De même que le cosmos basculait tout entier dans le néant, le voici restauré, arraché aux Enfers dont le serpent, vivante image, encore menaçant dans l'*Eclipse de lune*, s'apaise enfin dans *Aurélia*. Nouveau talisman, une étrange fleur rayonnante, baignée d'éclat solaire et gardant en même temps un reflet de l'éclat sulfureux de l'enfer, exorcise les forces nocturnes qu'il porte en lui et libère le monde de son étreinte :

*Il relâche ses anneaux, et sa gueule béante aspire la
fleur d'anxoka, la fleur soufrée, — la fleur éclatante
du soleil !*

Ces anneaux relâchés signifient la libération de l'espace : le monde clos se rouvre, avec le calice épanoui de l'anxoka

ournée vers le soleil. La terre frappée de stérilité retrouve enfin la fécondité paradisiaque — et le serpent se rattache aussi, du reste, aux mythes de fertilité. La vie se propage de toutes parts, non pas dans des images de profusion terrestre, mais, plus subtilement, dans celles de germes lointains, projetés en plein ciel, promesses plus riches encore, dans leur devenir indéfini, que la luxuriance de présences immédiates :

*Le chœur des astres se resserre et s'épanouit, et sème
au loin les germes de créations nouvelles.*

Cette ligne mouvante, souple et continue, est celle même du « fil d'Ariane » renoué, au-delà des ruptures, des délires, des silences, par la rigueur et la pureté du langage. Le chant d'Orphée a ordonné le monde sauvé, recréé l'espace en rythmant le temps, leur a communiqué sa loi, qui est souveraine harmonie, « et l'orbe éternel s'est mis à tourner aussitôt ».

*
* *

Le triomphe du poète est-il donc sans ombre ? Si l'Orphée du mythe est remonté des Enfers, il est revenu seul, et cette demi-victoire sur les ténèbres, cette solitude de l'amant, ont un arrière-goût de défaite. A la tristesse douce-amère du chant d'amour et de mort paraît s'opposer la certitude exultante du poète des *Chimères* :

Et j'ai deux fois vainqueur traversé l'Achéron.

Pourtant, le triomphe sur le fleuve d'Enfer ne semble pas non plus avoir protégé Nerval contre les vertiges du néant, de « la nuit noire et blanche ». Victoire bien ambiguë que celle des poètes ! Mais victoire, tout de même, que cette volonté tenace de « forcer les portes mystiques » malgré des angoisses sans cesse renaissantes, d'« imposer une règle aux esprits de la nuit », fût-ce la règle fragile des mots qui sont puissance de communication au-delà de toute rupture. Tel est le suprême défi jeté par le poète aux Enfers qui menacent de l'engloutir : aux prises avec le monde de la solitude, il le nie en l'exprimant, et l'enfer hugolien, traversé par le grand souffle de la liberté, n'est peut-être pas aussi éloigné du cachot sans issue

des *Fleurs du Mal* que les apparences pourraient le laisser croire. Certes, qu'Eurydice demeure captive de l'Hadès ou qu'Aurélia transfigurée emporte son amant dans le ciel, que l'ange arrache Satan au gouffre ou que le Damné baudelairien reste muré à jamais dans la nuit souterraine, cela change tout, dans l'ordre de la requête affective ou de l'interrogation métaphysique. Mais la logique propre au poète est autre ; au-delà du sens donné à l'itinéraire spirituel de la descente aux Enfers, c'est à l'acte pur de l'évocation infernale qu'elle s'attache, avide de découvrir un mystère de communication dans l'expression même du mystère de solitude. Ainsi seulement peut s'accomplir la véritable démarche « orphique », qui porte au plus intime d'elle-même une exigence de participation dans la fuite de toute forme et de toute créature, et fait du poète maudit le plus solitaire, sur les chemins de la complète dérélition, un être mystérieusement fraternel.

Andrée ROSARY

D O C U M E N T

**Recommandations de l'Eglise catholique
et des Eglises réformées et luthériennes
de France pour la pastorale commune
des foyers mixtes**

Une étape du cheminement œcuménique

Les mariages mixtes représentent — on l'a répété avec insistance depuis quelques années — une question brûlante dans les rapports entre les Eglises et l'occasion pour ces dernières de prouver leur volonté d'œcuménisme.

Il ne se passe guère de semaine actuellement sans qu'ici ou là des directives ecclésiastiques soient publiées, ou bien des articles de recherche de théologiens, ou encore des échanges de lettres dans la presse¹. Ces documents variés constituent des révélateurs assez précis de la situation œcuménique dans les régions d'où ils émanent. Le moins que l'on puisse dire est que le niveau de prise de conscience et de réflexion est fort différent suivant les lieux, ce qui s'explique en partie par la diversité des situations sociologiques, ecclésiastiques, spirituelles, politiques, etc.

Les Recommandations de l'Eglise catholique et des Eglises réformées et luthériennes de France pour la pastorale commune des foyers mixtes prennent place dans cet ensemble de recherches. Sans entrer pour le moment dans un commentaire détaillé qui nous entraînerait trop loin et que nous espérons

1. A titre d'exemples récents de deux de ces catégories, citons des *Directives* de l'épiscopat catholique hollandais (cf. le texte et notre commentaire dans *Informations catholiques internationales* des 1^{er} et 15 avril 1968) et une polémique menée en Italie par un pasteur de l'Eglise vaudoise à propos d'un mariage mixte célébré à Parme avec dispense de la forme canonique (cf. l'hebdomadaire vaudois *Eco-Luce*, février et mars 1968).

faire plus tard², nous nous proposons simplement — en guise d'introduction — d'attirer l'attention des lecteurs sur quelques caractéristiques de ce document.

1) Ces Recommandations, rédigées par deux spécialistes, revues et améliorées à plusieurs reprises par des théologiens et des « autorités » catholiques et protestants, sont publiées conjointement par l'Eglise romaine et les grandes Eglises de la Réforme en France : ce caractère commun et interconfessionnel doit être souligné d'abord. Après avoir élaboré séparément sur les mariages mixtes plusieurs documents³ qui se suivaient les uns les autres et se répondaient parfois, ces Eglises ont estimé que la situation œcuménique avait évolué de manière suffisamment positive pour qu'elles puissent s'adresser ensemble à leurs pasteurs et à leurs prêtres et, par eux, aux fiancés et aux foyers mixtes. Si la responsabilité des couples catholiques-protestants doit être assumée en commun par les ministres des différentes Eglises, il convenait que ces dernières l'affirment de concert. Mais cela n'allait pas de soi, il y a peu de temps encore. Que ce soit devenu possible aujourd'hui, et comme naturel, est un signe de plus de la victoire progressive de l'Esprit Saint sur nos divisions. Il convient de s'en réjouir en mesurant le chemin parcouru.

2) Un autre aspect de ces Recommandations est leur caractère pastoral. On n'entend aucunement par là — comme certains le firent à tort dans les premiers temps de Vatican II — quelque point de vue plus souple qui s'opposerait aux exigences de la doctrine ou aux prescriptions de la discipline. En réalité la pastorale, loin de contredire la doctrine, doit prendre appui sur elle pour en exprimer les conséquences dans la vie de tous les jours. De même, elle s'insère nécessairement dans un cadre

2. Le lecteur peut d'ores et déjà se reporter aux articles que nous avons publiés ici-même sur ce sujet, en particulier *Lumière et Vie*, n° 74, p. 119-151, n° 78, p. 111-144 et n° 84, p. 121-137 ; et dans *Istina*, 1967, p. 179-200.

3. Les principaux de ces documents sont énumérés dans le titre II des *Recommandations*.

canonique, dont on peut certes souhaiter l'amélioration dans une ligne plus évangélique, mais qui, tant qu'il existe, reste impératif pour tous les membres de l'Eglise.

On ne trouvera donc dans ces Recommandations — qui ne constituent pas un document de recherche — des réflexions plutôt théoriques portant directement sur la doctrine du mariage et son évolution ni sur le droit canonique et sa réforme. On y trouvera par contre un effort pour rejoindre et pour guider les foyers mixtes dans le concret de leur existence : période des fiançailles, célébration du mariage, vie spirituelle du couple, éducation chrétienne des enfants, insertion dans les communautés paroissiales, aide et ressourcement par des sessions ou dans des groupes...

Mais qu'on ne s'y trompe pas : prêtres et pasteurs ne découvriront pas dans les pages qui suivent des « solutions » universellement valables ni encore moins des « recettes ». Il s'agit bien plutôt d'un esprit. La pastorale commune consiste à éveiller chez les foyers mixtes, par une pédagogie active et attentive, le sens de leurs responsabilités propres afin que — dans le cadre de la discipline de leurs Eglises et dans le respect de la foi de chacun des conjoints — ils assument loyalement et lucidement les choix qui se proposent à eux et recherchent leur unité dans une volonté exigeante d'émulation spirituelle.

Pareil effort mené avec les couples mixtes ne manquera pas d'être fructueux pour leurs guides eux-mêmes. Les prêtres et les pasteurs qui, ces dernières années, ont eu à s'occuper activement de groupes ou de rencontres de foyers interconfessionnels sont prêts à témoigner de l'enrichissement évangélique qu'ils ont reçu de ce ministère.

3) Ces Recommandations s'adressent à l'ensemble de l'Eglise, et même des Eglises en France. C'est dire que, en cherchant à être stimulantes pour tous les chrétiens, elles ne peuvent pas se situer purement et simplement au niveau d'« expériences pilotes ». Peut-être même apparaîtront-elles un peu trop discrètes, pas assez « enthousiastes » quant à l'apport

des foyers mixtes à l'œcuménisme, aux yeux de certains couples et de leurs conseillers spirituels qui ont déjà parcouru ensemble un long chemin. Que ces ménages et leurs pasteurs — dont l'expérience constitue une vraie richesse et une profonde espérance pour toutes les Eglises — comprennent que leur avancée doit se faire dans la communion du peuple de Dieu. Si, dans toutes les régions de France, et pas seulement dans quelques « hauts lieux » privilégiés, ces Recommandations sont réellement mises en pratique, c'est le climat d'ensemble de l'œcuménisme qui s'améliorera dans notre pays. L'enjeu — on en conviendra — est d'importance et mérite bien quelque effort de patience.

4) *Ce qui vient d'être dit permet de comprendre qu'une autre caractéristique de ces Recommandations est d'être valables pour aujourd'hui. Il ne s'agit pas en effet d'attendre demain et d'éventuelles améliorations dans les relations entre les communions chrétiennes, ou bien des éclaircissements sur leurs doctrines et des aménagements de leurs disciplines, pour promouvoir une pastorale commune des foyers : ces derniers ne peuvent attendre. Toutefois la réflexion en cours dans toutes les Eglises — y compris dans le catholicisme — permettra certainement de progresser plus avant. En particulier, il reste, à notre avis, une zone importante de flou dans l'opinion que les confessions chrétiennes se font mutuellement de leurs doctrines et de leur pratique du mariage. Par exemple, de l'affirmation catholique que l'union de deux baptisés est un sacrement, certains protestants ne tirent-ils pas une interprétation quasi magique de l'indissolubilité ou du rôle du célébrant, dans laquelle les catholiques éclairés ont de la peine à reconnaître ce qu'ils croient en vérité ? Inversement, le fait que les Eglises de la Réforme admettent, en certains cas du moins, de remarier au temple des divorcés, n'est-il pas majoré par l'opinion catholique qui en déduit trop facilement que le protestantisme ne croit pas que le mariage soit « pour la vie » ?*

Nous ne voulons pas dire que, dans ce domaine, tout soit malentendu et qu'il n'y ait pas de divergences réelles : nous

sommes, au contraire, convaincu qu'il y en a. Mais elles sont, nous semble-t-il, grossies et déformées par une ignorance réciproque. Cela signifie sans doute que ces Recommandations, dont l'esprit œcuménique restera valable, devront être, si possible, suivies à brève échéance d'un nouveau document qui tenterait de projeter de la lumière sur la doctrine et la pratique du mariage dans les différentes confessions. Cet effort a été amorcé de façon sérieuse par le Conseil œcuménique des Eglises qui a publié, à ce sujet, un texte de grand intérêt⁴. Il faudrait que le dossier soit repris au niveau français, comme dans d'autres pays. Ce sera sans doute l'étape prochaine qui permettra de progresser plus avant dans la ligne d'action commune si heureusement inaugurée par ces Recommandations.

René BEAUPÈRE, o. p.

4. Ce document, malheureusement trop peu connu, est le fruit d'une réunion de travail tenue en juin 1966. Il a été publié sous le titre « Mariage et division parmi les Eglises » dans le Bulletin de la division des études du Conseil œcuménique, *Rencontre œcuménique*, 1967/1, p. 28-40, ainsi que dans la revue *Istina*, 1967, p. 207-229.

I. PRÉAMBULE

Ces *Recommandations* sont publiées conjointement par les autorités catholiques et protestantes en France. Elles ont été mises au point par une équipe de travail mandatée à la fois par le Comité épiscopal pour l'Unité et par le Conseil des Bureaux des quatre Eglises réformées et luthériennes de France.

Beaucoup plus que des « règles » à appliquer servilement, ces *Recommandations* proposent des orientations sur lesquelles un accord existe entre l'Eglise catholique et les Eglises de la Réforme.

Elles ne concernent que les mariages entre protestants et catholiques¹. Mais leur caractère pastoral — compte tenu de certaines dispositions particulières — permet leur application plus générale à d'autres cas.

Cependant les mariages entre chrétiens et non chrétiens (juifs ou musulmans, par exemple) posent des problèmes en grande partie différents, qui ne sont pas traités ici.

II. TEXTES DE BASE

Il faut connaître et utiliser les documents suivants dont ces *Recommandations* ne sont que l'application :

- 1) *Décret de Vatican II sur l'œcuménisme* ;
- 2) *Instruction Matrimonii Sacramentum* de la Congrégation pour la doctrine de la foi, 18 mars 1966 (*Documentation catholique*, 3 avril 1966 ou *Lumière et Vie*, n° 78) ;
- 3) *Dispositions communes aux diocèses de France*, octobre 1966 (Librairie Saint-Paul, 6, rue Cassette, Paris-6^{me}) ;
- 4) *Directoire des questions œcuméniques* publié par le Secrétariat romain pour l'Unité (*Documentation catholique*, 18 juin 1967) ;
- 5) Décision du Synode national E. R. F. de Clermont-Ferrand, 1966 (*Actes du Synode* ou *Lumière et Vie*, n° 78) ;
- 6) Décision du Synode général de l'Eglise évangélique luthérienne 1966 (*Actes du Synode* ou *Lumière et Vie*, n° 78) ;
- 7) *Recommandations aux pasteurs*, de la Commission de la Fédération protestante, 1967 (*Revue Information-Evangélisation*, mai-juin 1967 ou *Documentation catholique*, 21 mai 1967).

1. L'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe en France se proposent de préparer d'autres *Recommandations* concernant les mariages entre leurs fidèles.

III. PRINCIPES GÉNÉRAUX

1. A cause des difficultés propres aux mariages mixtes, toutes les Eglises et communautés chrétiennes — en particulier l'Eglise catholique et les Eglises de la Réforme en France — se montrent réservées à l'égard de ces unions. Cependant elles ne les excluent pas et acceptent de les célébrer pour de justes raisons et dans des conditions fixées par leurs disciplines propres. Mais elles savent qu'il ne suffit pas de mettre en garde les fidèles contre les difficultés qu'ils rencontreront. Elles s'efforcent aujourd'hui, chacune de son côté, de leur fournir, par la catéchèse, l'enseignement, la prédication et tous les moyens de grâce, le soutien pastoral qui leur permettra de discerner et de surmonter, autant que possible, ces difficultés. Elles ont aussi la volonté d'aider les fiancés et les foyers mixtes à envisager et à vivre leur vie conjugale et familiale de telle manière que ces difficultés elles-mêmes, au lieu d'être cause de heurts entre les époux ou d'indifférence religieuse, puissent, en étant franchement abordées, contribuer à l'approfondissement de la foi et permettre de former des couples stables et unis malgré la division des chrétiens.

2. La pastorale des foyers mixtes n'est qu'un des aspects de la pastorale du mariage, si nécessaire aujourd'hui dans toutes les Eglises. Mais elle constitue un ministère particulier que les Eglises (catholique et protestante) doivent *assumer en commun* en mettant en œuvre les principes d'un authentique œcuménisme (cf. n° 15) et dans le cadre des dispositions pastorales et disciplinaires actuelles.

3. Les disciplines actuelles en matière de mariages mixtes sont en partie provisoires. La réflexion en cours dans bon nombre d'Eglises, y compris l'Eglise catholique, amènera vraisemblablement des changements ; certains points de ce document devront donc être ultérieurement mis à jour. Un assouplissement éventuel de la discipline canonique catholique, loin de rendre la pastorale commune des foyers mixtes moins nécessaire, la rendra sans doute plus urgente car la responsabilité personnelle des époux se trouvera plus directement engagée.

4. La pastorale des foyers mixtes sera inspirée d'un double souci :

- a) le souci de pacifier et d'épanouir des chrétiens marqués douloureusement par la division des Eglises, dont ils se sentent les victimes ;
- b) le souci d'aider ces chrétiens à approfondir leur foi, à intensifier leur vie d'époux et de parents chrétiens en trouvant leur insertion dans une vie ecclésiale effective, condition de leur témoignage œcuménique (cf. n° 25).

5. Ce n'est pas l'éventuelle « conversion » d'un des époux à la croyance de l'autre qui constitue aujourd'hui le problème majeur des

mariages mixtes. Le danger est plus souvent de voir les deux époux sombrer dans le syncrétisme, l'indifférence ou le découragement.

IV. LES FOYERS MIXTES

6. La pastorale doit tendre à prendre en charge tous les fiancés ou foyers mixtes, même ceux qui sont le plus éloignés de l'Eglise et qui se croient ou se sentent « rejetés » de leur communauté. En tenant compte de chaque situation particulière, elle doit s'adresser à tous les couples, qu'ils soient mariés à l'église catholique, à l'église protestante, ou seulement à la mairie.

7. La diversité des couples est très grande. De manière schématique l'on pourrait distinguer les cas suivants :

- a) De nombreux mariages sont contractés entre des personnes d'origine chrétienne mais qui sont en réalité indifférentes ou incroyantes. Même s'ils ont été bénis dans l'une ou l'autre Eglise, ils conduisent en général à un éloignement de toute communauté religieuse et de toute pratique de vie chrétienne. Ces foyers ont avant tout besoin d'être évangélisés. On veillera en tout cas à ce que l'annonce de l'Evangile se fasse dans un climat œcuménique : qu'elle ne soit pas et n'apparaisse pas comme la « propagande » confessionnelle d'une Eglise aux dépens de l'autre et donc comme une forme plus ou moins déguisée de prosélytisme².
- b) Il y a aussi des foyers où l'un des deux conjoints est croyant et fidèlement attaché à son Eglise et l'autre indifférent ou détaché. Souvent le mariage aura été célébré dans l'Eglise à laquelle appartient le premier. Dans ce cas, le second se trouve, soit disciplinairement en rupture avec son Eglise d'origine (s'il est catholique), soit moralement « jugé » comme infidèle (s'il est protestant). La responsabilité pastorale de ces foyers incombe en premier lieu au ministre de l'Eglise dans laquelle le mariage a été célébré. Mais ce dernier devra avoir une ouverture œcuménique et un tact spirituel lui permettant de discerner l'opportunité de proposer à tel ou tel couple une rencontre avec le ministre de l'autre confession.
- c) Il y a enfin des conjoints qui sont tous deux sincèrement croyants pratiquants et désireux de demeurer fidèles à leur Eglise. Ce sont ces chrétiens que visent d'abord les remarques qui vont suivre. Il ne s'agit pas d'une situation imaginaire

2. On entend ici par « prosélytisme » une manière d'agir non conforme à l'esprit évangélique dans la mesure où elle utilise des moyens contestables pour attirer quelqu'un à une communauté en abusant par exemple de son ignorance ou de son désarroi.

prise abstraitement comme point de référence : les foyers mixtes convaincus sont nombreux aujourd'hui. C'est pour eux que la pastorale s'impose au premier chef. Cela ne signifie aucunement qu'il ne faille pas proposer à tous les autres couples — dans toute la mesure du possible — les principes d'« émulation spirituelle » dont il va être question (cf. n° 15 et sq.).

