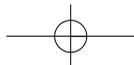
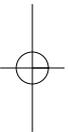




FOI ET FÉÉRIE





REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

FOI ET FÉERIE

*Ô imagination, qui nous emportes parfois si loin de nous...
Une lumière t'anime, qui se forme au ciel...*

Dante, *Purgatoire*, XVII, 13 & 17

*Hors la théologie et la littérature fantastique, il ne fait
guère de doute qu'un des traits principaux de notre
univers est la pénurie de sens.*

Alberto Manguel, *La bibliothèque, la nuit*



Sommaire

ÉDITORIAL

Irène FERNANDEZ

7

THÈME

Michaël DEVAUX : ***Itinerarium ad Deum. Voyage à Númenor avec les Inklings***

19 L'imagination ne consiste pas toujours à échapper à la réalité ; elle peut au contraire y reconduire, et plus profondément qu'on ne croit. On en a un exemple majeur dans la littérature féerique aimée des Inklings, ce groupe d'amis qui se réunissaient autour de C. S. Lewis et de J. R. R. Tolkien, et qui peut aller jusqu'à jouer pour ses lecteurs le rôle d'une « préparation à l'Évangile ».

Isabelle RAK : **Harry Potter : quand la magie libère le discours**

37 La dimension fantastique de *Harry Potter* permet d'exprimer des réalités souvent mal reçues dans le monde présent, tels le prix du sacrifice, le rôle de la souffrance, l'horreur de la mort, voire l'allusion à Satan et à la damnation. Il n'est pas douteux que certaines formes de *fantasy* permettent de suppléer à ce qui est absent de nos catéchismes et constituent une forme originale de pédagogie chrétienne.

Philippe PERRIER : **Note d'information sur les jeux de rôle**

55 Le jeu de rôle est un jeu de société qui tire son origine des contes au coin du feu, quand le conteur invite les auditeurs à participer au conte en imaginant les actions des personnages. C'est ainsi que l'histoire se construit grâce aux participants. Si le *JDR* peut susciter des réserves, c'est lorsque le fantastique dégénère en mascarade qui plonge les joueurs dans un monde de ténèbres en proie à la violence.

Suzanne BRAY : **Du bon usage de la littérature fantastique**

67 Il y a bien des raisons pour les responsables d'éducation chrétienne de se servir de la littérature fantastique à des fins pédagogiques : la *fantasy*, en valorisant la lutte spirituelle, permet aux jeunes de mieux saisir la place de la foi dans la société contemporaine ; et surtout elle rend plus accessible le message chrétien grâce à des images et un vocabulaire qui leur sont familiers et qui en facilitent la transmission.

SOMMAIRE

Olivier RIAUDEL : **Se passer du mythe et de la démythologisation**

81 L'usage théologique de la notion de mythe – dont la définition reste aléatoire – oscille entre deux écueils : stigmatiser ce type de discours ou au contraire le valoriser dans son irréductibilité. C'est un véritable coup de force de classer dans la catégorie du mythe des textes qui soulèvent des questions en rapport avec la théologie.

Bart KOET : **Parle-t-on de Harry Potter dans la Bible ?**

Les mages dans le Nouveau Testament

99 À l'origine des mages, c'est le sens du terme grec *magos* qui pose question, en raison du rapport entre « magie » et *magos* qui lui est antérieur. En réalité, le terme vient de l'orient antique, selon Hérodote qui fait des *magoi* des interprètes des songes, vision positive reprise par l'évangéliste Matthieu et la tradition qui fera des mages trois saints rois, tandis que dans *Les Actes*, le *magos* joue le rôle de magicien, incarné par le personnage ambigu de Simon.

SIGNET

Jean-Robert Armogathe : **L'Européen le plus moderne**

109 La leçon tenue par Benoît XVI au Collège des Bernardins (12 septembre 2008) est un enseignement actuel : à partir de la situation du XIII^e siècle, le Pape a rappelé que la raison humaine se déploie dans la quête de Dieu, en s'appuyant sur la lecture méditée des Écritures.

Communio, n° XXXIII, 6 – novembre-décembre 2008

Irène FERNANDEZ

Éditorial

En 1981, *Communio* publiait un article consacré à J. R. R. Tolkien¹, et la revue jugeait nécessaire de le faire précéder d'une présentation de l'auteur, au motif que son œuvre était « assez peu connue en France. » On pourrait croire que ce type de préambule serait bien superflu aujourd'hui pour introduire un cahier consacré à une littérature dont Tolkien est un des plus hauts exemples. *Le Seigneur des anneaux*, les *Chroniques de Narnia*, le cycle des aventures de Harry Potter, dont l'audience a été encore multipliée par les films qui en ont été tirés, sont parmi les livres les plus lus de notre époque, y compris en France. Mais si ces œuvres ont un public fervent, il n'est pas sûr que le genre littéraire dont elles relèvent soit véritablement compris et apprécié. Il a beau connaître une expansion immense, il n'en demeure pas moins généralement méprisé et marginalisé. C'est pourtant un phénomène littéraire et social que nul ne devrait ignorer, en particulier les chrétiens, à qui sa nature et son succès devraient donner à penser. Ce cahier a l'ambition modeste de fournir quelques éléments à la réflexion.

Il faut commencer par une question de vocabulaire. Si ce cahier porte le titre *Foi et Féerie*, ce n'est pas par quelque fantaisie ou désir de nouveauté, mais pour marquer un point important. On parle souvent au sujet des œuvres qu'on vient d'évoquer de littérature fantastique, mais il vaudrait bien mieux dire qu'elles appartiennent

1. John S. MADDUX, « Tolkien: du bon usage des autres mondes », *Communio*, VI, 5, septembre-octobre 1981.

ÉDITORIAL _____ **Irène Fernandez**

à la « littérature féerique », selon une expression du Père Bouyer², qui fut un des premiers en France à parler de Tolkien. Cela fait peut-être violence à nos habitudes de langage, mais il n'y a rien de tel justement pour nous obliger à y regarder de plus près, car ce n'est pas là un changement anodin.

En rigueur de termes d'ailleurs, « fantastique » ne convient pas pour distinguer cette littérature des autres, car elle ne l'est pas au sens le plus fréquent en français, même si l'usage pousse à employer cet adjectif, faute de mieux. Le vocabulaire manque en effet en France sur ce point, peut-être parce qu'on n'y a guère exploré les royaumes de Féerie : on sait bien que les œuvres dont nous parlons nous viennent des Îles britanniques³. Quoi qu'il en soit, dans l'acception du mot la plus répandue aujourd'hui, le fantastique désigne l'irruption de l'insolite ou de l'étrange dans la vie ordinaire, et la plupart du temps d'un étrange extrêmement inquiétant, qui ressemble plus à un cauchemar qu'à autre chose. L'essentiel y est le contraste entre la vie quotidienne et les phénomènes généralement dévastateurs qui s'y insinuent. La *Métamorphose* de Kafka en est un exemple majeur.

Le « féerique » – encore un terme qu'il faut soumettre à la critique – ne s'oppose pas au fantastique parce qu'il désignerait un « conte de fées » où tout irait naïvement pour le mieux. Le climat peut y être aussi profondément mélancolique que dans *Le Seigneur des anneaux* par exemple en étant tout à fait fidèle à la féerie : l'autre monde du conte n'est pas un meilleur des mondes, contrairement à ce qu'affirme une croyance paresseuse.

Il s'oppose au fantastique au sens strict parce qu'on est avec lui d'emblée dans des mondes autres, en apparence au moins, que le nôtre : en ce sens, certaines œuvres de science-fiction en relèvent malgré leur prétexte scientifique. Nouveaux paysages, qu'êtres humains et animaux familiers ne sont pas les seuls à peupler, nouvelles créatures qui vont de soi dans ces mondes, même si elles seraient insolites dans le nôtre. Mais dans le domaine de la féerie, il n'y a rien d'étonnant à coudoyer animaux qui parlent, faunes et nains, hobbits, orcs et ents, elfes et marshwiggles, magiciens,

2. Louis BOUYER, *Les lieux magiques de la légende du Graal*, O.E.I.L. 1986, p. 12. Voir aussi *Le métier de théologien*, réédité par Ad Solem en 2005, p. 114-116.

3. Voir l'article de Michaël DEVAUX sur les Inklings, « *Itinerarium imaginatio-nis ad Deum* », p. 19 et celui d'Isabelle LEDOUX-RAK sur Harry Potter, « Harry Potter : quand la magie libère le discours », p. 37.

Éditorial

géants, dragons et autres hippogriffes. L'étrange y fait ici partie de la nature des choses, et leur présence ne transgresse pas les lois de leur univers comme le fantastique transgresse les nôtres.

Mais que gagne-t-on à fréquenter ces créatures ? Y a-t-il, selon le titre de l'article de 1981, un « bon usage des autres mondes » ? La question est toujours d'actualité, et même elle est plus que jamais nécessaire au vu du succès même de ces « autres mondes ».

Car leur popularité, en particulier chez les enfants et les adolescents, suscite souvent la méfiance. Est-il sain, quel que soit l'âge qu'on ait, de s'y égarer ? Le goût de la féerie n'est-il pas un signe d'infantilisme ? Ces livres, ces films n'encouragent-ils pas à la rêverie, n'éloignent-ils pas de la réalité, ne sont-ils pas, cause d'inquiétude particulière pour des chrétiens, une porte ouverte à une imagination déréglée et même à l'occultisme ? On connaît les réactions très violentes de certains milieux protestants américains contre Harry Potter, mais bien des catholiques chez nous partagent sinon cette violence, au moins cette réserve. Et que dire des errances que certains dénoncent dans le foisonnement des jeux de rôle et de certains jeux vidéo dont l'origine se rattache à l'imaginaire tolkienien⁴ ?

Si l'on veut répondre à ces questions, il faut d'abord évidemment s'informer – « et si nous lisions les livres de nos enfants », comme le disait autrefois une rubrique malheureusement disparue d'un journal du soir – et si nous nous demandions pourquoi ils séduisent aussi tant d'adultes⁵ ? Si nous savions aussi à quoi jouent⁶ tant de nos contemporains de tous âges, peut-être pourrions-nous alors exercer à l'égard de cette immense production imaginative le discernement nécessaire⁷.

Mais cette sorte de raison prophylactique est loin d'être la seule qui doit pousser les chrétiens, et même parmi eux les théologiens, à s'intéresser à la littérature féerique. Celle-ci n'est pas seulement une littérature de divertissement, une source de plaisir, ce qu'on

4. Voir Philippe PERRIER, « Note d'information sur les jeux de rôle », p. 55.

5. Les éditeurs le savent bien : ce n'est pas pour rien qu'il existe des éditions « pour adultes » des aventures de Harry Potter et des *Chroniques de Narnia*, qui se distinguent seulement par une couverture plus discrète des éditions plus colorées destinées à un public plus jeune.

6. Il y a des millions de joueurs par exemple à *World of Warcraft*, le plus important des jeux de rôle sur Internet.

7. Voir l'article de Suzanne BRAY, « Du bon usage de la littérature fantastique », p. 67.

ÉDITORIAL _____ **Irène Fernandez**

aurait au demeurant mauvaise grâce à lui reprocher, mais on ne peut pas la réduire à cet aspect des choses. Ce n'est pas non plus, en dépit de préjugés littéraires et sociaux profondément enracinés, un genre réservé seulement aux enfants, même si certains de ces contes ont été d'abord écrits pour eux. S'ils leur plaisent, serait-ce d'ailleurs une raison pour les mépriser? Ne sommes-nous pas supposés devenir comme eux pour entrer dans le Royaume? (*Matthieu* 18, 2-6)

Enfin ce n'est pas la présence des fées qui caractérise le conte de fées. On remarquera qu'il n'y en a ni dans la Terre du Milieu ni à Narnia ni à Hogwarts, l'école de Harry Potter, et pourtant ce sont des incarnations majeures de la «fairy-story» moderne. En reprenant le terme de «fairy-story» qui a exactement les mêmes connotations en anglais contemporain que notre «conte de fées», Tolkien, un des maîtres du genre, savait ce qu'il faisait. C'est un de ceux qui ont réfléchi avec le plus de pertinence et d'originalité à la nature du conte merveilleux⁸, et il voulait dire que la «fairy-story» introduit à la Féerie, appelée par lui *Faërie* pour la distinguer de la «féerie» affadie et superficielle du langage ordinaire. Un de ses derniers contes, «Smith of Wootton Major», est construit sur cette opposition de la figure vulgarisée d'une mignonne petite fée et de la majesté de la véritable reine de *Faërie*, couronnée de flammes.

La *Faërie*, la Féerie, est un autre monde, à la fois deviné et créé par l'imagination humaine; c'est un royaume qui a ses lois propres, sa cohérence, son épaisseur qui ne se révèle jamais d'emblée au visiteur. Tolkien s'essaie à le décrire dès le début de son essai, mais il ne peut guère que balbutier, en évoquant des oiseaux et des animaux de toutes sortes, des mers sans rivages et des étoiles sans nombre, une beauté qui enchante (au sens fort du terme), une joie et une douleur acérées comme des épées, et le sentiment constant du danger⁹. En fait on ne sait jamais, quand on s'y hasarde, ce qu'on pourrait y rencontrer. On en a un bon témoin dans l'ambivalence de la magie (qui n'est jamais qu'un de ses ingrédients): ce peut être la meilleure ou la pire des choses, comme le montrent les deux acceptions opposées du mot *magos* dans le Nouveau Testament, gloire des *magos* qui viennent visiter l'Enfant et condamnation du *magicien* Simon¹⁰.

8. Voir son essai classique sur la question, «On Fairy-Stories» in *Tolkien on Fairy-Stories*, Verlyn Flieger and Douglas M. Anderson ed., Harper Collins 2008. Cité dorénavant FS.

9. Voir FS, § 1 et 2.

10. Voir l'article de Bart KOET, «Les magos dans le Nouveau Testament», p. 99.

Éditorial

Mais s'il est difficile de parler de la Féerie, même quand on l'a visitée, c'est qu'elle n'existe pas dans l'abstrait ; elle n'existe que dans les œuvres féeriques, qui forment à elles toutes le monde ou le tissu sans fin des contes¹¹ dont elles ne sont que des fragments. La Féerie ne se révèle que par eux, mais aucun ne représente à son sujet le dernier mot.

Bref on commence à parler réellement de la Féerie quand on cesse d'errer imaginativement dans ses royaumes pour se mettre à écrire un livre. Encore faut-il qu'on soit doué d'un véritable art de conter, et qu'on ne cherche pas seulement à fabriquer un best-seller. On a toutes les chances de «perdre les clés» de la Féerie, pour parler comme Tolkien, lorsqu'on entasse sans cohérence des images convenues, tels certains auteurs qui profitent de ce que la *Fantasy* est devenue un genre populaire, et qui croient qu'un elfe par-ci, un dragon par-là feront l'affaire. Mais toute une panoplie de créatures fantastiques ne suffit pas à évoquer la Féerie, pas plus que la petite figurine clinquante que les villageois de Wootton Major choisissent pour représenter la Fée. Si elle doit y donner accès, l'imagination du conteur doit elle-même être féerique, capable de recréer ce royaume mystérieux ; elle doit être «mythopoétique», selon un terme cher à Tolkien et à son ami Lewis.

«Mythopoétique»? L'adjectif n'est pas facile à manier, et doit susciter l'interrogation, puisqu'il suggère que l'imagination féerique créerait (retrouverait peut-être?) des mythes. Or «mythe» est un terme redoutable, en particulier quand il est employé dans l'absolu, car personne n'est d'accord sur sa définition. Faute d'une telle définition, personne non plus ne peut dire à coup sûr que telle histoire merveilleuse est un mythe, et telle autre non. À rapprocher trop vite la Féerie du mythe, ne risque-t-on pas d'écraser ce royaume dont il faut après tout s'approcher «à pattes de colombes» sous un poids trop lourd? Que voulait donc dire au juste Tolkien par ce terme séduisant et dangereux?

En parlant de *mythopoeia*, de création de mythes, Tolkien ne prétendait pas imposer un fardeau idéologique quelconque à la compréhension du conte. Il ne pensait pas au mythe au sens anthropologique et religieux, catégorie dont la théologie d'aujourd'hui, après des décennies de discussion, récuse d'ailleurs la pertinence

11. FS, note H. «Web of Story», World of Story... On a la même idée avec une image différente chez un autre conteur lorsque Salman Rushdie parle de «the sea of stories».

ÉDITORIAL _____ **Irène Fernandez**

pour comprendre les Écritures¹². Il se rattachait certes à toute la production légendaire et mythique de l'humanité, il voulait même créer d'une certaine façon sa propre mythologie, mais c'était qu'il exerçait par là une prérogative à ses yeux essentielle de l'humanité. L'homme est par nature « mythopoète » selon lui, c'est-à-dire qu'il est capable de créer des mondes imaginaires, des « mythes » si l'on veut, ayant « la cohérence interne de la réalité »¹³. Ce dernier point est essentiel, et permet de distinguer les vrais « mythes », les vrais contes, des amusements et des fabrications. Il faut que le conte soit tel qu'on « y croie » tant qu'on s'y trouve, même si on est dans le domaine du féerique le plus échevelé, où l'on prend des trains qui n'existent pas dans des gares ordinaires et où on passe par une armoire pour prendre le thé avec un faune – à moins qu'on ne prenne d'entrée de jeu ce thé avec un hobbit.

Si l'homme peut ainsi créer des mondes féeriques cohérents, c'est qu'il a été lui-même créé à l'image du Poète qui a créé le monde¹⁴. En ce sens, l'homme n'est jamais qu'un créateur en second, un « sub-créateur », mais c'est un de ses plus grands titres de noblesse.

Et parce qu'il n'est qu'un sub-créateur, ses créations ont un rapport nécessaire avec la Création. Il ne peut y avoir d'œuvres dont la cohérence interne donne le sentiment de la réalité si elles n'ont pas de rapport avec la réalité, si elles n'en participent pas¹⁵. Cela est vrai de tout art, de toute littérature, mais jamais plus, selon Tolkien, que de la littérature féerique, dont les mondes ne « tiendraient » pas sans cette participation. En ce sens la Féerie est un prisme où c'est notre monde qui se réfracte.

Ce serait donc un contresens sur sa nature que de voir ou de craindre dans les œuvres qui y donnent accès une littérature d'évasion, à moins qu'il ne s'agisse d'échapper aux préjugés et aux routines qui nous cachent la réalité. La fréquentation des contes n'enferme pas dans une bulle imaginative, au contraire elle ouvre des portes.

12. Voir l'article d'Olivier RIAUDEL, « Se passer du mythe et de la démythologisation », p. 81.

13. FS, § 65-66.

14. Voir la formule de George MacDonald, un des auteurs les plus importants de cette lignée féerique chrétienne (voir Michaël Devaux) : « L'imagination de l'homme est créée à l'image de l'imagination de Dieu », in *A Dish of Orts*, réédité Charleston, Bibliobazaar 2006, p. 12.

15. FS, § 104.

Éditorial

Cela est vrai de tous les contes dignes de ce nom, et on pourrait soutenir qu'ils mettent par là une expérience poétique à la portée de lecteurs ou de spectateurs qui n'ouvriraient peut-être jamais un recueil de poèmes. Mais cela est encore plus vrai des œuvres les plus populaires du genre, dont on a parlé en commençant, et dont l'inspiration chrétienne est certaine. Ce n'est pas parce que leurs auteurs, tous chrétiens¹⁶, auraient eu l'intention d'écrire des œuvres édifiantes : ils voulaient écrire des œuvres tout court, et ils y ont certainement réussi. Mais leur imagination était suffisamment « baptisée »¹⁷ pour que la foi imprègne la texture même de leurs univers imaginaires¹⁸.

C'est pourquoi loin de les éloigner de la foi, ces œuvres sont capables de communiquer en fait à leurs lecteurs une conception de la vie en consonance avec elle. Ce n'est pas seulement, comme on le dit souvent, parce qu'elles véhiculent des valeurs morales positives, amitié, fidélité, courage, patience, loyauté, qu'on ne rappellera en effet jamais assez. Mais ces vertus ne sont pas propres au christianisme, elles valent pour tous. Comme le dit Aragorn en un moment décisif¹⁹, le bien et le mal ne sont pas différents pour les elfes, pour les nains, pour les hommes – pas plus que pour les croyants et les non-croyants.

C'est, plus profondément, parce qu'on y voit les choses d'une manière qui est, elle, spécifiquement chrétienne. Je pense avant tout à la manière dont Tolkien, Lewis et Rowling considèrent la mort. D'abord ils en traitent explicitement, en violant ainsi un des tabous de notre époque, qui aimerait tant faire comme si les hommes n'étaient pas mortels. En traitait aussi un homme dont l'influence sur Lewis et Tolkien est avérée²⁰, George MacDonald – « la mort est

16. Tolkien était catholique, Lewis anglican, cela est bien connu, et aucun des deux par routine ou convention. Quant à Rowling, elle s'est dit plusieurs fois chrétienne, en ajoutant qu'elle croyait en Dieu et non en la magie, mais qu'elle préférerait laisser parler ses livres, le dernier en particulier, plutôt que de faire de grandes déclarations.

17. Selon une expression de C. S. Lewis parlant de sa première rencontre avec l'œuvre de G. MacDonald.

18. Cela est vrai *a contrario* de la trilogie de Philip Pullman, *À la croisée des mondes*, qui est expressément antichrétienne, et qui se situe donc forcément dans l'orbite du monde chrétien.

19. *Le Seigneur des anneaux*, III, 2.

20. Voir l'article de Michaël Devaux. Lewis doit beaucoup à MacDonald sur le

ÉDITORIAL _____ **Irène Fernandez**

le thème qui l'a le plus inspiré»²¹ – mais l'ère victorienne où il vivait ignorait ce tabou-là²².

Ensuite ils affirment tous explicitement que la mort, bien qu'elle paraisse être la catastrophe dernière de toute vie, n'est pas le plus grand des maux. Qu'il « existe des choses bien pires que la mort », comme le dit Dumbledore à Harry, et qu'il faille parfois être prêt à sacrifier sa vie pour ceux qu'on aime, c'est là un thème que l'on retrouve aussi bien à Narnia que dans *Le Seigneur des anneaux*. Et si la mort n'est pas le pire, c'est qu'il existe une espérance, cachée mais présente au cœur de l'univers de Tolkien, formulée par Rowling citant saint Paul – « le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort » –, illustrée de façon saisissante par la fin de *La dernière bataille*²³, dont les derniers chapitres se passent après la mort des héros, dans une joie grandissante. Après tout, « pour un esprit bien organisé, la mort n'est que la prochaine des grandes aventures »²⁴... On aimerait commenter ici Rowling par Tolkien, en donnant à *aventure*, écrit à la française par ce dernier, le sens d'une avancée périlleuse et fascinante en territoire inconnu²⁵.

Que ce thème soit essentiel dans la féerie moderne, et qu'il y soit traité sans qu'on y atténue en rien l'horreur de la mort, – s'il s'agit de « consolation », c'est au sens que ce mot a chez Isaïe et non dans les discours sentimentaux – cela montre bien que la littérature féerique est au moins aussi sérieuse que celle qui ne l'est pas. Elle l'est même peut-être davantage, puisqu'elle aborde les questions ultimes. Elle manifeste en tout cas son affinité avec une vision du monde scripturaire et en ce sens on comprend qu'elle puisse jouer le rôle d'une *praeparatio evangelica*, d'une préparation à l'Évangile, et qu'elle puisse même éventuellement soutenir la catéchèse, comme le rappelle ici-même Suzanne Bray.

plan religieux, et les écrits de ce dernier sur l'imagination ont beaucoup compté pour Tolkien.

21. « Death is the theme that most inspired George MacDonald », FS § 97.

22. Il suffit de lire Dickens par exemple pour s'en convaincre.

23. La septième des *Chroniques de Narnia*.

24. Dumbledore, à la fin du premier Harry Potter. Il est intéressant de noter que le titre originel de ce livre, publié en français sous le titre *Harry Potter à l'école de sorcières* est *Harry Potter and the Philosopher's Stone*. La « pierre philosophe » en question y est supposée conférer l'immortalité à son possesseur, et tout le problème consiste à savoir comment y renoncer : la question de la mort est donc posée dès le premier volume de la saga.

25. FS § 11. Voir le commentaire de Verlyn Flieger sur ce passage, FS p. 93.

Éditorial

Nulle «préparation» ne remplace ce à quoi elle prépare, et il ne suffit évidemment pas d'avoir du goût pour la Féerie pour devenir chrétien. De toute façon, le devenir implique bien plus que l'imagination. Et sans l'annonce explicite de l'Évangile, il n'y aurait au mieux dans ces œuvres qu'une approche, une attente peut-être dans certains cas, de ce qui pourrait leur donner tout leur sens. Cela est vrai même des *Chroniques de Narnia*, qui peut sembler la plus explicitement chrétienne d'entre elles. Mais elle n'est pas transparente au point qu'on la décrypte d'emblée si on ne sait pas de quoi il peut s'agir hors de Narnia : la preuve en est que des lecteurs en très grand nombre ont lu les *Chroniques* sans en avoir la moindre idée. On ne reconnaît le Christ dans Aslan que si on connaît déjà le Christ ; et alors seulement Aslan peut aider à percevoir certains aspects du Christ.