V. LES CONSEILLERS SPIRITUELS

8. Il est très souhaitable que la pastorale des fiancés et des couples mixtes soit assumée en commun par les deux Eglises. Cela implique une prise de conscience de leur responsabilité à cet égard, de la part de tous les membres de l'Eglise, les « laïcs » comme les responsables ecclésiastiques. En ce qui concerne plus spécialement la collaboration du prêtre et du pasteur, elle peut revêtir des formes diverses. Là où elle n'est pas encore possible, le prêtre ou le pasteur, tout en s'efforçant de la promouvoir, encouragera les deux fiancés ou conjoints à vivre loyalement leur foi et les aidera à rechercher l'unité spirituelle de leur foyer.

9. Il va de soi que les prêtres et les pasteurs qui sont ou seront plus spécialement appelés à ce ministère nouveau et délicat doivent présenter ou acquérir certaines qualifications sans lesquelles il risque de manquer son but.

- a) Ils doivent être disponibles au dialogue, et avoir aussi une claire conscience de la dimension œcuménique qu'implique toute recherche ou affirmation théologique.

Sans rien minimiser des exigences de la foi, ils doivent donc arriver à une liberté intérieure qui les garde aussi bien du faux irénisme que d'une attitude de défense confessionnelle. Il s'agit pour le pasteur et le prêtre d'arriver à surmonter certains réflexes d'auto-défense pour devenir ensemble d'authentiques serviteurs de l'Évangile auprès des couples qui leur sont confiés.

- b) Cette ouverture d'esprit œcuménique s'enracine dans une connaissance très sûre des doctrines des Eglises — à commencer par celle à laquelle on appartient — ainsi que des disciplines de ces Eglises et des incidences qu'elles ont sur les mentalités et les sensibilités.
- c) Prêtres et pasteurs doivent aussi faire preuve d'un discernement spirituel et psychologique qui les rende attentifs à la diversité des situations concrètement vécues par les couples et aptes à comprendre à quel niveau et dans quel domaine précis l'aide pastorale peut intervenir.

- d) Pour pouvoir utilement « faire équipe », prêtres et pasteurs devront entretenir dans toute la mesure du possible de solides et loyales relations d'amitié dans la confiance mutuelle.

10. Il faut souhaiter que des prêtres et des pasteurs de plus en plus nombreux soient en mesure d'aider les fiancés ou les foyers mixtes grâce à la formation qu'ils auront reçue dans ce but, soit au Séminaire ou à la Faculté de théologie, soit par d'autres moyens. Mais, dans bien des cas actuellement, étant donné la nouveauté que représente ce ministère, l'aide de « spécialistes » sera nécessaire. On veillera à ce que, dans chaque région ou diocèse comme au plan national, ces « spécialistes » existent, qu'ils soient connus comme tels et mis à contribution.

11. Mais le souci des fiancés et des foyers mixtes est en même temps affaire de pastorale d'ensemble : tant au plan national qu'au plan régional ou diocésain, on prendra soin d'établir les coordinations nécessaires entre les « spécialistes » et les instances intéressées (commissions ou délégués diocésains d'œcuménisme, équipes ou commissions régionales ou consistoriales, conseils régionaux ou inspections ecclésiastiques, pasteurs, curés et vicaires, officialités, bureaux des mariages, responsables des grands services diocésains — en particulier catéchuménat, commissions de pastorale familiale, etc.).

VI. PRÉPARATION AU MARIAGE

12. C'est dès la préparation du mariage et, si possible, dès le début des fiançailles, que doit être mise en œuvre la pastorale commune.

Il importe avant tout d'attirer l'attention des fiancés sur la signification du mariage chrétien et les responsabilités qu'il implique. La catéchèse pré-nuptiale ne saurait donc se limiter à la préparation d'une « cérémonie » : elle exige une instruction relative à la doctrine chrétienne du mariage telle qu'elle est présentée par les Eglises, et aussi une claire information sur les dispositions disciplinaires qui en sont la conséquence.

Toutes les fois où cela sera possible, cette instruction et cette information seront assurées par le pasteur et le prêtre. Elles pourront donner lieu à des entretiens séparés ou en commun de manière à aider les futurs époux à réfléchir, à se dégager des pressions, puis à prendre ensemble leurs responsabilités dans les décisions qui entraîneront le choix, pour leur mariage, de l'une ou l'autre Eglise. Dans le cas où un prêtre ou un pasteur est unilatéralement sollicité de célébrer un mariage mixte, il est souhaitable qu'il en fasse part, au moins à titre d'information, au ministre de l'autre Eglise et, si possible, qu'il invite le couple à le rencontrer.

Dans ce temps de recherche, les conseillers spirituels s'inspireront des recommandations données par leurs Eglises. Ils veilleront en particulier, comme le suggèrent les *Dispositions communes aux diocèses de France*, à « allier le respect de la conscience des futurs époux à l'éducation attentive de leurs responsabilités », et, comme le rappellent les *Recommandations aux pasteurs de la Fédération protestante*, à montrer « que la doctrine évangélique inclut l'unité fondamentale et indissoluble du couple ».

Les *Dispositions communes* donnent aux prêtres les conseils suivants : « Les fiancés qui se présentent au mariage doivent être instruits, avec toute la clarté possible et toute la délicatesse requise, de la doctrine catholique du mariage, de sa sainteté, de son unité, de son indissolubilité, de son caractère sacramentel. Le texte de la Constitution *Gaudium et Spes* (n° 47 à 52) pourra servir de canevas à une catéchèse dont l'aspect biblique ne sera évidemment pas sous-estimé ».

Dans la présentation qu'il aura à faire, de son côté, le pasteur pourra s'inspirer des différents textes synodaux, en particulier des *Synodes réformé et luthérien de 1967*.

13. Les *Dispositions communes aux diocèses de France* demandent au prêtre de « faire considérer à la partie non catholique la grave obligation de la partie catholique de protéger, conserver et professer sa foi et de faire baptiser et élever dans cette foi les enfants à naître ». Inversement, aux deux fiancés devra être rappelée la grave obligation de conscience qu'a, de son côté, la partie protestante de demeurer, en son Eglise, fidèle à Jésus-Christ et de porter témoignage devant ses enfants.

Toutes les fois qu'un conflit de conscience surgira entre les fiancés, le prêtre et le pasteur s'efforceront, dans une collaboration aussi étroite que possible, de les aider à clarifier leur dialogue et à trouver la solution la meilleure pour eux, c'est-à-dire une solution qui, dans le respect de la foi de chacun, sauvegardera au maximum l'unité fondamentale du couple et la responsabilité commune des deux époux face aux questions de la vie chrétienne familiale et conjugale.

Pour tous les problèmes relatifs aux dispenses que l'on peut demander, par l'intermédiaire de l'évêque du lieu, à la Congrégation pour la doctrine de la foi à Rome (forme canonique du mariage et promesses concernant le baptême et l'éducation catholique des enfants à naître), on se reportera aux indications données dans les *Dispositions communes aux diocèses de France* (n° 4 à 6) et aux *Recommandations aux pasteurs* (II^e Partie n° 2, alinéas 1,2,3).

VII. CÉLÉBRATION DU MARIAGE

14. Sur ce point il convient de suivre les directives déjà données dans les documents disciplinaires des Eglises et notamment dans les

Dispositions communes aux diocèses de France (n° 7 et 8) et dans les *Recommandations aux pasteurs* de la Fédération Protestante (n° 1, alinéas 1 à 4).

Dans des cas exceptionnels où certaines dérogations aux dispositions en vigueur apparaîtraient nécessaires pour des motifs d'ordre pastoral, ces dérogations devront être soumises à la décision des autorités ecclésiastiques (diocèse ou région et inspection).

VIII. VIE SPIRITUELLE DU COUPLE

15. Les conseillers éveilleront les fiancés et les couples à une saine « émulation spirituelle » selon l'esprit du *Décret sur l'œcuménisme* et des textes émanant des Eglises de la Réforme : c'est-à-dire à la recherche des valeurs chrétiennes communes sans nier les divergences. Cette recherche constitue un des facteurs importants de l'équilibre du foyer. L'émulation spirituelle — qui est le contraire de la polémique et qui n'a rien à voir avec le compromis — devra être un stimulant pour la foi et la vie chrétienne de chacun des deux conjoints.

16. Les conseillers aideront en particulier les foyers mixtes à trouver le rythme d'une vie spirituelle qui leur soit propre. Ils veilleront à ce qu'ils ne prennent pas pour particulières aux ménages mixtes des difficultés qui sont en réalité celles de tous les couples : notamment l'apprentissage de la prière en commun est rarement facile. Les conseillers orienteront les époux vers la lecture de l'Écriture Sainte et la méditation de la Parole de Dieu. Ils les aideront avec tact dans les cas difficiles : par exemple, la piété mariale ou la prière pour les défunts. Ils les aideront également à discerner les éléments traditionnels qui peuvent entrer dans la prière familiale (textes, gestes, etc.) et ceux qui doivent rester propres à chacun d'eux.

17. On ne peut exclure l'éventualité de la « conversion » de l'un des conjoints à l'Église à laquelle appartient l'autre. Il faut se montrer réservé à l'égard de ces « passages » avant le mariage — bien qu'on ne puisse les éliminer de manière systématique — parce qu'ils risquent d'être inspirés avant tout par le désir de supprimer des obstacles placés devant une union à laquelle on tient. Après le mariage, pareils « passages » sont moins ambigus ; ils peuvent procéder, pour l'un ou l'autre des époux, ou pour le couple, d'une évolution spirituelle grâce à une recherche loyale de la volonté du Seigneur dans la vérité. Mais on veillera soigneusement à l'authenticité de cette démarche. En pareille circonstance la collaboration confiante du pasteur et du prêtre sera une garantie d'objectivité.

Bien entendu, lorsque cette « conversion » est accomplie, on ne peut plus considérer le couple comme « mixte ». Et normalement l'un des deux conseillers devra savoir s'effacer avec délicatesse.

IX. ÉDUCATION CHRÉTIENNE DES ENFANTS

18. L'éducation des enfants n'est pas l'affaire du seul conjoint qui est de la même Eglise qu'eux : les époux sont *tous deux ensemble* les premiers responsables de la formation de leurs enfants. Les *Dispositions communes aux diocèses de France* affirment : « Le conjoint non catholique a naturellement sa place dans l'éducation « chrétienne » des enfants ». On veillera donc, en particulier dans les cas de mariages mixtes célébrés dans l'Eglise catholique, à ce que l'engagement passif (« ne pas faire obstacle à... »), réclamé de la partie non catholique par l'Instruction *Matrimonii sacramentum*, ne soit pas interprété dans un sens négatif.

19. Prêtres et pasteurs apporteront une attention spéciale aux difficultés particulières des foyers qui se sont mariés avec dispense des « cautions » concernant les enfants. Ils expliqueront clairement au conjoint catholique que l'Eglise ne l'a pas dispensé purement et simplement de l'obligation, qui découle de sa foi, d'élever ses enfants dans le catholicisme ; mais que cette obligation ne lui est imposée que « dans la mesure où cela lui est concrètement possible » (*in quantum poterit, pro posse*) sans mettre en cause des biens essentiels pour son mariage ou son foyer. En collaboration, pasteur et prêtre aideront le couple à prendre ses responsabilités, dans le respect mutuel des consciences, en évitant aussi bien le scrupule maladif qu'une trop facile sécurité.

20. Le baptême et l'éducation des enfants poseront à nouveau des problèmes envisagés et résolus plus ou moins bien à l'époque des fiançailles, ou bien ils en feront surgir d'autres. Les époux seront aptes à leur trouver des solutions, avec l'aide de leurs conseillers, dans la mesure où ils auront d'abord résolu leurs problèmes au niveau du couple, dans un dialogue constant et exigeant.

21. Normalement l'orientation confessionnelle des enfants aura été décidée clairement par les fiancés au moment du mariage ; c'est la solution la plus souhaitable. Les conseillers spirituels aideront donc les couples à se tenir à cette décision ou à la prendre si ce n'est pas encore fait. Ils leur montreront que ce choix exclut deux extrêmes :

- a) la chimère d'une éducation chrétienne conçue comme la « synthèse » ou le « commun dénominateur » de l'enseignement des deux Eglises ;
- b) une formation confessionnelle étroite et confinée.

En vérité les enfants doivent être élevés sans équivoque dans une Eglise et dans une seule ; mais il est bon qu'ils soient en même temps, selon une sage pédagogie, ouverts aux valeurs spirituelles de l'Eglise à laquelle ils n'appartiennent pas mais qui est représentée auprès d'eux par leur père ou par leur mère. Cette ouverture sans confusion sera

possible dans la mesure exacte où le couple saura vivre lui-même en esprit d'émulation spirituelle.

Les parents seront aidés par l'usage dans l'une et l'autre Eglise d'une solide catéchèse essentiellement fondée sur l'amour et la connaissance de Jésus-Christ Sauveur et Seigneur.

22. La division des enfants en deux groupes confessionnels — solution qui a en fait été assez largement pratiquée dans le passé, selon des critères variés — est en réalité un compromis très rarement heureux pour les enfants eux-même, et gravement préjudiciable à la communauté familiale.

23. Le prêtre ou le pasteur, selon le cas, apportera un soin tout particulier à préparer avec les parents le baptême de leurs enfants. Ce sera l'occasion d'un effort catéchétique, liturgique et œcuménique bienfaisant pour tous.

Compte tenu de la situation particulière de ces foyers, il n'est pas exclu qu'à côté d'un parrain ou d'une marraine appartenant à la même Eglise que les enfants, il y ait un parrain ou un « témoin » chrétien de l'autre Eglise (cf. *Directoire des questions œcuméniques*, n° 57). Le premier représente la communauté qui accueille l'enfant et il se porte garant avec les parents de son éducation chrétienne dans cette communauté ; le second manifeste la présence spirituelle de l'autre Eglise et sa prière pour cet enfant et ce foyer.

24. La situation spéciale des foyers mixtes peut conduire parfois à des exigences particulières, par exemple à ne pas adopter totalement pour l'éducation religieuse des enfants les coutumes les plus courantes dans une région (par exemple pour les catholiques : retarder l'âge de la première Communion). Dans le domaine pastoral, qui est bien souvent celui des cas d'espèce, il n'y a pas lieu de s'en étonner ; mais qu'on veille, d'une part, à ne pas traumatiser l'enfant en le plaçant dans une situation différente de celle de ses camarades et, d'autre part, à éviter l'étonnement : aucune initiative ne doit être prise dans l'anarchie ni en dehors de la communion de l'Eglise.

X. L'INSERTION DU COUPLE DANS LA VIE DE L'ÉGLISE

A. Communautés paroissiales

25. Les conseillers spirituels aideront chacun des conjoints à participer, aussi largement que possible, à la vie de sa propre Eglise. Mais en même temps il faut tendre — dans les limites qu'autorisent les deux Eglises — à une présence effective du couple comme tel dans chacune des deux communautés chrétiennes afin que les époux perçoivent la vie spirituelle dont l'un et l'autre ont à être nourris. L'équilibre entre activité individuelle et activité du couple n'est pas facile à trouver ; il est variable suivant les lieux, les temps, les personnes.

26. Dans la vie paroissiale, cette participation commune peut être envisagée au niveau de la vie culturelle et au niveau des activités apostoliques : cercles d'étude, groupes de réflexion ou d'action, œuvres caritatives, réunions bibliques, œcuméniques, etc. La réalisation de ce deuxième point dépend essentiellement de ce qu'offrent les communautés locales : dans la situation actuelle, c'est, semble-t-il, d'une manière habituelle principalement à des activités œcuméniques ou de dialogue (relations judéo-chrétiennes, connaissance de l'Islam, etc.) ainsi qu'à des œuvres caritatives que les époux pourront prendre part ensemble. Dans les paroisses en effet — qu'elles soient catholiques ou protestantes — les autres activités risquent d'être trop marquées confessionnellement pour que la participation d'un foyer mixte ne pose pas de problème.

27. Pour la vie culturelle, à condition que cela ne mette pas en cause l'insertion de chacun des époux dans sa propre Eglise, ni le respect des obligations qui en découlent, il est bon que le couple puisse adopter le principe d'une certaine participation en commun à la vie liturgique des deux paroisses. Pour chacun des deux conjoints cette participation trouve sa source dans le désir de mieux connaître la vie chrétienne de son partenaire en ce qu'elle a d'essentiel et de la partager avec lui ; elle ne sera réellement fructueuse que si elle est précédée et suivie d'une explication des rites et de la vie liturgique ; aidés de prêtres et de pasteurs, les époux sauront se donner mutuellement cet enseignement nécessaire, qui aura commencé dès les fiançailles.

Dans cette recherche d'une vie liturgique commune, on veillera à ce que l'équilibre soit maintenu entre les deux communautés et qu'aucune ne soit privilégiée de manière unilatérale.

28. Dans la situation actuelle cette participation ne peut aller jusqu'à la réception en commun du sacrement de l'eucharistie. Les conseillers spirituels s'efforceront de montrer aux époux les raisons de cette impossibilité. Mais surtout ils les aideront à comprendre le sens profond d'une souffrance qu'ils doivent assumer dans une prière encore plus intense pour l'unité plénière de tous les disciples du Christ. C'est là une des conditions pour que les foyers mixtes puissent apporter une contribution positive au développement de la vie œcuménique des Eglises.

29. Les prêtres doivent se tourner avec sollicitude vers les foyers dans lesquels le conjoint catholique est, pour une raison ou pour une autre, dans une « situation irrégulière » par rapport à son Eglise. Par une pastorale appropriée, ils s'efforceront de susciter en lui les sentiments permettant d'envisager selon les cas — suivant les normes indiquées au n° 9 des *Dispositions communes* — une convalidation du mariage, une levée d'excommunication, une réintégration plénière dans la vie sacramentelle de l'Eglise catholique.

Dans l'attente de cette réintégration plénière et dans le cas où elle ne serait pas possible, les prêtres aideront ces catholiques à vivre au mieux des valeurs ecclésiales et des moyens de grâce (prière, assistance à la messe, audition de la Parole de Dieu, lecture de l'Écriture, etc.) qui sont toujours à leur disposition.