Mais la culture de la vision imaginative ne peut que favoriser l'ouverture à l'Évangile. Qu'il s'agisse d'œuvres qui en ont incorporé la substance, l'exprimassent-elles de la plus indirecte des manières, ou d'œuvres dont il est manifeste que les auteurs sont familiers du pays de Féerie, quelles que soient leurs croyances, elles peuvent toutes, me semble-t-il, «disposer au christianisme». Elles permettent, comme la poésie dont je les ai déjà rapprochées, d'échapper à la vulgarité positiviste sans perdre la tête. Il est vital en effet pour accueillir l'annonce de l'Évangile d'admettre qu'il y a plus dans le monde que ce qu'on peut voir et toucher, de comprendre que les choses, selon une expression de Maritain parlant de l'art, sont plus que ce qu'elles sont. Le passage féerique d'un monde à l'autre nous donne une image de notre liberté, il nous rappelle, si nous sommes croyants, il nous suggère si nous ne le sommes pas, qu'avec le Christ «une brèche s'est ouverte dans les murs impitoyables du monde»²⁶. Et peut-être, parfois, nous fait-il désirer ainsi ce qui est au-delà de tout monde.

Que la Féerie, en particulier sous ses formes les plus contemporaines, puisse préparer ou illustrer l'annonce de l'Évangile, c'est une idée qui ne devrait pas provoquer de trop vives controverses. Cela risque de ne plus être le cas quand il s'agit d'affirmer une affinité

26. C. S. Lewis, «The Weight of Glory», sermon de 1941. Noter la même image chez Tolkien, lorsqu'il parle de la joie donnée par la fin heureuse des contes, «fugitif aperçu d'une joie d'au-delà des murs du monde», *Joy beyond the walls of the world*, FS § 99.

ÉDITORIAL _____ **Irène Fernandez**

bien plus radicale encore de la Féerie avec l'Évangile, qu'on peut résumer dans des formules simples : pour Tolkien, « les évangiles contiennent un conte de fées » et même « l'essence des contes de fées »²⁷, pour Lewis, dans la vie du Christ, « le mythe est devenu fait »²⁸.

Il n'est pas besoin de compliquer ici la discussion, qu'il serait pourtant bien nécessaire d'attaquer un jour de front, en entrant dans les problèmes insolubles pour l'instant d'une définition satisfaisante du mythe. Il suffit à notre propos, et c'est bien assez déjà, de dire qu'il s'agit d'histoires féeriques ou merveilleuses dont certaines ont ou ont eu une valeur religieuse, et d'autres une valeur seulement poétique. Les deux amis sont d'accord pour penser qu'une fois, une seule fois, « une histoire de ce type est entrée dans l'Histoire »²⁹, qu'une fois, « le sens essentiel de toutes choses est descendu du "ciel" du mythe sur la "terre" de l'histoire »³⁰. Tolkien recourt même hardiment à l'idée de fin heureuse³¹, typique du vrai conte de fées selon lui, pour caractériser la Résurrection. Une seule fois, cette fin s'est vraiment produite hors de la Féerie, dans le monde des hommes. Mais à la différence de ce qui arrive dans les contes, où de telles fins sont provisoires, la Résurrection, Fin Heureuse par excellence, est victoire définitive.

On se récriera sans doute devant ces formules. L'Évangile un conte de fées ? Un mythe ? Mais non, ce n'est pas mythique, c'est vrai, il ne s'agit pas d'un récit imaginaire, comme risquent de le

27. FS, Épilogue.

28. « Myth Became Fact », essai de 1944, que Tolkien appréciait particulièrement, on ne s'en étonnera pas. Dans son livre sur Jésus (p. 298-299), Benoît XVI se réfère à cette idée de Lewis, qu'il connaît à travers le commentaire approuvé qu'en fait le cardinal Schönborn, *Weihnacht – Mythos wird Wirklichkeit*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1992², trad. française *Noël, quand le mythe devient réalité*, Paris Desclée 1995².

29. FS, Épilogue, § 104.

30. C. S. Lewis, « Is Theology Poetry ? » 1944.

31. Tolkien consacre toute la fin de son essai à la trop fameuse « happy end » des contes, qui n'est pas à ses yeux la nigaude coda optimiste de quelque aventure ; c'est pourquoi il invente pour elle le terme *eucatastrophe*, qui veut dire la même chose en grec, et qui est pour lui le retournement inattendu d'une situation désespérée. Sa présence dans les contes est à ses yeux l'expression imagée d'une joie qui existe réellement au cœur de l'univers. C'est évidemment une vue de foi.

Éditorial

laisser entendre les formules qu'on a citées, comme on l'entend forcément si on les sort de leur contexte, ce qui est pratiquement inévitable. N'est-il donc pas dangereux de rapprocher ainsi les évangiles de récits légendaires, alors que le message chrétien prétend à la vérité et à la rationalité? Benoît XVI rappelait encore récemment³² à quel point il est important que la foi ne «semble pas une sorte de légende irrationnelle que nous maintiendrions en vie», par des moyens sans doute artificiels. Et on sait que c'est une idée centrale chez Joseph Ratzinger que le christianisme naissant, religion du *Logos*, s'est développé en s'alliant aux philosophes contre les mythologies, et qu'il ne doit pas abandonner cette alliance.

Mais justement si les récits évangéliques ne sont pas mythologiques, et qu'on se fourvoie, comme le rappelle Olivier Riaudel, si on les considère en tant que tels, il reste que leur substance n'est pas celle d'un récit réaliste au sens courant du terme. Les miracles du Christ, mais surtout son Incarnation et sa Résurrection n'ont rien d'événements ordinaires, et les formules des maîtres de la Féerie ont le grand mérite de nous le rappeler, quitte à provoquer un choc. Quitte peut-être aussi à nous provoquer à penser le paradoxe chrétien sous un angle qui fait voler en éclats nos habitudes mentales. Mais ce ne sont pas seulement les formes toutes contemporaines de la féerie qui nous y invitent: il existe un poème anglais très connu du XVII^e siècle, «Farewell Rewards and Fairies»³³, qui lie la disparition des fées en Angleterre à la suppression des monastères par Henri VIII: «les fées étaient de l'ancienne religion...». Sans vouloir annexer personne, il vaudrait la peine de se demander s'il n'y a pas un catholicisme fondamental de la Féerie.

Le pape écrit à propos de la transformation de l'eau en vin qu'«il n'est pas interdit [...] de voir transparaitre dans l'histoire de Cana le mystère du *Logos* et de sa liturgie cosmique, dans laquelle le mythe de Dionysos est complètement transformé tout en étant conduit à sa vérité cachée»³⁴. Il n'est pas interdit non plus, comme le fait Lewis, de voir se transformer ainsi le dieu mourant et ressuscitant de tant de mythes agraires³⁵. Une seule fois, «le mythe est devenu réalité»...

32. En s'adressant aux prêtres du diocèse de Bolzano/Bressanone, le 22 août 2008.

33. L'auteur, Richard Corbet, était paradoxalement un évêque anglican.

34. *Jésus de Nazareth*, ch. 8, p. 281.

35. *Ibid.*, p. 298-299, & 301.

ÉDITORIAL _____ **Irène Fernandez**

De là tous les embarras du discours, car on ne peut dire alors que cette réalité est « mythique », ce qui voudrait dire qu'elle n'est pas réelle, mais si l'on oublie qu'elle « resplendit d'un éclat mythique »³⁶, de quelle réalité parlons-nous ? À Noël, n'est-ce qu'un bébé de plus qui est apparu sur terre, ou Le *Logos* s'est-il fait chair et a-t-il habité parmi nous ?

Irène Fernandez, agrégée de philosophie, docteur es lettres et membre du comité de rédaction de *Communio*. Dernières parutions : *Mythe, raison ardente. Imagination et réalité selon C. S. Lewis*, Genève, Ad Solem, 2005 ; *Au commencement était la Raison*, Paris, Philippe Rey, 2008.

36. « Myth Became Fact », dernier paragraphe. Même idée in FS, § 105.

Communio, n° XXXIII, 6 – novembre-décembre 2008

Michaël DEVAUX

*Itinerarium imaginationis
ad Deum*
**Voyage à Númenor
avec les Inklings**

L'imagination à l'œuvre dans *Le Seigneur des Anneaux* ou *Les Chroniques de Narnia*, dont le cinéma livre régulièrement des « adaptations » en ce début de XXI^e siècle¹, n'offre-t-elle qu'un divertissement et une évasion hors de la réalité ? Le projet des auteurs n'est-il pas plus sérieux ? Ne peut-on, en effet, l'attendre de deux des meilleurs spécialistes de littérature médiévale que l'Université d'Oxford ait portés : John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973) et Clive Staples Lewis (1893-1963) ? Comment comprendre leur projet ? Quelle est leur conception de la *Fantasy*, et plus spécifiquement, de cette imagination qu'ils qualifient de mythopoétique ?

Le philosophe Emmanuel Martineau nous avertissait naguère en désignant une certaine *Fantasy* comme appauvrissement de l'imaginaire et a ainsi pu [...] dénoncer la confusion courante entre l'imaginaire et la « fiction », comme disent complaisamment les « écrivains » actuels : loin d'attester une vitalité et une richesse de l'imaginaire (pensons, entre cent exemples, aux dommages causés au cinéma par l'*heroic fantasy* [...]), l'inflation du fictionnel résulte de son appauvrissement. En régime de « fiction », l'« homme imaginaire » cède la place à l'homme imaginé, contrefait, fabriqué, affabulé. L'homme ne s'approprie plus l'imaginaire, en le laissant entrer en

1. Voir les films de Peter Jackson sortis aux Noëls 2001, 2002 et 2003 pour *Le Seigneur des Anneaux*; et ceux de Andrew Adamson sortis à Noël 2005 et à l'été 2008 pour *Les Chroniques de Narnia*.

THÈME _____ **Michaël Devaux**

lui, c'est lui qui entre dans un faux imaginaire, qui y devient idole parmi les idoles².

N'y a-t-il donc de salut philosophique pour l'imaginaire qu'en dehors de la *Fantasy* ou bien celle-ci peut-elle avoir une pertinence philosophique, voire théologique, au point que l'on puisse dire, à rebours, que l'imagination peut œuvrer au Salut? N'y a-t-il d'alternative qu'entre : voir, avec les possibilités de la phénoménologie, notre monde en laissant libre cours à notre imagination³, ou bien : imaginer un autre monde, « fantastique », qui n'a aucun rapport avec notre monde, pour s'y réfugier, s'y évader, s'y divertir?

Que le cinéma, et l'imaginaire qu'il peut véhiculer, ait souffert des films d'*heroic fantasy* est ici en réalité hors de question. En effet, d'une part le (sous-)genre dont il sera question *infra* n'est pas celui de l'*heroic fantasy* (inaugurée par les *Conan* (1932-1936) de Robert Ervin Howard⁴) mais celui de la *high fantasy* (inaugurée par *Le Seigneur des Anneaux* (1954-1955) de Tolkien). Et, d'autre part, la disqualification philosophique qui consiste à rejeter la fiction comme ne donnant pas accès à notre monde mais à un *autre* monde⁵, rempli d'hommes imaginés, pourrait bien aller de conserve

2. «Le Plan de l'image», *Les Cahiers du Collège iconique*, II, 1994, p. 31.

3. « [É]lève de Husserl comme de Heidegger, je tiens l'irréel pour le sol natal de la phénoménologie » (Emmanuel Martineau, « Heidegger et la France », *Conférence*, n° 14, printemps 2002, p. 220).

4. On peut désormais lire les textes de Howard *lui-même*, sans intervention des plumes de Lin Carter ou de Lyon Sprague de Camp, grâce aux efforts de Patrice Louinet, maître d'œuvre de l'édition anglophone et de sa traduction française. Voir les deux premiers volumes parus en 2007-2008 aux éditions Bragelonne.

5. «La liberté ou l'originalité de l'imaginaire dont nous sommes en quête à l'incitation d'Aristote ne doit pas être confondue avec une "séparation", un *chôrismos*. Il s'agit d'une originalité, ou d'une spécificité "intentionnelle" et non réelle : pour assurer la possibilité d'un monde *de* l'imaginaire, point n'est besoin de se représenter l'imaginaire comme un *autre* monde. Bien au contraire l'"autre" monde est-il peut-être ce monde de la perception que spontanément nous prenons pour notre *unique* monde, mais qui constitue déjà une altération, en tous cas une interprétation de ce *monde de l'être* pour lequel luttent en commun la pensée grecque et la phénoménologie » [Emmanuel Martineau, « *Mimesis* dans la *Poétique* : pour une solution phénoménologique (à propos d'un livre récent) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1976, 4, p. 459].



Voyage à Númenor avec les Inklings

avec les déclarations expresses d'un Tolkien, justement, lorsqu'il écrit que

« Le Recouvrement, qui inclut un retour et un renouvellement de la santé, est un re-gain – celui d'une vue claire. Je ne dis pas « voir les choses telles qu'elles sont » et m'enrôler moi-même parmi les philosophes, bien que je puisse me risquer à dire « voir les choses comme nous sommes (étions) censés les voir » : comme des choses distinctes de nous-mêmes. (...) [L]e conte de fées traite en majeure partie ou (pour les meilleurs) surtout de choses simples ou élémentaires, vierges de toute *Fantasy*, mais leur cadre rend ces choses simples d'autant plus lumineuses, car l'auteur de contes qui se permet des « libertés avec » la Nature peut en être l'amoureux et non l'esclave⁶. »

Tolkien s'approche peut-être ici au plus près du mot d'ordre phénoménologique du retour aux choses mêmes, *nach die Sachen selbst* de Husserl (*Ideen I*, § 19). Ce n'est donc pas le foisonnement d'êtres imaginés (elfes, orques, gnomes, goblins, etc.) ou le recours à la magie, qui définit pour Tolkien une « bonne » *Fanstasy* – bien au contraire ; mais la possibilité qu'ouvre un récit de redonner accès à des évidences de la vie que la banalité a obscurcies. La *Fantasy* a pour but de nous redonner accès à notre monde, de le percevoir autrement. Et pour ce faire, elle ne recourt pas forcément à un tout autre monde : ainsi la Terre du Milieu de Tolkien (en fait l'*oikoumene*, la terre habitable des Grecs) n'est jamais que notre monde dans un passé uchronique⁷. Et le véritable moyen de la libération de notre perception du monde s'appuie sur la foi.

6. *Les Monstres et les critiques & autres essais*, trad. fr. par Christine Laferrière, Paris, Christian Bourgois, 2006, « Du Conte de fées », p. 181, 183 (traduction modifiée). (Sauf indication contraire, les traductions françaises de Tolkien sont éditées à Paris chez Christian Bourgois éditeur ; et les versions anglaises à Londres, chez Harper Collins Publishers.)

7. Tolkien a écrit principalement les légendes des premier, deuxième, troisième et tout début du quatrième âge de la Terre du Milieu (sur son identification avec l'*oikoumenè*, voir *The Letters of J. R. R. Tolkien*, ed. by H. Carpenter, 1999, p. 186, 197, 239 et 283). Ce faisant, il avait pour ambition, comme l'on dit en raccourci, d'écrire une « mythologie pour l'Angleterre » (*ibid.*, p. 144), notre époque représentant le sixième ou septième âge (*ibid.*, p. 283).



THÈME _____ **Michaël Devaux**

Pour tenter de montrer que la *Fantasy* ne mène pas obligatoirement à un appauvrissement de l'imaginaire⁸, nous aurons à considérer la (re)naissance du genre mythopoétique chez Tolkien et Lewis, sans oublier celui envers qui leur dette est avouée : George MacDonald (1824-1905). Nous présenterons ces auteurs brièvement avant de considérer leur conception du conte de fées. *In fine*, nous nous concentrerons sur les contes contemporains de leurs réflexions théoriques.

Des amis au-dessus de tout soupçon : les « Inklings »

L'auteur du Seigneur des Anneaux

Tolkien est né le 3 janvier 1892 à Bloemfontein (Afrique du Sud), et est mort le 2 septembre 1973 à Bournemouth (Royaume-Uni). Très tôt orphelin de père, il vit avec sa mère qui, de retour au Royaume-Uni, se convertit bientôt à la foi catholique, avant de mourir à son tour lorsque Tolkien a douze ans. Resté seul avec son frère cadet, Hilary, son éducation est confiée au Père Francis Morgan, de l'Oratoire de Birmingham. Il fera ensuite ses études à Oxford avant de connaître les affres de la bataille de la Somme. Il en rentrera avec la fièvre des tranchées. L'hospitalisation lui donnera le temps d'écrire *Le Livre des Contes perdus* (ca 1917), où prend corps une mythologie qu'il développera toute sa vie et qui deviendra *Le Silmarillion* (éd. posthume 1977). *Ce legendarium* commence avec des accents bien proches de la mythologie scandinave que l'étudiant, puis le professeur, Tolkien aimait tant, mais ses rédactions successives l'ont amené à le christianiser. Ainsi, par exemple, les dieux ne se marient-ils plus et n'ont plus d'enfants, mais les dieux « mineurs » sont pensés selon la hiérarchie angélique⁹. Tolkien connaît le succès avec la

8. Pour aller au fond de ce qui est engagé dans la critique d'Emmanuel Martineau, nous projetons d'étudier, ailleurs, le rapport de l'*epochè* phénoménologique à la suspension de l'incrédulité de Coleridge. Sur cette question, voir déjà H. G. Ruthrof, « Reading Works of Literary Art », *The Journal of Aesthetic Education*, 8, 1974, 4, p. 75-90 ; et M. Natanson, *Literature, philosophy, and the social sciences. Essays in existentialism and phenomenology*, The Hague, Nijhoff, 1962.

9. Voir notre article « Les Anges de l'Ombre : chair, corps et corruption chez Tolkien » dans notre volume *Tolkien, les racines du légendaire*, Genève, Ad Solem, 2003, p. 191-245.

Voyage à Númenor avec les Inklings

publication en 1937 de *Bilbo le hobbit* – conte qu’il avait écrit pour endormir ses enfants¹⁰ (il en aura quatre), et qui n’a pas à cette époque de rapport avec *Le Silmarillion* qui relate l’histoire de la Terre du Milieu. À la demande de son éditeur, qui veut une suite au *Hobbit*, il écrit *Le Seigneur des Anneaux*, qui est en fait bien plutôt une suite du *Silmarillion*. *Le Seigneur des Anneaux* détaille la fin du Troisième Âge ; *Le Silmarillion*, la création du monde et les Premier et Deuxième Âges.

Tolkien a aussi écrit d’autres contes¹¹, beaucoup plus courts et moins développés que ce qui concerne la Terre du Milieu. Il avait également pour habitude d’envoyer à ses enfants des *Lettres du Père Noël* tout à fait crédibles ! Tolkien était enfin un universitaire, dont la carrière s’est déroulée principalement à Oxford (Merton College, 1925-1959) où il enseignait l’anglo-saxon. Spécialiste notamment de *Beowulf*, poème vieil-anglais (ca l’an 1000), il a publié à son propos en 1936 un article resté fameux et toujours réédité dans les anthologies critiques¹². Ses publications universitaires, rares, demeurent néanmoins aujourd’hui des références. Philologue, il a joint ses préoccupations « professionnelles » à son *hobby* en inventant des langues. Pour lui, les histoires sont secondes par rapport à la langue : il a inventé les histoires pour faire vivre ses langues. Deux d’entre elles font l’objet d’études : le Quenya et le Sindarin, les langues des elfes. Tolkien s’amusa même à traduire en Quenya le *Pater Noster* et l’*Ave Maria*¹³. Ajoutons enfin qu’il était catholique, très attaché à la liturgie latine et qu’il fut l’ami personnel du Père Louis Bouyer.

10. La composition de la première version complète de *The Hobbit*, date de fin 1932 (voir *The History of The Hobbit*, éd. par John D. Rateliff, 2007, vol. I, p. xvi). Tolkien modifiera le récit pour « l’accorder » au *Seigneur des Anneaux* (voir l’éd. par Douglas Anderson de *The Annotated Hobbit*, Boston, Houghton Mifflin, 2002, 2^e éd.).

11. Voir notamment *Faërie et autres textes*, nouv. éd. établie par V. Ferré, Paris, Bourgois, 2003, 448 p.

12. Voir notamment le recueil *Les Monstres et les critiques et autres essais*.

13. Publiés dans *Vinyar Tengwar*, janvier 2002, n° 43, disponible en ligne à l’adresse <<http://www.elvish.org/VT/VT43sample.pdf>>, le lecteur curieux d’entendre comment se lisent ces textes pourra les écouter à ces adresses <<http://www.jrrvf.com/~glaemscrafu/audio/ataremma.mp3>> et <.../aiamaria.mp3>. (Accès le 2 septembre 2008.)

THÈME _____ **Michaël Devaux***L'auteur des Chroniques de Narnia*

Lewis, lui, est né près de Belfast (Irlande) le 29 novembre 1893, et est mort le 22 novembre 1963 à Oxford¹⁴. Il est le cadet de la famille : son frère Warren (« Warnie », Major dans l'armée britannique vécut après sa retraite avec « Jack » (surnom de C. S. Lewis), devenant son secrétaire et éditeur *post mortem*. Il faisait aussi partie des Inklings (voir *infra*) et avait publié plusieurs livres sur l'histoire de France, le XVII^e siècle étant son sujet de prédilection.

En 1908, les deux frères avaient perdu leur mère, ce qui avait endeuillé leur enfance. Peu fait pour la vie scolaire, Lewis finit ses études secondaires, de 1914 à 1917, chez un tuteur privé (W. T. Kirkpatrick). Déjà intéressé par les mythologies celtiques et nordiques lors de son année à *Malvern College* (1913-1914), il se passionna bientôt pour la littérature classique. Il fit la Grande Guerre et y fut blessé lors de la bataille d'Arras. En 1919, il commence des études qui seront particulièrement brillantes à Oxford. Vient ensuite la période où il est *Fellow* à *Magdalen College*, toujours à Oxford (1925-1954). C'est alors qu'en 1926 il rencontre Tolkien qui jouera un rôle très important dans sa conversion au christianisme¹⁵ (anglican) le 29 septembre 1931, après être devenu théiste en 1929 (année de la mort de son père)¹⁶. Pendant la Seconde guerre mondiale, de 1941 à 1944, Lewis donne à la BBC des entretiens qui eurent une forte audience¹⁷. À partir de 1954, il est professeur à Cambridge où la chaire de littérature médiévale et renaissance est créée pour lui. Il se marie en 1956 avec Joy Gresham (1960†)¹⁸.

14. De funeste mémoire puisqu'il s'agit du jour de l'attentat de John F. Kennedy et de la mort d'Aldous Huxley !

15. Il avait perdu la foi à treize ans. Dans *Surpris par la Joie*, il présente Tolkien ainsi : « Mon amitié avec ce dernier marqua l'effondrement de deux de mes vieux préjugés. À mon entrée dans le monde on m'avait fortement conseillé (implicitement) de ne jamais me fier à un papiste, et à mon entrée à la faculté des lettres (explicitement) de ne jamais croire un philologue. Tolkien était l'un et l'autre » (chap. XIV, p. 278).

16. Sur cette évolution, voir son autobiographie partielle, *Surprised by Joy*.

17. Rassemblés sous forme de livre : *Mere Christianity* (1952) en français *Voilà pourquoi je suis chrétien* (Ligue pour la lecture de la Bible, 1975) ou *Les Fondements du christianisme* (même éditeur, 1985, 2000).

18. Ce mariage et ce deuil ont fait l'objet d'un film, *Les ombres du cœur*, avec Anthony Hopkins dans le rôle de Lewis ; mais il vaut mieux lire le livre que Lewis lui-même leur a consacré, *A Grief Observed*.

Voyage à Númenor avec les Inklings

Lewis a publié une quarantaine de livres. Son œuvre présente trois faces. Elle est d'abord celle d'un universitaire : Lewis a beaucoup lu, allant jusqu'à publier sa conception de la lecture et de la critique (*Une expérience de critique littéraire*, Gallimard, 1965); il a aussi publié des livres importants faisant encore autorité dans son domaine de spécialisation (et non traduits en français), tel *English Literature in the Sixteenth Century* (1954). Mais Lewis est par ailleurs et surtout connu pour son œuvre apologétique (aujourd'hui traduite aux éditions Raphaël) : *Le Problème de la souffrance* (1940), *Miracles* (1947), *Réflexions sur les Psaumes* (1958), *Les Quatre amours* (1960), et les *Lettres à Malcom* (1963). Faisant le pont entre l'apologétique et les œuvres de fiction, on trouve la très célèbre *Tactique du diable* (*The Screwtape Letters*, 1942) où l'on voit un jeune démon tenter de détourner du droit chemin son « protégé » et qui pour ce faire demande des conseils à son oncle, plus élevé dans la hiérarchie infernale... en vain ! Les œuvres fictionnelles consistent principalement en deux séries : la « Trilogie cosmique » dont nous reparlerons, et les très célèbres « Chroniques de Narnia », sept livres publiés entre 1950 et 1956, où l'on voit un « monde » se constituer, de la genèse à l'apocalypse, mais sans la préméditation qui est à l'œuvre chez Tolkien, même si Lewis réutilise des images qu'il a en lui depuis des années. On mentionnera également *Un visage pour l'éternité* (1956) dans lequel le mythe de Psyché est réinventé.

Les Inklings

Tolkien et Lewis appartenaient à un groupe – qui « n'était ni un club ni une société littéraire, bien qu'il participât de la nature des deux » *dixit* Warnie¹⁹ – assez informel : les *Inklings*²⁰. Malgré ce nom, qui signifie « soupçons », personne n'adhérait aux philosophies athées du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud). Le soupçon dont il est question est plutôt celui de l'intuition vague²¹. Si l'on en croit

19. Warren H. Lewis, « Memoir », in *Letters of C. S. Lewis*, London, Geoffrey Bles, 1966, p. 13.

20. Voir Humphrey Carpenter, *The Inklings : C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien, Charles Williams and their friends*, London, George Allen & Unwin, 1978.

21. « J'ai appelé "plaisanterie" ce nom d'*Inklings*, car c'était un jeu de mots ingénieux et plaisant à sa manière, évoquant des gens qui possèdent des idées et des intuitions vagues ou imprécises et d'autres qui pataugent dans l'encre [*ink*] en dilettantes » (*À William Luther White*, 11 septembre 1967, *The Letters of J. R. R. Tolkien*, p. 388, trad. fr. D. Martin et V. Ferré, 2005, pagination anglaise conservée.)

THÈME _____ **Michaël Devaux**

Lewis, le club commença d'exister *stricto sensu* sous ce nom à partir de 1936 même si des réunions assez semblables ont préexisté : « Nous avons une sorte de club informel appelé les *Inklings* ; les qualifications [pour en être] (...) sont un goût pour l'écriture, et le christianisme »²². Le groupe se réunissait, notamment pendant la Guerre, la plupart du temps le mardi en fin de matinée dans le pub *The Eagle & Child*. Les lectures de textes en cours se faisaient, elles, le jeudi après le dîner chez Lewis à Magdalen College. Ces réunions continuèrent d'exister jusqu'à la mort de Lewis, devenant moins régulières à partir de 1949. Tolkien et Lewis étaient les piliers de ce groupe qui compta une vingtaine de personnes. Tolkien y lut *Bilbo le hobbit*, *Le Seigneur des Anneaux*, les *The Notion Club Papers* (qui met en scène le groupe même des *Inklings* !); et Lewis *Au-delà de la planète silencieuse*, *Perelandra*, *Le Problème de la souffrance* et *Le Grand divorce*.

La dette envers George MacDonald

À l'origine des préoccupations et de certaines réalisations de Tolkien et de Lewis se trouve l'œuvre de George MacDonald (10 décembre 1824 – 18 septembre 1905). Né dans une famille proche du calvinisme, il fit ses études à l'Université d'Aberdeen puis à Londres (*Highbury College*). Il devint pasteur en 1850, mais sa remise en cause de la prédestination pour prêcher²³ l'universalisme de l'amour de Dieu ne plaît guère. Il fit ensuite cours à Londres et aux États-Unis d'Amérique (1871-1872). Proche de Lewis Carroll, la réception d'*Alice* par les trois filles de MacDonald convainquit Carroll de publier son livre. Son œuvre est très prolifique et nous nous limiterons ici à ce qui a retenu l'attention de nos *Inklings*. Elle se ramène surtout à ses contes, qu'il s'agisse de ses classiques de la littérature enfantine²⁴, ou des contes pour adultes que sont *Phantastes* (1858) et *Lilith* (1895²⁵). Dans ces deux derniers

22. *The Collected Letters of C. S. Lewis*, éd. W. Hooper, London, Harper Collins, 2004, vol. II, p. 183.

23. Il publia trois séries d'*Unspoken sermons* en 1867, 1885 et 1889. Lewis y puisa beaucoup pour son édition de George MacDonald, *An Anthology 365 Readings*, éd. C. S. Lewis, London, Harper One, (1946) 2001, xxx-184 p.

24. *The Princess and the Goblins*, *The Princess and Curdie*, et quelques autres, dont plusieurs furent traduits en français par Pierre Leyris, (Bordas 1980).

25. Trad. fr. préfacée et annotée par Françoise Dupeyron-Lafay, Paris, Michel Houdiard éditeur, Littérature anglaise, 2007, 358 p. (et pour les variantes des

Voyage à Númenor avec les Inklings

cas, il s'agit de « voyage » où il est question d'atteindre finalement un état spirituel supérieur. On mentionnera également deux textes théoriques : « The Imagination: Its Functions and its Culture » (1882) et « The Fantastic Imagination » (1893)²⁶. MacDonald y développe l'idée selon laquelle l'usage de l'imagination est indispensable à notre humanité : l'imagination humaine est, dans la finitude, l'équivalent du pouvoir créateur infini de Dieu. L'imagination étant la faculté de toutes les perceptions, on (notamment l'artiste) peut ainsi percevoir les vérités que Dieu a placées au cœur du monde.

La dette avouée par Lewis à l'endroit de MacDonald n'est pas mince : la lecture de *Phantastes* a, dit-il, « baptisé » son imagination²⁷, et de son propre aveu, il n'a pas écrit un seul livre sans citer l'Écossais²⁸. Il est même allé jusqu'à imaginer de le rencontrer au purgatoire dans *Le Grand Divorce entre le ciel et la terre* (chap. IX). Citons encore l'influence de l'édition préfacée (1884) par MacDonald des *Letters from Hell* de Valdemar Adolph Thisted qui a donné l'idée à Lewis de sa fameuse *Tactique du diable*.

La dette contractée par Tolkien est sans doute moins étendue²⁹. Il partage avec lui la mort comme thème de prédilection³⁰. Tolkien a aussi voulu « préfacier » une réédition de MacDonald (*La Clef d'or*), mais voulant expliquer ce qu'est un conte de fées, après quatre pages il a commencé à en écrire un, qui est devenu *Smith of Wootton Major*³¹ ! Mais la dette la plus évidente est théorique : l'idée de

manuscrits *Lilith. A variorum edition*, éd. par Rolland Hein, Whitethorn, Johannesen, 1997, 2 vol., 431+380 p.).

26. Rééd. dans *A Dish of Orts*, Charleston, BiblioBazaar 2006 (Dodo Press, 2007), respectivement p. 11-43 et p. 258-264. Ces textes sont disponibles à partir de <<http://www.george-macdonald.com/etexts.htm>> (accès 26 août 2008).

27. *Surpris par la Joie*, chap. XI, p. 232, « Preface » à George MacDonald, *An Anthology 365 Readings*, p. XXXVIII.

28. « En fait, je crois que je n'ai jamais écrit un livre dans lequel je ne le cite pas » (*ibid.*, p. XXXVII).

29. Voir Frank Bergman, « Roots of Tolkien's Tree: The Influence of George MacDonald and German Romanticism Upon Tolkien's Essay On *Fairy-Stories* », *Mosaic: A Journal for the Comparative Study of Literature and Ideas*, 10, 1977, 2, p. 5-14.

30. Voir *On Fairy-Stories*, expanded edition by V. Flieger & D. Anderson, 2008, p. 75 et *The Letters of J. R. R. Tolkien*, p. 246, 262, 284.

31. *Extended version* éd. par V. Flieger, 2005, le brouillon de « Préface » à *La Clef d'or* est p. 71-75.

THÈME _____ **Michaël Devaux**

« subcréation » ou de monde secondaire lui vient de Mac Donald, même si le mot n'est pas chez ce dernier. Voyons donc quelle est leur conception des contes de fées.

Un soupçon d'imagination : la féerie, un monde pour enfants ?

Tout d'abord, celui qui lit des contes de fées est toujours soupçonné d'être infantile, ce qui est péjoratif. Que l'*Évangile de Matthieu* (XVIII, 3-4) dise qu'être « comme des enfants » est la clef pour entrer au Royaume ne change pas grand-chose bien souvent dans les doctes et sérieuses discussions. Pour nos auteurs, le conte de fées n'est pas seulement écrit « pour les enfants ». Il y a des contes de fées « pour adultes ». *Phantastes, a Faerie Romance for Men and Women* de MacDonald, *The Lord of the Rings* de Tolkien³², *That Hideous Strength. A Modern Fairy-Tale for Grown-Ups* sont explicitement de ce nombre. Tolkien, dans sa conférence de Saint-Andrews *On Fairy-Stories* (1939), consacre une section à cette question « Des enfants ». Selon l'opinion commune, le conte de fées est fait pour eux. Mais il s'agit d'une erreur de la part de ceux qui considèrent les enfants comme une sorte de race à part. Les enfants ne comprennent pas mieux les contes de fées que les adultes ! Seuls *certain*s enfants et *certain*s adultes ont un goût pour eux. La césure ne passe donc pas en réalité entre enfants et adultes. Pour Lewis aussi, l'âge ne saurait être un critère objectif : « Vous savez, je ne pense pas que l'âge soit aussi important qu'on le croit. Une partie de moi a toujours douze ans, et à douze ans, une autre partie de moi avait déjà cinquante ans »³³. De même, certains enfants aiment le surnaturel et le merveilleux, d'autres non ; et certains adultes aussi tout en se croyant obligés de s'en excuser ; mais si une histoire est bonne, elle l'est qu'on ait dix ans ou cinquante³⁴. Enfin, comme le dit

32. « [Le Seigneur des Anneaux] est un "conte de fées", mais écrit – conformément à la conviction, que j'ai autrefois exprimée dans un long essai "Du conte de fées", qu'il s'agit du public adéquat – pour des adultes » (*The Letters of J. R. R. Tolkien*, p. 232-233, trad. fr. D. Martin & V. Ferré).

33. *Letters to Children*, éd. W. Dorset & M. L. Mead, London, Collins, p. 34, traduit et commenté par Irène Fernandez, *Mythe, raison ardente. Imagination et réalité selon C. S. Lewis*, Genève, Ad Solem, 2005, p. 267.

34. « On Stories », in C. S. Lewis, ed., *Essays presented to Charles Williams*, Oxford, Oxford UP, 1947, p. 98.

Voyage à Númenor avec les Inklings

MacDonald dans « The Fantastic Imagination » : « Pour ma part, je n'écris pas pour les enfants, mais pour ceux qui sont comme des enfants, qu'ils aient cinq, cinquante ou soixante-quinze ans »³⁵.

La subcréation

Mais ce en quoi MacDonald a le plus influencé les Inklings tient sans doute dans le concept de subcréation de Tolkien³⁶. Cette dernière se pense évidemment par rapport à la Création divine. De même que Dieu a créé le monde, l'être humain, fait « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (*Genèse* I, 26) peut, à son tour, créer un monde dans le monde : telle est la subcréation, un monde secondaire par rapport au monde réel (primaire). Le moyen qu'a l'homme pour subcréer est l'art littéraire. C'est une façon de coopérer avec Dieu comme le disait Hans Urs von Balthasar³⁷. Le subcréateur fait une œuvre d'art si le lecteur entre dans le monde secondaire et continue d'y « croire » tant qu'il lit. Tout ce qui est dit dans ce monde doit être accordé comme « vrai » et doit être cohérent eu égard aux lois de ce monde. Le monde secondaire a donc sa logique propre. Si l'auteur intervient dans la narration en parlant du point de vue du monde primaire, alors le charme est rompu. La subcréation, pour Tolkien, se doit donc d'être autonome par rapport au monde réel.

Est-ce à dire que le monde subcréé est sans rapport avec la réalité ? Cette autonomie est-elle une fuite ? L'histoire et le conte peuvent-ils se rejoindre ? La distinction de l'histoire (« réelle ») et du conte (« irréel ») peut connaître un bémol qui donne, en réalité, le *la* de l'une et de l'autre. Avec Noël, « Légende et Histoire se sont

35. « *For my part, I do write not for children, but for the childlike, whether of five, or fifty, or seventy-five* » (in *A Dish of Orts*, p. 261) ; voir Don King, « The Childlike in George MacDonald and C. S. Lewis », *Mythlore*, 46, Summer 1986, p. 17a-22b et 26b (et <<http://cslewis.drzeus.net/papers/childlike.html>>, accès le 6 septembre 2008).

36. Voir déjà dans *Communio* (VI/5, septembre-octobre 1981), l'article de John Maddux, « Tolkien : du bon usage des autres mondes » (disponible en ligne <http://www.communio.fr/article.php?id_article=1083>, accès le 27 août 2008).

37. *La Gloire et la Croix*, vol. I^{er} : *Apparition*, trad. fr. R. Givord, Paris, Cerf/DDB, 1965, 1990, p. 30. Le théologien de Lucerne a cité les *Chroniques de Narnia* au moins une fois (*France catholique*, n° 2081 du 21 novembre 1986). Sur son rapport aux Inklings, voir Jeffrey Morrow, « J.R.R. Tolkien and C.S. Lewis in the Light of Hans Urs von Balthasar », *Renascence*, 56, 2004, 3, p. 181-196 (disponible en ligne <http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3777/is_200404/ai_n9392570>, accès le 27 août 2008).

THÈME _____ **Michaël Devaux**

rencontrées et ont fusionné»³⁸. Avec l'Incarnation du Christ, la beauté du conte de fées est entrée dans la vie réelle. Si le chrétien est celui qui dépasse le scepticisme de celui qui profère que «c'est trop beau pour être vrai» pour professer sa foi dans le Dieu fait homme, alors il s'agit de prendre conscience que les *Évangiles* livrent l'essence même du conte de fées et que, comme le dira Lewis, avec Noël, nous avons affaire à un mythe vrai, «Un mythe qui s'est fait réalité»³⁹. L'union de l'histoire et du conte réalise l'assomption des contes en Dieu. Tolkien, toujours dans l'«Épilogue» de *On Fairy-Stories*, dit même que «Dieu est le Seigneur des anges, des hommes – et des elfes»⁴⁰. «La naissance du Christ est l'eucatastrophe de l'histoire de l'homme. La Résurrection est l'eucatastrophe de l'histoire de l'Incarnation (*ibid.*). Par le mot d'«eucatastrophe», Tolkien signifie une catastrophe heureuse (de même que la *felix culpa* nous valut le Rédempteur). Si la révélation (l'Incarnation, la Résurrection et donc la promesse de salut) est en cela la pointe ou le pivot, le point de jonction où s'articulent les deux profils du visage de la réalité de l'homme: ce qui est et ce que nous voudrions (a)voir, à savoir l'histoire et le conte, on peut alors comprendre pourquoi le conte, mieux que la réalité, peut permettre de recouvrer une vue claire⁴¹. Nous pouvons voir, par le prisme du conte, les choses comme elles auraient dû être et les sacrements, à commencer par l'eucharistie, nous font toucher du doigt cette autre dimension de la réalité.

38. *On Fairy-Stories*, § 105, p. 78 = «Du conte de fées», in *Faërie et autres textes*, p. 140. Cf. «(...) la distinction entre histoire et mythologie pourrait fort bien n'avoir aucun sens en dehors de la Terre» (Lewis, *Trilogie cosmique, Out of the Silent Planet*, chap. XXI, p. 115).

39. Traduction française par Irène Fernandez, *Conférence*, n° 7, automne 1998, p. 439-445. Voir Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, t. I^{er}, 2007, p. 299, *via* le cardinal Christoph von Schönborn, *Noël, quand le mythe devient réalité*, Paris, Desclée, 1995, 78 p.

40. *On Fairy-Stories*, § 105, p. 78. On appréciera le tiret, marqueur typographique de la dérivation de la *sub*création.

41. Voir la citation de Tolkien n. 7 et la mise en scène de MacDonald lorsque, voyant sa chambre dans un miroir magique, Cosmo dit que «Toute sa familiarité a disparu. Le miroir l'a retirée du monde des faits pour le royaume de l'art (...) L'art sauve la nature du regard las et rassasié de nos sens, et de l'injustice dégradante de notre vie quotidienne et angoissée, et en appelant à l'imagination qui y réside, révèle la Nature, jusqu'à un certain point, comme elle est réellement, et comme elle se présente aux yeux d'un enfant (...)» (*Phantastes*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2000, p. 90, nous traduisons).

Voyage à Númenor avec les Inklings

Est-ce à dire, dès lors, que cet appel au conte pour voir la réalité doit ou même peut (se permettre d')être irrationnel ? Si l'essence du conte réside dans l'incarnation du *Logos*, cela semble bien improbable. Il s'agirait donc de revoir nos conceptions sur l'irrationalité des contes. Ainsi, pour continuer avec Lewis⁴² cette fois, le conte de fées n'est pas un abandon de la raison, une fuite vers un ésotérisme ou une gnose. Précisons, d'abord, que Lewis est un rationaliste, qu'il a été professeur de philosophie et qu'il sait ce qu'est un concept et ne le confond pas avec une image ; ou du moins on ne peut confondre leur usage poétique et leur usage courant : « Le poète use d'images pour elles-mêmes (...) l'homme ordinaire (c'est-à-dire nous la plupart du temps) en use comme instrument de connaissance faute de mieux »⁴³. Quelle est alors la place de la raison et celle de l'imagination ? Sans la raison, la pensée s'effondrerait. Les constructions de l'imagination sont soit un jeu d'illusions, soit l'ouverture vers une vérité. Le sérieux du mythe ou du conte de fées pour Lewis réside dans cette ouverture. Le concept est par définition abstrait. En cela, il est toujours en retrait par rapport à la réalité visée. À la suite de Bergson, Lewis parle du concept comme d'une monnaie, ce qui revient à en marquer la limite. Comment supporter la séparation du concept et de l'expérience ? Lewis pense que l'imagination peut réaliser ce prodige. Le mythe est une expérience de l'universel, sa poésie donne vie aux abstractions. Il s'intéresse à la réalité, non à la vérité. Certes le mythe n'a pas de réalisme de contenu, mais il parle de la réalité. La mythologie n'imagine pas qu'elle sait, mais sait qu'elle imagine : c'est une imagination qui donne à penser. L'image permet en cela d'aller plus loin que le concept. Le mythe atteint à la qualité des choses, ce que l'adjectif dit mieux que tout⁴⁴. Le meilleur exemple est peut-être celui du péril dont parle Lewis dans son *On Stories* : dans un roman d'aventures, tout danger en vaut un autre ; dans un texte mythopéique, la qualité imaginative est déterminante. Ce n'est pas l'excitation, le sensationnel,

42. Nous nous efforçons de résumer ici les analyses d'Irène Fernandez dans *Mythe, raison ardente* et dans *Au commencement était la Raison*, Paris, Philippe Rey, 2008, chap. v « Imagination et raison, même combat ».

43. *The Collected Letters of C. S. Lewis*, éd. W. Hooper, London, Harper Collins, vol. II, 2004, p. 193.

44. Lewis, *La Trilogie cosmique (Cette hideuse puissance*, chap. XIV, 3), p. 548 et Tolkien, *On Fairy-Stories*, § 27, p. 41 = « Du conte de fées », in *Faërie et autres textes*, p. 77.

THÈME _____ **Michaël Devaux**

ce qui mobilise le plus d'effets spéciaux qui apeure le plus, mais la qualité de l'évocation. L'imagination permet donc, pour Lewis, de compléter la raison et... de préparer à l'évangile. Il en va d'une théologie modeste, d'un catéchisme lacunaire : il y a un Dieu mais pas de religion à Narnia, de même qu'en Terre du Milieu. C'est ce que nous pouvons voir pour finir avec non pas les *Chroniques de Narnia* et *Le Seigneur des Anneaux* mais des textes un peu moins connus des lecteurs francophones.

L'espace et le temps : Numinor et Númenor

À une date qui reste relativement indéterminée, en 1936 ou 1937, Tolkien et Lewis eurent une discussion à propos des récits qu'ils auraient aimé lire et qui, n'existant pas, ils allaient devoir écrire eux-mêmes ! Lewis devait écrire sur les voyages dans l'espace, et Tolkien sur les voyages dans le temps. L'un venait de connaître son premier succès avec *The Allegory of Love* (1936), une étude sur la tradition littéraire médiévale contenant notamment une étude remarquable de *The Faerie Queene* d'Edmund Spenser. L'autre, de son côté, publie, en 1937, *Bilbo le hobbit*, dont le succès est immédiat. Cette commune décision et inspiration aura des fortunes diverses. Lewis publiera trois romans : *Out of the Silent Planet* (1938), *Perelandra* (1943) et *That Hideous Strength* (1945), qui forment ce qu'on intitule *La Trilogie cosmique*⁴⁵ ou «trilogie de Ransom». Tolkien n'achèvera rien mais commencera un roman⁴⁶ dont le contenu allait constituer un appendice du *Silmarillion*, l'*Akallabeth* ou *La chute de Númenor*. Faisons le voyage imaginaire vers Dieu avec eux dans l'espace et le temps.

45. C'est sous ce titre que les trois volumes sont traduits par M. Le Péchoux aux éd. L'Âge d'homme, 1997. Autres trad. fr., avec des titres «libres», dès 1952 pour *Le Silence de la Terre*, et 1967 pour *Voyage à Vénus* et *Cette hideuse puissance*. – Lewis avait, selon Walter Hooper son éditeur, aussi commencé un «quatrième» roman, *The Dark Tower*, édité en 1977.

46. En fait, il en commencera deux car, en 1945, il écrivit *The Notion Club Papers*, qui reprend bien des points de *La Route perdue* (trad. française par Daniel Lauzon, à paraître en octobre 2008 chez Ch. Bourgois) et qui fait écho aussi à *Out of the Silent Planet* de Lewis puisque le sous-titre de Tolkien est *Beyond Lewis. Out of the Talkative Planet* (Home IX, 148) !

Voyage à Numenor avec les Inklings

L'Oyarsa de Malacandra, Tinidril de Perelandra, et la Numinor de Merlin

Le projet de la trilogie cosmique est double: s'il s'agit bien d'écrire une histoire de voyage dans l'espace qui réponde aux attentes de nos Inklings, il en va aussi d'une réponse à une certaine philosophie matérialiste⁴⁷. Nommément, on a pu la considérer comme la contre-partie du livre d'Olaf Stapledon, *Les Derniers et les premiers*⁴⁸ (1930), que Lewis cite d'ailleurs dans la «Préface» à *Cette hideuse puissance*. Dans les années 1920-1930, des gens comme O. Stapledon ou J. B. S. Haldane (*Possible Worlds*) prenaient le voyage dans l'espace au sérieux au point de penser que l'humanité pourrait échapper à la mort en voyageant de planète en planète et en s'y adaptant (en évoluant). Cette position est représentée par le personnage de Weston. Or cet espoir scientifique, cette façon de concevoir la colonisation de l'espace comme moyen de perpétuer l'espèce et de la faire évoluer, apparaît à Lewis comme un rival du christianisme et de sa doctrine de la mort notamment⁴⁹. C'est une version moderne de la tentation d'Ève: l'homme sera comme un dieu.

Au-delà de la planète silencieuse commence comme un roman de science-fiction: deux savants kidnappent un philologue de Cambridge (Ransom) pour l'emmener sur Malacandra (Mars). Par certains aspects, l'histoire est bientôt (chap. IX) assez merveilleuse: on rencontre ainsi diverses créatures qui parlent, comme le *hross*, le *sorn* ou le *pfiltrigg*. Ces trois races n'ont pas chuté et ne font pas le mal. Elles appartiennent à la catégorie des *hnau*, des créatures rationnelles⁵⁰. Le *hnau* est un être bon, créé à l'image de Maleldil.

47. Sur tout ceci, voir David C. Downing, *Planets in Perils. A Critical Study of C. S. Lewis's Ransom Trilogy*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1992, chap. II: «“Smuggled Theology”: The Christian Vision of the Trilogy», p. 34-59. Concernant la dimension d'«aventure spirituelle» personnelle de Ransom, voir Irène Fernandez, *Mythe, raison ardente*, p. 358-365 (voir *The Collected Letters of C. S. Lewis*, éd. W. Hooper, London, Harper Collins, vol. II, 2004, p. 753 et vol. III, 2007, p. 314).

48. Traduction française Cl. Saunier, Paris, Denoël, 1972, 412 p. *Les Premiers hommes dans la lune* de H. G. Wells (1901, traduction française Henry D. Davray, 1901) et *Un Voyage en Arcturus* de David Lindsay (1920, trad. Cl. Saunier, 1976) sont les autres sources d'inspiration de Lewis.

49. *The Collected Letters of C. S. Lewis*, vol. 1^{er}, 2004, p. 262.

50. Le terme a peut-être été influencé, dit Lewis, par le grec *nous*. *Op. cit.*, vol. III, p. 1005.

THÈME _____ **Michaël Devaux**

On se rend compte, en découvrant les réalités qui sont derrière ces noms exotiques, qu'il en va au fond de doctrines bien connues ! Il est question de Maleldil le Jeune et le Vieux, derrière les traits desquels il n'est pas malaisé de reconnaître Dieu le Père et le Fils. De même, l'on entend parler d'un *Oyarsa* de la planète. Lewis précise même que le terme vient de Bernard Sylvestre de Chartres, platonicien du XII^e siècle, qui employait, dans sa *Cosmographia*, *Oyarses*, en fait *ousiarchès*, l'archonte, « l'«intelligence» ou l'esprit tutélaire d'une sphère céleste » (chap. XXII, p. 121). Lewis mobilise ici des notions d'astronomie médiévale. L'*Oyarsa* est une sorte d'archange, il honore Maleldil. Lui sont inférieurs les *eldila*, les anges. Au fond, Lewis, avec cette histoire, livre de la théologie « en fraude »⁵¹. Nous sommes sur une planète où l'ange qui la régit n'est pas dévoyé : Satan, le prince de ce monde qui est le nôtre, a, lui, mal tourné et c'est pourquoi notre planète est silencieuse (chap. XVIII, p. 97). Les autres *Oyéresu* n'ont plus de rapport avec lui et personne n'a connaissance de ce qui se passe sur Terre. Ainsi est-ce Ransom qui apprend à l'*Oyarsa* de Malacandra que Jésus-Christ, Maleldil le Jeune, s'est incarné, mais là-encore rien n'est raconté directement dans le roman. Une première fois, Ransom est interrompu (chap. XVIII, p. 100), et ensuite on sait seulement qu'il a raconté toute l'histoire (chap. XXI, p. 113).