30. De même les pasteurs veilleront à entourer de façon particulière les protestants mariés à l'église catholique, qu'ils aient ou non donné des « cautions » concernant les enfants. Ils les aideront à conserver ou retrouver leur place dans la communauté protestante, notamment à la Sainte Cène, à vivre leur vie conjugale dans le respect de la conscience de leur conjoint catholique tout en lui apportant librement le témoignage de leur foi. Ils éveilleront le sens de leur responsabilité dans la part qu'ils doivent naturellement avoir à l'éducation chrétienne de leurs enfants.

B. Groupes, sessions, rencontres

31. Pour permettre aux couples mixtes de mettre en commun les joies, les difficultés qui leur sont propres, et de profiter de l'expérience, des suggestions et des conseils de personnes qualifiées, l'on pourra créer, avec l'accord des autorités religieuses des deux Eglises, des groupes de foyers mixtes ou bien organiser à leur intention des sessions, des rencontres ou des retraites. La demande pourra venir — et ce sera excellent — des foyers eux-mêmes. Parfois une initiative pastorale sera nécessaire. Il existe déjà des activités de ce genre. Elles seront animées par un pasteur et un prêtre, avec la coopération de couples mixtes plus âgés, ayant trouvé leur équilibre humain et spirituel.

32. Ces réunions peuvent être conçues comme des rencontres périodiques régulières (par exemple, mensuelles) ou comme des sessions (week-ends ou retraites). Leur organisation peut poser des problèmes quant à la place à donner à la prière, à la célébration de services de Sainte-Cène et de messes (notamment lorsqu'il se trouve des personnes qui ne peuvent communier ni dans une Eglise ni dans l'autre). La sagesse pastorale permettra de les résoudre selon les circonstances.

D'autre part, on veillera à ce que la pastorale ne dégénère pas en une simple recherche de « solutions », voire de « recettes ». Les conseils pratiques à donner doivent s'inspirer d'un total respect de la vérité et contribuer à des prises de conscience de responsabilité.

33. On veillera à ce que de tels groupes ne favorisent pas à la longue la tentation de croire que l'intimité et la confiance suffisent à elles seules à résoudre le problème des séparations. Le but de ces activités est d'aider les foyers mixtes, dans un ressourcement spirituel, à prendre conscience de la vraie profondeur du dialogue et de la

recherche, dans le souci de leur propre insertion ecclésiale. Elles sont à considérer comme un stade provisoire et un service temporaire. S'il peut être souhaitable de les organiser à l'échelon d'une ville, d'un diocèse ou d'un consistoire, elles ne devront cependant pas arracher ces foyers à leur milieu ecclésial normal : les communautés paroissiales. L'on sera en garde contre le risque de créer avec les ménages mixtes un groupe nouveau, une sorte de « petite Eglise » ou « secte » œcuménique qui ne serait plus réellement insérée ni dans le protestantisme ni dans le catholicisme. Ce danger sera d'autant moins menaçant que les communautés paroissiales — en la personne de leur pasteur et en leurs membres — se feront plus fraternellement accueillantes aux foyers mixtes.

34. Les thèmes de réflexion à aborder dans ces réunions ou ces sessions sont à déterminer d'un commun accord par les responsables et ils seront choisis en fonction des besoins exprimés ou pressentis.

On consultera avec grand profit les pasteurs et les prêtres qui ont déjà fait un certain nombre d'expériences et peuvent communiquer des programmes d'études ou d'entretiens.

D'une manière générale on peut tenir compte des indications suivantes :

- a) Une large place doit être faite à l'étude et à la réflexion *doctrinale*. Une partie des difficultés propres aux foyers mixtes dans le dialogue conjugal vient de la méconnaissance des données fondamentales de la foi de leurs Eglises, notamment en ce qui concerne l'*ecclésiologie*.
- b) En abordant la doctrine chrétienne du mariage, on n'évitera pas d'en montrer les conséquences pratiques et l'application dans les diverses Eglises en ce qui concerne la signification sacramentelle, la célébration, la législation, etc...
- c) Il est naturellement recommandé d'insister sur « les valeurs chrétiennes communes » : on méditera, par exemple, sur la doctrine et la pratique du baptême, le sens et le rôle de la prière dans la vie chrétienne, la lecture de la Bible comprise comme une écoute en commun de la Parole de Dieu.
- d) En traitant des problèmes de vie conjugale, on se souviendra que les difficultés en ce domaine ne proviennent pas nécessairement toutes de la différence de confessions. On n'hésitera pas à aborder les problèmes d'éthique sexuelle sous l'angle de la responsabilité commune, à la lumière de l'Évangile ; c'est aussi à partir d'une morale de la responsabilité qu'il conviendra de traiter les questions d'éducation chrétienne et d'engagement dans la vie civique ou politique.

L E S D I S Q U E S

ORPHÉE ET LES MUSICIENS

L'un des intérêts du mythe d'Orphée dans l'histoire de la musique, c'est sa liaison avec la naissance de l'opéra. Il inspire les pastorales de Peri et Caccini, à Florence, au début du XVII^e siècle. Il sert de sujet, quelques années plus tard (1607) à une œuvre majeure, l'*Orfeo*, de Monteverdi. Le musicien de Mantoue est alors âgé de quarante ans et il réussit une synthèse harmonieuse entre les acquisitions techniques de la Renaissance, en particulier dans le domaine de la polyphonie, et les nouveautés qui se font jour à ce moment, avec la monodie et les recherches sonores. Avec ces ressources, il compose un ouvrage où, pour la première fois, la musique est entièrement pénétrée de l'idée dramatique qu'elle enchâsse (ce sera le cas, trois siècles plus tard, avec *Pelléas*) ; ses chanteurs parlent en musique, ce sont des personnages vivants qui s'expriment dans un récitatif lyrique de grande intensité. En écho à cette progression intérieure, se déploie une richesse inouïe de formes et de rythmes : une fête de la musique.

Nous sommes au premier acte parmi les nymphes et les pasteurs qui célèbrent dans la joie des noces d'Orphée et d'Eurydice ; l'action est réduite dans cette pastorale remplie de soleil. Au début du deuxième acte, Orphée chante sa joie ; il est vite interrompu par la messagère qui, lentement et gravement, apporte la nouvelle de la mort d'Eurydice. Son récit est un modèle de déclamation lyrique, de même que la déploration d'Orphée qui lui succède. Le héros fait part de sa détermination d'aller chez les morts pour « attendrir le cœur du Roi des ombres ». C'est ce qui se passe au troisième acte : encouragé par l'Espérance, Orphée affronte Caron et dans un grand air use de tous les charmes de son art — il y a des vocalises et des effets de timbres instrumentaux étonnants — pour séduire le passeur. Il ne réussit qu'à l'endormir et va pouvoir retrouver Eurydice. A la fin de l'acte plusieurs Sinfonias confiées aux instruments évoquent le climat de ces enfers. Touché par la prière de Proserpine, Pluton, au quatrième acte, accorde grâce à Eurydice à condition qu'Orphée ne porte pas les yeux sur elle. Les retrouvailles sont l'occasion d'un air débordant d'une

joie qui peu à peu se change en inquiétude, puis en désolation : angoissé et impatient, le poète a désobéi et il ne peut qu'entendre la plainte de son épouse définitivement disparue. Le dernier acte s'ouvre sur la même mélodie que nous avons entendue au début de l'œuvre : Orphée exhale sa tristesse et dialogue avec l'Echo jusqu'au moment où Apollon intervient pour le faire accéder aux régions célestes. Le chœur des bergers conclut en célébrant la récompense dont bénéficie celui qui « obéit à l'appel de la divinité ». Tout au long de ce drame s'exprime ce langage « d'une sérénité divine et d'une douceur telle qu'après lui les plus grands ont quelque chose de rude et de dur », selon le mot de Julien Green.

Divers solistes, dont Helmut Krebs dans le rôle d'Orphée et Hanni Mack-Cosack dans celui d'Eurydice, nous proposent de l'œuvre une traduction très juste et homogène : sans effets, ni insistance ils nous livrent l'émotion qui sourd de la musique même. L'emploi d'instruments anciens, sous la direction d'August Wenzinger, contribue à rendre l'impression d'équilibre et de dépaysement que laissent à notre sensibilité moderne ces admirables pages (2 d. ARCHIV-PRODUKTION, 14057/58). Une autre version vient tout juste de paraître : elle appartient à cette intégrale Monteverdi qu'avait inaugurée, l'an passé, un bel enregistrement des *Vêpres de la Sainte Vierge*. Le même chef, Michel Corboz, les mêmes chanteurs de Lausanne, nous offrent, avec le concours d'Eric Tappy, une interprétation très vivante, plus colorée et plus dramatique que la précédente (3 d. ERATO, STU 70.440/42). S'il fallait préciser les rapports de l'une et de l'autre, il faudrait dire que là où Wenzinger dessine, Corboz peint, que le premier accentue le côté oratorio tandis que le second souligne l'aspect opéra.

Reprise par divers compositeurs du XVII^e siècle, la légende d'Orphée inspire surtout les musiciens du XVIII^e : on pourrait énumérer une quinzaine de partitions qui parurent importantes à l'époque : Josef Haydn lui-même écrivit un *Orfeo* ; mais la postérité a retenu celui de Gluck. Il vaudrait mieux dire : ceux de Gluck, qui compose une première version italienne en 1762, à Vienne, puis une seconde, française en 1774, à Paris. Dans la première, le rôle d'Orphée est confié à un castrat, dans la seconde à un ténor ; mais là n'est pas la seule modification : l'œuvre entière est en fait remaniée et augmentée de nouveaux airs. En fait, les trois interprétations que nous présentons se sont attachées à l'opéra de 1762.

Après une ouverture solennelle, le spectateur prend l'action au moment où Orphée et le chœur des bergers et des nymphes réunis autour du tombeau d'Eurydice pleurent sa mort. Ayant congédié ceux qui l'entourent, Orphée occupe seul la scène et clame sa souffrance. Déjà apparaissent les innovations techniques apportées par Gluck,

qui vont dans le sens de l'économie : suppression des airs inutiles, sobriété de la musique, rôle important de l'Ouverture et des chœurs. Un récitatif dramatique prépare l'entrée de l'Amour — un soprano. — Il vient annoncer que Jupiter, ému, autorise Orphée à retrouver Eurydice à condition de ne point porter ses regards sur elle ; il disparaît après un ultime encouragement, et Orphée chante son inquiétude et sa détermination. Cuivres et bois imposent, dès le début du deuxième acte, l'image d'un univers ténébreux : nous sommes dans les enfers. La lyre d'Orphée déchaîne les questions haineuses des Furies et des Spectres. Le poète bientôt les a séduits, les portes s'ouvrent et Orphée de s'émerveiller devant les Champs-Elysées. Voilà les deux époux retrouvés. Dans un dialogue pathétique, qui constitue une partie importante du troisième acte, ils vont glisser peu à peu dans l'incompréhension : Orphée se sent faiblir devant les protestations d'une Eurydice inconsciente et finit par se tourner vers elle. Fou de chagrin devant sa disparition, il songe à se tuer lorsque l'Amour l'en empêche et réunit pour toujours les deux héros. Tout est bien qui finit bien ; les trois personnages s'unissent au chœur pour célébrer le triomphe de la fidélité. Pour narrer cette belle histoire qui s'étire parfois un peu longuement, Gluck se sert d'une musique forte en couleurs, d'une intensité soutenue, destinée à mettre en relief toutes les péripéties de l'action. Celle-ci est d'ailleurs commentée à divers moments par des morceaux confiés aux seuls instruments et destinés au ballet.

L'une des difficultés de l'œuvre aujourd'hui provient du personnage d'Orphée. Faut-il le confier à une voix d'homme comme le fait Ferenc Fricsay qui a choisi Dietrich Fischer-Dieskau ? Le résultat n'est pas totalement satisfaisant. Malgré la qualité du soliste, son timbre ne paraît pas toujours s'accorder aux couleurs sonores choisies par Gluck. Il semble aussi que l'interprétation de Fricsay contrôle d'un peu trop près l'œuvre, lui conférant un ton général de solennité qui ne va pas sans quelque raideur. L'ensemble est beau, mais d'une beauté froide (2 d. DEUTSCHE GRAMMOPHON, 18 345/46 LPM). A la tête des *Virtuosi di Roma*, Renato Fasano tire avantage d'un effectif orchestral réduit pour donner plus de couleur et de clarté à l'œuvre ; il est du reste le seul à faire toute sa part au ballet. Pour Orphée, il a choisi un mezzo-soprano, la cantatrice de couleur Shirley Verett. Le parti semble meilleur, même si à certains moments le timbre d'Orphée n'est pas sans ressembler à celui d'Eurydice (3 d. RCA, SER 5539/41). La version la plus récente est celle de Vaclav Neumann, avec l'Orchestre du Gewandhaus de Leipzig : son interprétation fouillée et vivante adopte des tempi qu'il a cherché à rendre fidèles aux indications de Gluck plutôt qu'aux habitudes de la tradition postérieure. Le prix de cet enregistrement vient toutefois de la présence, dans le rôle d'Orphée, de la grande chanteuse noire Grace

Bumbry dont la voix de contralto admirablement timbrée donne à certaines pages un relief étonnant (2 d. ANGEL, SMA 91602/03).

La perspective de tirer du mythe d'Orphée un opéra s'estompe au XIX^e siècle — laissons de côté l'*Orphée aux enfers* d'Offenbach ! Franz Liszt s'empare cependant de ce thème pour l'un de ses douze Poèmes symphoniques écrits entre 1850 et 1855. Il fait d'ailleurs explicitement référence à Gluck car il entend faire de son *Orphée* une sorte de prélude orchestral destiné à introduire une représentation de l'opéra. Plutôt que de décrire les péripéties du drame, il entend traduire l'idée de la puissance irrésistible de la musique. Quelques arpèges de harpe — la lyre — en écho à de sourds appels du cor amènent l'énoncé d'un thème qui va s'émettre entre les instruments de l'orchestre avant d'être repris à la manière d'un tutti pour constituer un sommet d'intensité ; puis la musique redescend peu à peu dans le silence initial. Cette page a aujourd'hui une valeur plus historique que proprement musicale. Du moins peut-elle préciser aux amateurs — dans la bonne version que nous propose, sous la direction d'Otmar Suitner, l'Orchestre Symphonique de Bamberg — un aspect de l'art de ce musicien romantique (1 d. HELIODOR, 89 005 — avec *Mephisto-Valse* et *Mazepa*).

**

Le XX^e siècle ne sera pas plus audacieux que le XIX^e. A une exception près tout de même : comme tel cinéaste contemporain, Darius Milhaud a modernisé le thème dans un opéra de chambre *Les Malheurs d'Orphée*, créé en 1926, où le héros est un rebouteux et l'héroïne une bohémienne. Le livret écrit par Armand Lunel est confié aux deux solistes qu'entourent un chœur peu nombreux et un orchestre de treize musiciens. Le rideau s'ouvre sur l'agitation d'une place provençale où l'on attend Orphée. Il arrive pour annoncer son mariage avec Eurydice laquelle survient sur ces entrefaites, en butte aux persécutions des siens. Le premier acte se clôt sur l'émouvant duo d'amour qui les réunit avant qu'ils partent se réfugier dans la forêt. Là, au milieu des animaux qu'Orphée a soignés et qui sont ses amis, Eurydice meurt. Rentré chez lui, le rebouteux est bientôt assailli par les trois sœurs de son épouse qui viennent l'accuser de l'avoir tuée et finissent par le mettre à mort sans qu'il oppose de résistance.

Milhaud excelle à exprimer les diverses lumières de cette œuvre d'abord ensoleillée puis s'assombrissant progressivement. Il use largement de ce langage polytonal si caractéristique de son style, qui le situe dans la lignée de Debussy et Ravel. Jacqueline Brumaire et Bernard Demigny, leurs camarades qui assurent le chœur et les solistes

de l'Orchestre de l'Opéra, que dirige le compositeur, nous donnent de l'œuvre une interprétation émue et sobre (1 d., VEGA, C 30 A 68).

**

Vingt ans plus tard, Igor Stravinski — dont on sentait du reste l'influence dans l'opéra de Milhaud — accepte une proposition du chorégraphe Balanchine et écrit un ballet *Orphée*. Celui-ci commence par une sorte de choral hautain d'où se détache la harpe ; un rythme se précise, coloré par des jeux de timbres. Apparaît l'Ange de la Mort qui entraîne le poète dans l'au-delà. Par son chant, Orphée parvient à apprivoiser les Furies qui lui accordent le droit d'aller chercher son épouse. Le retour du couple vers la terre est l'occasion d'un Pas de deux au terme duquel Orphée retire le bandeau qu'il avait sur les yeux et regarde Eurydice : elle meurt. Elle précède de peu son époux qu'une troupe de Bacchantes met en pièces sur une musique violente et déchirée. Le ballet prend fin sur la mélodie qui l'avait ouvert : « Apollon s'est emparé de la lyre et fait résonner son chant jusqu'au ciel ». Tout au long, la partition garde un ton contenu ; elle propose certes une belle variété d'effets sonores mais n'a pas la richesse rythmique ni l'emportement sauvage des œuvres plus connues de Stravinsky. Mais l'on sait qu'il obéit là à une intention bien délibérée.

Deux versions récentes sont en présence : dans l'une (couplée avec *Apollon Musagète*) le compositeur dirige l'Orchestre symphonique de Chicago (1 d. CBS, S 75 355) ; dans l'autre (couplée avec la *Symphonie en trois mouvements*) Colin Davis, qui s'affirme de plus en plus comme un grand chef stravinskien, conduit l'Orchestre Symphonique de Londres (1 d. PHILIPS, 835 242 LY). Il est difficile de départager ces deux excellentes lectures dont la seconde tente peut-être davantage d'organiser de l'intérieur l'architecture de l'œuvre et de donner aux combinaisons des timbres le maximum d'effet poétique.

**

Nous entrons peut-être dans le XXI^e siècle avec *Le Voyage* de Pierre Henry ; mais assurément nous sortons du contexte méditerranéen qui vit naître le mythe d'Orphée pour rencontrer la religion du Thibet et son *Livre des Morts*. L'œuvre mérite d'avoir sa place dans cette chronique et l'audition de l'enregistrement revêtira un aspect captivant pour ceux d'abord dont les yeux gardent le souvenir de l'admirable ballet que Maurice Béjart a monté sur ce texte sonore. *Souffle I*, c'est la descente vers la mort rendue palpable par les bruits du monde qui arrivent confus et déformés et par cette respiration dont le rythme hante l'auditeur ; *Après la Mort I*, l'être doit reconnaître la lumière qui le dispensera d'entrer dans le cycle de la réincarnation :

un grincement aigu d'où se détache le clapotis d'un gazouillement marquent ce combat infructueux que les ténèbres envahissent peu à peu. Le mort se réveille à demi (*Après la Mort 2*), entrevoit un moment les siens avant d'être repris par l'autre monde et de perdre la raison. Dans son hallucination surgissent *les Divinités paisibles* ; leur succèdent les grincements menaçants des *Divinités irritées*. Leur victime est contrainte de renaître ; la musique se fait hostile, brutale, oppressante (*Le Couple*). Et l'œuvre s'achève sur cette vaste respiration du monde avec laquelle elle avait commencé (*Souffle 2*). Il faut entendre cette page qui constitue la preuve la plus convaincante, pour qui en douterait, que la musique électro-acoustique est devenue un mode d'expression véritablement artistique (1 d. PHILIPS, 836 899 DSY).

Henri LAXAGUE et François SANSON

LES LIVRES

I. ŒCUMÉNISME

Internationale Œkumenische Bibliographie, I-II, 1962-1963, Mainz, Matthias-Grünewald et München, Chr. Kaiser Verlag, 1967, 400 p., 68 DM.

Sous le patronage d'un Comité composé de catholiques, de protestants et d'orthodoxes, cette *Bibliographie œcuménique internationale* a comme rédacteurs le P. Leo Gerken, o. p. et le pasteur Hans Weissgerber. Elle se propose de signaler, de manière scientifique, tous les articles et tous les livres qui intéressent l'œcuménisme (les Eglises, puis les questions théologiques). Dans certains cas, un bref résumé de l'article ou de l'ouvrage est fourni. Les éditeurs ont l'intention de publier un volume annuel. Ils commencent toutefois par deux tomes doubles : celui que nous présentons couvre les années 1962 et 1963 (1962 a paru une bonne base de départ, faisant charnière entre l'assemblée de New Delhi, la conférence pan-orthodoxe de Rhodes et l'ouverture de Vatican II) ; le suivant recensera les publications de 1964 et 1965.

Naturellement, on peut faire des critiques à cette entreprise. L'on peut estimer que la langue allemande y tient une place trop prépondérante. L'on peut surtout discuter des choix faits par les éditeurs : nous permettra-t-on de nous étonner en particulier que notre revue *Lumière et Vie* n'ait pas été retenue, alors que dans le laps de temps considéré elle a publié plusieurs articles œcuméniques importants (sur les cheminements de Martin Luther, sur les suggestions protestantes et orthodoxes à l'annonce du Concile, etc.) et même un numéro spécial entièrement consacré à « la communion anglicane ».

Mais nous aurions mauvaise grâce d'insister. Sachant la difficulté de l'entreprise (il y a une décennie déjà, des hommes courageux caressaient un projet de ce genre et ils ont renoncé devant les obstacles), nous voulons avant tout féliciter et encourager les rédacteurs et les éditeurs. Les œcuménistes ne pourront bientôt plus se passer d'un instrument de travail aussi précieux.

René BEAUPÈRE

Yves-Noël LELOUVIER, o. p., *Perspectives russes sur l'Eglise* (Coll. l'Eglise en son temps 15), Paris, Ed. du Centurion, 1968, 174 p., 15 f.

Il s'agit, comme le précise le sous-titre de l'ouvrage, d'examiner l'ecclésiologie d'« un théologien contemporain : Georges Florovsky ». Pour ce faire, l'auteur s'appuie essentiellement sur deux grandes études du célèbre patrologue russe : « L'Eglise : sa nature et sa tâche » (dans les documents préparatoires à l'Assemblée d'Amsterdam, 1948) et

« Le Corps du Christ vivant : une interprétation orthodoxe de l'Eglise » (dans le volume collectif *La Sainte Eglise universelle*, 1948). On nous montre à juste titre en G. Florovsky un puissant héraut de l'« hellénisme chrétien » et un homme convaincu que « les Pères ont donné le fin mot de l'ecclésiologie, en organisant toute leur vision du mystère de l'Eglise autour de l'image du Corps du Christ ». Quelques négligences de-ci de-là (orthographe, style, dates...) ne nous empêcheront pas de recommander vivement cette intéressante introduction à la pensée d'un témoin très autorisé de la pensée orthodoxe.

René BEAUPÈRE

Annie PERCHENET, *Renouveau communautaire et unité chrétienne* (Coll. Concordances), Tours-Paris, Mame, 1967, 480 p., 25 f.

Ce gros livre se présente à nous enrichi de trois préfaces : de Mgr Willebrands, du Dr Ramsey, du professeur J. Bosc. Ce porche œcuménique est éminemment sympathique, mais l'œuvre d'A. Perchenet n'avait pas besoin de cette triple et imposante caution ; elle vaut par elle-même. C'est une présentation très utile des communautés religieuses anglicanes et protestantes. Tous ceux qui s'intéressent à l'œcuménisme doivent placer ce bel ouvrage dans leur bibliothèque.

René BEAUPÈRE

Arthur Michael RAMSEY, *Récents développements de la théologie anglicane* (Coll. Unité et vérité), Tournai-Paris, Desclée, 1968, 294 p.

Wilhelm DE VRIES, s. j., *Orthodoxie et Catholicisme* (Coll. Unité et vérité), Tournai-Paris, Desclée, 1968, 184 p., 14 f.

La collection nouvelle « Unité et vérité », dirigée par le P. Louis Bouyer, se propose de « frayer les voies vers un œcuménisme réaliste » en éclairant ses lecteurs sur la situation présente des confessions non catholiques et en rappelant les principes dont les catholiques doivent s'inspirer en cherchant le rapprochement avec elles.

Le premier volume de la série est l'œuvre de l'actuel archevêque de Cantorbéry. Il a été publié en anglais en 1960 sous le titre *From Gore to Temple. The Development of Anglican Theology between Lux Mundi and the second World War, 1889-1939*. C'est une excellente idée que d'en offrir une traduction (par P. Chevalier) aux lecteurs français, à la fois si ouverts à l'anglicanisme et souvent si mal informés sur lui. Il est vrai, comme le note le P. Bouyer dans sa brève mais judicieuse préface, que l'Eglise d'Angleterre est à la fois « déconcertante » et « sympathique » pour un continental. Les catholiques avides de s'informer aux meilleures sources trouveront dans ce volume une présentation à la fois discrète et solide des principaux courants de pensée théologique qui ont animé l'anglicanisme depuis la publication du fameux recueil *Lux Mundi* en 1889 jusqu'à la deuxième guerre mondiale.

Le deuxième ouvrage de la collection, œuvre d'un professeur romain, est paru en 1965 sous le titre *Orthodoxie und Katholizismus*.

Il a été traduit de l'allemand par Jean Houel. C'est une brève histoire des rapports entre l'Orient et l'Occident chrétiens depuis les débuts de l'Eglise jusqu'à nos jours. On ne doit sans doute pas reprocher à l'auteur d'avoir parfois un point de vue assez « latin », mais on souhaite qu'« Unité et Vérité » publie un jour un volume sur le même sujet écrit par un auteur orthodoxe : la comparaison serait instructive ! L'utile bibliographie qui termine le livre pourrait être améliorée : on s'étonne d'y voir donner référence à la traduction anglaise de telle œuvre du P. Congar dont l'original est, bien entendu, en français. Et parmi les revues il aurait fallu citer *Istina*.

René BEAUPÈRE

Wilhelm AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn, Verlag Bonifacius Druckerei, 1967, 846 p.

L'horreur que Luther eut pour la messe conçue comme sacrifice fut profonde, mais limitée. Il admettait le « sacrifice de louange » et encore l'offrande par eux-mêmes des fidèles dans la perspective du sacerdoce universel. Ce qu'il rejetait absolument, c'est que le don du Seigneur puisse devenir l'œuvre de l'homme. W. Averbek, dans la première partie de son ouvrage, suit l'évolution de Luther à ce sujet. Il se demande ensuite si les théologiens évangéliques d'aujourd'hui ont encore les positions de père de la Réforme sur le caractère sacrificiel de la messe. Son enquête est presque exhaustive. Elle laisse surtout la parole aux luthériens de tendance « haute-Eglise » — ce qui n'a rien d'étonnant, les autres s'exprimant peu sur un tel thème. En conclusion, l'auteur peut noter un net rapprochement des théologies catholique et protestante. Les héritiers de la réforme restent réticents devant l'affirmation du caractère sacrificiel de la messe, mais ce sont des réticences plus formelles que réelles. Aux catholiques revient de bien expliquer ce qu'ils entendent par sacrifice et d'affirmer clairement qu'il n'est point d'acte de la communauté chrétienne qui ne soit d'abord fondé sur l'amour prévenant de son Seigneur.

Régis GEREST

Michel DE PAILLERETS, o. p., *Catholicisme en Scandinavie* (Coll. Christianisme contemporain), Paris, Spes, 1967, 180 p., 12,90 f.

Les français sont en général très mal informés sur les pays nordiques : Danemark, Suède, Norvège et Finlande. Quelques clichés journalistiques leur tiennent lieu de connaissance. C'est dire l'intérêt pour eux de ce petit livre, bien qu'il ne traite que d'un aspect des choses : la situation de l'infime minorité catholique dans ces pays de tradition luthérienne ou orthodoxe. Ecrit par un dominicain français qui vit en Suède depuis plus de vingt ans, cet ouvrage est bien documenté : histoire, statistiques, vie spirituelle, rapports culturels et œcuméniques, aucune question importante n'est passée sous silence. Des indications bibliographiques permettront aux lecteurs de pousser plus avant l'enquête et la réflexion.

René BEAUPÈRE

Marc BOEGNER, *L'exigence œcuménique. Souvenirs et perspectives*, Paris, Ed. Albin Michel, 1968, 368 p.

Pressé par de nombreux amis de rédiger son *Journal*, le pasteur Marc Boegner nous livre un grand et beau livre retraçant son itinéraire œcuménique : cette orientation précise — qui laisse forcément de côté bien des aspects de la vie et du ministère de l'auteur — ne constitue cependant pas une limitation tant est riche, dans le domaine des rapports inter-confessionnels, la longue expérience de l'ancien président de la Fédération protestante de France.

On trouvera dans cet ouvrage des remarques et des impressions sur le Concile de Vatican II ainsi que sur les crises qui secouent à l'heure actuelle l'Eglise catholique aussi bien que les Eglises de la Réforme. On y trouvera aussi l'écho des questions redoutables posées au Conseil œcuménique par les « nouvelles théologies » et par les contestations radicales émanant des jeunes.

Mais ce sont sans doute les premiers chapitres qui, pour beaucoup de lecteurs, seront les plus révélateurs : les débuts du mouvement de rapprochement des chrétiens font partie de l'« histoire » ; le témoignage d'un des principaux artisans de ce vaste élan retiendra l'attention. On lira aussi avec un vif intérêt le portrait de nombre de personnalités croisées sur la route, en particulier celui du Père Laberthonnière, tracé d'une main particulièrement amicale.

Le jugement de l'auteur sur les « Conversations de Malines » n'est-il pas un peu dur ? Certes, de 1921 à 1926, il ne s'agit pas encore d'« œcuménisme » au sens plein que nous donnons aujourd'hui à ce mot. Mais ne faut-il pas reconnaître chez les participants — que, pour notre part, nous hésiterions à qualifier de « négociateurs » (p. 65) — le souci positif de clarifier l'atmosphère entre l'anglicanisme et le catholicisme, par des explications mutuelles et l'élimination des préjugés réciproques ?

Quoi qu'il en soit de cette remarque, nous voulons avant tout dire notre reconnaissance au pasteur Boegner pour le noble témoignage rendu à un mouvement, dont il a été et est encore l'un des principaux animateurs, et dans lequel nous nous sentons, avec beaucoup d'autres, profondément engagé à sa suite.

René BEAUPÈRE

Stephanus PFUERTNER, o. p., *Angoisse et certitude de notre salut* (Coll. L'Eglise en son temps 13), Paris, Ed. du Centurion, 1967, 136 p., 12 f.

Id., *Luther and Aquinas on Salvation*, New York, Sheed and Ward, 1965, 160 p., 3,50 doll.

Traduction française (par H. Rochais) et américaine (par E. Quinn) d'un volume paru en 1961 en allemand sous le titre *Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung*. Il s'agit d'une étude qui offre plusieurs points de comparaison avec le fameux travail de Hans Küng sur la justification chez Karl Barth et au Concile de Trente : non seulement le thème est fort voisin, mais la conclusion est du même ordre ; pour le P. Pfürtner, la certitude d'être sauvé qui, selon Luther, caractérise la foi chrétienne,

se trouve déjà chez saint Thomas d'Aquin, ce dernier développant sa réflexion en rapport avec l'espérance plutôt qu'avec la foi. Mais puisqu'il est certain que Dieu est fidèle à son dessein de miséricorde, l'espérance du salut nourrit une certitude. La différence entre le théologien catholique et le Réformateur est à chercher, non dans le domaine de la substance du kérygme, mais « dans le genre du discours théologique et dans une accentuation spécifique de certains points, conditionnée par l'histoire ». Ce livre, que l'auteur se propose d'étayer par une étude plus ample, constitue d'ores et déjà un bel exemple de travail œcuménique, méthodique et fructueux.

René BEAUPÈRE

Vaudois languedociens et Pauvres catholiques (Cahiers de Fanjeaux 2), Toulouse, E. Privat, 1967, 307 p.

Les colloques annuels de Fanjeaux sont consacrés à l'étude scientifique du Languedoc religieux du XIII^e siècle. Le volume que nous recensons rassemble les exposés présentés en 1966, sous trois rubriques : le milieu général (le milieu social et économique, le problème et l'idéal de la pauvreté), Vaudès (= Pierre Valdo) et les Vaudois, les Pauvres catholiques.

Si l'on regrette ne pas trouver les signatures d'A. Dondaine, Chouzellier et A. Molnar — dont les recherches sur ces questions sont très importantes — on se réjouit de trouver, dans la première partie, des études de Ch.-M. Higounet, M. Mollat et E. Delaruelle ; et, dans les deux autres, de J. Gonnet, K. V. Selge, M.-H. Vicaire et Y. Dossat. C'est ce dernier aussi qui, dans une quatrième partie de l'ouvrage, célèbre le centenaire de la naissance de Jean Guiraud, « historien du XIII^e siècle religieux en Languedoc ».

Suivant les goûts, l'on s'intéressera plus spécialement à l'un ou l'autre de ces exposés. Pour notre part nous avons particulièrement apprécié les « mises à jour » présentées par J. Gonnet et K. V. Selge sur Vaudès et les caractéristiques du premier mouvement vaudois, ainsi que le travail du P. Vicaire sur le Colloque de Pamiers (1207).

Un index et des cartes facilitent la lecture de cet intéressant ouvrage.

René BEAUPÈRE

Jacques DESSEAUX, *La religieuse et l'œcuménisme* (La religieuse dans la pastorale d'aujourd'hui 12), Paris, Fleurus, 1967, 318 p., 16,50 f.

Pierre MICHALON, *Œcuménisme et unité chrétienne* (Le Verbe fait chair 9), Paris, Ed. La Cordelle, 1968, 128 p., 6,90 f.

Deux initiations à l'œcuménisme, par deux responsables diocésains. La première, très utile pour les religieuses auxquelles elle est d'abord destinée, intéressera un cercle de lecteurs plus large. On appréciera particulièrement les « pistes pour un échange en communauté » et les « questions pour la révision de vie personnelle » qui terminent chacun de ses chapitres. Les éléments de bibliographie (références bibliques et conciliaires, indications de lectures) seront également fort utiles. Le second ouvrage, plus ramassé et resserré, offrira

lui aussi bien des sujets de réflexion et des occasions d'approfondissement.

René BEAUPÈRE

Heinrich SPAEMANN, *Les chrétiens et le peuple juif* (Coll. Approches œcuméniques), Mulhouse, Salvator, 1967, 109 p.

Tout en regrettant que, sur quelques points fondamentaux, l'analyse scripturaire et doctrinale de ce petit livre reste peu précise, nous le recommandons volontiers, à la suite de J. Madaule, le Président de l'Amitié judéo-chrétienne de France, qui l'a honoré d'une préface. Ces réflexions généreuses d'un catholique allemand aideront les lecteurs à approcher le mystère d'Israël et à s'interroger sur la façon dont ils conçoivent et vivent les rapports entre les chrétiens et le peuple juif.

René BEAUPÈRE

II. MARIAGE, CÉLIBAT

Jean-Paul AUDET, *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise* (Coll. Orientations 2), Paris, Ed. de l'Orante, 1967, 162 p.

E. SCHILLEBEECK, *Autour du célibat du prêtre. Etude critique* (Coll. Lumière de la foi 34), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 152 p., 12 f.

Dans l'ouvrage du P. Audet la seconde partie du titre est aussi importante que la première. Si l'auteur, en effet, « suggère » de « reconsidérer franchement (la) loi du célibat ecclésiastique », c'est avant tout dans le souci de « répondre aux nécessités présentes de l'Eglise » : pour lui, l'« honorable sclérose » — qui tend vers une « mort respectable » — de notre pastorale et de nos structures nous invite avec insistance à mettre en question notre organisation paroissiale et à nous retourner vers la communauté chrétienne primitive pour y retrouver l'inspiration de l'église domestique avec ses dimensions humaines et en particulier sa loi de l'hospitalité.

Situé au niveau de l'étude historique, ce livre montre les facteurs qui ont joué en faveur de l'établissement du célibat ecclésiastique (il s'agit essentiellement de la sacralisation du service pastoral), mais il n'a pas à élaborer une spiritualité de ce célibat. On notera d'ailleurs qu'il a été rédigé avant le décret de Vatican II sur « le ministère et la vie des prêtres » et l'encyclique de Paul VI *Sacerdotalis caelibatus*.

Sur un sujet aussi brûlant, il ne convaincra sûrement pas tous les lecteurs. Mais beaucoup, certainement, apprécieront le rafraîchissement et le renouvellement qu'il apporte à l'interprétation de l'Evangile et de la littérature chrétienne primitive, en mettant fermement en garde le catholique du XX^e siècle contre les anachronismes, c'est-à-dire la manière plus ou moins naïve de projeter sur les situations des trois premiers siècles des schèmes devenus familiers depuis seize siècles, mais depuis seize siècles seulement.

Par dessus le fixisme des *états de vie* dans l'Eglise, le travail du P. Audet — même s'il doit être contesté sur tel ou tel point — contribuera, nous en sommes certain, à faire redécouvrir aux catholiques d'aujourd'hui le jaillissement toujours nouveau du *style de vie* évangélique.

De son côté, le P. Schillebeeckx — dans un livre parfois un peu difficile à lire mais toujours stimulant — soumet le célibat du prêtre à une étude critique, qu'il poursuit à travers la vie et la tradition de l'Eglise. L'essence du célibat « en vue du Royaume » apparaît comme l'intuition perçue par certains qu'ils ne peuvent plus vivre « comme avant ». La motivation de la pureté cultuelle a été dépassée, « au moins en principe », au XII^e siècle par la réflexion de la scolastique naissante qui envisage le sacrement de l'Ordre, non pas uniquement comme un ministère mais comme la base d'une *spiritualité* évangélique. Cependant cette scolastique — négligeant quelque peu l'*expérience* biblique de l'« impossibilité existentielle de vivre autrement » — n'a pas réussi à résoudre le problème de la théologie du célibat dans son ensemble. Aujourd'hui il faudrait une recherche *créatrice* (en sommes-nous capables ?, se demande l'auteur) pour concevoir de nouvelles formes où apparaîtrait concrètement l'affinité chrétienne entre ministère et célibat religieux.

René BEAUPÈRE

Protestant-Catholic Marriages interpreted by Pastors and Priests, Philadelphia, The Westminster Press, 1967, 108 p., 1,65 doll.

Karl Joh. HEYER et Gerd HENSELEIT, *Ebe unter dem Kreuz*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1967, 130 p., 8 DM.