Le christianisme est plus explicite dans *Perelandra*⁵². Nous sommes cette fois sur Vénus, qui est un autre monde non déchu. Ransom arrive avant que Tinidril (Ève) n'ait chuté. Il l'aide d'ailleurs pour qu'elle ne succombe pas. Pour cela, il doit lutter contre Weston devenu suppôt de Satan et le tuer physiquement. L'autonomie de cette histoire par rapport au monde primaire n'est pas ici aussi nette qu'elle ne l'est chez Tolkien. Lewis fait s'interpénétrer le monde réel et la fiction. Ainsi certains personnages se veulent-ils inspirés de personnes réelles. Il entend également convoquer des autorités assez crédibles, tel ce Natvilcius qui aurait publié un *De Aethero et aerio corpore* à Bâle en 1627, à propos de la façon dont les *eldila* apparaissent à nos sens⁵³. Si Lewis s'accorde avec Tolkien concernant

51. *Op. cit.*, vol. 1^{er}, p. 262.

52. Sur cette œuvre, voir les analyses de Jean-Yves Lacoste, « Anges et hobbits : le sens des mondes possibles », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie*, 36, 1989, 3, p. 341-373 (notamment p. 363 *sqq.*)

53. Page 139, n. 1 : en réalité Natvilcius est la forme latine de l'anglo-saxon *Nat Whilk*, « je ne sais pas qui »...



Voyage à Númenor avec les Inklings

l'autonomie théorique de la subcréation par rapport au monde réel primaire, en pratique sa stratégie diffère ici. La fiction se révèle plus réelle que prévue, et en retour le monde réel peut apparaître comme plus fantastique que certains ne le pensent. Tel est le cas des sacrements par exemple.

Cette hideuse puissance est un roman beaucoup plus long, et il nous faut être bref : l'action se déroule sur Terre cette fois, et Lewis s'y affronte avec l'idée de Stapledon : il est question du N.I.C.E., une institution démoniaque au sens propre, qui veut poursuivre l'expansion interplanétaire dont nous avons déjà parlé, mais veut d'abord dominer la Terre. Certains personnages sont séduits par cette entreprise tandis que Ransom organise la résistance et triomphe avec l'aide de Merlin ! La « Préface » fait un clin d'œil explicite à Tolkien en nommant « Numinor » (p. 296). Il s'agit en fait chez Tolkien de « Númenor »⁵⁴, l'île engloutie, dont l'histoire est une réinterprétation de ce mythe de l'Atlantide qui hantait si fort son imagination⁵⁵.

Il nous semble qu'on voit bien par ces exemples que l'ouverture que permet la *high fantasy* n'a rien de commun avec l'appauvrissement de l'imaginaire de l'*heroic fantasy*. Leur rapport à la théologie et à la raison est sans doute bien différent. L'imagination dans le cas de la *high fantasy* peut être un moyen d'aller là où la raison ne peut nous mener. Si une image peut nous conduire vers la réalité telle que la foi ou les sacrements peuvent nous y donner accès, pourquoi la théologie devrait-elle alors se priver, dénigrer ou avoir peur de ces récits imaginaires ? La féerie peut être un moyen de se rapprocher de Dieu en subcréant à la suite de ce qu'il a créé. Elle peut ainsi nous aider à percevoir, indirectement, quelque chose de la nature de l'Évangile, conte de fées eucatastrophique, la véritable fin heureuse...

La force de ces récits tient à leur ambiguïté. Si l'allégorie est parfois plus nette chez Lewis que chez Tolkien, le jugement dernier que l'on aura sur leurs histoires reviendra toujours à dire que les croyants y reconnaîtront leur bon Dieu, les autres sans doute rien. En effet si, chez Tolkien, Eru est le nom de Dieu, Melkor, celui du démon, les Valar, qui sont des anges, sont cependant aussi des dieux païens ! De même, Aslan représente le Christ, il le rend

54. Sur les rapports entre Numinor et Númenor et leur commune origine celtique, nous renvoyons à notre dossier « Númenor, centre celtique », dans *Tolkien, les racines du légendaire*, Genève, Ad Solem, 2003, p. 147-156.

55. Voir *The Letters of J. R. R. Tolkien*, lettres 154, 227, 257, 276.



THÈME _____ **Michaël Devaux**

présent, il n'est pas le Christ. Cette équivoque principale des textes fait qu'on a pu les lire sans en voir le rapport au christianisme. Et pourtant, comme on l'a vu avec la *Trilogie cosmique* de Lewis, les correspondances sont évidentes.

L'histoire, le récit, est donc bien le plus important. Il s'agit d'une littérature théologique ou théologisée⁵⁶, pas de théologie littéraire ou «littérée». La théologie n'y est pas première. L'intérêt de cette littérature réside avant tout dans le plaisir de l'histoire. C'est ce plaisir qui explique le phénomène des fans. Les mondes décrits sont des attractions (à quand des parcs «*Seigneur des Anneaux*»?) dans lesquels certains sont tentés d'entrer, sans voir où ils vont ni où ils sont. Mais ils entrent ainsi dans des mondes qui peuvent «baptiser» leur imagination, comme celle de Lewis le fut par MacDonald, et donc jouer pour eux le rôle d'une *praeparatio evangelica*, d'une préparation à l'Évangile⁵⁷.

Michaël Devaux, né en 1971, docteur en philosophie, professeur à l'IUFM d'Alençon (Université de Caen – Basse-Normandie). A publié en collaboration avec J.-R. Armogathe & V. Carraud, *Bibliographie cartésienne 1960-1996*, Lecce, Conte, 2003, et a dirigé *Tolkien, les racines du légendaire*, Genève, Ad Solem, 2003 et *Tolkien, l'effigie des elfes*, Ad Solem, 2008.

56. Lewis parle de «(...) *theologised science-fiction*» (*The Collected Letters of C. S. Lewis*, vol. III, p. 517).

57. Voir Jean-Yves Lacoste, «Une préparation à l'Évangile», *Narnia, monde théologique?*, Genève, Ad Solem, 2005, p. 35-46.

Communio, n° XXXIII, 6 – novembre-décembre 2008

Isabelle RAK

Harry Potter : quand la magie libère le discours

Comment expliquer le succès phénoménal de cette série de romans qui aurait dû, comme tant d'autres, rester limitée aux rayonnages « jeunesse » de nos librairies et bibliothèques, avec toute la condescendance qu'un tel classement inspire au lecteur « adulte », sérieux et cultivé ? Un roman fantastique de plus ? La vie (idéalisée) d'un collègue anglais un peu particulier d'où la technique moderne est bannie ? Ou, paradoxalement, la réhabilitation, sous couvert de magie, des sciences et de leur pratique (*Harry Potter* est particulièrement apprécié par les scientifiques) ? La longue attente du dénouement de l'intrigue ? L'extraordinaire présence des personnages principaux ?

Et si l'engouement pour *Harry Potter* venait de son insistance sur certains thèmes « absents » de nos sociétés contemporaines : le père, le mal, la mort ? Entendons-nous : de ces questions notre époque discourt abondamment, mais sortis des « nouveaux pères », des horreurs passées et présentes que l'actualité nous fournit abondamment, et du matraquage médiatique sur l'euthanasie, nous ne sommes guère incités à engager une réflexion, fût-elle des plus élémentaires, sur ces « absents », sauf à être accusés de restaurer l'ordre patriarcal, ou l'ordre moral, ou le dolorisme chrétien des siècles passés. Or, grâce à la magie dont le merveilleux permet de contourner bien des censures, ces réalités fondamentales de la vie humaine sont abordées avec force et constance dans l'ensemble de l'œuvre. Certes, la méthode n'est pas nouvelle : Tolkien et Lewis se sont donné eux aussi une telle liberté. Mais l'univers de Rowling n'est pas vraiment

THÈME _____ **Isabelle Rak**

un autre monde, créé de toutes pièces : le récit est inséré dans une époque – la nôtre –, dans un pays, et l'usage abondant de créatures mythologiques est constamment ordonné à la dramatique d'un récit où la magie, en fin de compte, n'a guère d'importance.

Les figures éclatées du père : l'absence

Harry Potter, l'orphelin, se trouve abondamment pourvu, tout au long des sept volumes, d'une galerie de pères de substitution¹ où presque toutes les typologies (sauf, curieusement, celle du « papa poule ») sont représentées. Un premier groupe de figures relève d'une paternité absente. Vernon Dursley est par excellence, malgré ses colères et son autosatisfaction, la caricature du père démissionnaire, autant par son refus de prendre soin de Harry (à qui tout, ou presque, est interdit) que d'éduquer son fils biologique, Dudley, pour lequel tout est permis. Ce renoncement total à la fonction paternelle est évoqué sans détour par Dumbledore : « Jamais vous n'avez traité Harry comme un fils. Avec vous, il n'a connu que l'indifférence et même souvent la cruauté. Le mieux que l'on puisse dire, c'est qu'au moins il n'aura pas subi les terribles dommages infligés au malheureux garçon [Dudley] assis entre vous »². On se saurait être plus catégorique.

Figure antithétique de Vernon Dursley, un autre père absent est représenté par James Potter. Absence non voulue, tragique et irrémédiable, père mort sans que son fils ait pu réellement le connaître, père insaisissable, idéalisé à l'extrême par Harry qui s'identifie d'autant plus facilement à lui qu'il lui ressemble physiquement. Par le vide qu'il a laissé dans l'existence de son fils, James Potter lui apprend, bien involontairement il est vrai, à vivre avec le manque. Face à son cousin gavé de tout, Harry doit vivre avec ce désir jamais comblé de le connaître et de l'imiter. Mais même cette figure exemplaire de l'absence se brise : Harry découvre, durant sa cinquième année à Hogwarts, que son père adolescent pouvait se montrer odieux, et doit alors vivre un autre deuil.

1. Isabelle Smajda, *Harry Potter, les raisons d'un succès*, PUF, Paris, 2001, pp. 84-95.

2. J.K. Rowling, *Harry Potter et le prince de Sang-Mêlé*, Gallimard, 2005, p. 65.

Harry Potter : quand la magie libère le discours

Le père, ami et confident

Un deuxième groupe représente une paternité que l'on pourrait qualifier d'égalitaire : le père est l'ami, le confident, le compagnon d'aventure. C'est le cas de Hagrid, avec lequel Harry et ses amis entretiennent un lien d'amitié très fort, mais qui se fonde, au moins dans les premiers volumes, sur le caractère lui-même enfantin du garde-chasse du collège, notamment lorsqu'il s'agit de recueillir et de soigner des créatures très dangereuses ou apparemment impossibles à apprivoiser. On remarque que les jeunes héros soutiennent Hagrid dans ses épreuves (la condamnation de Buck, l'enterrement d'Aragog), jouant ainsi envers lui un rôle consolateur où la relation paternelle est quasiment inversée. Il s'agit là d'une belle relation d'échange et d'affection mutuelle, mais où le rôle protecteur et pédagogique du père paraît également réparti entre Hagrid et ses jeunes élèves.

Bien que pourvu d'une personnalité très différente, Sirius Black relève de la même catégorie. Comme Hagrid, il ne se soucie guère du danger, il a le goût du risque poussé jusqu'à l'inconscience, au point qu'il se fait repérer par les Malfoy lorsque, sous sa forme canine, il accompagne Harry au train. En tant que parrain de Harry, il est censé se substituer à son père et assumer auprès de lui une authentique fonction paternelle. Or, durant le séjour de Harry place Grimmauld, il ressasse son amertume et s'isole avec son hippogriffe au lieu de passer du temps avec son filleul. Plus encore : il pousse Harry à prendre des risques, et regrette amèrement que le fils de son meilleur ami n'ait pas hérité des talents de son père sur ce point. De fait, Sirius recherche, chez Harry, l'ami très cher que son père fut pour lui. Par contraste, c'est Harry qui protège Sirius : il le sauve des Détraqueurs dans le tome III, et n'a de cesse de voler à son secours lorsque, dans le tome V, il le croit prisonnier de Voldemort au Ministère de la Magie. À force d'être égalitaire, la relation père-fils, comme avec Hagrid, est renversée.

Autorité et protection

Reste à évoquer les deux figures qui vont dévoiler à Harry, parfois de manière déroutante, une fonction paternelle réelle, bien que parfois très conflictuelle. Si, dans la galerie de portraits que nous venons d'évoquer, la notion d'autorité est quasiment absente,

THÈME _____ **Isabelle Rak**

elle est omniprésente chez le personnage de Severus Snape. Le maître des potions se complaît à brimer Harry – qui lui en donne souvent l’occasion, il est vrai – et une haine réciproque semble constituer l’essentiel de leur relation. On nage ici en plein Œdipe, jusqu’à la caricature. Or, Harry découvre soudainement, avant le combat suprême, que cet enseignant détesté, cet ancien Mangemort dont le repentir semblait problématique, a été l’ami fidèle de sa mère, depuis leur plus jeune âge jusqu’à leur rupture à l’adolescence. On découvre que Snape, ce personnage si peu séduisant et qui n’a rien de romantique, a gardé intact son amour d’enfance et de jeunesse envers Lily Evans, amour qui sera l’instrument de sa conversion et de sa fidélité sans faille à Dumbledore. Il est celui qui aurait pu être le père de Harry s’il n’avait pas choisi, à seize ans, le camp des Mangemorts. Dans la liste des pères de substitution, il est le premier, et l’un des seuls, à représenter une autorité réelle, bien que parfois abusive : sa sévérité ne se justifie pas seulement par l’antipathie qu’il éprouve pour le fils de son rival James Potter, mais aussi par sa volonté d’armer Harry contre les forces de mal. C’est lui qui lui apprend le sortilège de Désarmement (*Expelliarmus*) par lequel Harry saura échapper à Voldemort et finalement le vaincre. Il le protège et lui sauve la vie, directement ou non, en de multiples occasions. Il s’indigne même lorsque Dumbledore lui apprend que Harry est destiné à la mort. La paternité de Snape est ambivalente et paradoxale, mais elle présente une consistance réelle, et sera en quelque sorte reconnue par Harry qui donne à son troisième enfant le nom de ce personnage dont il n’a pu découvrir le secret qu’après sa mort.

La paternité accomplie, équilibrée, n’est-elle pas à découvrir dans la seule figure de Dumbledore ? Le directeur de Hogwarts est exigeant, rigoureux, exemplaire, mais en même temps plein de bonté et d’humour. Il cherche à consoler Harry dans ses épreuves, et reconnaît bien humblement ses erreurs envers lui. Il exerce à son égard une pédagogie de découverte, non autoritaire, mais en même temps très structurée, centrée sur l’essentiel, et qui refuse de prêter l’oreille aux élucubrations d’une imagination adolescente. La manière dont Dumbledore laisse à Harry et à ses amis le strict minimum nécessaire pour découvrir les Horcruxes peut être comparée à la pédagogie divine, qui permet à l’homme de faire usage de tout « l’équipement » qu’il a reçu afin de faire grandir sa liberté et sa responsabilité. Dumbledore n’entend pas faire le travail de Harry à sa place, il n’est guère un *Deus ex machina* qui viendrait résoudre

Harry Potter : quand la magie libère le discours

les difficultés «d'un coup de baguette magique». La relation Dumbledore-Harry ressemble fort, à première vue, à la relation Dieu-homme dans la théologie chrétienne.

Et cependant, cette figure d'une paternité idéale est mise à mal par la révélation de l'étrange amitié qui lia, pour peu de temps il est vrai, Dumbledore au mage noir Grindelwald, avec ses conséquences tragiques. Fasciné par le pouvoir suprême qu'il recherchait avec son ami du continent, Dumbledore s'en est tenu soigneusement éloigné par la suite. On retrouve ici la fragilité des plus doués et des plus grands déjà évoquée dans *le Seigneur des Anneaux* (Boromir, Galadriel) face à la tentation du pouvoir, et la plus grande solidité des moins brillants (les hobbits, Harry) à cet égard. La paternité de Dumbledore n'est donc pas celle du Père des cieux, elle est elle aussi imparfaite, et le personnage est mortel. Mais elle est par là même la plus humaine, la plus crédible et la plus aimable. Rowling présente à ses contemporains un tableau contrasté, voire pessimiste, des différentes figures paternelles possibles, mais elle en rappelle avec insistance la valeur éminente, associée à des notions d'autorité, de vigilance, de distanciation qui n'ont guère de succès aujourd'hui.

De la réalité du mal et des moyens de le combattre

Les errements du jeune Dumbledore montrent qu'il n'existe pas, dans l'univers de Rowling qui est aussi un peu le nôtre, d'homme absolument bon. Inversement, les personnages d'apparence intrinsèquement mauvaise auraient pu choisir une autre voie : Tom Riddle, Fenrir Greyback. «Ce sont nos choix, Harry, qui montrent ce que nous sommes vraiment, bien plus que nos aptitudes» explique Dumbledore à la fin du tome II³. Nous nous construisons par nos libres décisions et non par un hypothétique état de nature. La frontière entre le bien et le mal passe en chaque homme, même les meilleurs sont parfois fortement tentés : Dumbledore par le pouvoir, Harry par le ressentiment. D'autre part, en matière de bien et de mal, les apparences sont souvent trompeuses : Rowling se délecte, jusqu'à parfois n'en être plus crédible, à donner le change au lecteur sur plusieurs personnages : Snape, Sirius Black, le faux Moody...

3. J.K. Rowling, *Harry Potter et la Chambre des Secrets*, Gallimard Jeunesse (2000), Coll. Folio junior, p. 349.

THÈME _____ **Isabelle Rak**

Mais au-delà de ces procédés dignes d'un roman d'espionnage, l'auteur présente les deux sorciers les plus maléfiques du ^{XX}^e siècle (Voldemort et Grindelwald) comme extrêmement séduisants et brillants dans leur jeunesse. Tom Riddle s'attire tous les honneurs à Hogwarts sans que personne – sauf peut-être Dumbledore – n'ait pu soupçonner quoi que ce soit de ses activités criminelles. Le thème de la « beauté du diable » est ici largement exploité...

Si l'univers de Harry Potter n'est pas franchement manichéen, Rowling ne cultive pas pour autant le relativisme, et elle ne réduit pas le mal à une accumulation de fautes morales ou aux déficiences intrinsèques à la nature humaine. Le mal est d'abord identifié par ses effets, dont le caractère dramatique est très fortement souligné dès le début du récit. Le monde de la magie est en effet profondément marqué par la souffrance, et longue est la liste des personnages principaux ayant subi de terribles épreuves : Harry, Hagrid, Neville Longbottom, Lupin, Sirius Black, Snape, Dumbledore... et même Voldemort. La cicatrice de Harry témoigne du drame qui a marqué sa petite enfance : elle fait partie de son identité, et elle lui permet d'être aisément reconnu. Elle est le signe de sa victoire (involontaire et incomplète il est vrai) sur Voldemort, mais elle continue à le faire souffrir, signe que le « salut » advenu lors de la première chute du mage noir n'était qu'un répit, et que le prix à payer pour son élimination définitive sera, nous le verrons, bien plus élevé.

Le visage du Mal

Le mal n'est pas seulement repérable par ses conséquences, il a un visage, celui de Voldemort, il est personnifié. L'analogie avec le Satan chrétien est ici transparente : la beauté et les talents de Tom Riddle, son changement de nom lorsqu'il s'engage définitivement vers la voie du crime et la conquête du pouvoir, son association avec le serpent, renvoient à la figure juive et chrétienne de Lucifer. Le mal n'est pas une notion abstraite ou anonyme, il est attaché à une personne. Le contraste avec l'extrême discrétion de l'enseignement chrétien actuel sur Satan est tout à fait remarquable, puisque même la réalité de la damnation est clairement évoquée dans le dernier tome : lorsque Harry se retrouve dans ce monde intermédiaire entre la vie et la mort, il remarque l'existence d'une créature à la fois misérable et effrayante, chétive et repoussante. Harry demande alors à Dumbledore qu'il a rejoint :

Qu'est-ce que c'est que ça, professeur ?

Harry Potter : quand la magie libère le discours

Quelque chose que nous ne pouvons aider ni l'un ni l'autre, répondit Dumbledore⁴.

L'état de solitude et de détresse de ce qui représente l'âme de Voldemort est irrémédiable. Certes, les deux adversaires reviennent à la vie et s'affrontent une dernière fois ; Harry lui donne alors une dernière chance, en lui demandant d'éprouver du remords. Mais ce seul mot ne fait que redoubler la fureur de celui qui choisit sa damnation. On ne trouve guère dans l'enseignement religieux actuel, ni même dans la littérature profane, une telle représentation du choix définitif du mal et de la condition infernale qui en résulte.

L'hydre aux cent têtes

En même temps, ce mal personnifié est multiforme, mouvant, et impossible à éradiquer. Le mythe de l'hydre de Lerne est ici évoqué explicitement :

« Les forces du mal, poursuit Snape, sont nombreuses, diverses, toujours changeantes et éternelles. Les combattre, c'est comme combattre un monstre aux multiples têtes. Chaque fois qu'on en tranche une, une autre repousse, plus cruelle encore et plus rusée qu'avant. Vous devez affronter ce qui est instable, mouvant, indestructible »⁵.

Les forces du mal sont « Légion », comme les démons que le Christ expulse du Gerasénien⁶. Il est ce qui divise et déchire, comme le montre le mécanisme de création des Horcruxes et ses conséquences sur l'éclatement et la division de l'âme.

Le père du mensonge

D'autre part, Rowling n'omet pas de rappeler au lecteur que Satan est le père du mensonge, dans l'extraordinaire épisode intitulé « L'œuf et l'œil »⁷. Dans cette scène capitale, Harry, qui parcourt les

4. J. K. Rowling, *Harry Potter et les Reliques de la Mort*, Gallimard, 2007, p. 756.

5. J. K. Rowling, *Harry Potter et le Prince de Sang-Mêlé*, Gallimard, 2005, p. 198.

6. *Marc*, 5, 9.

7. J. K. Rowling, *Harry Potter et la Coupe de Feu*, Gallimard Jeunesse (2001), Coll. Folio junior, pp. 494-505.

THÈME _____ **Isabelle Rak**

couloirs du collège en pleine nuit sous sa cape d'invisibilité, manque d'être démasqué par Snape, là encore présenté comme l'ennemi juré du héros. Harry est sauvé *in extremis* par le professeur Moody, dont on apprend à la fin du tome IV qu'il est la figure métamorphosée d'un redoutable Mangemort. La mystification réussit parfaitement, et Harry est persuadé de s'être tiré d'un mauvais pas. Or, l'enjeu de cette scène est la possession de la fameuse Carte du Maraudeur, qui permet de localiser en temps réel toutes les personnes résidant au château. Le faux Moody, qui est indiqué sur cette carte sous son vrai nom, s'en empare de justesse, ce qui va lui permettre de mettre en place la machination qui livrera Harry à Voldemort pour la régénération de ce dernier. Ce passage voit triompher le mensonge : celui qui semble sauver Harry d'une sévère punition le livrera à Voldemort, alors que Snape, en dépit des apparences, a pour mission, d'un bout à l'autre de l'œuvre, de protéger Harry du même Voldemort. Il s'agit là d'un antiparallélisme saisissant entre la métamorphose, qui modifie l'aspect extérieur de l'homme sans en changer les dispositions intimes, et la conversion, qui transforme ces dispositions et les oriente vers le bien sans nécessairement modifier de fond en comble l'apparence ou le caractère. Snape, qui a choisi le camp de Dumbledore depuis des années, n'a pas pour autant amélioré son comportement quotidien : ce qu'il y a de meilleur en lui restera caché presque jusqu'à la fin. Par contraste, le faux Moody élabore son complot sans être inquiété, protégé par la respectabilité du personnage dont il a pris l'aspect.

Autosuffisance et volonté de puissance

Mais le message principal de *Harry Potter* concernant le mal est son identification au désir de toute-puissance et d'auto-suffisance. Les évocations du jeune Voldemort dans le tome VI sont éloquentes : dès l'âge de onze ans, Tom Riddle veut agir seul, sans dépendre de personne, au point de refuser d'être accompagné par Dumbledore pour acheter ses fournitures de classe. Il n'a pas d'amis, mais seulement des serviteurs qui tremblent devant lui. On retrouve cette tendance à refuser de l'aide dans certaines réactions de Harry lors des missions difficiles qu'il doit entreprendre : à la fin du tome V, il cherche à limiter le nombre de ses compagnons d'aventure à Ron et à Hermione, considérant que les autres (Luna Lovegood, Neville Longbottom) seront incapables de combattre, ce en quoi il se trompe

Harry Potter : quand la magie libère le discours

lourdement. Et lorsque commence la bataille de Hogwarts au tome VII, Harry refuse, dans un premier temps, de se faire aider dans sa quête des derniers Horcruxes, prenant pour prétexte le caractère secret de sa mission.

Ce refus de l'autre va de pair avec la quête de la toute-puissance, dont le point culminant est la victoire sur la mort. Cette tentation du pouvoir absolu, ce désir de contrôler le monde entier et de le soumettre à sa loi, est, on l'a vu, celle des éléments les plus doués : Dumbledore, Grindelwald, Voldemort. Harry, moins brillant, y échappe. Son renoncement final à la Baguette de sureau en témoigne : l'immense pouvoir qu'elle donne à son détenteur est porteur de malédiction. De cette volonté de contrôle absolu sur les choses et les gens, découle l'obsession, au moins chez Voldemort, de la « pureté du sang », signe de la peur de l'inconnu et de la nouveauté qu'implique l'irruption d'éléments nouveaux et imprévisibles dans le monde des sorciers. Là réside la faute suprême, celle de « vouloir posséder sa béatitude dernière par ses propres forces », selon la formule de saint Thomas d'Aquin⁸.