Ces deux petits livres traitent des mariages mixtes. Le premier, rédigé il y a quelques années (avant la fin de Vatican II) par des pasteurs et des prêtres hollandais et traduit récemment par Isaac Rotenberg, se compose de cinq chapitres. Les quatre premiers se répondent deux à deux : le P. Kreykamp initie le lecteur protestant « aux nuances et aux courants » à l'intérieur de l'Eglise catholique, tandis que le pasteur Schellevis présente l'Eglise, la foi et l'expérience chrétienne d'un point de vue protestant orthodoxe ; après quoi le P. Van Noort et le pasteur Kaptein proposent la doctrine du mariage selon le catholicisme et selon le protestantisme. Dans le dernier chapitre les deux mêmes auteurs dialoguent sur les questions soulevées par les mariages mixtes.

L'ensemble est fort mesuré et classique. A vrai dire, on reste même un peu sur sa faim, surtout dans le dernier dialogue qui se limite à des interrogations et des explications mutuelles sur les positions des Eglises, sans proposer les grandes orientations œcuméniques, seules capables pourtant de soutenir un foyer mixte en lui permettant de construire son unité sur l'héritage chrétien commun, plus profond que toutes les divergences.

Sous le titre de *Mariage sous la croix*, le deuxième livre rassemble, en les complétant, des exposés présentés par un prêtre et un pasteur à une rencontre de foyers mixtes tenue en 1964 (donc, avant les derniers développements de la question) à l'abbaye de Niederaltaich en Bavière. Plus directement pastoral que le précédent ouvrage, il passe en revue les principaux sujets de préoccupation des ménages mixtes : leur signification dans l'histoire du salut et dans l'Eglise, le problème des enfants, etc. A signaler un chapitre esquissant les caractéristiques de la spiritualité et de la piété catholique, puis protes-

tante. L'ensemble est d'une lecture facile ; le ton est plutôt celui de la méditation ou de l'instruction spirituelle.

René BEAUPÈRE

Victor J. POSPISHIL, *Divorce and Remarriage*, New York, Herder and Herder, 1967, 217 p., 4,95 doll.

Mgr Pospishil s'attaque avec courage à un problème qui a cessé récemment d'être tabou mais sur lequel la littérature sérieuse est encore peu abondante : le divorce et le remariage dans les perspectives catholiques. C'est dire l'intérêt profond de cette étude, même si l'on ne tombe pas d'accord sur tous les points de vue de l'auteur. Sa thèse principale est que le Saint-Siège a le pouvoir de dissoudre tout mariage quel qu'il soit et que ceci ne s'oppose pas à la Tradition de l'Eglise, même pas au Concile de Trente.

La valeur de l'ouvrage est accrue par la publication en appendice (plus de cinquante pages), en traduction anglaise, des principaux documents de la Tradition : Pères de l'Eglise, papes, conciles, pénitentiels.

René BEAUPÈRE

Le couple et sa fécondité (Coll. Feuilles familiales), Paris, Casterman, 1965, 128 p., 6,50 f.

Quatre foyers et deux théologiens nous rapportent leurs réflexions sur les problèmes de la fécondité pour les couples chrétiens. Des cas concrets illustrent leurs remarques simples et judicieuses. Ce qui ressort de ces pages, c'est que l'enjeu fondamental est la conception que le couple se fait de son bonheur, car elle motive sa pratique de la régulation des naissances. Or ce bonheur est une tâche à accomplir en prenant ses responsabilités, en se remettant lucidement en question, en voulant progresser vers un amour plus donné. Finalement, le problème de la régulation des naissances est second par rapport à la constitution d'un couple conjugal vrai, entreprise qui reste difficile comme l'est toute rencontre personnelle entre l'homme et la femme.

Jean-Claude SAGNE

III. PHILOSOPHIE, SCIENCES HUMAINES

Jean-Yves JOLIF, *Comprendre l'homme*, tome I. *Introduction à une anthropologie philosophique* (Coll. Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 314 p., 21 f.

Nos lecteurs connaissent bien le P. Jolif qui fut un temps directeur de cette revue et dont ils ont pu apprécier les éclairantes analyses (en particulier, *Qu'est-ce que le spectacle?* n° 54 ; *L'homme a besoin de la fête*, n° 58 ; *Le temps d'aimer*, n° 60 ; *Tous les hommes sont mortels*, n° 72 ; *Le monde, remarques sur la signification du terme*, n° 73 ; *La prière aujourd'hui*, n° 75). Le titre de l'ouvrage que nous présentons aujourd'hui manifeste l'ampleur du projet de l'auteur. En un temps où le développement des sciences humaines semble faire éclater en une multiplicité de discours l'intelligence que l'homme prend de lui-même, c'est une œuvre de courage que de se donner

pour but de « comprendre l'homme » sous le regard unifiant d'une anthropologie philosophique.

Ce volume se présente comme une *introduction* ; il l'est en chacune de ses deux parties. La première, intitulée « l'homme, lieu de la philosophie », est une méditation sur le fait philosophique en ses manifestations historiques, sur les rapports de la philosophie à l'exister empirique : la philosophie apparaît comme détour, conversion, renoncement au quotidien, mais, dans l'acte même de transcendance qui semble isoler le philosophe du commun des hommes, se dévoile à qui sait voir (et tous les philosophes ne l'ont point su) ce qui fonde et limite à la fois la réflexion philosophique : « la pensée est rivée, comme au fondement de sa propre possibilité, à l'existence dans le monde » (p. 88). La philosophie n'est point un élan illusoire vers on ne sait quel ciel des idées ; elle est « passage-vers », indissolublement liée aux médiations concrètes et à la négativité qui la traverse ; la philosophie est l'homme même en sa finitude assumée ; elle se découvre et se fait avec lui. Ainsi se trouve fondé le projet de l'auteur : c'est dans la mesure où l'on accepte pleinement que l'homme soit le lieu de la philosophie que cette dernière devient le lieu où l'homme est compris.

La seconde partie est une exploration des catégories fondamentales de l'anthropologie. Le propos de l'auteur est « de faire apparaître la structure universelle et la condition *a priori* de l'expérience humaine et du discours qui en exprime la signification » (p. 272). Il s'agit d'une analyse *formelle*, donc abstraite, mais en référence constante, sinon toujours explicite, à l'expérience dont les catégories sont issues et où elles trouvent leur vérification. Il est impossible dans le cadre de ce compte-rendu de retracer les relations multipolaires qui unissent les cinq catégories de totalité, d'altérité, de différence, de dialectique et de métaphysique. Une certaine ambiguïté plane d'ailleurs sur le statut épistémologique de ces catégories : tantôt elles sont posées comme des conditions *a priori* de la compréhension de l'homme, sans être pourtant rigoureusement établies dans leur nécessité, tantôt elles sont plus modestement présentées comme des *instruments*, des *abstractions opératoires* qui trouveront leur justification dans la fécondité de leur emploi lors des analyses concrètes qui nous sont promises en des volumes ultérieurs. Quoi qu'il en soit, les chapitres qui en traitent fourmillent d'analyses riches et fermes, en particulier la section consacrée à la catégorie de dialectique, qui ouvre un dialogue vigoureux avec Sartre, Gurvitch et les penseurs marxistes français ; on y trouvera d'excellentes pages sur les rapports de la structure et de l'histoire, du concret et de l'abstrait, du savoir et du faire, de l'homme et du monde.

Au travers de ce « discours de la méthode », de cette « critique » se dessine en effet toute une philosophie de l'homme concret, qui tente de s'ouvrir une voie originale entre une romantique de la finitude de type heideggerien et l'horizontalité du matérialisme dialectique. Il faut attendre la parution des volumes à venir pour savoir si l'œuvre tiendra les promesses encore diffuses que contient l'introduction. Souhaitons dès à présent que ce livre attire l'attention des spécialistes de toute obédience afin qu'à travers le dialogue puisse s'affermir et s'aff-

finer la recherche d'une pensée qui se veut ouverte au tout de l'homme.

Disons pour terminer que cet ouvrage n'est pas d'une lecture facile. Mais à qui l'abordera avec une attention suffisante pour entrer dans la pensée très personnelle de l'auteur, on peut donner l'assurance d'un enrichissement. A travers cette introduction, à travers la recherche d'une méthode, s'amorce une compréhension authentiquement humaine de celui qui demeurera toujours à comprendre parce que toujours à advenir : l'homme, qui est nous-même.

Claude BESSEYRIAS

Sabino S. ACQUAVIVA, *L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Tours, Mame, 1967, 402 p., 28 f.

L'auteur tente d'abord une définition de la religion et du sacré en s'inspirant des analyses de Mircea Eliade. Il veut se situer au plan de la psychosociologie religieuse, se livrant ainsi à une tentative qui est intéressante par sa visée, bien que sa mise en œuvre soulève de multiples questions. Envisager la religion comme l'expérience du sacré et appliquer ce concept au christianisme actuel au même titre qu'aux autres religions est une option singulièrement contestable d'un point de vue même phénoménologique car l'originalité du fait chrétien s'estompe. La philosophie des religions est curieusement tenue à l'écart lors de l'élaboration du concept de religion. Cette méfiance nous étonne d'autant plus que les diverses sciences humaines ici invoquées ne peuvent avoir la pleine intelligibilité des notions qu'elles emploient sans l'intervention critique de la philosophie qui réfléchit sur leur langage. Il est également difficile de se laisser convaincre par des survols historiques trop vastes pour être précis.

On trouvera dans cet ouvrage des remarques judicieuses sur le phénomène de la déchristianisation dans le monde industriel qui bouleverse la sensibilité et le mode de connaissance de l'homme. A cet égard, la documentation de sociologie religieuse est parlante et la bibliographie abondante.

Jean-Claude SAGNE

Le dialogue et les dialogues (Coll. Approches), Paris, Ed. du Centurion, 1967, 236 p., 18,55 f.

Cet ouvrage collectif va de pair avec un second qui a pour titre *La compréhension* et qui comporte des études de la relation psychothérapique et de la relation pastorale. Parmi les dialogues dont il est question dans le premier ouvrage, le dialogue amoureux est analysé par Jean et Evelyne Lemaire qui mettent heureusement en lumière l'importance de la reconnaissance de l'altérité du partenaire et de l'expression de l'agressivité pour l'enrichissement et l'approfondissement du dialogue conjugal. Le dialogue sexuel apparaît comme une expression privilégiée qui est indissociable de la communion affective dont elle reflète les variations. Par une sorte d'exigence interne le dialogue ne se développe qu'en engendrant un troisième, l'enfant, qui est à la fois le témoin et le bénéficiaire de l'amour des époux. De façon beaucoup plus large, l'ouverture au monde et aux autres prouve et intensifie la solidité du couple et la confiance mutuelle des deux êtres qui s'aiment. Voilà donc une présentation riche et simple du

dialogue conjugal, appuyée sur une grande expérience de la psychanalyse et du « conseil » conjugal.

Le chapitre consacré au dialogue entre l'homme et Dieu n'a rien de très original et les questions les plus actuelles sur la prière n'y affleurent guère. Parmi les remarques de la table ronde sur la recherche inter-disciplinaire, la conception qui est donnée de la théologie l'exclut assez curieusement du dialogue qui s'instaure entre les savoirs rationnels, car elle y est réduite à une sorte d'expérience subjective de la rencontre de Dieu qui ne saurait donner naissance à aucune lecture systématique et originale de l'existence humaine.

Jean-Claude SAGNE

Joseph LALOUX, *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse*, Paris, Ed. Universitaires, 1967, 296 p., 18,50 f.

Ce manuel comprend un bon nombre d'informations très générales sur la civilisation moderne, les nouveaux visages du catholicisme français, les problèmes actuels de l'Eglise et de la mission. Il souffre comme nombre d'ouvrages de sociologie religieuse d'une absence de problématique et de réflexion critique. Les concepts-clés de la sociologie sont cités et définis, des notions de rôle et de *status* sont expliquées de manière intéressante.

Si l'on ne peut manquer de protester contre la réduction du rôle du prêtre qui amène l'auteur à ranger le prêtre parmi les travailleurs sociaux, ce qui laisse dans l'ombre la spécificité du ministère sacerdotal, on sera sensible aux remarques judicieuses qui sont faites sur l'évolution de la pastorale en fonction de la promotion des laïcs par l'influence de l'Action Catholique et sur les conséquences qui en résultent pour les relations entre les prêtres et les laïcs, relations qui connaissent aujourd'hui une modification assez radicale. Le malaise du prêtre qui se sent dévalorisé par le fait qu'il n'a ni métier ni profession est rappelé à bon droit : le prêtre a le sentiment qu'il n'a ni efficacité ni raison d'être aux yeux des non-croyants. D'ailleurs, aux yeux des croyants, le prêtre a également un rôle contesté dans la mesure où aujourd'hui sa fonction de leader religieux doit être acquise par sa qualification et sa compétence personnelles et non plus par le seul fait qu'il est nommé par une autorité.

Jean-Claude SAGNE

Sexualité humaine, Paris, Lethielleux, 1966, 340 p.

Ce cahier collectif fort intéressant, dû au Centre d'Etudes Laënnec, s'ouvre sur une présentation fort nuancée de Rémy Chauvin au sujet de la sexualité animale. Les conduites sexuelles des animaux font preuve d'une complexité insoupçonnée de prime abord : on y découvre le jeu d'un rituel et d'une hiérarchie sociale. Cette présentation a le mérite de soulever le problème essentiel, celui du type d'analogie que l'on a le droit de reconnaître entre la sexualité animale et la sexualité humaine, car la comparaison matérielle de comportements ne livre pas d'indication déterminante sur leur proximité de sens.

Roger Bastide en analysant la sexualité chez les primitifs en relève la conformité aux règles sociales et le caractère non érotique.

La sexualité primitive est toujours contrôlée et elle n'apparaît que comme un moyen subordonné à la fécondité.

L'étude de René Nelli sur l'amour courtois illustre la revendication de la femme du XII^e siècle qui cherche une compensation au registre de l'imaginaire à la domination que le mari exerce sur elle et s'assure ainsi une sorte de valorisation masculine.

Après une introduction du Père Beirnaert qui rappelle l'originalité de la théorie freudienne de la sexualité, nous trouvons des études suggestives de la sexualité infantile (D. Widlocher) et des perversions (J. Clavreul, P. Aulagnier).

Jean-Claude SAGNE

Homosexualité, Paris, Mame, 1967, 200 p., 9,75 f.

Ce cahier, dû à un groupe de travail de l'*Association Catholique Hollandaise de santé spirituelle*, est d'un grand intérêt pour tous ceux qui ont la charge pastorale d'homosexuels. Le problème de l'homosexualité, dont on sait l'importance, est ici traité avec beaucoup de simplicité, de santé, de volonté de compréhension. Il est de toute façon méritoire d'étudier objectivement un comportement douloureux que la répression sociale ne saurait nullement éliminer. Des données psychanalytiques mises à la portée de tous indiquent l'origine psychologique de la conduite homosexuelle et les orientations d'une thérapie appropriée. Les réflexions de théologie morale et pastorale essaient de renouveler l'analyse de l'homosexualité en tenant compte de l'amitié positive qu'elle provoque. Au plan d'une pratique pastorale ce dernier point est à retenir : il ne faut pas conseiller à des homosexuels la rupture d'une amitié existante, mais au contraire faire fond sur la valeur humanisante d'un tel sentiment dont on consolidera plutôt la fidélité, puisque c'est souvent la seule thérapie possible.

Jean-Claude SAGNE

IV. DIVERS

Les sentences des pères du désert. Les apophtegmes des Pères, Introduction de Dom L. REGNAULT ; traduction des Dom J. DION et Dom G. OURY, Moines de Solesmes, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1966, 312 p.

Jusqu'à ce jour, il n'existait en langue française que des traductions partielles des recueils d'apophtegmes (Arnauld d'Andilly, Brémond, Draguet, Hausherr) ; seule la petite collection latine de Martin de Dumio (seconde moitié du VI^e s.) a été traduite par Dom Deseille dans *l'Évangile au désert* (Coll. Chrétiens de tous les temps, n. 10, Cerf, Paris). C'est dire l'importance du volume que vient de publier l'Abbaye de Solesmes.

Le texte utilisé par les traducteurs est celui de la Patrologie latine de Migne, au tome 73. On s'est également référé aux textes parallèles des versions grecques, dont on a emprunté, entre autres, des termes difficiles à rendre en français : un vocabulaire placé à la fin du volume permet d'en saisir le sens.

L'introduction de Dom Regnault nous aide à aborder ces propos fragmentaires et parfois déroutants des abbés ou solitaires du désert

égyptien. Plus que des renseignements très souvent pittoresques sur une forme de vie monastique, c'est bien « L'Évangile au désert » que nous trouverons en lisant les sentences des Pères.

Robert SOULLARD

Maîtres spirituels au désert de Gaza : Barsanuphe, Jean et Dorothee, textes choisis, traduits et présentés par Dom L. Regnault, Ed. de l'Abbaye de Solesmes, 1967, 268 p.

Après avoir fourni une savante édition des *Œuvres spirituelles* de Dorothee de Gaza (cf. « Sources chrétiennes » 92), l'auteur se propose de faire entrer un plus large public dans la spiritualité des moines palestiniens de la fin du V^e siècle. Il nous offre un choix de lettres de Barsanuphe et de Jean, qui nous mettent « en contact vivant » avec ces saints personnages ; de l'enseignement de Dorothee, on a retenu ce qui en souligne le plus « le caractère simplement et authentiquement chrétien ». La lecture de ces textes permettra au lecteur de se familiariser avec une tradition qui demeure maîtresse dans les Eglises d'Orient et de toucher combien un certain respect de l'humain était loin d'être étranger aux « reclus » de l'ancienne église.

Hugues COUSIN

Jean DANIELOU, *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne, les Testimonia*, (Coll. Théologie historique), Paris, Beauchesne, 1966, 192 p., 21,58 f.

Le P. Daniélou nous donne ici une étude très technique sur l'utilisation de passages ou vocables de l'Ancien Testament par les auteurs chrétiens des premières générations. Par exemple, un de ses chapitres nous montre l'expression des *Lamentations* : « nous vivrons à son ombre », employée dès saint Justin pour suggérer aux païens le symbolisme de la croix. D'un certain nombre d'exemples précis de ce genre, le P. Daniélou tire plusieurs caractéristiques du judéo-christianisme, utilisant les méthodes rabbiniques, mais dans un sens et dans un but évidemment très originaux.

Régis GEREST

E.-J. LAJEUNIE, o. p., *Saint François de Sales, l'homme, la pensée, l'action*, Paris, Ed. Guy Victor, 1966, 2 vol., 532 et 490 p.

Cet ouvrage est le fruit d'un travail de trente ans. L'auteur est mort au moment où il l'avait achevé mais sans pouvoir lui-même surveiller l'édition. Rien n'y est avancé que sur documents et après examen critique. De ce fait nous avons une vie de saint qui est un modèle d'histoire honnête.

D'ailleurs, tel qu'il est, le livre, lent à coup sûr, intéressera les non-spécialistes. Intelligent, vivant, soucieux de retracer les grandes lignes de la spiritualité d'un homme et d'une époque, il atteint l'humain universel, il nous donne des amis dans le passé, il nous aide à comprendre le présent (les comparaisons avec notre époque étant, comme il se doit, des plus discrètes, mais non des moins suggestives).

Ajoutons pour convaincre d'éventuels lecteurs que la présentation est excellente et pratique : paragraphes courts et bien découpés, nombreux titres intermédiaires, belle typographie, quelques gravures. Bien qu'il s'agisse d'une biographie complète, deux points de la vie de François de Sales sont particulièrement mis en lumière : sa pensée et sa méthode de contre-réformateur à Thonon, celle d'un catholique enthousiaste et sans complexes, mais soucieux de « douce persuasion », et sa place dans le mouvement mystique et spirituel du début du XVII^e siècle.

Régis GEREST

Saint François de Sales par les témoins de sa vie, textes extraits des procès de béatification, présentés par Roger Devos, Annecy, Gardet Editeur, 1966, 369 p., 24 f.

Très peu de temps après la mort de saint François de Sales s'ouvrit le premier procès en vue de sa béatification (en 1627). Il fut interrompu et un second commença en 1656. Une cinquantaine de témoins furent interrogés : des domestiques, des paysans, des prêtres, des hobereaux et quelques personnages illustres comme le grammairien Vaugelas, la mère Angélique et deux futurs saints, Vincent de Paul et Jeanne de Chantal. M. Devos nous offre de très larges extraits des dépositions de tous ces témoins ; il les a retranscrits en français moderne et regroupés selon un plan qui suit la vie du saint et, pour les années de son épiscopat, les différentes activités du pasteur et du réformateur. Ce plan est d'ailleurs proche de celui de l'interrogatoire officiel. De courtes introductions, où l'on sent le critique averti, mettent en valeur l'intérêt des témoignages et nous indiquent comment les resituer dans le contexte du temps. Dans les dernières pages on trouvera des notes plus développées et plus érudites. Il convient de faire état de la présentation discrète et artistique de l'ouvrage : typographie soignée, lettrines, reproductions d'estampes. La jaquette, par contre, est peu en harmonie avec cet effort de bon goût.

L'ensemble des dépositions constitue un document d'un intérêt qu'on ne saurait exagérer. La simplicité des personnages interrogés nous permet de revivre, comme en direct, dans le XVII^e siècle savoyard et français et de recueillir des notations rares sur les mœurs du temps. Le saint supporte bien d'être exposé aux dires de ceux qui ont surtout vu en lui l'homme. Quelques traits de sa physionomie ou de son action, devenus pour nous incompréhensibles (son horreur du protestantisme, son sens de la dignité des rangs ecclésiastiques), n'empêchent pas du tout qu'il nous paraisse encore plus sympathique après une telle lecture. Mais laissons la parole à M. Devos qui, ayant si longtemps fréquenté les pièces des procès, nous dit sa joie de mieux connaître un chrétien incomparable :

« Mieux qu'aucune évocation littéraire et aucune reconstitution historique ne sauraient le faire, les vieux documents nous introduisent dans l'atmosphère du passé et nous dépayseraient suffisamment pour nous permettre de communier avec les hommes des temps révolus qui reprennent pour nous un visage fraternel. En écoutant ces seigneurs, ces hommes de loi, ces bourgeois, ces femmes du monde, ces religieux

et ces curés, ces laquais et ces paysans nous parler de Monsieur de Genève, leur ami, leur maître ou leur père spirituel, nous le voyons exister sous nos yeux dans toute sa densité humaine. Nons pas une pâle figure coulée dans le moule d'une sainteté stéréotypée, mais un individu concret, bien de son temps par ses réactions, sa façon de s'exprimer, ses limites mêmes, et qui atteint pourtant à l'universel de l'homme et du chrétien » (p. 9). Disons aussi, pour ceux qui auraient peur de ne rien tirer d'actuel de la fréquentation de ces témoignages anciens que les vues de saint François sur la place du laïc dans l'Eglise sont plus à la page que celles de nombre de nos contemporains.

Régis GEREST

Ruth KLEINMAN, *Saint François de Sales et les Protestants* (Coll. Parole et Tradition), Lyon, Ed. du Chalet, 1967, 266 p.

Précédé d'un liminaire du pasteur Vermeil et d'un autre du P. Beaupère, traduit de l'anglais par Fr. Delteil, ce livre d'une excellente historienne n'a pas pour but premier d'être une glorification du saint évêque de Genève. La lutte contre le protestantisme tint une grande place dans son activité missionnaire (la bien fameuse conversion du Chablais), dans son œuvre littéraire et dans son rôle de conseiller des princes. Desservi par une théologie étroite du salut des non catholiques, François de Sales est intolérant et trouve naturel le recours au bras séculier qui doit contraindre les huguenots à l'exil ou à la catéchèse ; aux âmes dévotes, il déconseille la fréquentation des hérétiques. La réputation de doux que s'acquiert le saint serait donc quelque peu surfaite. Toutefois, l'auteur souligne la courtoisie du polémiste, sa passion de convaincre les cœurs autant que les esprits. Et c'est sans grandes preuves que l'on a avancé que l'évêque trempa dans les conjurations qui aboutirent à la fameuse Escalade de Genève en 1602 : on ne voit pas qu'il se soit jamais complu dans l'intrigue. Mademoiselle Kleinman écrit avec beaucoup de simplicité et d'équilibre sans cacher ni étaler ses griefs contre le docteur catholique ; elle a des pages, surtout vers le début, où elle fait de lui un portrait très vivant, le laissant parler dans sa langue savoureuse ; et on ne peut alors s'empêcher de le trouver sympathique, même si on ne partage guère ses points de vue.

Régis GEREST

Carl J. ARMBRUSTER, s. j., *The vision of Paul Tillich*, New-York, Sheed and Ward, 1967, 328 p., 6,95 dollars.

Paul Tillich est relativement peu connu de ce côté de l'Atlantique. Aux Etats-Unis, bien qu'il n'ait pas réellement fait école, ses ouvrages et son enseignement ont marqué une génération de théologiens, et il se trouve placé sur le même pied que ses deux grands contemporains, Barth et Bultmann.

L'ouvrage que nous présentons est une étude d'ensemble par un théologien catholique. C'est la question des rapports entre religion et culture qui sert de fil conducteur à son travail. Excellente voie d'accès à un auteur qui s'est toujours voulu « sur la frontière » entre philoso-

phie et théologie, en quête d'une corrélation entre la situation existentielle de son époque et le message de la foi chrétienne.

Une première partie, après avoir esquissé un portrait intellectuel de Tillich, examine les concepts fondamentaux sur lesquels est construite sa théologie de la culture : la foi comme « préoccupation ultime », la religion comme « profondeur » de l'expérience humaine, la dialectique autonomie, hétéronomie, théonomie qui permet de déchiffrer et d'apprécier toute forme culturelle.

Dans sa seconde partie, le P. Armbruster passe en revue les positions doctrinales de Tillich telles qu'elles s'expriment dans sa *Systematic Theology*. Il se meut avec aisance à l'intérieur du système et met bien en relief la cohérence interne des concepts dans lesquels Tillich cherche à transposer le message chrétien. Les critiques qu'il formule, notamment quant aux ambiguïtés des interprétations de la rédemption et de l'Eglise, soulèvent de très réelles questions sans être particulièrement originales.

Le chapitre final, qui résume la vision de Tillich dans la formule « Christ, profondeur de la culture », termine le livre sans le conclure, c'est-à-dire sans vraiment tenter d'explorer la dynamique du système et de porter sur lui une appréciation théologiquement motivée.

Le défaut de ce livre, (fort clair par ailleurs, ce qui en fait un bon résumé matériel des positions de Tillich), c'est l'absence de perspective. La dimension historique, qui aurait permis de montrer l'enracinement du théologien dans la tradition culturelle germanique et de marquer les évolutions de sa pensée, est fort négligée. N'y pas faire référence lorsque l'on étudie un auteur chez qui la recherche d'une synthèse systématique fut toujours en tension avec une volonté d'insertion dans la situation culturelle de son temps, c'est priver le lecteur d'une dimension essentielle à l'intelligence de l'œuvre.

Claude BESSEYRIAS

Paul TILLICH, *Théologie de la culture* (Coll. L'expérience intérieure), Paris, Ed. Planète, 1968, 320 p.

ID., *Les fondations sont ébranlées*, Robert Morel, éditeur, 256 p., 22,65 f.

Pour ceux que l'obstacle de la langue ou la densité des trois gros volumes de la *Systematic Theology* éloigneraient de la lecture de Tillich, les deux traductions qui nous sont aujourd'hui proposées constituent d'excellentes introductions.

La *Théologie de la culture*, excellemment présentée par Jean-Paul Gabus qui en a assuré la traduction avec le concours de J.-M. Saint, est un recueil d'articles et de conférences originellement publié en 1959. On y découvre la largeur d'horizon de l'auteur. Le livre fait alterner la réflexion théorique sur les problèmes de doctrine et de méthode soulevés par le projet d'une théologie de la culture et les applications pratiques sur des points aussi variés que les arts plastiques, la philosophie existentielle, la physique moderne, le judaïsme contemporain, la religion en Russie et aux U. S. A., la comparaison des situations culturelles en Europe et aux Etats-Unis.

D'une importance particulière pour la compréhension de la théologie de Paul Tillich sont les articles intitulés : « Deux types de philosophie de la religion », « Perspective d'une analyse religieuse de la culture », « La nature du langage religieux », « La communication du message chrétien ».

Les fondations sont ébranlées est un recueil de sermons, traduits de l'anglais par F. Larlenque. Dans son introduction, Tillich en dégage lui-même la double intention : montrer, dans le langage non technique de la communication orale, la portée de sa théologie dans l'existence concrète de chacun ; offrir à ceux qui sont étrangers au vocabulaire de la Bible et du monde ecclésiastique une prédication qui leur en dévoile la signification pour aujourd'hui.

Sont commentés des textes aussi centraux que la vision d'Isaïe, les Béatitudes, la confession de Pierre, l'hymne à la charité (1 Cor., 13). Les grandes orientations du théologien sont reprises dans un langage simple et chaleureux, proche du langage biblique dont on lui a parfois fait grief de trop s'affranchir.

Claude BESSEYRIAS

I. DE LA POTTERIE, s. j., et S. LYONNET, s. j., *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* (Coll. Unam Sanctam, 55), Paris, Ed. du Cerf, 1965, 285 p.

Deux exégètes commentent les principaux textes de saint Jean et de saint Paul sur l'Esprit et son rôle dans la vie chrétienne. Les divers chapitres de cet ouvrage reprennent des articles de nos deux auteurs. Comme ils étaient disséminés en diverses revues ou publications collectives, quelquefois en langue étrangère, et qu'ils sont ici corrigés et annotés, on voit l'intérêt de ce regroupement. Il se trouve en plus que l'ensemble forme un tout assez convergent, donnant une théologie biblique de la vie chrétienne sous l'Esprit et de l'action des témoins du Seigneur dans le monde. On aimera particulièrement les pages hardies du P. de la Potterie sur l'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jean, 3, 6-9. Le genre est celui de l'étude biblique, à la fois très technique et orientée vers l'approfondissement de la vie en Christ.

Régis GEREST

Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui, préface de Mgr Jean Mouisset, ouvrage publié sous la direction de P. Winninger et Y. Congar (Coll. Unam Sanctam, 59), Paris, Ed. du Cerf, 1966, 314 p., 21 f.

En décembre 1963, *Lumière et Vie* donnait une chronique sur les études récentes au sujet du diaconat. La question a évolué depuis, tant sur le terrain des réalisations que sur celui de la spéculation théologique. Le présent ouvrage, vraie somme sur la question, permet de s'en rendre compte. Dans de nombreux pays, France y compris, des jeunes gens se préparent à consacrer leur vie au service de l'Eglise dans le diaconat. On est mis ici au courant de leurs efforts les plus récents. L'étude du diaconat conduit à une réflexion sur les ministères en général et la place de chacun d'eux dans la structure hiérarchique de

l'Eglise comme dans la relation de la communauté chrétienne avec le monde. C'est ainsi que Henri Denis voit le presbytérat exprimant « davantage le rassemblement ecclésial toujours donné par le Christ dans son principe (le prêtre est toujours en effet dans le monde comme un vœu de communauté ecclésiale) », tandis que « le diaconat, lui, serait davantage l'expression du rassemblement ecclésial en train de se faire », étant destiné non à la présidence, mais au service de ce rassemblement (p. 147).

Régis GEREST

Hans KUENG, *Liberté du Chrétien* (Coll. Méditations théologiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1967, 230 p.

Cinq méditations sur la liberté ont été ici rassemblées. L'auteur parle sous le sentiment de l'urgence : « dans l'Eglise, écrit-il (p. 68), la liberté doit être conquise au prix d'une lutte sans cesse renaissante. Cela est aussi important que difficile. Réaliser la liberté dans l'Eglise est un devoir d'une importance capitale. Comment, aux yeux des hommes, se manifesterait-elle comme un milieu de liberté, si elle ne rayonnait pas partout la liberté par ses institutions et ses règlements, par ses ministères et ses enseignements ? Que la nature libre de l'Eglise ne soit pas impénétrablement cachée et altérée par son anti-nature oppressive aux yeux des hommes, cela est capital. Tout discours, sermon, travail théologique sur la liberté dans l'Eglise est inopérant sans la vie libre dans l'Eglise ». Hans Küng s'estime satisfait des textes conciliaires ; mais ils ne sont que des textes ; seul le combat — et, pour commencer, la méditation — peut faire que la liberté soit un élément réel de la vie des chrétiens et de l'Eglise. L'acquisition de cette liberté n'est presque pas autre chose que l'acquisition d'une vie évangélique. « Il s'agit, malgré toute la conscience qu'on a d'être pécheur, de se décider radicalement et tous les jours jusqu'au bout pour le Seigneur Dieu, écrit l'auteur (p. 51). Il s'agit de la liberté foncière à l'égard du monde dans le monde, au sein de la famille, de la propriété et de l'état, mais au service de Dieu et des frères. Il s'agit de la disponibilité joyeuse à actualiser en tout temps cette liberté dans le renoncement et, éventuellement, dans le renoncement total. Dans ce don de la grâce divine qu'est la liberté du chrétien à l'égard du monde dans le monde pour le Seigneur Dieu, repose uniquement la force du chrétien, sa consolation, sa puissance, sa joie, sa victoire ».

Il est difficile de faire méditer les autres ; éclairer par des considérations théologiques ne suffit pas. Notre auteur a su le faire sans renoncer à être ce qu'il est (en particulier dans le chapitre intitulé « liberté du théologien »). Il s'efforce de rester proche des phrases simples de l'Ecriture, des besoins de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui, de l'exemple des saints que nous aimons. Ses plus beaux passages sont à propos de saint Thomas More et de Jean XXIII. Un livre donc qui nous fait bien augurer de la nouvelle collection « Méditations théologiques » où l'on annonce un Karl Rahner (*Croire aujourd'hui*).

Régis GEREST

Roland DE PURY, *Aux sources de la liberté*, Genève, Labor et Fides, 1967, 139 p., 6,90 f. s.

Ce petit livre rassemble les conférences de carême de l'auteur, radiodiffusées par « France-Culture » en 1967. Le prédicateur a envers le Seigneur d'étonnantes familiarités ; ainsi, faisant le récit de la deuxième tentation, il apostrophe : « Courage, Jésus ! Saute ! Mais quoi, tu ne bouges pas ? Qu'est-ce que tu attends ? Des milliards d'hommes te regardent. Allons, tu n'oses pas ? tu as peur ? tu doutes ? Mais voyons, Jésus, le saut de la foi ! » Les lecteurs que cette liberté de langage ne choquera pas poursuivront et verront l'extrême attachement de l'auteur à bien d'autres libertés. Ils aimeront qu'on leur fasse découvrir avec profondeur que l'Évangile en est le fondement et que le chrétien sait les défendre avec un souffle dont les pages du livre sont comme bouleversées. Ici ou là l'exégèse et la dogmatique sont quelque peu bousculées, mais on retiendra l'explication de l'évangile des tentations, texte de base de notre carême, comme la charte de nos libérations par rapport aux facilités matérielles, aux pressions politico-sociales, à l'emprise de la « religion ».

Régis GEREST

René LAURENTIN, *L'enjeu du Synode*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, 223 p.

L'abbé Laurentin poursuit la série de ses commentaires : après le Concile, voici le Synode. Dans ce volume, la présentation du Synode épiscopal (sa préhistoire, sa structure, les cinq sujets à l'ordre du jour) est précédée d'un bilan post-conciliaire (décembre 1965 - été 1967) et d'un tableau d'ensemble de « l'Église et le monde à l'heure du Synode ».

Parfois l'on souhaiterait que l'auteur s'attarde un peu plus sur tel ou tel sujet et précise sa pensée, mais, dans l'ensemble, cet ouvrage, qu'il faut lire, est un riche stimulant pour la réflexion chrétienne sur les signes des temps.

René BEAUPÈRE

Robert ROUQUETTE, s. j., *La fin d'une chrétienté. Chroniques* (Unam Sanctam 69 a et b), Paris, Ed. du Cerf, 2 vol., 1968, 718 p., les 2 : 63 f.

Le P. Rouquette, chroniqueur religieux à la revue *Études*, rassemble les articles qu'il y a publiés sur Vatican II. Les textes concernant la période préparatoire ont été synthétisés, mais les commentaires des quatre sessions demeurent dans leur teneur primitive, quitte à être complétés par quelques notes nouvelles.

Ces deux beaux volumes ne sont pas de simples « chroniques » : malgré quelques lacunes — dont l'auteur explique les raisons dans sa préface — ils constituent un tableau d'ensemble, par un homme fort bien informé et très perspicace, de sept années (1959-1966), cruciales pour l'Église catholique et sans doute aussi pour tout le christianisme.

René BEAUPÈRE

Schrift und Tradition, ouvrage collectif publié par le groupe de travail allemand sur la mariologie, Essen, Hans Driewer, 1962, 282 p.

Hans Köster, qui nous présente ce travail, en indique l'origine : les difficultés pour la mariologie catholique d'expliquer ses propres développements à partir d'une théologie fondamentale reposant sur la suffisance de l'Écriture, non seulement au sens protestant, mais au sens atténué que lui a donné un Geiselmann. Aussi ne sommes-nous pas étonnés de lire ici trois études de théologie historique sur la quatrième section du concile de Trente, soutenant que les pères de 1546 ont bien voulu affirmer l'existence de deux sources différentes. L'une s'appuie sur l'histoire des délibérations en général, une autre sur la philologie du « *et... et* », une autre enfin sur le maintien, après la discussion, du « *pari affectu* ». Il nous a semblé que ces recherches démontreraient fort bien que la tradition non écrite est une source de la foi pour le concile de Trente, et c'est bien évident, mais non pas qu'elle est une source indépendante de l'Écriture, ce qui est en question dans le débat actuel.

Régis GEREST

Joseph Rupert GEISELMANN, *Die heilige Schrift und die Tradition* (Coll. *Quaestiones disputatae*, 18), Herder, 1962, 287 p.

J. R. Geiselmann, professeur de dogmatique catholique à l'université de Tübingen, est déjà bien connu pour ses études sur la tradition et a été plusieurs fois traduit dans notre langue. L'ouvrage que nous présentons est le fruit d'une information considérable ; les plus hautes compétences (Y. Congar et K. Rahner) se sont portés garants du grand intérêt de sa publication.

A la lecture des études fouillées qu'il nous livre se dégage le fait que, jusqu'au XIV^e siècle, la thèse de la « suffisance » de l'Écriture est constamment tenue. Les Pères, et à leur suite les scolastiques, ne désespèrent jamais de trouver dans le texte inspiré quelque équivalence ou au moins quelque « présage » de toutes les formules dogmatiques.