Un autre aspect de cette aspiration à la maîtrise d'autrui est illustré par la figure du « justicier » dont le zèle conduit droit à la folie. Barty Crouch senior en est un représentant particulièrement évocateur : sa volonté d'éradiquer les Mangemorts le conduit à bafouer les droits fondamentaux des captifs, à les enfermer sans jugement (c'est le cas pour Sirius Black) et en fin de compte à utiliser les méthodes de ses ennemis pour chercher à les vaincre. La tentation de se substituer à la justice apparaît également, de manière fugitive, chez Harry et chez Snape lorsque, confrontés à Sirius Black et cherchant à lui faire payer ses crimes présumés, ils le prennent pour un suppôt de Voldemort : l'un et l'autre sont pris d'un accès de folie meurtrière, qui ne peut être brisé que par la force. Folie qu'on retrouve dans les derniers instants de Barty Crouch senior, comme si le fait de se substituer à la justice ne pouvait conduire qu'au renoncement à toute raison.

Mentionnons enfin une autre forme de connivence avec le mal : le fait de l'ignorer et de refuser d'admettre son existence. C'est le cas de Cornelius Fudge, de Dolorès Umbridge et des autorités du Ministère, qui refusent d'admettre que Voldemort est revenu afin de se donner l'illusion d'avoir le contrôle de la situation. On semble très loin d'une volonté de puissance « active », mais cette politique

8. Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I, qu. 63, art. 3.

THÈME _____ **Isabelle Rak**

de l'autruche relève en fin de compte du même désir de toute-puissance, ici fondé sur une pure chimère, mais qui peut lourdement peser sur les chances de victoire.

Combattre le mal

Face à ce déploiement des forces du mal, un pacifisme bêlant est ici hors de propos. Le seul choix envisageable est la lutte, dont on sait qu'elle sera longue, pénible et très coûteuse en vies humaines. La « guerre à zéro mort » n'est ici que pure illusion. Toute victoire contre Voldemort, la première et surtout la seconde, a un coût exorbitant. Au cours de la Seconde Guerre, Harry voit disparaître la quasi-totalité de ses mentors et certains de ses camarades. On remarquera que le nombre de personnages importants tombés au combat est beaucoup plus élevé que dans *Le Seigneur des Anneaux*, où ne disparaissent, parmi l'entourage des Hobbits, que Boromir et Théoden. La lutte contre le mal est une entreprise dramatique devant laquelle il ne faut pas se voiler la face. L'issue heureuse de l'intrigue est peut-être aussi une « eucatastrophe », mais dans *Harry Potter* elle est très chèrement gagnée.

Choix et conversion

Plus intériorisé et cependant essentiel pour l'engagement dans ce combat mortel, le « choix » est un moment essentiel dans l'existence de l'homme. Ce choix commence dès la répartition des élèves dans les diverses maisons : contrairement aux apparences le Choixpeau ne dicte pas à l'enfant une décision qui lui est extérieure, mais l'aide à discerner son choix le plus profond qu'il se contente d'entériner. Harry, dans son refus d'aller à Serpentard, n'est pas contrarié par cet objet magique qui l'envoie finalement dans la maison qu'il préfère. On trouve dans toute l'œuvre de nombreuses allusions à cette nécessité d'un engagement concret dans la lutte : « ... lorsque vous aurez le temps de réfléchir et de choisir votre camp »⁹ dit Snape à Quirrell dans le tome I ; « ... nous avons atteint la croisée des chemins »¹⁰

9. J. K. Rowling, *Harry Potter à l'école des sorciers*, Gallimard Jeunesse (2000), Coll. Folio junior, p. 224.

10. J. K. Rowling, *Harry Potter et la Coupe de Feu*, Gallimard Jeunesse (2001), Coll. Folio junior, p. 739.

Harry Potter : quand la magie libère le discours

signale Dumbledore à Fudge, le ministre de la magie, à la fin du tome IV. Et le lieu où se retrouve Harry après avoir été frappé par Voldemort est la gare de King's Cross, la « Croix », mais aussi une croisée des chemins où le choix est proposé de « continuer » vers le véritable au-delà ou de revenir vers le monde des vivants. Même la prophétie, qui semble introduire un élément de fatalité, ne se réalise que parce que Voldemort y a cru, au lieu de placer au-dessus d'elle sa liberté d'être humain.

On remarque d'ailleurs que c'est l'absence de choix qui bien souvent entraîne certains personnages vers le mal : par opportunisme comme dans le cas de Pettigrew qui préfère suivre les plus forts, par désir d'élévation sociale et de revanche chez le jeune Snape qui ne sait pas choisir entre Voldemort et son amour pour Lily, refus de Fudge de prendre des décisions courageuses mais impopulaires. Le non-choix est ce qui fait tomber l'homme dans l'esclavage du mal. À l'inverse, il existe une possibilité de conversion : c'est le cas du même Snape, dont le choix est alors total et définitif : *Anything* (tout ce que vous voudrez) répond-il à Dumbledore qui lui demande ce qu'il lui donnera en échange de son aide. Par cet engagement radical, Snape deviendra, après Dumbledore, l'ennemi le plus acharné et le plus efficace de Voldemort.

Souffrance et sacrifice

On l'a vu, la victoire sur le mal est extrêmement coûteuse en vies humaines. Elle implique de la part des combattants l'acceptation de la souffrance et le don de sa propre vie... thèmes qui seraient probablement fort peu appréciés en-dehors du monde magique de *Harry Potter* ! Rowling ne se contente pas d'évoquer avec plus ou moins de détails les nombreuses épreuves qu'ont traversées ses personnages ; certains passages montrent clairement que l'épreuve est un chemin de conversion. En témoignent le retournement de Snape, dicté par le danger couru par Lily Potter, puis son meurtre, et celui de Dumbledore lorsque sa sœur est tuée lors d'une bagarre avec son meilleur ami Grindelwald. Sans parler de Harry, « homme marqué »¹¹, qui a connu très jeune de terribles expériences ; mais comme Dumbledore le lui fait comprendre à la fin du tome V, « souffrir ainsi

11. J.K. Rowling, *Harry Potter et l'Ordre du Phénix*, Gallimard Jeunesse (2003), Coll. Folio junior, p. 1015.

THÈME _____ **Isabelle Rak**

prouve que tu es toujours un homme»¹². La victoire sur le mal ne peut être acquise qu'à cette condition : le don des larmes, la douleur est un puissant antidote contre le poison matériel et spirituel que Voldemort tente d'administrer à Harry ; dans le tome II, la morsure du Basilic, en principe mortelle, est guérie par les larmes du Phénix ; et dans le tome VII, c'est en enterrant Dobby, l'elfe de maison mort pour le sauver, que Harry parvient enfin à fermer son esprit aux pensées de Voldemort :

« De même que Voldemort n'avait pas réussi à posséder Harry pendant qu'il se consumait de chagrin pour Sirius, de même ses pensées ne pouvaient pénétrer son esprit en cet instant où il pleurait Dobby. La peine qu'il éprouvait semblait chasser Voldemort de sa tête...¹³ »

L'épreuve change aussi le regard de l'homme sur le monde : ainsi, ce n'est que lorsqu'on a vu un mort qu'on est capable de voir les Thestrals, ces étranges chevaux volants qui tirent les diligences du collège. La longue explication que Dumbledore fait subir à Harry après la mort de Sirius Black a pour objet de montrer que la souffrance doit être affrontée et acceptée, car elle est étroitement liée à notre capacité à aimer.

L'amour est en effet l'arme absolue, « l'autre forme de magie » que Voldemort méprise totalement ; et dans *Harry Potter* il ne s'agit pas de vagues notions de philanthropie, de solidarité, de tolérance, d'ouverture d'esprit. L'amour n'est pas le sujet d'un long discours humanitaire, il est essentiellement ce dont témoigne le sacrifice. Rowling n'oublie décidément aucun de nos tabous : dans son œuvre le véritable signe de l'amour réside dans la capacité de donner sa vie. Certes, l'attachement sincère à autrui est source de bonheur et protège de certaines créatures maléfiques comme les Détraqueurs : les Patronus, ces êtres de lumière seuls capables de les chasser, n'apparaissent qu'à l'évocation d'un souvenir heureux, lié à l'amitié ou à l'amour : Harry pense à Sirius, ou à ses amis, Tonks à Lupin, Snape à Lily... Mais la marque suprême de l'amour, ce qui garantit son authenticité, demeure le sacrifice de soi. Sacrifice générateur de vie : celui de Lily Potter protège durablement son fils contre le danger ; celui de Dumbledore permettra la mise en place d'une vaste

12. *Ibid.*, p. 978.

13. J. K. Rowling, *Harry Potter et les Reliques de la Mort*, Gallimard, 2007, p. 510.

Harry Potter : quand la magie libère le discours

machination contre Voldemort ; celui de Harry privera Voldemort de ses pouvoirs et le rendra mortel.

Par contraste, Rowling met en scène une forme « démoniaque » de sacrifice à la fin du tome IV : celui par lequel Voldemort prélève le bras de son serviteur Pettigrew, puis le sang de Harry pour se refaire un corps. Ici nous assistons à un « sacrifice captateur, où il s'agit de prendre la vie d'autrui, via son sang, pour se reconstituer. Procédé qualifié de « grossier » par Dumbledore lorsque, pour accéder à la caverne de Voldemort, il comprend que le visiteur imprévu doit payer son entrée au prix de son sang : il semble navré par la sottise de son adversaire, qui ne comprend pas qu'il existe des blessures plus graves que celles du corps.

Pour autant, le sacrifice ne saurait devenir une pure injonction morale : on éprouve un sentiment de gêne lorsque Sirius Black condamne sans appel – et avec raison – la trahison de Pettigrew, et lui oppose l'obligation qui était la sienne de mourir pour ses compagnons : « Tu aurais dû mourir plutôt que trahir tes amis »¹⁴, lui hurle-t-il. Or, peu après ces paroles, Harry s'interpose pour empêcher le meurtre de Pettigrew par Sirius et Lupin. Lui qui a déjà appris la valeur du sacrifice dans les deux épisodes précédents, a sans doute ressenti le caractère déplacé d'une telle injonction, le don de soi ne pouvant être le fruit d'un impératif extérieur, mais un acte d'amour.

Donner sa vie

Le thème du sacrifice est bien sûr omniprésent dans la fin du récit, et principalement lorsque Harry marche au-devant de Voldemort pour sauver les défenseurs de Hogwarts d'une mort certaine. Malgré l'apparente sérénité de son attitude, cette marche à la mort est douloureuse : parce qu'il s'apprête à quitter cette vie alors que sa mission n'est pas achevée – il reste à détruire un Horcruxe, le grand serpent de Voldemort, et c'est à Neville Longbottom, jadis le moins doué de ses camarades, qu'il confie cette tâche dont il ignore si elle sera menée à bien. Il n'est donc pas certain de l'utilité de son propre sacrifice, il ne va pas à la mort dans la certitude d'avoir achevé son œuvre. Et il ne renonce pas à la vie de gaieté de cœur : dès qu'il sait que ses jours sont comptés, il en apprécie soudainement la valeur et la beauté :

14. J.K. Rowling, *Harry Potter et le Prisonnier d'Azkaban*, Gallimard Jeunesse (1999), Coll. Folio junior, p. 400.

THÈME _____ **Isabelle Rak**

« [Il] se sentit alors plus vivant, plus conscient qu'il ne l'avait jamais été de la vie qui animait son propre corps. Pourquoi n'avait-il jamais su apprécier ce miracle que constituait son être, ce cerveau, ces nerfs, ce cœur qui bondissait dans sa poitrine ? Tout cela allait disparaître...¹⁵ »

Le sacrifice véritable, le martyr, au sens chrétien, s'oppose au mépris du monde présent. Fabrice Hadjadj, dans son essai sur la mort, cite à ce propos le passage du second *Livre des Maccabées* où la mère d'un jeune Juif lui rappelle la grandeur et la beauté de la Création avant de l'encourager à rester ferme dans le supplice : « Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux » (2 *Maccabées* 7, 28). Ce n'est que dans l'émerveillement devant le monde qu'il doit pourtant quitter que le martyr trouve la force de donner sa vie, car il y a quelque chose – ou quelque'un – pour qui le sacrifice est digne d'être consommé. On se trouve ici à l'exact opposé du suicide, qui n'est que la conséquence du dégoût pour la vie. « L'homme de ressentiment finit par se donner la mort. L'homme d'émerveillement ne cherche qu'à donner la vie »¹⁶. Dans cette perspective, Harry est bien cet homme émerveillé dont le sacrifice est réellement dicté par l'amour.

La mort horridique

Cet ultime éloge des joies et des splendeurs de la vie, dont Harry se souvient avec une particulière acuité lorsqu'il part à la rencontre de Voldemort, souligne par contraste le réalisme de la mort et l'horreur qu'elle inspire. Harry n'accepte pas de se laisser consoler de la disparition de ses proches par de bonnes paroles, fussent-elles de Dumbledore. Devant la tombe de ses parents, il a pleinement conscience de son œuvre destructrice : « ... la tombe où gisaient les dépouilles de Lily et de James, simples ossements à présent, peut-être même poussière, étrangers à la présence si proche de leur fils »¹⁷. Ailleurs il ressent douloureusement en quoi la mort de

15. J. K. Rowling, *Harry Potter et les Reliques de la Mort*, Gallimard, 2007, p. 739.

16. Fabrice Hadjadj, *Réussir sa mort*, Presses de la renaissance, Paris, 2005, pp. 136-137.

17. J. K. Rowling, *Harry Potter et les Reliques de la Mort*, Gallimard, 2007, p. 355.

Harry Potter : quand la magie libère le discours

ses parents l'a privé d'une infinité de moments de bonheur... Si Rowling, on le verra, condamne fermement ceux qui prétendent échapper à leur condition mortelle, ce n'est pas pour faire l'éloge de la mort, mais pour en montrer l'horreur, l'irréversibilité, et le scandale qu'elle représente pour le genre humain.

Mais la mort est également destructrice pour celui qui la donne, pour l'assassin. Le meurtre est le plus terrible des péchés, le plus grave. L'extraordinaire image des Horcruxes montre à quel point le fait de donner la mort déchire et détruit l'âme du criminel. On comprend alors que Harry comprenne sans le moindre doute qu'il est préférable d'être tué que de tuer, et qu'il tire de cette prise de conscience les conclusions nécessaires. Et Voldemort, en fin de compte, périra non de la main de Harry mais de la sienne propre, le sortilège de mort qu'il a lancé s'étant retourné contre lui.

L'immortalité mortifère

Pourtant, malgré ce rappel vigoureux du caractère repoussant de la mort, toute l'histoire de *Harry Potter* montre que ce qui cause la perte de Voldemort, c'est précisément cette volonté d'échapper à la condition mortelle de l'homme. La vie du Seigneur des Ténèbres peut se résumer dans cette parole du Christ : « qui veut gagner sa vie la perdra » (*Matthieu* 16, 25). Obsédé par son désir de tout contrôler, et en premier lieu sa propre vie, Voldemort n'hésite pas à semer la mort autour de lui pour préserver sa précieuse existence. On rejoint ici les intuitions de F. Hadjadj : « Maîtriser pleinement sa vie, c'est déjà détruire la vie dans son ouverture foncière. Là est le crime satanique, plus grave encore que le suicide... La mort est par excellence ce qui vient mettre un terme à ma maîtrise »¹⁸. Dans le cas de Voldemort comme dans certaines tentations des biotechnologies actuelles, l'immortalité prétend s'acquérir au prix de l'existence d'autrui. Dans *Harry Potter*, il faut tuer pour produire un Horcruxe, cet objet magique dans lequel on peut inclure une partie de son âme et échapper ainsi à une mort définitive lorsque le corps humain est détruit. L'allusion à un « meilleur des mondes » où le meurtre de masse (avortement, euthanasie) est pratiqué au nom d'une plus grande maîtrise de la vie et de ses conditions d'existence, voire au nom du traitement futur de maladies incurables, n'était peut-être pas

18. F. Hadjadj, *op. cit.*, pp. 160-161.

THÈME _____ **Isabelle Rak**

voulue par l'auteur, mais le message, intentionnel ou non, contourne habilement, en transitant dans ce monde imaginaire, la censure qui touche à ces questions dès qu'elles sont abordées de façon explicite. Peut-être le succès actuel de certains romans de *fantasy* réside-t-il, du moins en partie, à leur capacité d'énoncer des vérités dérangementes – et que nous avons tant besoin d'entendre – sous cette forme symbolique, la seule qui échappe à la vigilance des bien-pensants.

L'immortalité acquise par ces moyens démoniaques que sont le meurtre et la formation consécutive des Horcruxes n'est cependant qu'une forme très dégradée d'existence : après sa première chute, Voldemort mène une vie d'impotent, privé de la plupart de ses facultés physiques. De même, les fantômes, qui n'ont pas eu le courage d'accepter une forme complète et irréversible de trépas, se trouvent dans un entre-deux qui en définitive n'est qu'une « faible imitation de vie »¹⁹. Enfin, la soi-disant « pierre de Résurrection, l'une des trois « reliques de la mort », ne fait revenir à l'existence que des fantômes, avec lesquels une vie commune n'est pas possible, car la séparation opérée par la mort est radicale et ne saurait être surmontée. Ou bien, dit autrement par F. Hadjadj, « le monde... a tué la mort, mais ce n'est point par une résurrection, c'est par un redoublement de la mort elle-même, pour une dépossession de sa mort humaine... Le monde fait déjà de nous, par désespoir, des revenants »²⁰.

Le sacrifice, victoire sur la mort

Face à ces caricatures d'immortalité, Harry montre une inquiétude certaine à la lecture du verset biblique inscrit sur la tombe de ses parents « le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort ». Hermione doit lui expliquer qu'il s'agit là de la vraie vie éternelle, qui ne fait pas l'économie de la mort ; une vie *après* la mort, mais non pas *sans* la mort. Par là, il est envisageable d'accepter la mort pour en devenir le véritable maître. D'ailleurs, Dumbledore traite parfois la mort avec une certaine désinvolture, voire avec humour : « Après tout, pour un esprit équilibré, la mort n'est qu'une grande aventure de plus »²¹. Attitude qui ne change pas foncièrement lorsque

19. J. K. Rowling, *Harry Potter et l'Ordre du Phénix*, Gallimard Jeunesse (2003), Coll. Folio junior, p. 1022.

20. F. Hadjadj, *op. cit.*, p. 209.

21. J. K. Rowling, *Harry Potter à l'école des sorciers*, Gallimard Jeunesse (2000), Coll. Folio junior, p. 290.

Harry Potter : quand la magie libère le discours

la mort s'approche réellement de lui, d'abord quand elle lui est annoncée, puis lorsqu'elle lui est finalement administrée. Le drame de Voldemort c'est son «incapacité à comprendre qu'il existe des choses bien pires que la mort»²². La tragédie de la jeunesse de Dumbledore en témoigne. Mais peut-être le vieux directeur de Hogwarts cherche-t-il aussi à retrouver les siens dans l'au-delà ?

De son côté, Harry accepte sa mort dès qu'il en comprend l'absolue nécessité, dès qu'il en saisit la dimension salvatrice, bien qu'il sache par ailleurs que sa mission de destruction des Horcruxes n'est pas achevée. Il ne se sert de la pierre de résurrection qu'à l'approche de sa propre fin : situation hautement paradoxale, mais qui permet le seul usage approprié de cette «relique de la mort» : ceux qui cherchent à retrouver des êtres chers tout en conservant leur propre vie sont en fin de compte tués par elle, comme c'est le cas pour le deuxième frère Peverell ou pour Dumbledore lui-même. La pierre de résurrection n'est bénéfique que pour celui qui va rejoindre ceux qu'il convoque en l'utilisant. Les personnages qui entourent Harry lors de son ultime expédition ne sont pas des «revenants», ils semblent étrangement vivants, et le protègent réellement des Détraqueurs, en une sorte de «communion des saints». En se livrant librement à la mort tout en conservant intact son amour de la vie, Harry devient le véritable maître de la mort, non parce qu'il l'a évitée, mais parce qu'il l'a traversée. Les conséquences salvifiques du sacrifice de Harry apparaissent dès son retour à la vie : Voldemort a perdu presque tous ses pouvoirs et ses victimes sont mystérieusement épargnées : «J'ai fait ce que ma mère avait fait. Ils sont protégés, vous ne pouvez plus les atteindre» dit Harry à Voldemort avant leur dernier affrontement. «N'avez-vous pas remarqué qu'aucun des sortilèges que vous leur avez jetés n'a eu d'effet ?»²³. Après cette épreuve, il renonce alors, très logiquement, aux deux reliques représentant les deux aspirations de Voldemort : la maîtrise totale du monde et le refus de la mort.

Ainsi, comme dans *Le Seigneur des Anneaux* ou *Narnia*, la dimension fantastique de *Harry Potter* permet d'exprimer des réalités qui seraient sans doute assez mal acceptées dans le monde présent. Le thème du héros sacrifié est certes toujours fort apprécié, mais rares

22. J. K. Rowling, *Harry Potter et l'Ordre du Phénix*, Gallimard Jeunesse (2003), Coll. Folio junior, p. 968.

23. J. K. Rowling, *Harry Potter et les Reliques de la Mort*, Gallimard, 2007, p. 788.

THÈME _____ **Isabelle Rak**

sont les œuvres de ce genre qui soulignent avec autant d'insistance le prix de ce sacrifice, l'horreur de la mort, la nécessité de se laisser instruire par la souffrance. Plus rares encore sont celles qui montrent avec autant de profondeur les conséquences terribles d'un désir d'immortalité qui passerait par l'élimination de l'autre. Et que dire de l'allusion quasiment explicite à Satan et à la possibilité réelle de la damnation? Ce qui est absent de nos catéchismes se retrouve désormais dans ce courant littéraire qui fait l'objet de ce numéro : si là se trouve le moyen, du moins pour un esprit un peu instruit de la Révélation, de suppléer à ces manques, alors peut-être certaines formes de *fantasy* représentent-elles, au-delà de leur qualité artistique et du plaisir de leur lecture, une forme originale de pédagogie chrétienne.

Isabelle Ledoux-Rak, née en 1957. Ancienne élève de l'ENS : thèse de physique à l'Université d'Orsay ; professeur et chercheur en phototonique à l'ENS Cachan ; membre du Comité de rédaction des revues *Communio* et *Résurrection*.

Communio, n° XXXIII, 6 – novembre-décembre 2008

Philippe PERRIER

Note d'information sur les jeux de rôle

À la mémoire de Gary Gygax

Le jeu de rôle est un jeu de société qui prend ses origines dans les contes au coin du feu. Les spectateurs participent au conte en imaginant les actions des personnages. Le conteur mène le jeu en tenant compte de ces actions dans la suite de son récit. Ainsi l'histoire se construit grâce à l'imagination de l'ensemble des participants, c'est donc une sorte de conte interactif (Fédération française de JdR¹).

Trente-quatre ans après leur invention, les jeux de rôle (JdR), qui comptent pourtant plusieurs centaines de milliers de pratiquants² en France, demeurent méconnus, en particulier des chrétiens. Et pourtant doit-on ignorer ces formes modernes du conte, qui nourrissent l'imagination de tant de nos contemporains ? Et ce d'autant plus que le premier et le plus célèbre des jeux de rôle, *Donjons & Dragons*, est inspiré de l'imaginaire tolkiénien, qui reste une des références universelles des rôlistes, et que les JdR se rattachent donc à cette source majeure du légendaire de notre époque.

1. <http://www.ffjdr.org/>

2. On appelle rôliste l'amateur de jeu de rôle.

THÈME _____ **Philippe Perrier**

La mort le 4 mars 2008 de Gary Gygax, co-auteur de ce premier jeu, fut certes l'occasion d'un bref hommage médiatique³, mais il n'est pas certain qu'un modeste et tardif tour d'horizon, comme le propose cet article, soit pour autant inutile.

Le père fondateur : *Donjons & Dragons*

Gygax et son compère Arneson étaient des passionnés de wargames⁴, ces jeux de simulation militaire qui mettent en scène le choc de deux armées. Ils fonderont les jeux de rôle en changeant d'échelle et en passant de la bataille à l'escarmouche. Chaque pion représente désormais un seul personnage, dans un univers médiéval-fantastique. Si la simulation, paradoxalement plus complexe avec des figurines individualisées, fait apparaître un arbitre, d'abord nommé *Dungeon master*, l'aspect théâtral, le « rôle », n'est pas la priorité pour autant. C'est l'époque des P-M-T : Porte-Monstre-Trésor. On y explore des oubliettes-labyrinthes (*donjons*⁵), avec, puis sans figurines. À la fin du scénario, le groupe se partage pièces d'or, objets magiques et points d'expérience permettant, comme les enfants grandissent, de monter de niveau pour lancer des sorts encore plus puissants, affronter des monstres encore plus redoutables, etc. Cette mécanique, ce « jeu vidéo sur table », pour reprendre le mot de Thomas Laborey, président de la fédération française de JdR, fera le bonheur des éditeurs de jeu vidéo, qui en modéliseront le principe. Pourtant en ce sens l'invention de Gygax lui a échappé, car elle a fini par se transformer en jeu « de rôle »... au sens évoqué ci-dessus.