Ce n'est qu'à la fin du XIV^e siècle que certains théologiens pensèrent à des sources non scripturaires de la foi. Encore leurs arguments, tels que les présente Geiselmann, ne sont-ils guère convainquants : avec une crédulité extrême, ils prétendent étendre la foi de l'Église jusqu'au crédit donné à Eusèbe ou aux Actes des Martyrs. Mieux inspirés nous paraissent ceux qui ont voulu chercher une source auxiliaire de la foi dans les coutumes morales, liturgiques, juridiques.

En conclusion l'auteur considère la Tradition comme jouant, en matière de dogme, un rôle « interprétatif » de l'Écriture, et n'étant donc pas source autonome. Par contre il admet une « fonction constitutive » de la Tradition en ce qui concerne les mœurs et coutumes de l'Église.

Régis GEREST

J. M. CONNOLY, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, traduit de l'américain par P. Albin Martel (Coll. In domo Domini), Fribourg-Paris, Ed. Saint-Paul, 1966, 239 p.

Beaucoup de lecteurs trouveront ce livre incomplet, superficiel, naïf. Traitant de la théologie française en ces dernières décades, il ne cite pas une seule fois le P. Chenu, et une seule fois Duméry. Il estime qu'il y a sur plus d'un point « conflit entre Teilhard de Chardin et l'Église », et ces points se trouvent être le polygénisme et l'assurance scientifique de l'évolution. Enfin la volonté d'unir en une seule admiration les directives doctrinales des derniers papes et l'effort de la pensée catholique française conduit l'auteur à arrondir merueilleusement les angles et à minimiser les conflits.

Mais il faut tenir compte que le livre, dans sa langue originale, veut être une introduction à un monde inconnu ; comme tel, il peut rendre aussi service à de jeunes français qui, connaissant peut-être assez bien certains auteurs ou certains thèmes de notre théologie, ont par ailleurs des lacunes béantes dans leur formation. Ils trouveront là de quoi rapidement les combler. Intéressant aussi se révèle l'effort pour mettre en confrontation les recherches les plus abstraites avec les événements de l'histoire religieuse contemporaine.

Régis GEREST

Francisco DE VITORIA, *Leçons sur les indiens et sur le droit de guerre*, Introduction, traduction et notes par Maurice Barbier, Genève, Droz, 1966, 162 p.

Le P. Maurice Barbier présente deux écrits de Vitoria dont on reconnaîtra volontiers l'intérêt si actuel. Une introduction rappelle les grandes étapes de la vie studieuse et calme du théologien espagnol et permet de situer ses œuvres principales. L'intuition de Vitoria qui mérite d'être retenue, c'est de fonder la paix sur l'existence d'une organisation internationale, structure d'une communauté politique mondiale.

Muni d'une bonne bibliographie, le travail solide, précis et aisément lisible de Maurice Barbier est de nature à rendre service à ceux qu'intéressent les questions du droit international et de la paix.

Jean-Claude SAGNE

Madeleine DELBREL, *Nous autres, gens des rues*, textes missionnaires, Intr. de J. Loew, Postface de L. Augros, Paris, Ed. du Seuil, 1966, 336 p.

On a regroupé dans ce volume une partie des textes laissés par Madeleine Delbrêl à sa mort. Ce sont des notes de conférences et des réflexions personnelles qui s'étalent de 1938 à 1964 ; on retrouvera donc les thèmes qui lui étaient essentiels et sa personnalité si attachante, si pleine d'amour. L'on y lira aussi — et c'est l'autre intérêt de ce livre — quels furent pour une part le visage et les préoccupations de l'Église de France en ces années tourmentées de l'après-guerre et de la tentative des prêtres-ouvriers. Car M. Delbrêl, on le sait, fut l'un de ces militants dont l'influence s'est fait sentir tant sur

des incroyants que sur des chrétiens. Et si parfois, au long des pages, perce un certain décalage entre ce que nous y lisons et nos interrogations présentes, si le lecteur peut avoir, par instant, le sentiment d'être en présence d'une problématique pré-conciliaire, c'est que l'auteur de *Ville marxiste, terre de mission* s'est réellement engagée dans son temps. Nous avons là un très beau témoignage qui dégage les racines de ce que vit l'Eglise aujourd'hui.

Hugues COUSIN

Robert de MONTVALON, *Un milliard d'analphabètes*. Le savoir et la culture, préface de Josué de Castro (Coll. Le poids du jour), Paris, Ed. du Centurion, 1965, 206 p.

Robert de Montvalon nous montre que le problème du développement est avant tout un problème de formation de responsables, d'élites qui ne soient pas aliénées des intérêts nationaux et de masses qui participent vraiment au processus de développement. Pour s'en convaincre il suffit de jeter un coup d'œil sur les quelques statistiques, pour la plupart tirées des publications de l'UNESCO, qu'il nous donne dans son livre : la carte de l'analphabétisme coïncide avec celle de la faim. D'où nécessité d'une instruction rapide et massive, mais qui ne peut se réaliser sans une planification appropriée. Comme l'a écrit René Maheu : « dans le Tiers Monde, dont le passé est fait de retard et le présent d'impatience, la planification ne se présente pas seulement comme une mesure de prudence qu'exige la nécessité pratique d'utiliser au maximum les ressources souvent disproportionnées aux besoins, elle rappelle que n'importe quoi n'arrive pas n'importe quand et que l'accélération même a ses conditions d'ordre et de rythme ».

On lira avec intérêt la deuxième partie consacrée au récit de quelques batailles : comme celles d'U.R.S.S., d'Italie du Sud et du Danemark, qui ont abouti à la victoire, ou celles du Mexique et du Brésil, qui sont en bonne voie. On remarquera également que l'Afrique, à part quelques tentatives faites en Afrique du Nord, brille par son absence dans cette lutte pour hâter l'avènement du savoir et de la culture. Cette absence confirmerait-elle la thèse selon laquelle il ne peut y avoir d'alphabétisation massive sans un certain degré de développement auquel l'Afrique n'est pas encore parvenue ?

Dans la troisième partie : « recherches et débats », Robert de Montvalon nous montre l'importance du choix d'une langue et la difficulté que cela représente dans les pays du Tiers-Monde où, en plus de l'existence de plusieurs langues locales, la langue étrangère est la langue officielle. Il insiste sur le fait que les moyens et les méthodes, pour être efficaces, doivent être accrochés au réel. Il est important par exemple que les textes et les illustrations destinés à l'alphabétisation des adultes soient adaptés aux préoccupations locales et s'inspirent directement des goûts et de l'expérience des intéressés.

Il souligne aussi la nécessité d'une post-alphabétisation et montre qu'il ne servirait à rien d'alphabétiser une population si on ne lui fournit pas les moyens d'utiliser les connaissances acquises. Enfin on regrettera, avec l'auteur, le nationalisme des pays riches qui paralyse l'UNESCO.

Tous ceux qui s'intéressent aux problèmes du sous-développement et qui croient à un vrai dialogue entre les peuples riches et pauvres, auront profit à lire ce livre beau et sérieux.

Hermann SEMINEGA

Jean TOULAT, *Français d'aujourd'hui en Afrique Noire*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1966, 306 p., 15 f.

Reporter pour une chaîne de périodiques, l'abbé Toulat n'en est pas à sa première enquête ; son don d'observation et d'évocation le montre bien. C'est ainsi qu'après *Espérance en Amérique latine*, il nous offre un ouvrage qui présente les qualités que nous lui connaissons : son style et la tendresse avec laquelle il conte certaines de ses rencontres, plairont à un large public. Du Sénégal au Cameroun, en passant par la Côte d'Ivoire et la Haute Volta, nous sommes souvent mis en présence des meilleures réalisations françaises : la coopération, les réalisations de Raoul Follereau pour les lépreux, les missions catholiques ; et l'interview du Président Senghor est l'occasion de saluer ce brillant fils de l'Université française. Ce regard jeté sur l'Afrique est « bien de chez nous » ! L'auteur s'en explique : « On a dit : l'Afrique Noire est mal partie ; l'opinion finit par s'interroger : à quoi bon aider ces gens-là ? » (p. 12). Il s'agit donc de combattre ce cartiérisme qui « n'épargne pas l'Eglise de France elle-même » (p. 12). On montrera donc que notre aide est payante : si la France renonçait à la coopération, « elle-même y perdrait peut-être, du seul point de vue économique, sans compter les atouts diplomatiques et culturels qui seraient gâchés » (p. 21). L'on pourra conclure : « Aider l'Afrique, c'est aider l'Occident » (p. 305) !

Il y a beaucoup de belles et de bonnes choses dans cet ouvrage. Mais plus d'un lecteur regrettera amèrement que le grand public ne puisse encore considérer et aimer l'Afrique pour elle-même et garde les yeux fixés sur les intérêts de la puissance française.

Hugues COUSIN

Self-service jeunes, supplément à *Faim-Développement*, n° 47, fév. 68, 48 p.

Cette plaquette, éditée par le Comité catholique contre la faim et pour le développement (27, rue Guénégaud, Paris-6^e) avec la collaboration des principaux mouvements de jeunesse chrétiens rassemble une mine de renseignements sur les organismes qui offrent aux jeunes des possibilités de formation et d'action (alphabétisation, campagnes diverses, coopération outre-mer) pour la construction d'un monde plus solidaire. Tout éducateur et tout jeune qui se veut responsable dans le monde d'aujourd'hui se doivent de se procurer cette brochure.

Claude BESSEYRIAS

X. DE CHALENDAR, *Nicodème*, Paris, Presses d'Île de France, 1967, 152 p.

C'est une méditation sur quelques scènes évangéliques qu'on nous propose. Texte biblique, brève explication et appel à la révision

de vie s'enchaînent avec une simplicité qui désarmera les « sages » mais permettra à beaucoup de militants de « faire résonner dans leur vie quotidienne les versets évangéliques ».

Hugues COUSIN

George BORROW, *La Bible en Espagne*, Paris-Genève, La Palatine, 1967, 395 p., 29,95 f.

René Fréchet, professeur à la Faculté des lettres de Lille, avait publié il y a une dizaine d'années une biographie de G. Borrow (1803-1881). Il traduit et présente aujourd'hui *La Bible en Espagne*, le maître-livre de son héros. Cet ouvrage avait déjà connu une édition française en 1845, deux ans après sa parution en Angleterre ; mais cette édition était abrégée. La nouvelle version sacrifie encore quelques chapitres consacrés au Portugal et à la langue basque, mais elle nous offre une excellente traduction de tout le reste, c'est-à-dire de ce qui concerne l'Espagne et la Bible.

Jean Sarrailh, avant de mourir, avait écrit une préface qui, complétant la riche introduction de R. Fréchet, met en valeur l'intérêt de ce livre, dû non seulement à l'étonnante personnalité de l'auteur — gentleman anglais, ami des gitans, vagabond et agent de la Société biblique — mais aussi à la richesse du tableau qu'il fait de l'Espagne durant la guerre carliste.

Autant que les hispanisants et les historiens, les œcuménistes trouveront matière à réflexion dans cet ouvrage en apprenant de quelle manière ce colporteur biblique protestant circulant dans l'Espagne catholique du XIX^e siècle s'y est pris pour « nettoyer l'âme » de ses habitants de « quelques-unes des horribles souillures du papisme ».

René BEAUPÈRE

Guide religieux de la France (Bibliothèque des Guides bleus), Paris, Hachette, 1967, 1236 p., 50 f.

C'est une excellente idée que de publier, après le *Guide bleu France* et le *Guide littéraire de la France*, ce troisième volume qui complète les deux premiers. Et c'est un signe des temps que, au lieu de se limiter aux réalités catholiques, cet ouvrage fasse une place importante au protestantisme, aux Églises orientales, au judaïsme et à l'Islam. Après des introductions par religion, ce volume contient plus de cent itinéraires ou notices sur des villes qu'une trentaine de schémas et de cartes rendent plus agréables à consulter. Bref, il sera incontestablement utile et il convient de féliciter et de remercier ses auteurs : Louis Chaigne, pour le catholicisme ; Jean Balédent pour le protestantisme ; le rabbin Josy Eisenberg et Georges Lévitte, pour le judaïsme ; et, pour l'Islam, Nourredine Ben Mahmoud.

Ces auteurs et le directeur des Guides bleus, Francis Ambrière, font appel à la collaboration des lecteurs pour détecter erreurs et lacunes, inévitables dans la première édition d'une œuvre de ce genre. Les sondages que nous avons faits nous ont permis de découvrir, en effet, un certain nombre d'inexactitudes : elles seront facilement répa-

rables ; ce n'est donc pas sur elles que nous voudrions attirer l'attention mais sur une défaillance, à notre avis, beaucoup plus grave : l'étonnant déséquilibre qui existe, dans ce *Guide*, entre Paris et « la Province ». Dans presque tous les domaines, il faut l'avouer, la prépondérance de la capitale est si massive qu'on peut se contenter de passer très vite sur le « désert français ». Mais ce n'est pas vrai dans le secteur religieux et le principal reproche à adresser à ce livre est certainement de ne consacrer, par exemple, que six pages très incomplètes à Lyon (et les autres métropoles ne sont pas mieux traitées) alors qu'il en réserve près de deux cents à Paris, avec une nomenclature rue par rue contenant des notices aussi dénuées d'intérêt que : « Rue de Calais, n° 21 : il existait là, avec une chapelle modeste, une maison de missionnaires du Sacré Cœur d'Issoudun établie en 1887 » ou bien : « Rue Louvet-Tessier, n° 10 : chapelle du Cœur immaculé de Marie », ou encore : « Rue Miollis, n° 30 ; chapelle saint Pie X », ou enfin : « Rue Casimir Delavigne, n° 6 : siège de la revue catholique *Ecclesia* ».

René BEAUPÈRE

Théologie et pratique de la concélébration, Paris-Tours, Mame, 1967, 326 p., 16 f.

Ce qui caractérise, en premier lieu, cet ouvrage collectif, traduit de l'italien par A. Rombieri et préfacé par le P. Roguet, c'est qu'il a été écrit à un moment où la concélébration, en application de la constitution conciliaire *De sacra liturgia*, redevenait un fait ecclésial d'expérience courante et bénéficiait d'une expression rituelle renouvelée. Il est commandé par une double préoccupation : d'ordre réflexif, et, sur ce point, il mérite bien son titre de *Théologie* ; d'ordre pratique : il rassemble des contributions qui font part de telle ou telle expérience ou qui donnent une interprétation cérémonielle ou rituelle.

Il nous semble que les chapitres relatifs à l'aspect juridique et rituel sont marqués d'un indice de fragilité assez grand. Ils n'échappent pas toujours au danger de solliciter les textes en faveur d'une thèse donnée ou de défigurer la simplicité des rubriques par un commentaire qui en obscurcit parfois le sens, lorsqu'il ne propose pas des interprétations tout à fait discutables (cf. p. 265, n. 106).

L'étude de Vittorino Joannes, « Aspects théologiques de la concélébration » (p. 51-162), retiendra particulièrement l'attention du lecteur. Cette contribution est fort importante pour nous aider à approfondir la signification du terme « concélébrer ». L'auteur a le souci de ne pas limiter son étude à la concélébration eucharistique, et il envisage aussi les autres actions sacramentelles (p. 79-124). Outre les liturgies orientales qui ont conservé la concélébration des divers sacrements, certains rits latins en possèdent des vestiges fort intéressants. C'est ainsi qu'au rit des Chartreux et à celui des Prêcheurs, l'onction des malades a une structure de concélébration dont il serait aisé de restaurer la forme rituelle plénière.

Nous redécouvrons que la liturgie se prête à une concélébration. Il est important d'en donner une approche théologique qui soit ouverte

au devenir ecclésial ; la contribution de V. Joannes est d'un grand intérêt : pour cela.

Dominique DYE

Fernand DUMONT, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Paris, Mame, 1966, 224 p., 11 f.

Fernand Dumont est directeur du département de sociologie et d'anthropologie à l'université Laval au Canada. Abandonnant la technicité des travaux scientifiques sans pour autant oublier la culture qu'ils lui ont donnée, il nous livre dans cet essai sa réflexion de chrétien adulte sur la situation de la foi dans le monde contemporain. Situation de crise, dit-on souvent. L'auteur remarque que la crise comme telle est un aspect permanent de la rencontre de la foi et du monde, et que ce qui caractérise le désarroi du moment présent, c'est le divorce entre la prise de conscience du caractère permanent de cette crise et les attitudes et institutions ecclésiales héritées d'un monde chrétien trop bien marié à une culture donnée. Sociologue, il analyse avec vigueur et clarté divers aspects concrets de ce divorce : rapports entre clercs et laïcs, malaises dans la prédication et la liturgie. La conversion de la pensée chrétienne pour laquelle il plaide tend essentiellement à une « dynamique du provisoire » où structures institutionnelles et vie de la communauté, normes religieuses et requêtes de l'expérience soient en constant dialogue.

Claude BESSEYRIAS

Qui est notre Dieu ? (Coll. Le monde et l'esprit), Paris, Casterman, 1967, 180 p., 12 f.

Ce livre rassemble les principaux exposés qui furent prononcés lors des Journées de la Paroisse universitaire en 1967. Le premier texte, compte rendu d'une enquête menée parmi les membres de la P.U., esquisse le portrait spirituel des chrétiens de l'enseignement public. Suivent les réflexions d'une philosophe sur ce que l'homme peut dire, aujourd'hui, quand il prétend parler de Dieu et celles d'un professeur technique sur les implications concrètes de l'amour de Dieu. La méditation finale sur la présence de Dieu dans le monde rappelle avec vigueur que « c'en est fini du temple fait de main d'homme » et invite les croyants et l'Eglise à s'engager dans une voie d'effacement et de pauvreté, seul lieu possible de la rencontre du Christ. Il faut lire ces pages dans lesquelles des laïcs, pleinement conscients des requêtes de la culture d'aujourd'hui, témoignent de leur foi en Jésus-Christ.

Claude BESSEYRIAS

Jean-Claude BARREAU, *La reconnaissance, ou qu'est-ce que la foi ?* Paris, Ed. du Seuil, 1968, 112 p., 8,50 f.

Le point de départ de ce court essai est le constat des difficultés de communication qui surgissent entre le croyant et l'incroyant lorsque le premier tente d'exprimer ce qu'est pour lui l'acte de foi. Courageusement, l'auteur essaie de renverser ce mur d'incompréhension ;

son livre veut être « la méditation d'un chrétien d'origine païenne qui tente avec son regard et ses mots d'expliquer sa foi comme si personne ne l'avait fait avant lui ». Le mot-clé qu'il choisit, c'est celui de « reconnaissance ». Croire, c'est reconnaître en Jésus-Christ et en son message le plein accomplissement de cet obscur élan qui anime tout incroyant de bonne volonté.

Il n'est pas sûr que J.-C. Barreau ait pleinement réalisé son propos de « parler pour l'incroyant et en fonction de lui ». La construction même de son essai, qui traite d'une multitude de sujets difficiles en très courtes sections (trois pages sur *religion et foi*, une et demie sur *psychologie et foi*, deux sur *le message des évangiles*) pourrait à la limite apparaître comme un manque de respect envers les difficultés de croire qui habitent tant de nos contemporains. Voulant peut-être trop dire, l'auteur se disperse en remarques parcellaires. On aurait aimé un exposé plus unifié.