Quelques exemples de jeux classiques, et quelques curiosités

In Nomine Satanis / Magna Veritas, rien d'occulte en fait mais une satire sociale.

Les joueurs incarnent des Anges ou des Démons, en mission secrète pour le Ciel ou l'Enfer. Inutile ici de recourir à l'angélologie.

3. On pense notamment au très bel article du *New-York Times* <http://www.nytimes.com/2008/03/05gygax.html>

4. Voir Didier GUISEIX, *Le livre des jeux de rôle* éd. Bornemann p. 11-13

5. Dans *Dungeons and Dragons*, *dungeon* signifie cachot souterrain ; le français *Donjons et dragons* n'est là que pour conserver l'allitération originelle.



Note d'information sur les jeux de rôle

Pour Julien Blondel, l'un des auteurs de la version française: «C'est avant tout une parodie politique et sociale.» Thomas Laborey souligne lui-aussi le côté «Guignols de l'info» du jeu, et évoque l'édition américaine, passée sous silence en France. Elle s'attaque de front à la problématique: «Vous êtes un être religieux.» Que fait-on lorsque l'on est un ange, ce en quoi l'humanité croit? Ou un démon, qui n'est pas tant censé faire le mal que pousser autrui à le faire? Comment jouer un démon sans avoir nausée en cinq secondes?»

Vampire, La Mascarade: le fantastique «retourné», à la manière d'Anne Rice⁶.

Les joueurs incarnent des vampires, voués à une soif de sang éternelle. Le *Dracula* de Stoker, roman épistolaire, offrait tous les points de vue sur l'action, sauf celui du monstre. Ici, dans la lignée d'Anne Rice, le JdR propose d'entrer dans un monde de ténèbres où les vampires «nouveaux-nés» tremblent devant la puissance des «Anciens», eux-mêmes fêtus de paille devant les «Mathusalems», aïeux d'une lignée maudite issue de Caïn. Vivre avec la soif de sang, une Bête intérieure et tentatrice, assumer de nouveaux pouvoirs, cacher dans une «mascarade» codifiée son existence aux mortels... *Vampire* peut générer le meilleur comme le pire, la *catharsis* tragique ou le grand guignol semi-érudit (En *Genèse* 4, Caïn, qui a versé le sang de son frère, est condamné à l'errance, certainement pas au vampirisme, qui lui ferait verser encore plus de sang), quand ce n'est pas une bouffonnerie gothico-démagogue à destinations d'adolescents pour qui la Bête est tout simplement une métaphore inconsciente de la soif de sexe et les «Anciens», les adultes.

L'Appel de Cthulhu: enquêtes dans l'univers de Howard P. Lovecraft⁷.

Un écrivain sans le sou, une chanteuse de cabaret, un conseiller juridique aisé, un professeur d'histoire européenne... les personnages de *L'Appel de Cthulhu* n'ont rien de surhumain. Pire, ils ont conscience que leur combat est sans doute perdu d'avance, mais qu'ils doivent pourtant le mener. Inspiré par l'œuvre de Lovecraft, ce jeu, l'un des plus adultes du marché, place les personnages en face d'horreurs innommables. Hors de question, comme

6. On peut noter qu'Anne Rice, revenue à la foi, consacre aujourd'hui tout son talent à l'évocation de la figure de Jésus: *Christ The Lord, Out of Egypt* et *The Road to Cana*.

7. Écrivain fantastique américain (1890-1937).



THÈME _____ **Philippe Perrier**

dans AD&D⁸, d'affronter directement les monstres. Mais que faire quand le voile du quotidien s'est déchiré ? Se battre au risque d'y perdre à son tour son humanité. L'auteur de JdR Kenneth Hite souligne la parenté de cette logique avec celle du Western : s'armer pour combattre les hommes en armes... et, devenant ainsi ce contre quoi on combat, perdre sa légitimité.

Star Wars : pour jouer dans une galaxie lointaine, très lointaine...

La science-fiction est également un des thèmes majeurs des JdR. En témoigne le succès du jeu inspiré de la célèbre trilogie *Star Wars*. Du côté de la rébellion démocrate ou de l'infâme empire de Palpatine, les lasers fusent, les vaisseaux dépassent la vitesse de la lumière, les planètes scintillent et, omniprésente et invisible, sourd une énergie mystique à deux faces : la Force. Le système de jeu, conçu pour simuler une « réalité » hollywoodienne, s'éloigne du réalisme, ce qui libère les possibilités d'interprétation des personnages. On est plus dans la lignée d'un *James Bond*, lui-même adapté en JdR dans les années 80.

Outre ces classiques, on peut citer des apéritifs comme *Soap*, qui propose de mimer au second degré l'univers des séries télé abrutisantes ou *Toons*, où l'on joue un personnage de dessin animé. Plus important, *Animonde*, le JdR pacifiste, où nul ne se bat tant il souffre de faire souffrir. Enfin, patte de velours pour *Cats la Mascarade*⁹, relecture des grands succès rôlistes des années 1990 et où la race supérieure sur Terre est... le chat, mais chut il ne faut pas le dire.

Les cousins du jeu de rôle sur table

Ce premier tour achevé, élargissons le cercle aux cousins du JdR, dont le lecteur aura peut-être entendu parler sans connaître leur parenté exacte.

En préambule, on aimerait tordre le cou à un faux-cousin, d'autant plus pernicieux qu'il se dissimule derrière une iconographie *fantasy* qui colle tellement à la peau des JdR qu'on la confond avec

8. Le sigle célèbre AD&D correspond simplement à la version améliorée des règles : *Advanced Dungeons & Dragons*.

9. <http://www.tlonuqbar.net/cats/>

Note d'information sur les jeux de rôle

eux. Imaginez un jeu de cartes, une innocente bataille, mais où chacun arriverait avec son paquet. Le roi de trèfle, plus rare, donc plus cher, battrait à coup sûr le roi de cœur, le gagnant de la partie empochant une carte du paquet de son adversaire. Ce jeu, ou plutôt ces jeux existent, il s'agit de *Magic the Gathering* et de tous ses clones. Faut-il préciser que cette logique, où le riche écrase et pille le pauvre, est l'antithèse de l'idée de collaboration entre les joueurs qui fonde les JdR?

Cousins spectaculaires : dans le domaine de la visualisation

Les jeux de rôle Grandeur Nature (GN) et « Murder party »

Si le JdR sur table descend des contes, le GN s'inspire plus du cinéma. Au lieu de se réunir dans un salon et de confier toute l'action à la parole, on loue par exemple un château, on se costume le temps d'un week-end et, sous la houlette d'organisateur, les participants jouent chacun un rôle au sein d'une trame de scénario qu'ils font évoluer. Ce loisir, qui compte environ 20 000 pratiquants en France, nécessite bien entendu une importante logistique, d'où l'audience croissante de sa fédération. Olivier Guillo, responsable médias de la fédé GN, en détaille ainsi les activités : « D'une part, la communication entre associations et vers le public, à travers un magazine et une présence sur des salons, des fêtes médiévales... de l'autre, les services et échanges logistiques pour la restauration, le transport, les costumes, un calendrier sur Internet, un contrat d'assurance négocié sur mesure... Nous avons obtenu l'agrément Jeunesse et Éducation Populaire du ministère de la Jeunesse, des sports et de la Vie Associative. Mais notre activité tient davantage de la culture. »

En parallèle au GN associatif s'est développé un joli marché de niche. On pense par exemple à Murder2000pro¹⁰, qui, sous le nom de « Murder Party », vend des sortes de Cluedos¹¹ grandeur nature aux entreprises, de plus en plus friandes de frissons imaginaires à offrir à leurs employés. Notons au passage un important flou de terminologie puisque, selon le magazine de référence *Casus Belli*¹²,

10. <http://www.murder2000pro.com/>

11. Pour la petite histoire, Cluedo, le jeu de plateau, dérive lui-même de Clue... murder party à laquelle participait notamment Agatha Christie dans les années 20.

12. *Casus Belli* HS n° 4, avril 1992. p. 11 ; *Casus Belli* a aujourd'hui cessé sa parution.

THÈME _____ **Philippe Perrier**

« dans une murder-party, le seul rôle à la disposition des joueurs est celui d'enquêteur. Ils n'auront aucune influence sur le déroulement de l'histoire, si ce n'est en découvrant plus ou moins rapidement les coupables ou en accusant des suspects innocents », alors que dans les « Murders parties » organisées par l'équipe de Christian André, les rôles peuvent être plus variés.

Jeux vidéo

- Second Life

Passons sur *Second Life*¹³, monde virtuel *online*, « page blanche » que chacun peut enrichir, si ce n'est, pour les plus inventifs, où chacun peut s'enrichir. Même si c'est un lieu où l'on peut jouer, cet espace n'est pas un JdR.

- En solo

Les jeux vidéo ne sont pas non plus des jeux de rôle, car leur déroulement ne dépend pas de l'imagination des joueurs. Même lorsque ceux-ci semblent doués d'une certaine liberté, comme dans la nouveauté à la mode, GTA IV, aux thèmes sulfureux, leurs initiatives dépendent toujours de l'imaginaire des programmeurs.

- MMORPG

L'autre grande nouveauté, depuis 2005, est l'irrésistible ascension des MMORPG (massively multiplayer online role-playing game), et du plus célèbre d'entre eux, *World of Warcraft (WoW)*¹⁴, qui compte maintenant presque dix millions d'abonnés. Qu'en est-il ? Tout d'abord, on évolue désormais dans un univers en 3D. À travers l'œil d'une caméra dont on peut contrôler le zoom et l'angle, on suit les déplacements de son personnage. Si la structure narrative reste inspirée des P-M-T, on peut maintenant se rencontrer, se parler, s'affronter par guildes rivales, à coups parfois de combats homériques, comme lors de cet hommage virtuel à un joueur décédé¹⁵ qui a tourné à la curée : la moitié des personnages, désarmés, tombant sous le coup de l'autre guildes. Lamentable optimisation de la logique de jeu... Mais *WoW*, c'est aussi la possibilité de personnaliser une partie

13. Les lecteurs tentés par ce nouvel eldorado se reporteront au chatoyant *Second Life, le guide officiel*, Pearson Editions.

14. <http://www.wow.europe.com/fr>

15. *Culture d'univers*, Frank BEAUK, ouvrage collectif. Fyp éditions, p. 74.



Note d'information sur les jeux de rôle

de l'interface de jeu, de s'amuser à faire danser son personnage¹⁶, voire de ne rien faire, pardon, de pêcher à la ligne. Très dépayçant, tirant graphiquement vers le manga, *WoW* doit aussi son succès à son savant marketing et à la large palette de configurations matérielles qu'il accepte. Parmi ses concurrents, on peut citer *Guild Wars*¹⁷, qui se distingue surtout par son modèle économique (on ne paie que la boîte de base) et son système de progression (on atteint assez rapidement le niveau maximum). Mentionnons aussi *Lord of the ring online*¹⁸ (*Lotro*), adaptation de Tolkien en MMORPG. Fréquenté par un public plus mature et plus porté vers l'interprétation, il brille d'un graphisme gourmand en terme de matériel informatique, mais dont la splendeur inspirera sûrement de futurs cinéastes et photographes.

Cousins imaginaires : dans le domaine de la représentation

Les livres dont vous êtes le héros

Après leur succès dans les années 80, on aurait pu les croire enterrés par les MMORPG. Ils reviennent, et les ventes suivent¹⁹. L'arborescence limitée des « Vous êtes un preux chevalier traversant une sombre forêt. Tout un coup un orage éclate. Pour retourner à l'auberge du village allez au § 121 Pour vous enfoncer dans la forêt allez au § 13 » fera donc encore parler d'elle.

Les jeux de rôle par mail

De même que l'on peut jouer aux échecs par correspondance, Internet a vu éclore des forums et des clubs de PBEM (Play by e-mail), formidables moyens de se faire des amis autour du monde. La problématique n'étant pas fondamentalement différente du jeu de rôle sur table, on ne la développera pas ici.

Cousins dans le monde des bulles : un peu de neuvième art

Jeux de rôle et BD : une alliance rentable !

Cousins germains, les jeux de rôles et la BD génèrent souvent de jolis chiffres d'affaire. *Les Chroniques de la lune noire* chez

16. <http://www.wowbelgium.be/2007/05/31/origine-des-danses-dans-wow/>

17. <http://fr.guildwars.com>

18. <http://www.lotro-europe.com>

19. Les lecteurs intéressés visiteront <http://www.legrimoire.net>



THÈME _____ **Philippe Perrier**

Dargaud, inspirées d'AD&D? 830 000 ventes. Les BD *Naheulbeuk* chez Clair de Lune, inspirées d'un désopilant feuilleton audio rôliste? 200 000 ventes. *World of Warcraft* chez Soleil, inspiré du MMORPG? 45 000 exemplaires en première impression. Les *Donjon* chez Delcourt, mélange de JdR (Sfar) et de Muppet Show (Trondheim)? Plus d'un million d'albums vendus.

Mais c'est peut-être chez les Humanoïdes associés, où les *Méta-Barons* de Jodorowsky s'impriment de 70 000 à 80 000 exemplaires le volume, que l'on trouve le meilleur exemple de fertilisation croisée BD-JdR. Nous retrouvons ici Julien Blondel, également co-auteur de *Méta-barons*, le JdR: « Nous avons eu plusieurs séances de travail avec Jodorowsky. Nos questions très précises de rôlistes l'ont surpris: il ne se les posait pas lui-même! Ses réponses ont nourri notre JdR et... dès la parution de notre travail, il s'en est servi comme une bible, une mise à plat harmonisée de l'extérieur, pour continuer le développement de ses séries. »

La crise des années 90

Maintenant que le lecteur dispose de plus de repères, un peu d'histoire. Attaqué dans le milieu des années 90 principalement par une télévision soucieuse de sensationnalisme et d'audimat, le milieu a produit trois grandes réponses.

La première fut la formalisation d'un constat qui courait depuis longtemps chez les rôlistes: face à un milieu extrêmement éclaté, compte tenu des multiples réussites locales sur le plan associatif d'une part, et des attaques médiatiques, d'autre part, les amateurs de JdR n'auraient-ils pas intérêt à se regrouper en une fédération? Ce fut chose faite en 1996. Après avoir rondement démarré par une campagne d'information auprès des pouvoirs publics, les efforts de la fédération se sont un peu ralentis et, si sa volonté de bâtir un discours officiel reste toujours aussi louable, force est de constater qu'elle ne recueille qu'un nombre marginal d'adhérents, « ce qui n'a rien de choquant dans un milieu extraordinairement balkanisé », tempère toutefois Thomas Laborey, l'actuel président.

Ensuite il y eut deux livres, tous deux publiés en 1997. L'un est signé Jean-Hugues Matelly²⁰, alors lieutenant de gendarmerie, et

20. Jean-Hugues MATELLY... *Istres, Toulon, Carpentras... Jeu de rôle Crimes? – Suicides? – Sectes?*, éd. Les presses du midi.



Note d'information sur les jeux de rôle

rôliste depuis ses quatorze ans. Plus qu'agacé par ce qu'il qualifie sans hésiter de « désinformation », il s'engage à titre personnel dans une grande dissertation qui attaque de front les questions qui fâchent : le JdR est-il criminogène ? Pousse-t-il au suicide ? L'activité du maître²¹ de jeu peut-elle être comparée à celle d'un gourou de secte ? L'ouvrage, que l'on peut relire avec profit onze ans après, frappe par son souci de rigueur et d'objectivité. Largement envoyé aux médias, il semble avoir plus que contribué à mettre fin à la stigmatisation ignorante des JdR.

L'autre livre est de Didier Guiserix²². Figure tutélaire du milieu rôliste dans les années 80-90, notamment grâce à son poste de rédacteur en chef de feu *Casus Belli*, le magazine de référence ces années-là, Guiserix emploie tout son humour et son grand sens de la pédagogie pour présenter le JdR, jusque dans ses vices et vertus. Aujourd'hui encore, son ouvrage reste une très bonne introduction, notamment à destination des familles qui voudraient en savoir plus.

Dix ans après, quel avenir pour le JdR ?

La piste la plus évidente semble bien entendu le Net. Dans ce domaine, la plus belle réussite est *Le Guide du rôliste galactique*²³ (Grog). À la fois impressionnante encyclopédie et jury rôliste, le Grog recense les publications, les commente et décerne des distinctions mensuelles et annuelles.

Une seconde piste, en sens inverse, serait de miser sur la réédition papier des succès des années 80. On pense ici au travail des Editions du Club Pythagore²⁴, menées par Daniel Dugourd, et à leur réédition, en 2006, de *Maléfices*²⁵. C'est un jeu ambigu, qui invite son public dans la France de la Belle Epoque, celle des *Brigades du Tigre*, du positivisme et des tables tournantes. Si on applaudit la richesse historique du jeu, formidable occasion de se forger en s'amusant une vraie culture, y compris religieuse, on est plus réservé

21. Triste époque où chacun peut se croire journaliste ou encyclopédiste, mais où le mot même de « maître » est immédiatement frappé de soupçon. Sur l'impossibilité de mettre en mot un discours sur la maîtrise, on lira avec profit les *Leçons sur Tchouang-Tseu* de Jean-François Billeter. Éd Allia 2002.

22. Didier GUISERIX, *Le livre des jeux de rôle*, éd. Bornemann.

23. <http://www.roliste.com>

24. <http://www.malefices.com>

25. Michel GAUDO, 1985.



THÈME _____ **Philippe Perrier**

sur le dirigisme des scénarios, qui s'inspirent parfois de Rimbaud ou de Lautréamont.

Enfin, sa légitimité acquise, il reste au JdR à s'explorer lui-même comme forme porteuse de sens, y compris sur le plan spirituel. Nous retrouvons ici une dernière fois Thomas Laborey, mais sous sa casquette de théoricien de la rolistique sur *Imaginez.net*²⁶ : « Tout d'abord, cet imaginaire, s'il ouvre les portes de l'évasion, renvoie surtout les joueurs en face de leurs responsabilités. En effet, le jeu consiste avant tout à analyser une situation imaginaire et à y assumer, par personnage interposé, les conséquences d'un choix. En se confrontant de manière simulée à des difficultés dans le JdR, on apprend à les vaincre dans la vie réelle. » Et il va jusqu'à dire : « soulignons que le message des JdR : travailler en équipe, toujours garder espoir, triompher de l'adversité par l'ingéniosité et la persévérance, assumer les conséquences de ses décisions... est fondamentalement proche de celui de l'Évangile... ».

Le lecteur sera peut-être inquiet pourtant devant un univers où on semble souvent jouer avec le feu, mais plutôt que de le récuser d'emblée, il serait préférable d'abord de le connaître, comme on l'a dit – et surtout de méditer à son propos sur le rôle de l'expérience imaginative dans notre vie.

Il est certain que la thématique de JdR engage souvent l'imagination sur des chemins obscurs, mais ils sont par là fidèles à la nature de la féerie, *Faërie* comme l'écrivait Tolkien²⁷, qui a toujours été un domaine périlleux. Si on peut en figurer le côté ambigu par l'image d'une forêt, de cette « Brocéliande » évoquée par Charles Williams, on y verra un lieu mystérieux, mais non un lieu de perdition. « Brocéliande », dit C.S. Lewis²⁸, n'est pas située « au-delà du bien et du mal » mais plutôt *avant* le bien et le mal. On y est certes en danger de se perdre, mais peut-être aussi « en danger d'être sauvé » : qui sait ce qu'on y rencontrera... « Cette idée est difficile à

26. <http://www.imaginez.net>. Centre de réflexion sur l'imaginaire, les contes et la culture populaire, *Imaginez.net* propose aussi des JdR gratuits.

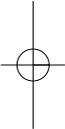
27. Tolkien *On Fairy-Stories, Expanded Edition with Commentary and Notes*, Verlyn Flieger & Douglas Anderson ed., Harper Collins 2008.

28. Voir *A Commentary on the Arthurian Poems of Charles Williams*, in *Arthurian Torso*, OUP 1948.



Note d'information sur les jeux de rôle

admettre», ajoute Lewis, «si l'on est puritain, et dangereuse si l'on est adepte d'une morale facile, mais je crois pourtant qu'elle est vraie. Qui sait combien d'entre nous ont trouvé le chemin du salut dans Brocéliande? [...] C'est là peut-être, «au seuil de l'inconscient» [...] «que nous avons découvert ces semences de bien auxquelles nous devons tout aujourd'hui, par la grâce de Dieu. Le paradis s'annonce dans les lieux les plus inattendus, *vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci.*»²⁹.



Philippe Perrier est journaliste indépendant. Né en 1977, rôliste depuis 1990, il a collaboré à *Auteurs. net*, *L'express. fr*, *Lire* et *La Revue des Deux Mondes*. Son site : <http://philippe.perrier.free.fr>

L'auteur de ces lignes remercie tous les interlocuteurs qui l'ont éclairé pour ce tour d'horizon et tout particulièrement Thomas Laborey, artisan de longue date de la reconnaissance du JdR, pour son érudition, son souci du détail et son enthousiasme communicatif.

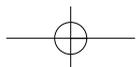
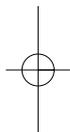
29. Sur le seuil même, à l'étroite entrée des Enfers, *Enéide* VI, 273.





Prochain numéro
janvier-février 2009

L'entrée du Christ à Jérusalem



Communio, n° XXXIII, 6 – novembre-décembre 2008

Suzanne BRAY

Du bon usage de la littérature fantastique

« J'ai tendance à arriver à la conclusion inquiétante que c'est la littérature que nous lisons uniquement pour 'nous amuser' ou 'pour le plaisir de la lecture' qui exerce sur nous la plus grande influence. »

T.S. Eliot

La sortie en France métropolitaine cet été du *Prince Caspian*, deuxième film dans la série *Le Monde de Narnia*, a suscité une question très actuelle au sein du clergé, des responsables de catéchisme ou des mouvements de jeunes : dans quelle mesure est-il légitime, ou même utile, d'utiliser dans l'éducation religieuse la littérature fantastique et les films qui en sont tirés ? L'objet de cet article est de fournir quelques éléments de réponse à cette question. Il se fonde sur mon expérience d'enseignante à l'université, de prédicateur laïc et de membre de l'équipe d'animation d'une paroisse anglicane en France, mais je crois que cette expérience peut s'adapter à plusieurs contextes d'enseignement chrétien.

J'aimerais commencer par quatre témoignages

a) Il y a quelques semaines, une jeune fille, actuellement scolarisée en CM2, est venue me demander quand on allait reparler de Narnia dans la prédication du dimanche matin. Elle se rappelait tout ce dont on avait parlé lors de la journée Narnia organisée dans la

THÈME _____ **Suzanne Bray**

paroisse au moment de la sortie du film *Le lion, la sorcière blanche et l'armoire magique* en décembre 2005. Le parcours d'Edmund – le traître qui se convertit, reçoit le pardon et finit par sauver les autres – l'avait fortement marquée.

b) L'été dernier, je devais assurer la prédication lors d'un culte destiné aux jeunes et je n'avais pas d'idée précise sur le thème que j'allais aborder. Un lycéen de la paroisse m'a donné le conseil suivant : « Parle-nous de Harry Potter. Tout le monde en discute et tu capteras l'attention de tous. » J'ai donc parlé de la lutte spirituelle, à partir des paroles de saint Paul en 2 *Corinthiens* 10, 3-5, en puisant toutes mes illustrations dans l'expérience de Harry et de ses amis dans *Harry Potter et l'Ordre du Phénix*. Plusieurs personnes sont venues par la suite me dire à quel point ils s'identifiaient à Harry dans cet ouvrage, probablement le plus noir des sept volumes de la série. Certains se sont étonnés de découvrir que la Bible avait quelque chose à dire sur le même thème.

c) Un garçon de dix ans qui va au catéchisme malgré lui dans une paroisse lilloise m'a confié qu'il préférerait la trilogie de *La Croisée des Mondes* de Philippe Pullmann aux *Chroniques de Narnia*, car elle était « plus méchante » et « plus noire ». Attiré par le côté moralement ambigu de la plupart de personnages, la lecture des aventures de Lyra et Will le confortait dans sa rébellion contre l'éducation religieuse imposée par sa mère. De la même manière, on trouve sur internet plusieurs témoignages comme celui de Fanny, 14 ans, qui écrit à propos de cette trilogie : « Je trouve qu'on découvre aussi un autre point de vue sur l'église et ce que les prêtres sont capables de faire. Cela m'a beaucoup fait penser à la façon dont on arrive aussi à manipuler les gens »¹.

d) Une juriste, qui travaille près de la chapelle des Templiers à Londres, a constaté que les foules de touristes qui visitent cette petite église à la suite de la parution du best-seller de Dan Brown, le *Da Vinci Code*, semblent croire tout ce qui est écrit dans le roman au sujet de la descendance du Christ, des secrets dissimulés par les Templiers et du prieuré de Sion. Elle a été scandalisée de constater que, pour la grande majorité de ces touristes, l'*Opus Dei* n'est pas un mouvement catholique assez traditionnel qui encourage le croyant à rencontrer et à servir Dieu dans toutes les circonstances de sa vie quotidienne, mais une société secrète, fort suspecte, dangereuse

1. <http://www.elbakin.net/fantasy/romans/alacroiseedesmondes.htm> (consulté le 22 mai 2008).

Du bon usage de la littérature fantastique

même, dont les membres sont prêts à mentir, à comploter et même à tuer pour la bonne cause.

Quelles leçons pouvons-nous tirer de ces expériences? D'abord, que ce type de littérature exerce, qu'on le veuille ou non, une influence certaine, parfois très forte, sur les lecteurs. La citation de T.S. Eliot en exergue à cet article, qui date de 1935, est encore plus pertinente aujourd'hui. Ensuite, que cette influence peut être bénéfique ou néfaste, selon l'œuvre parcourue et selon l'ouverture d'esprit ou les capacités de discernement du lecteur. Et enfin que le lecteur a quelquefois besoin d'aide pour comprendre les implications de ce qu'il a accepté sans réfléchir à la première lecture d'un roman fantastique. Les grands best-sellers fantastiques d'aujourd'hui font partie de notre culture, presque tout le monde les lit et même ceux qui ne les lisent pas savent plus ou moins de quoi ils parlent. La plupart des étudiants de nos universités et la grande majorité des lycéens connaissent *Le Seigneur des anneaux* et la série *Harry Potter*. Chez les plus jeunes *Les Chroniques de Narnia* et *La Croisée des mondes* ont de très nombreux lecteurs. Parfois autant que les cours dispensés dans nos écoles, de tels livres contribuent à former la pensée d'un grand nombre de personnes, surtout des jeunes. Dans la présentation de la foi aujourd'hui, la question se pose de savoir si on doit faire abstraction de ce phénomène ou au contraire en tenir compte.

Dans un article écrit par C. S. Lewis vers la fin de sa vie et publié à titre posthume², l'auteur parle de la difficulté rencontrée par ceux qui essaient d'utiliser un langage abstrait pour parler de Dieu. L'apologiste chrétien se trouve devant une difficile alternative. Pour débattre avec son adversaire, il doit utiliser une terminologie précise, avec un vocabulaire technique. Cependant, ce type de langage convient mal quand on s'efforce de décrire la nature divine et notre expérience de Dieu. Le croyant est donc tenu « d'essayer de prouver que Dieu existe dans des circonstances où il est privé des moyens d'exprimer sa véritable nature »³. Personne ne connaît complètement la réalité divine. Nous sommes obligés de nous servir d'images pour la saisir, même imparfaitement. La littérature fantastique de Lewis dans la trilogie cosmique ainsi que dans

2. « The Language of Religion », *Christian Reflections*, Harper Collins, 1991, p. 164-179.

3. Les traductions sont les nôtres.

THÈME _____ **Suzanne Bray**

Les Chroniques de Narnia est, pour cette raison, imprégnée d'un symbolisme qui « donne à l'imagination ce que l'intellect ne peut encore saisir »⁴ et des archétypes qui expriment ce qui est autrement inexprimable. D'ailleurs, Lewis est convaincu que ce problème n'est pas inhabituel et que seul le langage poétique, avec ses métaphores, ses allusions et ses comparaisons, est vraiment apte à transmettre la réalité émotionnelle, psychologique, relationnelle, esthétique ou spirituelle.

Ce fait ne devrait pas étonner le chrétien instruit. Les Évangiles nous présentent le Christ parcourant les chemins de son pays natal. Il raconte à la foule des histoires, des paraboles, paraboles qui parlent de ce que les auditeurs connaissent déjà : la nourriture, les animaux, l'agriculture, la famille, le climat, le ménage, la vie politique, le crime. Certaines paraboles présentent une autre réalité, celle du Royaume des Cieux. Dans ces récits familiers, Jésus fait ressortir des vérités spirituelles. Cependant, quand il se trouve avec ses disciples en petit comité, Jésus parle aussi de façon plus complexe, plus abstraite. De la même manière, un catéchisme basé entièrement sur le récit n'est pas à recommander. Ni Harry Potter ni même Aslan ne sont Jésus Christ, même si tous les deux, comme le Christ, donnent leur vie pour en sauver d'autres. L'enseignement de l'Église, s'il veut vraiment transmettre la foi catholique et apostolique, doit être fondé sur les Saintes Écritures et sur les *credos*. Une éducation chrétienne est par définition centrée sur le Christ. Cependant, les œuvres de littérature fantastique écrites par des auteurs chrétiens, ouverts à l'inspiration du Saint Esprit, peuvent transmettre certains concepts spirituels, surtout à ceux pour qui les histoires bibliques sont culturellement inabordables ou trop éloignées de leur sensibilité. La foi chrétienne célèbre l'incarnation de Dieu ; le Créateur éternel se fait homme pour que les hommes puissent le voir, l'entendre, le comprendre et croire en lui. De même, dans la littérature, les abstractions peuvent s'incarner dans l'intrigue, dans l'ambiance générale d'un univers nouveau ou dans l'histoire d'un ou de plusieurs personnages, afin que nous puissions mieux les appréhender. L'auteur chrétien n'est, bien sûr, pas un créateur divin. Pourtant, en tant qu'être humain créé à l'image de Dieu et en tant que croyant habité par l'Esprit de Dieu, il est appelé à devenir ce que J. R. R. Tolkien appelle un « sub-créateur », qui participe en quelque sorte à l'œuvre de création divine en imitant Celui qui l'a créé.

4. Lettre à Sœur Penelope, le 25 mars 1943.

Du bon usage de la littérature fantastique

Comment donc, de façon très pratique, nous servir de la littérature fantastique dans l'enseignement chrétien ? Comment franchir les barrières culturelles ou dépasser les préjugés qui empêchent la génération actuelle d'accueillir le message évangélique ? Comment mettre en garde le lecteur contre l'influence potentielle d'une littérature mensongère ou contre celle qui véhicule une philosophie farouchement opposée à toute idée religieuse ? J'aimerais présenter ici trois exemples simples et précis, destinés à des publics bien différents, mais facilement adaptables à d'autres contextes.

Le Prince Caspian

(présenté à un petit groupe d'enfants de 10 à 13 ans)

Les pages 134 à 165 de l'édition Folio Junior du *Prince Caspian* racontent l'histoire de la relation de foi et de confiance entre les quatre enfants Pevensie et le lion Aslan, relation qui ressemble fortement à celle qui peut exister entre le croyant et Dieu. Au début de l'histoire tous les enfants croient en Aslan. Ils l'ont déjà vu et ont reçu des preuves de sa puissance et de sa bonté. Pourtant, au moment du récit, ils sont perdus dans la forêt et n'ont reçu aucun signe de lui depuis leur retour dans le monde de Narnia. Tout à coup, Lucy voit Aslan en haut d'un ravin entre des sorbiers et est convaincue qu'il veut qu'ils partent tous le rejoindre. Les autres ne le voient pas et, à l'exception d'Edmund, refusent de la croire.

Toutes les *Chroniques de Narnia* se prêtent très bien à la lecture à haute voix. Quand on lit ce passage aux enfants, on peut s'arrêter un instant et leur demander quels choix se présentent à Lucy à ce moment-là. Que doit-elle faire ? Accepter la décision de la majorité ? Tout faire pour essayer de les convaincre et refuser de céder ? Partir toute seule à la recherche d'Aslan ? On peut aussi demander pourquoi les autres enfants ne croient pas que Lucy a véritablement vu Aslan.

Lucy décide de rester avec les autres, même si elle sait qu'ils prennent le mauvais chemin. Le lendemain, dans la nuit, ils dorment tous. Pendant son sommeil Lucy entend une voix qui l'appelle. Elle se lève et suit la voix. Elle voit Aslan de loin et court le rejoindre. Face à Aslan, elle se rend compte qu'elle aurait dû le suivre dès la veille et qu'ils avaient tous perdu un temps précieux à cause de sa lâcheté. Cette fois-ci, elle est prête à le suivre. Elle réveille les autres qui ne voient pas Aslan et ne veulent pas l'accompagner. Néanmoins,

THÈME _____ **Suzanne Bray**

parce qu'elle refuse de rester avec eux, ils finissent par la suivre et pendant le voyage chacun à son tour parvient à voir Aslan. À la fin, tous se rendent compte que Lucy avait raison dès le début. Susan, qui a eu le plus de mal à croire, doit recevoir le souffle d'Aslan afin de reprendre courage.

Quels messages tirer de cette histoire simple? Même des enfants assez jeunes peuvent comprendre le rapport entre l'expérience des quatre enfants et le verset 5,7 de la seconde *Épître aux Corinthiens*: «Nous marchons par la foi et non par la vue». Le récit soulève de nombreuses questions qui touchent à la vie de chacun: «Qu'est-ce que la foi?», «Quelles bonnes raisons avons-nous de faire confiance à Dieu même quand nous ne comprenons pas ce qu'Il nous demande de faire?», «Comment discerner la volonté de Dieu?», «Quand faut-il être prêt à suivre la parole de Dieu plutôt que celle de nos amis ou de notre famille?», «Lorsque l'un de nos proches est certain que Dieu l'appelle, comment savoir s'il a raison?», «Qu'est-ce que le souffle de Dieu?» Un bon animateur saura mener les discussions pour que chacun voie avec plus de clarté, à partir de ce récit, les obstacles à la foi dans sa propre vie. Dans tous les cas, l'enracinement des questions dans une histoire précise, et dans un monde différent du nôtre, facilite la compréhension.

Harry Potter

(pour une homélie ou une courte méditation, tout public)

Vers le milieu du septième et dernier livre qui raconte les aventures de Harry Potter, Harry et son amie Hermione décident de visiter le village de Godric's Hollow, lieu de sépulture des parents de Harry. C'est la veille de Noël et les habitants du village sont à l'église pour célébrer la messe de minuit. Leurs chants de joie remplissent tout le village. Harry et Hermione se rendent au cimetière où ils trouvent deux tombes: celle des parents de Harry et celle de la famille d'Albus Dumbledore, l'ancien directeur de leur école. Sur chacune des tombes ils peuvent lire une inscription et, même si J.K. Rowling ne le précise pas, il s'agit de versets bibliques. Sur la tombe de sa mère et de sa sœur Dumbledore avait fait figurer la citation: «Là où est ton trésor, là aussi sera aussi ton cœur» (*Matthieu* 6, 21). En mémoire du couple Potter, tragiquement assassiné à l'âge de 21 ans, quelqu'un, probablement Sirius Black, le parrain de Harry, avait fait inscrire: «Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort» (1 *Corinthiens* 15,26).

Du bon usage de la littérature fantastique

Au début, Harry est choqué par ces deux inscriptions. La première semble confirmer toutes les rumeurs diffamatoires sur le professeur qui avait été pour lui comme un deuxième père. L'inscription sur la tombe de ses propres parents le dérange encore plus. Pour Harry, c'est Voldemort et ses Mangemorts qui veulent vaincre la mort et s'emparer du secret de l'immortalité. Ceux que Harry a aimés et respectés – ses parents, Sirius, Dumbledore – ont été prêts à mourir, à donner leur vie pour ceux qu'ils aimaient ou pour défendre le bien. C'est Hermione qui doit expliquer à Harry qu'il a mal compris l'inscription : vaincre la mort ne veut pas dire rester vivant pour toujours, mais plutôt passer par la mort jusqu'à la vie éternelle.

Jusqu'à la fin du livre, Harry et Hermione, et avec eux le lecteur, apprennent le vrai sens de ces deux inscriptions. En effet, Dumbledore n'était pas le grand héros parfait et sans faille que le jeune Harry avait imaginé. L'inscription était là pour rappeler que Dumbledore était un pécheur repent. Malgré son désir profond de faire le bien, le jeune Dumbledore avait donné son cœur à un homme indigne, Gellert Grindelwald, et, avec lui, cherché les trois reliques de la mort qui les rendraient immortels et leur permettraient de prendre le pouvoir sur les Moldus. Sachant au fond de lui-même que le brillant Grindelwald était égoïste et affamé de pouvoir, Dumbledore avait choisi pendant deux mois de fermer les yeux sur ses défauts, de partager ce rêve de domination mondiale et de négliger sa famille, jusqu'au moment où son irresponsabilité avait provoqué la mort de sa sœur. Bouleversé par la tristesse et par la culpabilité, Dumbledore s'était définitivement détourné du mal, séparé de Grindelwald et avait inscrit le verset biblique sur la tombe familiale en souvenir de son erreur. Il reconnaissait ainsi que la recherche de l'immortalité par des moyens magiques n'était que le rêve des hommes désespérés. Il enseigna constamment par la suite que l'amour est plus fort, et plus important, que la mort.

Pour le chrétien, la leçon apprise par Dumbledore dans son expérience douloureuse est primordiale. Le trésor dans l'Évangile représente tout ce qui est précieux à nos yeux et le Christ nous recommande d'amasser des trésors dans le ciel, de donner notre cœur à ce qui subsistera éternellement. La beauté physique, le pouvoir, les biens matériels ne dureront pas – tandis que la bonté, l'amour, la vérité, la justice n'auront pas de fin. À chacun revient la tâche de garder son cœur et de résister aux séductions des belles paroles ou des beaux visages qui le détourneraient du droit chemin.

THÈME _____ **Suzanne Bray**

Harry a lui aussi une leçon à apprendre, donnée par le Christ dans l'Évangile : « Celui qui cherchera à sauver sa vie la perdra, et celui qui la perdra la conservera » (*Luc 17, 33*). Les souvenirs de Severus Rogue, vus par Harry dans une Pensine, lui montrent que son propre sacrifice est la seule façon de vaincre Voldemort et de sauver le plus grand nombre de ses amis. Pour que le bien triomphe du mal, Harry doit se livrer à Voldemort et accepter de mourir pour tous. Harry se donne et, lors d'une rencontre avec Dumbledore dans une sorte d'anti-chambre de l'au-delà (qui ressemble bien symboliquement à King's Cross – la Croix du Roi), découvre que son sacrifice a été efficace et qu'il a la possibilité de retourner à la vie terrestre afin de porter le coup de grâce final à Voldemort. Après sa victoire, Harry décide de renoncer pour toujours au projet de rassembler les trois reliques de la mort et il embrasse avec joie sa mortalité.

Nous remarquons ici que la résurrection de Harry n'est pas comme celle du Christ, mais plutôt comme celle de Lazare. Un jour il mourra à nouveau. Cependant, l'expérience de Harry et de Voldemort illustre l'un des grands principes de l'univers – celui qui, comme Voldemort, a tellement peur de mourir qu'il est prêt à tout faire pour conserver sa propre vie, ne fera que perdre sa vie et son âme. Celui qui comprend, comme Harry, que la mort n'est pas le désastre ultime et qui est prêt, à la suite du Christ, à se donner pour les autres, vivra et sera instrument de salut.

Les romans de la série *Harry Potter* ne sont pas explicitement chrétiens. J.K. Rowling se sert d'imagerie chrétienne, mais aussi de nombreuses allusions à la mythologie classique et à l'alchimie. Elle se dit croyante et pratiquante. Elle a fait baptiser ses propres enfants et aussi l'enfant qu'elle a créé, Harry⁵. Nous devons donc comprendre que James et Lily Potter avaient consacré leur enfant à Dieu en le faisant baptiser et qu'avec le parrain Sirius Black ils avaient renoncé au mal, rejeté définitivement les œuvres du diable et déclaré leur désir de suivre le Christ. Enracinés en Celui qui est, une fois pour toutes, mort et ressuscité pour nous, tous nos sacrifices, comme celui de Harry Potter, prennent toute leur signification. Sachant que le Christ a déjà gagné la victoire sur la mort, nous pouvons vivre dans l'espérance du jour de son retour où le mal, la souffrance, la maladie et la mort ne seront plus. En rejetant les chemins magiques de l'immortalité, Harry se déclare prêt à vivre

5. Rowling a confirmé à la Foire aux Livres d'Édimbourg en août 2004 que Harry a été baptisé à la hâte dans une cérémonie privée. Il n'a pas de marraine.

Du bon usage de la littérature fantastique

dans cette espérance. Dans son propre chemin de croix, Harry se savait entouré de la communion des saints, de ceux qui sont morts dans la foi, l'espérance et l'amour. Il est donc prêt à attendre l'accomplissement final et à vivre pleinement sa vie sur terre.

Pour revenir à ce cimetière de Godric's Hollow, gravons les deux inscriptions dans notre cœur. «Là où est ton trésor sera aussi ton cœur» – gardons nos cœurs, donnons-les à ceux qui aiment le bien. Amassons des trésors éternels. Mais sachons que si, comme Dumbledore, nous nous égarons, il est possible de se relever, d'être pardonné, de recommencer à vivre dans la lumière. «Le dernier ennemi qui sera détruit c'est la mort» – Jésus-Christ a déjà gagné le combat définitif contre le mal et la mort. En attendant la destruction finale, ce n'est pas en évitant la mort, en faisant tout pour la fuir, que nous aurons la victoire sur la mort dans nos propres vies, mais en étant prêts à nous donner pour Dieu et pour les autres. J.K. Rowling veut faire comprendre à ses lecteurs que la mort n'est pas l'ultime désastre. Celui qui vit sans amour, sans amis, dans la peur, est beaucoup plus à plaindre que celui qui meurt dans le bon combat et dans l'espérance de l'éternité.

La lecture analytique

(groupe de jeunes ou d'aumônerie d'étudiants)

Quand saint Paul et son compagnon Silas arrivèrent dans la ville de Bérée, ils commencèrent à enseigner la foi chrétienne. Plutôt que d'accepter ou de rejeter leur message tout de suite, les habitants de Bérée «examinaient chaque jour les Écritures pour voir si ce qu'on leur disait était exact» (*Actes* 17,11). L'auteur biblique les honore pour cette attitude critique et intelligente. Partout dans le Nouveau Testament, les membres des jeunes communautés chrétiennes sont invités à exercer un certain discernement, à tester les messages qu'ils lisent ou entendent et à retenir uniquement les paroles fiables. De tels avertissements étaient bien nécessaires dans l'empire romain de l'époque où l'on proclamait tout et n'importe quoi. De nos jours également, il est essentiel d'apprendre aux lycéens et aux étudiants à analyser les messages qu'ils reçoivent des livres, des films ou des médias afin de lutter contre la propagande politique ou religieuse et contre les idées mal fondées de notre époque. Pour ce faire, il est préférable d'utiliser un mélange de textes ou d'extraits de films, certains véhiculant des idées plutôt justes et d'autres des idées clairement

THÈME _____ **Suzanne Bray**

fausses ou discutables. La méthode ressemble, bien sûr, à l'explication de texte classique, mais, contrairement à l'enseignant, l'animateur peut encourager le groupe à porter un jugement de valeur sur le texte concerné et à appliquer les vérités saisies de cette façon, chacun à sa propre vie. De plus, les professeurs de français ou de philosophie ne donnent, en général, à leurs élèves que des textes qu'ils estiment sérieux et dignes d'attention critique. Pourtant, pendant son temps libre, l'étudiant ne se limitera pas à ce genre d'ouvrage et il est important qu'il sache comment porter un regard critique sur les écrits plus récréatifs, destinés avant tout à divertir les lecteurs plutôt qu'à les instruire.

Il faut d'abord chercher à identifier dans le texte les idées qui le sous-tendent. Que dit le texte explicitement ou implicitement sur la nature humaine ? Sur Dieu ? Sur le bien et le mal ? Sur des groupes ou des philosophies précises ? Sur les comportements désirables ou indésirables ? Sur des faits historiques ? L'étape suivante demande une réflexion analytique : est-ce que les idées qu'on a identifiées sont fondées, cohérentes, possibles ou impossibles à vérifier ? Ensuite, si on détecte d'importantes anomalies, est-il possible d'expliquer pourquoi l'auteur les a incluses dans son œuvre ?

Il faut aussi se préoccuper, et ceci concerne surtout les œuvres de littérature fantastique destinées aux enfants, du penchant à l'imitation chez le jeune public, ce désir très répandu de transformer un livre ou un film en jeu. Les parents et les animateurs doivent donc se demander s'ils veulent que les jeunes lecteurs imitent les personnages du monde imaginaire et ce qui arriverait s'ils s'identifiaient complètement à une situation décrite. Cette démarche nous permet de discerner, par exemple, la différence entre *Harry Potter* et *La Croisée des mondes*. L'enfant qui essaye d'entretenir une conversation avec un tableau, de jouer au Quidditch ou même d'envoûter son professeur principal, n'y arrivera pas, car la magie et les sortilèges de J.K. Rowling ne fonctionnent pas dans ce monde. De plus, en général Harry et ses amis ne surmontent pas les obstacles qu'ils rencontrent grâce à la magie, mais plutôt grâce à la persévérance, à la loyauté et au courage. En dépit d'une vie familiale horrible, Harry reste modeste, sympathique et facile à vivre. L'enfant qui l'imitera ne posera pas de problèmes à son entourage. Cependant, l'enfant qui imite Lyra ou Will risque, dans certains domaines, de choquer certains parents. Même si la magie de Pullman n'est pas plus occulte que celle de Rowling, le dernier volume se termine quand les deux enfants de 12 ans sont encouragés par une adulte à partager le même

Du bon usage de la littérature fantastique

lit et à s'embrasser avec passion afin de régénérer le monde. Et le refus de l'autorité, que ce soit celle des parents ou celle d'une institution religieuse, qu'on rencontre chez tous les personnages principaux, pourrait aussi engendrer une attitude de rébellion gênante chez les enfants trop jeunes pour en comprendre les fondements idéologiques.

Quelques textes possibles

a) La page figurant avant le prologue du *Da Vinci Code* (Pocket, 2005) s'intitule « Les Faits » et se termine avec la phrase « Toutes les descriptions de monuments, d'œuvres d'art, de documents et de rituels secrets évoqués sont avérées ». Ces quelques lignes contiennent tant de propos inexacts, facilement démentis par les faits, qu'elles servent de bonne introduction à ce genre de lecture analytique.

b) Le « témoignage » de Mary Malone dans *La Tour des anges* de Philip Pullman (Folio Junior, 2002). L'ancienne religieuse a quitté sa vocation pour s'adonner à la science et au sexe. Elle raconte son choix de vie. Les représentations de Dieu, de la foi chrétienne, de la vie religieuse et de l'attitude de l'Église envers la sexualité sont extrêmement polémiques.

c) Dans *Le Seigneur des anneaux*, et même dans *Bilbo le hobbit*, il y a un anneau qui transforme tous ceux qui le portent. En analysant les textes qui parlent de l'Anneau, de sa nature et de son effet sur Bilbo, Frodo, Gollum ou même les Nazgûls, le groupe peut s'interroger sur le message que Tolkien essaie de faire passer à ses lecteurs et sur le symbolisme que l'on peut percevoir dans son discours. Même si Tolkien n'utilise pas du tout le vocabulaire du christianisme, une étude de l'Anneau nous amène à considérer la nature du péché, le fait de vivre dans un monde déchu, la tentation, le désir du pouvoir et la pensée de l'éternité dans le cœur de tout être humain.

d) Le romancier norvégien Jostein Gaarder est connu en France depuis la parution de son best-seller, le roman philosophique *Le Monde de Sophie* (Éditions du Seuil, 1995). Depuis lors presque tous ses livres, qui se situent à la fois dans ce monde et dans un monde surnaturel, ont connu un certain succès. *Dans un miroir obscur* (Éditions du Seuil, 1997) est l'histoire d'une jeune fille mourante, Cécilie, qui rencontre un ange, qui lui permet de vivre une autre dimension de la réalité. Les enseignements de l'ange, notés dans un carnet, préparent Cécilie pour le dernier passage.

THÈME _____ **Suzanne Bray**

L'enseignement de la page 57 sur la naissance et la mort, bien que court, est très riche et se prête particulièrement bien à une lecture analytique. L'ange y déclare, par exemple, que : « naître, c'est recevoir tout un monde en cadeau » et, face aux souffrances du monde, Dieu se dit : « je ne suis pas tout-puissant ».

Ces exemples ne sont qu'un petit échantillon des extraits qu'on peut utiliser pour encourager une attitude de discernement chez le lecteur. Dans ce contexte, les best-sellers qui reposent sur un système éthique généralement en accord avec la tradition judéo-chrétienne ont un rôle primordial à jouer dans la culture populaire et dans l'enseignement des communautés chrétiennes. Mais l'impact d'un roman fantastique dépasse le domaine simplement moral. En entrant dans le monde parallèle d'une œuvre fantastique, le lecteur voit l'incarnation de certains principes, ce qui lui permet de les imaginer plus facilement. Si, en plus, des éléments de la foi sont incarnés dans la vie des personnages, ils permettent aux jeunes de saisir avec leur imagination ce qu'ils ont peut-être appris de façon plus abstraite au catéchisme et de l'exprimer dans un vocabulaire moderne. Pour la jeune fille de CM2, ce n'est pas facile d'expliquer à ses camarades, ni de comprendre totalement elle-même la signification de son choix de renoncer aux œuvres de Satan et de suivre le Christ. En se mettant, avec Lucy, du côté d'Aslan, et en luttant contre ceux qui ont usurpé le trône du vrai roi ou contre ceux qui cherchent à installer l'hiver éternel, elle peut trouver des images adaptées. Dans quelques années, elle pourra découvrir chez Hermione le désir de libérer les opprimés et de choisir pour amis ceux qui, comme Neville et Luna, sont méprisés par le monde mais sont des personnes de grande valeur. C.S. Lewis lui-même observe dans son autobiographie, *Surpris par la joie* (Éditions du Seuil, 1964), que son « imagination reçut, en un certain sens, le baptême » lorsqu'il lut à l'âge de quinze ans le *Phantastes* de George MacDonald. Il ne revint à la foi chrétienne qu'une quinzaine d'années plus tard, mais l'idée de la conversion et de la sainteté avait déjà pris racine dans son esprit.