Claude BESSEYRIAS

Sœur MARIE-THÉRÈSE, *La femme et l'Évangile*. « Va et dis-leur. » (Coll. Lumière des hommes), Paris, Ed. Ouvrières, 1967, 128 p., 7,50 f.

Dans sa lettre-préface, le cardinal Cardijn se demande : « Ces pages sont-elles de l'exégèse ? de l'histoire ? Sœur Marie-Thérèse ne se pose pas la question : elle a simplement laissé parler son cœur d'apôtre. » Oui, c'est un cœur brûlant d'amour pour la mission de l'Église, qui découvre le rôle privilégié joué par les femmes dans la communauté pré-pascale et au tombeau, le matin de la Résurrection. Et c'est sans acrimonie que l'auteur constate que, « passée l'époque des apôtres et des martyrs, on sent que les femmes ne sont plus comme dans l'Évangile égales des apôtres autour de Jésus » (p. 90). Très discrètement, nous sommes invités à appeler de nos vœux une communauté chrétienne qui sache redécouvrir ce que furent les diaconesses des premiers siècles et ne pas oublier que la Samaritaine, au puits de Jacob, « reçut l'onction pour évangéliser ses frères » (p. 20).

Hugues COUSIN

V. NOTES DE LECTURE

Louis et Hélène MONASTIER, *William Penn aventurier de la paix*, Genève, Labor et Fides, 1967, 16 p.

Deuxième édition (la première date de 1944) d'une biographie populaire du célèbre Quaker qui a donné son nom à l'un des États d'Amérique du Nord.

Marie-Dominique PHILIPPE, o. p., et Albert FINET, *Le mystère de l'Église* (Verse et controversé 3), Paris, Beauchesne, 1967, 180 p., 7 f.

Dialogue, parfois un peu rugueux, entre un pasteur protestant et un dominicain.

Gaston ZANANIRI, o. p., *Catholicisme oriental* (Coll. Christianisme contemporain), Paris, Spes, 1966, 266 p.

Présentation des Eglises catholiques orientales, déchirées entre l'Orient et l'Occident chrétiens et appelées à constituer le trait d'union entre eux.

New Delhi to Uppsala, 1961-1968, Genève, World Council of Churches, 1968, 220 p., 10,50 f. s.

Uppsala. Work Book for the Assembly Committees, Ibid., 1968, 200 p., 8,50 f. s.

Uppsala. Drafts for Sections, Ibid., 1968, 136 p., 4,50 f. s.

New Directions in Faith and Order. Bristol 1967, Ibid., 1968, 184 p., 9,80 f. s.

Les trois premiers ouvrages (qui doivent paraître aussi en français) constituent le matériel préparatoire à l'Assemblée qui aura lieu à Upsal en juillet. Il s'agit successivement du Rapport du Comité central, du Document de travail des différents départements du Conseil œcuménique, des textes préparés pour les six sections en lesquelles seront répartis les participants d'Upsal.

Le quatrième volume, qui n'existe malheureusement pas en français, est le rapport de l'importante réunion de la Commission « Foi et Constitution » tenue à Bristol du 29 juillet au 9 août 1967.

Pour qui veut suivre les développements du Conseil œcuménique, la lecture attentive de ces ouvrages est indispensable.

Où en sont les études bibliques ? (Coll. L'Eglise en son temps 14), Paris, Ed. du Centurion, 1968, 240 p., 15 f.

En 1965, les évêques de la région Est de la France ont organisé à Strasbourg une « Semaine d'études bibliques ». On trouvera dans ce volume le texte (revu par les auteurs) des communications présentées: « Lecture chrétienne de l'Ancien Testament » (P. Grelot), « Histoire et théologie dans le Pentateuque » (H. Cazelles), « Les Psaumes » (C. Hauret), « Le prophétisme à la lumière des recherches récentes » (E. Jacob), « La prédication apostolique » (J. Schmitt), « La formation des Synoptiques » (abbé P. Claudel), « Les grandes lignes de la doctrine du quatrième Evangile » (cet exposé d'A. Feuillet remplace, après coup, celui du P. Golebiewski), « Le kérygme et l'histoire de Jésus » (J. Schmitt). Mgr J.-J. Weber, de son côté, a donné à ce recueil, d'une part l'article « Les Evangiles méritent-ils notre confiance? » (le problème posé par Bultmann) déjà publié dans *Vérité et Vie*, d'autre part une présentation de l'Ecriture Sainte d'après la Constitution de Vatican II sur la Révélation divine. Ce livre sera utile aux laïcs comme aux prêtres.

EPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis* (Coll. Sources chrétiennes 137), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 224 p., 25 f.

Le P. René Lavenant, s. j., traduit pour la première fois en français les poèmes du plus célèbre écrivain chrétien de langue syriaque. L'introduction, les notes et la mise au point de l'ensemble du volume sont l'œuvre du P. François Graffin, s. j., aidé de Dom Leloir.

Protestantische Texte aus dem Jahre 1966, Stuttgart-Berlin, Kreuz-Verlag, 1967, 239 p., 9,80 DM.

Protestantische Texte aus dem Jahre 1967, *Ibid.*, 1968, 201 p., 9,80 DM.

Ces petits volumes de « textes protestants » (mais dans lesquels on trouve aussi, par exemple, l'Instruction publiée par la Congrégation pour la doctrine de la foi sur les mariages mixtes) regroupent de manière assez pratique des documents, des rapports, des commentaires divers, sous trois rubriques : Oikouménè, Eglise en Allemagne, Politique et société. Le choix, forcément quelque peu subjectif, est l'œuvre de quatre auteurs : G. Heidtmann, W.D. Marsch, G. Rein et E. Stammler.

Agnès RICHOMME, *En prière avec l'Eglise*, Paris-Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1966-1967, quatre vol. 144, 184, 128 et 312 p.

Pour chaque jour de l'année liturgique, une courte méditation qui prend son point de départ dans les textes du missel ou dans les événements de la vie des saints.

Pastorale du baptême des petits enfants. Guide de réflexion théologique, Lyon-Paris, Ed. du Chalet, 1967, 48 p.

Rédigée sous la responsabilité de la Commission de Liturgie et de la Direction de l'Enseignement Religieux du diocèse de Lyon par une équipe de théologiens et de pasteurs, cette plaquette vise à éclairer et soutenir « la responsabilité pastorale des prêtres dans la mesure où, actuellement, l'Eglise de France s'interroge sur la pratique du baptême des enfants ».

Bernard POURTHIER et Henri VIEU, *Récollection et vie d'Eglise* (Coll. Eglise et jeunesse), Paris, Ed. Ouvrières, 1967, 248 p., 12 f.

Deux aumôniers de J.O.C., après une première partie sur la spiritualité de l'événement, présentent plusieurs schémas de récollection pour jeunes de 17 à 25 ans.

Louis-Joseph LEBRET, *Développement = révolution solidaire*, Paris, Ed. Ouvrières, 1967, 192 p., 15 f.

Cet ouvrage posthume du P. Lebreton est destiné à aider tous les militants de la lutte contre la faim (et ceux qui désirent le devenir) à mieux comprendre le sens de leur engagement et à lui donner toutes ses dimensions. La lutte contre la faim est replacée dans les perspectives de la « révolution solidaire » pour laquelle le P. Lebreton a milité toute sa vie. Des schémas, des tableaux, des données statistiques présentées de façon accessible éclairent le lecteur sur les données objectives du problème.

Jean RIMAUD, s. j., *Dieu et des hommes* (Coll. Vie spirituelle et vie intérieure), Paris, Lethielleux, 1967, 152 p., 9,85 f.

D'Abraham à David, une série de portraits spirituels (parfois un peu trop « psychologisants ») des grands personnages de l'Histoire Sainte.

Romano GUARDINI, *L'Eglise du Seigneur* (Coll. L'eau vive), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 120 p., 7,50 f.

Sept belles méditations sur le caractère et la mission de l'Eglise, que l'auteur développe avec la clarté et la profondeur qu'on lui connaît. La dédicace à la mémoire de Jean XXIII laisse assez entendre l'esprit dans lequel elles ont été écrites.

Bernard BASSET, s. j., *Le meilleur dans les deux mondes*, Paris, Casterman, 1965, 168 p., 7,50 f.

ID., *Mes ouailles et moi. Journal d'un « bon » pasteur*, *ibid.*, 1967, 120 p., 6,50 f.

Dans la tradition de G. K. Chesterton, deux œuvres d'imagination, agréablement traduites par J.-A. Biot, où se mêlent humour anglais et édification spirituelle. La première retrace la vie d'une famille dans le petit monde d'une paroisse de banlieue, la seconde, celle du curé d'un bourg rural britannique à l'heure des réformes.

Livres reçus

ARLETTE, *J'offrirai d'avoir gueulé*, Paris, Ed. Ouvrières, 1968, 144 p., 4,50 F.

Joseph ARNAUD, *Incararnation de la foi* (Coll. Points d'appui), Paris, Ed. Ouvrières, 1967, 208 p., 13,20 f.

Aimé BECKER, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude*, Paris, Lethielleux, 1967, 352 p., 33 f.

A.-M. BESNARD, o. p., *Ces chrétiens que nous devenons* (Coll. L'Evangile au XX^e siècle), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 160 p., 9,30 f.

BONAVENTURE, *Breviloquium*, 1. Prologue, 160 p., 12 f. ; 2. Le monde créature de Dieu, 162 p., 12,70 f. ; 3. La corruption du péché, 136 p., 12,70 f., Paris, Ed. franciscaines, 1967.

Ladislaus BOROS, *Le paradoxe chrétien*. Paris, Ed. de l'Orante, 1967, 178 p.

Teofilo CABESTRERO, *Pastoral del ano liturgico*, Madrid, 1967, 22 fascicules.

Paul CHAUCHARD, *Travail et loisirs*, Tours, Mame, 1967, 178 p., 13 f.

Georges COTTIER, o. p., *Chrétiens et marxistes*, Tours, Mame, 1967, 195 p., 12 f.

Godfried DANNEELS et Thierry MAERTENS, *La prière eucharistique* (Coll. Vivante liturgie 79), Paris, Ed. du Centurion, 1967, 96 p., 8,40 f.

Francis DESRAMAUT, *Don Bosco et la vie spirituelle* (Coll. Bibliothèque de spiritualité), Paris, Beauchesne, 1967, 384 p., 33 f.

Jacques DOURNES, *L'offrande des peuples* (Coll. Jeunesse de la liturgie), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 288 p., 19,30 f.

Joseph FOLLINET, *Invitation à la joie*, Paris, Ed. du Centurion, 1967, 168 p., 9,60 f.

- Florent GABORIAU, o. p., *Interview sur la mort avec Karl Rahner* (Coll. Trident) Paris, Lethielleux, 1967, 128 p., 9,60 f.
- Jean GALOT, *Porteurs du souffle de l'Esprit* (Coll. Renouveau), Gembloux-Paris, Duculot-Lethielleux, 1967, 157 p., 100 f. b.
- ID., *Animatrice de communauté* (Coll. Renouveau), Gembloux-Paris, Duculot-Lethielleux, 1967, 133 p., 100 f. b.
- Pierre GHERMAN, *Pensée romaine, peuple roumain* (Coll. La barque de saint Pierre), Paris, Spes, 1967, 326 p., 18,60 f.
- André GOZIER, o. s. b., *Dom Casel* (Coll. Théologiens et spirituels contemporains), Paris, Ed. Fleurus, 1968, 192 p., 11 f.
- Jules GRITTI, *Culture et techniques de masse* (Coll. Le monde et l'esprit), Paris-Tournai, Casterman, 1967, 119 p.
- Michel GUÉRY, *Chrétiens de plein vent*, Paris, Spes, 1967, 256 p., 15,75 f.
- Jean GUITTON, *Les davidées* (Coll. Le monde et l'esprit), Paris-Tournai, Casterman, 1967, 144 p., 9 f.
- Juan GUTIERREZ, *El Espíritu santo don de Dios*, Mexico, D. F., 1966, 168 p.
- François HOUTART et Vicente O. VETRANO, *Hacia una teología del desarrollo*, Buenos Aires, Latinoamerica libros, 1967, 127 p.
- Pierre-Jean LABARRIÈRE, *L'existence réconciliée* (Coll. Christus), Bruges, Desclée De Brouwer, 1967, 206 p.
- Urbain MARQUET, *Le caractère* (Coll. La chair et l'esprit) Paris, Aubier, 1967, 160 p.
- Bernard MARTELET, *Itinéraire spirituel de Dom Chautard*, Paris-Fribourg, Ed. Saint-Paul, 258 p.
- Robert MIALHE, *Le faux Dieu des croyants* (Coll. Lumière des hommes), Paris, Ed. Ouvrières, 1967, 144 p., 9 f.
- Louis MONLOUBOU, *L'âme des psalmistes* (Coll. Paroles de vie), Tours, Mame, 190 p., 9,50 f.
- Jean MONSTERLEET, *Bilan et prospective du catholicisme au Japon* (Coll. Christianisme contemporain), Paris, Spes, 1967, 144 p., 10,95 f.
- Jeanne MORET, *Le second commandement*, Paris, Ed. du Dialogue, 1967, 200 p., 15 f.
- J.-M. MORTIER, *Avec Teilhard de Chardin « Vues ardentes »*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, 158 p.
- Marc ORAISON, *Etre avec... - La relation à autrui* (Coll. Psychoguides), Paris, Ed. du Centurion, 1968, 192 p., 9,30 f.
- François PICARD et Jean BEILLARD, *La musique sacrée après la réforme liturgique* (Coll. Vivante liturgie 80) Paris, Ed. du Centurion, 1967, 128 p., 9 f.
- Cardinal RENARD, Louis BOUYER, Yves CONGAR, Jean DANIELOU, *Notre foi*, Paris, Beauchesne, 1967, 176 p., 12 f.
- Louis RÉTIF, *Docker et prêtre, André Bergonier*, (Coll. Vies et témoignages), Paris, Casterman, 1968, 198 p., 12 f.

- André ROCARIÈS, s. j., *Robert de Nobili, s. j. ou le « Sannyasi » chrétien*, Toulouse, Ed. Prière et Vie, 1967, 244 p., 13,50 f.
- A.-M. ROGUET, o. p., *Pourquoi le canon de la messe en français ?* Paris, Ed. du Cerf, 1967, 104 p., 6,60 f.
- France ROLLIN, *La phénoménologie au départ*, Paris, Lethielleux, 1967, 200 p., 13,50 f.
- Antonio SALAS, o. s. a., *Discurso escatologico prelucano*, Escorial, La ciudad de Dios, 1967, 236 p.
- Isabelle SANDY, *Andorra ou les hommes d'airain*, Paris, Ed. du Dialogue, 1967, 261 p.,
- Jean François SIX, *Cheminements de la mission de France, 1941-1966*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, 268 p.
- Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Etre plus*, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 162 p., 50 f.
- Joseph TEMPLIER, *L'Evangile est une clé*, Paris, Livre-clé S. P. E. R. - Les Editions Ouvrières, 1967, 328 p., 18 f.
- François VANDENBROUCKE, o. s. b., *Moines : pourquoi ?* (Coll. Renouveau), Gembloux-Paris, Duculot-Lethielleux, 1967, 252 p., 120 f. b.
- Gaston ZANANIRI, *Paul VI et les temps présents*, Paris, Spes, 1966, 388 p.
- Centre Biblique et Liturgique, Coll. Guide de Lecture, *Les Actes des apôtres*, 144 p., 2,55 f.; *Première épître aux Corinthiens*, 112 p., 2,55 f.; *Epître aux Galates*, 96 p., 2,55 f.; *L'Evangile selon saint Jean*, 232 p., 5,10 f.; *Première et deuxième épîtres aux Thessaloniens*, 96 p., 2,55 f., Tournai, Ed. C. D. D.
- Equipe de Pastorale Familiale Sens-Auxerre, *Fiancés, prêtres et foyers*, Paris-Tours, Mame, 1967, 128 p., 9,50 f.
- Pax Christi, *Le chrétien, l'atome et la paix* (Coll. Spiritualité), Paris, Aubier, 1967, 158 p.
- Le dialogue* (Coll. Convergence), Paris, Spes, 1967, 208 p., 15,60 f.

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE

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

Dépôt légal : 2^{me} trimestre 1968

LUMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRÉTIENNE

publiée cinq fois par an
par un groupe de dominicains

COMITE DE DIRECTION

René Beaupère, *directeur*

Claude Besseyrias

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

CONDITIONS D'ABONNEMENT

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

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

Belgique et Luxembourg : 330 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 : 4000 lire
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 : 26 francs suisses
Columban Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg
C. C. P. : IIa 1975

Autres pays : 30 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	4 f.	57. Le Christ-Roi	4 f.
11. La fin du monde est-elle pour demain ?	4 f.	58. Jour de fête, jour d'ennui	4 f.
19. Chrétiens séparés devant l'œcuménisme	4 f.	59. Concile et réforme dans l'Eglise	4 f.
24. De l'immortalité de l'âme	4 f.	60. L'amour et le temps	4 f.
28. Où en est le communisme français ?	4 f.	61. Liberté du chrétien	4 f.
32. Suicide et euthanasie	4 f.	62. Jésus, fils de l'homme	4 f.
33. Réflexions sur le miracle	4 f.	63. Laïcs et mission de l'Eglise, I	4 f.
34. L'évolution humaine	4 f.	64. La communion anglicane	4 f.
35. Transmission de la foi et catéchèse	4 f.	65. Laïcs et mission de l'Eglise, II	4 f.
36. Le Rédempteur	4 f.	66. Dieu se tait	4 f.
37. Israël	4 f.	67. L'Esprit et les Eglises	4 f.
38. La guerre	4 f.	68. La mort	4 f.
39. L'argent, I	4 f.	69. La liberté religieuse	5 f.
40. Aspects du protestantisme	4 f.	70. Sacrement de pénitence	5 f.
41. L'espérance	4 f.	71. Théologiens et mission de l'Eglise	5 f.
42. L'argent, II	4 f.	72. Christ, notre Pâques	5 f.
43. Conception chrétienne de la femme	4 f.	73. L'Eglise et le monde	5 f.
44. Amour de Dieu, amour des hommes	4 f.	74. Après le Concile, I	5 f.
45. Le Concile œcuménique	4 f.	75. La prière	5 f.
46. La prédication	4 f.	76-77. Les prêtres	9 f.
47. La conversion	4 f.	78. Satan	5 f.
48. Création et créature	4 f.	79. Le pèlerinage	5 f.
49. Autorité et pouvoir	4 f.	80. Christianisme et religions liturgique	6 f.
50. Vivre dans le monde	4 f.	81. Exigences du nouveau liturgique	6 f.
51. La confirmation	4 f.	82. Le mariage	6 f.
52. Le ciel	4 f.	83. Communion des saints	6 f.
53. La tentation	4 f.	84. Eucharistie et unité	6 f.
54. Cinéma et vie chrétienne	4 f.	85. Les pauvres	6 f.
55. Les Eglises d'Orient	4 f.	86. Les malades	6 f.
56. Marie et le salut du monde	4 f.	87. Il est descendu aux enfers	6 f.

Cahiers à paraître

88. Le langage et la foi

89. Sécularisation et « mort
de Dieu »

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

PRIX : France, 6,00 f.
Etranger, 6,50 f.