En tant qu'enseignante, dans la vie professionnelle et dans l'Église, j'estime que la littérature fantastique, ainsi que les films qui s'en inspirent, créent des liens qui dépassent les générations. La grande majorité de mes étudiants et de ceux qui se rendent à l'église le dimanche ont lu la série *Harry Potter*, *Le Seigneur des anneaux* et un grand nombre d'autres best-sellers de notre époque. Un nombre encore plus grand d'entre eux a vu les adaptations cinématogra-

Du bon usage de la littérature fantastique

phiques. En France presque personne ne s'intéressait à C.S. Lewis avant la sortie du premier film de la série *Le Monde de Narnia* en décembre 2005. Maintenant tous les jeunes ont entendu parler des *Chroniques de Narnia* et beaucoup les ont lues. En même temps, un grand nombre de jeunes gens passent leur temps devant les jeux vidéos qui, le plus souvent, les plongent dans un monde virtuel où la vengeance et la violence sont encouragées et où les plus forts et les plus rusés gagnent toujours.

Il y a donc quatre raisons, on l'a vu, qui peuvent pousser des responsables d'éducation chrétienne à se servir de la littérature fantastique dans leurs stratégies pédagogiques :

1) Elle peut incarner, et donc rendre compréhensible, un aspect de la théologie chrétienne difficile à saisir pour un jeune, ou même un adulte, du XXI^e siècle.

2) Tout en permettant au lecteur de mieux comprendre la place de la foi dans notre société contemporaine, elle rend la lutte spirituelle et la consécration plus attractives. Renoncer à une vie normale ou se donner pour vaincre Voldemort, pour détruire l'œuvre de la sorcière blanche ou pour retourner l'Anneau aux flammes, est « cool », même si l'engagement chrétien au sein de nos églises ou communautés religieuses l'est un peu moins aux yeux d'un jeune qui se veut à la mode.

3) Elle offre au jeune lecteur un vocabulaire, des images ainsi que des repères culturels compris de ses contemporains pour expliquer sa foi à ceux qui sont loin de la culture chrétienne.

Elle peut apprendre aux jeunes à lire de façon analytique et à déjouer des messages idéologiques, parfois farfelus ou propagandistes, véhiculés par les livres et les films qui font partie de leur quotidien.

Il va sans dire que l'éducation chrétienne doit à un moment ou à un autre intégrer une présentation claire et sans ambiguïté du kérygme. Cependant, pour celui qui a déjà rencontré et compris Aslan, Harry Potter et Gandalf, le sacrifice du Christ ne sera pas un concept étranger. De la même manière, celui qui a suivi les histoires d'Edmund et d'Eustache dans *Les Chroniques de Narnia* acceptera plus facilement la conversion d'un être aimé, ou même la sienne.

Suzanne Bray, professeur de littérature et de civilisation britanniques à l'Institut Catholique de Lille, prédicateur laïc dans l'Église anglicane, est spécialiste de l'histoire des idées en Angleterre au XX^e siècle, en particulier dans le domaine religieux.



Communio, n° XXXIII, 6 – novembre-décembre 2008

Olivier RIAUDEL

Se passer du mythe et de la démythologisation

Depuis le XIX^e siècle, son regain d'intérêt pour la question du mythe et le développement des études sur les religions, le débat sur la place du mythe dans la foi chrétienne ne cesse de reprendre, et de se reformuler : Le christianisme est-il entièrement mythique ? Contient-il des éléments mythiques ? Ces éléments sont-ils une composante essentielle du christianisme ou déforment-ils au contraire l'essentiel de la prédication chrétienne ? Depuis Schelling et sa *Philosophie de la Mythologie*, ou Strauss et sa *Vie de Jésus*, jusqu'au projet de « démythologisation » de Bultmann ou au contraire celui d'une revalorisation du mythe, voie d'accès par excellence à une réalité mystérieuse, cachée au concept, en passant par la *Religionsgeschichtliche Schule* de Bousset ou Gunkel, la question de la définition du mythe et de son rôle dans la foi chrétienne, sans être absolument centrale en dogmatique, n'a cessé de se poser. Or, la première difficulté que rencontre celui qui veut s'interroger sur la place du mythe dans la théologie chrétienne, c'est l'absence d'unanimité sur sa définition. Or celle-ci influe bien entendu sur la réponse que l'on donnera à la question.

La progressive distinction du mythe d'autres formes de discours

Le mot grec *mûthos* ne se distingue nettement d'autres formes de récit qu'à partir du V^e siècle avant Jésus-Christ, alors que la Grèce passe d'une civilisation de l'oralité à une civilisation de l'écriture, et

THÈME _____ **Olivier Riaudel**

qu'apparaissent deux formes de pensée jusqu'alors inconnues : la philosophie et l'histoire. Auparavant, *mûthos* pouvait être synonyme de *logos* (parole) ou de *epos* (récit). Ainsi, même le poème de Parménide (Diels-Kranz 28 B 2, 1s) qualifie de « mythe » (que l'on peut traduire ici par « parole » ou par « récit ») l'enseignement de la Divinité sur le chemin de la certitude ou de la persuasion qui accompagne la vérité, selon lequel « *l'être est et le non-être n'est pas* » ; il commence en effet par ces mots : « *Alors, je vais raconter, et toi tu transmettras le récit (mûthos) après l'avoir écouté (...)* » De même, un peu plus loin (B 8, 1) : « *Il n'est plus qu'une voie pour le discours (mûthos) : l'être est* ».

Il en va tout autrement chez Thucydide : l'apparition de l'histoire est une étape importante dans l'élaboration d'une notion de mythe qui vise à s'en distinguer. Dans *La Guerre du Péloponnèse* (I, 20-22), il distingue son propre travail des *muthôdes*, ces éléments traditionnels reçus des anciens et des poètes, auxquels il ne faut pas accorder foi : « *D'après les indices que j'ai signalés, on ne se trompera pas en jugeant les faits tels à peu près que je les ai rapportés. On n'accordera pas la confiance aux poètes, qui amplifient les événements, ni aux logographes qui, plus pour charmer les oreilles que pour servir la vérité, rassemblent des faits impossibles à vérifier rigoureusement et aboutissent finalement pour la plupart à un récit incroyable et merveilleux (muthôdes) (...) L'absence de merveilleux (muthôdes) dans mes récits les rendra peut-être moins agréables à entendre. Il me suffira que ceux qui veulent voir clair dans les faits passés et, par conséquent, aussi dans les faits analogues que l'avenir selon la loi des choses humaines ne peut manquer de ramener, jugent utile mon histoire.* » Le mythe, c'est en ce cas un récit incroyable, sans fondement, merveilleux, que les poètes ont élaboré pour plaire à leur public. Notons-le, il s'agit en ce cas de récits héroïques plutôt que de théogonies.

Platon, qui va contribuer à fixer le terme de « mythe » pour désigner une réalité culturelle qu'il conteste, entretient à son égard une relation ambiguë. Aux livres II et III de la *République*, il contribue fortement à l'émergence du concept de mythe, tel que nous le connaissons, par la critique qu'il en fait : en tant que récit qui porte sur les dieux, les démons, les héros ou les habitants de l'Hadès, il est condamnable car il est anthropomorphique et immoral, puisqu'il attribue aux dieux des passions humaines. De plus il est invérifiable et il n'argumente pas, puisqu'il ne progresse que selon une logique temporelle, d'après les exigences du récit. Et cependant Platon fait

Se passer du mythe et de la démythologisation

appel lui aussi aux mythes : certes, il les transforme souvent en allégories, comme pour le mythe des hommes changés en cigales, ou celui du dieu Theuth, inventeur de l'écriture, dans le *Phèdre*, ou le célèbre « mythe » de la caverne du livre VII de la *République*. Il considère alors ces récits comme des allégories, des récits imagés aptes à parler d'autre chose que ce qu'ils désignent. Mais ils conservent parfois une fonction de récit poétique, apte par lui-même à l'enseignement, sans interprétation allégorique, comme le récit de l'origine de la différence sexuelle, dans le *Banquet*, celui sur l'origine de notre ignorance du moment de notre mort, ou le mythe de Gygès, dans le *Gorgias*, et le récit de l'origine du monde, par l'action du démiurge, dans le *Timée* (29d6–e4). Même la *République*, pourtant sévère pour les récits mythologiques, s'achève sur le mythe d'Er, le Pamphylien (613e6–621d3), et voici la leçon qu'en tire Socrate : « *C'est comme cela, Glaucon, qu'a été sauvé le mythe, et que n'ayant point "péri", il pourra nous sauver nous aussi, si nous y ajoutons foi* » (nous soulignons). Peut-être Socrate fait-il sienne, en ce cas, l'opinion développée par Timée, dans le dialogue éponyme : « *Si donc, Socrate, il se rencontre maint détail en mainte question touchant les dieux et la genèse du monde, où nous soyons incapables de fournir des explications absolument et parfaitement cohérentes et exactes, n'en sois pas étonné ; mais si nous en fournissons qui ne le cèdent à aucune autre en vraisemblance, il faudra nous en contenter, en nous rappelant que moi qui parle et vous qui jugez nous ne sommes que des hommes et que sur un tel sujet il convient d'accepter le mythe vraisemblable, sans rien chercher au-delà* » (29c, nous soulignons).

Le mythe pour Platon n'est donc pas seulement, comme pour Thucydide, un récit fabuleux que l'on rejette : il est possible d'en donner en certains cas une interprétation allégorique, et il est parfois indispensable, s'il est « vraisemblable », pour parler des dieux et de ce qui dépasse notre capacité de connaissance. Mais notons cependant que Platon et Thucydide ne définissent le mythe que parce qu'ils estiment pouvoir en distinguer leur propre discours. Ce n'est que parce que l'histoire et la philosophie s'en distinguent, et entendent – au moins pour une part – s'y substituer, que le « mythe » apparaît comme un genre narratif particulier.

À la suite de cette tradition, et jusqu'aux Lumières, nombreux sont ceux qui vont définir le mythe comme une forme primitive de compréhension du monde : il est une forme de représentation, typique de « l'enfance de l'humanité », dans l'ignorance des véritables causes

THÈME _____ **Olivier Riaudel**

naturelles, une forme poétique d'expression précédant l'accès à l'abstraction. Le Nouveau Testament lui-même n'ignore pas cette critique du mythe, comme récit infondé. Ainsi, Paul écrit-il à Timothée (*1 Timothée* 1, 3-4): « *Ainsi donc, en partant pour la Macédoine, je t'ai prié de demeurer à Éphèse, pour enjoindre à certains de cesser d'enseigner des doctrines étrangères et de s'attacher à des fables (muthois) et à des généalogies sans fin, plus propres à soulever de vains problèmes qu'à servir le dessein de Dieu fondé sur la foi.* » Dans cette même lettre, un peu plus loin (4, 3-4), il oppose à l'écoute de « *la saine doctrine* » et de la « *vérité* » le fait de « *se tourner vers les fables (muthous)* ». Cette condamnation du mythe ne concerne pas seulement la pensée grecque, mais aussi certaines spéculations (gnostiques) juives, puisqu'il encourage Tite (*Tite* 1, 13-14) en disant: « *Ce témoignage est vrai; aussi reprends-les vertement, pour qu'ils conservent une foi saine, sans prêter attention à des fables (mythois) juives et aux prescriptions de gens qui tournent le dos à la vérité.* »

Cette critique du mythe comme fable infondée va aussi être appliquée à la Bible: on va tout d'abord considérer comme mythologiques des textes de l'Ancien Testament¹ (surtout de la *Genèse*), d'autant plus aisément que l'on découvrait les liens de tels récits avec d'autres traditions orientales. Mais dès la fin du XVIII^e siècle on qualifie de mythologiques les représentations apocalyptiques du Nouveau Testament², considérant que les représentations imagées et figurées de la fin de l'histoire étaient équivalentes à celles d'une histoire primordiale; toutefois cela demandait déjà une transformation de la notion de mythe, puisqu'on ne pouvait plus traiter des textes aussi tardifs comme des représentants d'une mentalité primitive, précédant toute littérature.

La conception du mythe comme erreur est un des sens modernes du mot « mythe », ou « mythologie ». Ainsi Roland Barthes, dans une étude célèbre³, qualifie-t-il de mythe le dédoublement de sens qui se

1. J. G. EICHHORN, *Urgeschichte* (1779) publié et annoté par Johann Philipp GABLER (1791-93).

2. H. CORRODI, *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, Zürich, 1794², d'après Chr. HARTLICH ET W. SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelkritik*, Tübingen, 1952 p. 55, cité par W. PANNENBERG, « Christentum und Mythos », *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze II*, Göttingen, 1980, p. 13-65, ici p. 19 n. 26.

3. R. BARTHES, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

Se passer du mythe et de la démythologisation

produit lorsque le signe de quelque chose est employé comme signifiant d'une autre réalité : telle l'iconographie de l'abbé Pierre, sa coupe de cheveux, sa barbe et ses vêtements, qui deviennent signifiants de la sainteté, signe de la substitution d'un « bric-à-brac » de la sainteté à l'expérience d'un « apostolat », et plus largement des « signes de la charité à la réalité de la justice⁴ ». Le mythe est ici un outil de l'idéologie bourgeoise⁵, il transforme un signe en signifiant d'un contenu idéologique : il convient de le démasquer.

Mais qui désigne le mythe comme tel pour le démasquer s'affronte à une difficulté : prétendre en « avoir fini » avec le mythe (ce que ne prétend pas Barthes, bien entendu), c'est là un des grands « mythes » de l'Occident moderne. Derrida le met très bien en lumière dans un texte intitulé « *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*⁶ », où il analyse un texte de Kant, « *D'un ton grand-seigneur adopté naguère en philosophie* ». Kant y critique les mystagogues, non seulement parce qu'ils annoncent la fin de la philosophie au nom d'une exaltation mystique, mais aussi parce qu'ils évitent la rigueur du concept au nom du mystère qu'on ne saurait dévoiler.

Mais dans cette critique kantienne d'un discours qui prétend dévoiler, mais pas trop, Derrida met au jour un autre projet de dévoilement, une autre apocalyptique : celle de Kant lui-même. Car Kant lui aussi énonce une prédiction eschatologique : il annonce une fin : la fin d'un certain type de métaphysique. Plus tard Hegel annoncera la fin de l'histoire, Nietzsche l'avènement du surhomme, Marx celui du prolétariat. Et chacun vient, dans « *la surenchère de l'éloquence eschatologique* », « *chaque nouveau venu, plus lucide que l'autre, plus vigilant et plus prodigue aussi venant en rajouter : je vous le dis en vérité, ce n'est pas seulement la fin de ceci, mais aussi et d'abord de cela, la fin de l'histoire, la fin de la lutte des classes, la fin de la philosophie, la mort de Dieu, la fin des religions, la fin du christianisme et de la morale (ça ce fut la naïveté la plus grave), la fin du sujet, la fin de l'homme, la fin de l'Occident, la fin d'Œdipe (...)* Et

4. *Ibid.*, p. 59.

5. « Le statut de la bourgeoisie est particulier, historique : l'homme qu'elle représente sera universel, éternel ; (...) Enfin, l'idée première du monde perfectible, mobile, produira l'image renversée d'une humanité immuable, définie par une identité infiniment recommencée. » *Ibid.*, p. 250-251.

6. J. DERRIDA, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983.

THÈME _____ **Olivier Riaudel**

*quiconque voudrait raffiner, dire le fin du fin, à savoir la fin de la fin, la fin des fins (...) qu'il faut encore distinguer entre la clôture et la fin, celui-là participerait, qu'il le veuille ou non, au concert*⁷. » S'il n'y a pas de fin, si « *l'apocalypse, c'est fini* », comme le dit Derrida, faisant très consciemment appel à un schéma apocalyptique, de même, la sortie du mythe anime tout un pan de l'histoire de la philosophie : le mythe, c'est ce que l'autre croit, mais que je sais dépourvu de légitimation.

La revalorisation romantique du mythe

Mais nous n'avons jusque là mentionné qu'une des sources du sens moderne du mythe. Au début du XIX^e siècle se développe un mouvement de résistance à la critique de la mythologie développée par les Lumières, et à la réduction de la religion à une éthique. Ce même courant romantique va lier des essais d'une nouvelle mythologie à un débat sur la préséance de la poésie sur d'autres formes de connaissance et de discours. C'est dans ces milieux⁸ que s'élabore l'accusation selon laquelle l'*Aufklärung* et sa réduction du mythe à de l'irrationnel proviendrait d'une conception elle-même mythique de la raison. Le projet de ces auteurs ne va pas être seulement de défendre les mythologies anciennes, mais de produire une « nouvelle mythologie ». Là encore, mais de façon inversée par rapport à l'exemple précédent, la notion de mythe est définie et développée pour la distinguer d'une rationalité jugée trop raisonnante, trop critique ou calculatrice. Au contraire, le mythe est considéré comme étant l'expression originelle⁹ du sacré, l'expression d'une sagesse primordiale¹⁰, la forme d'expression propre à la religion, une forme de pensée plus « vivante », et plus « fluide ».

Un des exemples les plus clairs de ce projet est l'*Entretien sur la poésie*, écrit par Friedrich Schlegel à la suite d'une rencontre à Iéna,

7. *Ibid.*, p. 60.

8. Très bien présentés par H. GOCKEL, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Francfort, 1981, p. 1-27.

9. F. CREUZER, en particulier dans *Religion in der Geschichte*, in *Studien* vol. 3, Heidelberg, 1807, développe l'idée d'une révélation primordiale : il influencera le romantisme qui en retiendra la parenté du mythe et d'un temps originel.

10. J. GÖRRES, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, Heidelberg, 1810.

Se passer du mythe et de la démythologisation

en novembre 1799, à laquelle participèrent, entre autres, les frères Schlegel, Novalis et Schelling. Tous apparaissent dans ce dialogue sous des pseudonymes. Ainsi Ludoviko, qui représente Schelling, déclare-t-il, dans un « discours sur la mythologie », après avoir souligné que la force de l'inspiration poétique ne saurait reposer sur des individus, mais qu'elle doit disposer d'une « prise solide, un sol maternel, un ciel, un air vivifiant¹¹ » : « *J'affirme que la poésie manque de ce centre qu'était la mythologie pour les Anciens, et que tout l'essentiel en quoi l'art poétique moderne le cède à l'antique tient en ces mots : nous n'avons pas de mythologie¹².* » « *La mythologie, poursuit Ludoviko, est une (...) œuvre d'art de la nature : dans sa trame, prend forme effective ce qu'il y a de plus haut ; tout y est rapport et métamorphose, conformation et transformation, et tels sont précisément son procédé propre, sa vie interne et sa méthode, si je puis m'exprimer ainsi. (...) Je ne saurais conclure sans vous exhorter une fois encore à l'étude de la physique dont les paradoxes dynamiques font à présent jaillir de toutes parts les révélations les plus sacrées de la nature¹³.* »

Chez ces auteurs, parfois influencés par Herder¹⁴, ou dans une toute autre direction par Schiller¹⁵, se développe une interprétation poétique ou esthétique du mythe. Celle-ci, que Schelling nomme « tautégorique », se distingue avant tout de l'interprétation allégorique du mythe, d'origine platonicienne : le mythe transmet une vérité qui lui est propre, et qui ne peut être atteinte que par lui. Cette interprétation est dite « tautégorique », par opposition à « allégorique » car le mythe doit être interprété par lui-même, tel qu'il se formule, et non comme expression d'une autre réalité, qui pourrait être énoncée autrement : « *la mythologie naît directement comme telle, et n'a pas d'autre sens que celui dans lequel elle s'énonce¹⁶* ». Ce sens est d'abord religieux : le mythe est non seulement un récit

11. Cité dans PH. LACOUÉ-LABARTHE, J.-L. NANCY, A.-M. LANG, *L'absolu littéraire : Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978, p. 311.

12. *Idem*.

13. *Ibid.*, p. 315.

14. J. G. v. HERDER, *Fragments über die neue deutsche Literatur, dritte Sammlung* (1767) in *Werke* I, p. 432-455.

15. Friedrich SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795/96) traduction française par R. Leroux. Paris, Aubier 1943.

16. F. W. J. SCHELLING, *Introduction à la mythologie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 195.

THÈME _____ **Olivier Riaudel**

théogonique, mais il est en lui-même une théogonie : « *le contenu ultime de l'histoire des dieux est la production, le devenir effectif, de Dieu dans la conscience*¹⁷ ».

Les sciences des religions, sans reprendre l'ensemble de ces théories, en prolongeront quelques intuitions : tout d'abord, le mythe est une histoire sacrée, dont le récit a en lui-même une efficacité, d'autant plus qu'il est (souvent) lié au culte ; et ce récit a trait à l'origine d'un élément essentiel de l'existence humaine : l'idée romantique d'un temps primordial est ainsi précisée et reformulée dans une perspective fonctionnelle de fondation. Plus globalement, en anthropologie ou en philosophie, la plupart des théories modernes du mythe en conteste la lecture allégorique : le mythe n'a pas une fonction d'explication, mais de légitimation¹⁸. Mircea Eliade est représentatif de ce courant, héritier d'une tradition romantique, qui, analysant ce qu'est un mythe de façon certes plus précise que ses prédécesseurs du XIX^e siècle, reprend cependant une définition du mythe de façon polémique contre toute démythologisation¹⁹, toute disqualification, toute réduction du mythe à son explication par les sciences humaines.

La difficulté de cette position est formulée, peut-être malgré lui, par Thomas Mann dans une lettre datée de 1941, adressée à Károly Kerényi, grand spécialiste de la mythologie grecque : « *Il faut enlever le mythe au fascisme intellectuel, et en inverser la fonction dans un sens humain*²⁰. » Mais voilà bien la difficulté : le mythe n'est-il pas par excellence un moyen d'identification mimétique²¹ ? Alfred Rosenberg nomme-t-il par hasard son livre *Le mythe du XX^e siècle* ? Le nazisme ne sut-il pas fort bien se construire et se développer à partir d'un mythe fondateur²², auquel ne manquent ni les références religieuses, ni l'esthétique, ni les rites ? Peut-on inverser la fonction du mythe, comme l'espère Thomas Mann ? Ou seulement résister à

17. *Ibid.*, p. 197.

18. B. MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology*, New York, 1926, p. 88. On trouve une idée voisine, de « modèle exemplaire », mais dans une toute autre perspective, chez M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

19. M. ELIADE, *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971.

20. Phrase citée par J.-L. NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, C. Bourgois, 1990, p. 107-174.

21. Que l'on fasse ou non référence aux analyses de René Girard sur les mythes comme récits de la violence mimétique à l'origine des communautés humaines.

22. Philippe LACQUE-LABARTHE et Jean-Luc NANCY, *Le mythe nazi*, Éd. de l'Aube, coll. Monde en cours, La Tour d'Aigues, 1991.

Se passer du mythe et de la démythologisation

sa logique? On pense aussi aux critiques récentes de l'usage du *storytelling*, de l'usage d'histoires dans la publicité ou le management qui vise, « à travers la manipulation des pulsions et des émotions, la production et la circulation de modèles de comportements et de courants d'imitation²³ ».

Identifier le mythe comme tel, le nommer, c'est déjà l'interrompre. Et il convient de le faire car le mythe, comme tout récit, peut envoûter l'individu et le plonger dans un univers fictif, déconnecté de toute référence critique. Est-ce à dire que l'on peut, voire que l'on doit procéder à une démythologisation?

Le projet de « démythologisation » de Bultmann

Le projet de « démythologisation », tel que le défend Bultmann, naît du croisement de deux convictions :

– les mythes sont des formes de représentation de la réalité qui sont dépassées par les sciences ;

« *La pensée mythologique objective de façon naïve l'au-delà en en-deçà*²⁴ » : elle le traite comme une réalité disponible, « *objectivée en un événement mondain*²⁵ » : autrement dit le mythe est une mainmise de l'être humain sur le divin.

Bultmann argumente toujours en faveur de la légitimité de la démythologisation au nom de ce que l'homme moderne, scientifique et éclairé, trouve d'inacceptable et d'incompréhensible dans le Nouveau Testament. Il faut écarter le mythe parce qu'il n'est pas vrai, ou du moins parce qu'il n'est plus compréhensible, plus acceptable à notre époque : « *Le langage mythologique de l'Écriture n'est pas crédible*²⁶ ». Il est vrai que la démythologisation n'a pas pour sens de rendre la foi acceptable pour l'homme moderne, et qu'elle ne cherche qu'à clarifier le véritable contenu de la foi chrétienne.

23. C. SALMON, *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte, 2007, p. 81.

24. R. BULTMANN, « À propos du problème de la démythologisation » in *Foi et Compréhension ** eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969, p. 390.

25. *Ibid.*, p. 392.

26. R. BULTMANN, « Neues Testament und Mythologie » (1941), in *Kerygma und Mythos I*, Hambourg, 1952, p. 16.

THÈME _____ **Olivier Riaudel**

Car la science peut être tout aussi objectivante que le mythe²⁷, qui est d'ailleurs une « pensée scientifique primitive, et par conséquent objectivante²⁸ ». Objectivante non parce que primitive, mais parce que scientifique.

Certes Bultmann, à de nombreuses reprises, affirme que la science objectivante évacue les mythes, tandis que la démythologisation les interprète. Mais des affirmations telles que celle-ci sont tout aussi récurrentes : « *La vision biblique du monde est mythologique ; elle est, de ce fait, inacceptable pour l'homme moderne, dont la pensée n'est plus mythologique, puisque modelée par la science*²⁹ ». Cette contradiction tient à la définition du mythe comme une forme de pensée. Dès lors cette interprétation estime possible d'isoler une forme « mythique », et de la traiter comme l'expression inadéquate d'une compréhension de soi. Bultmann distingue une forme que l'on pourrait séparer d'un contenu, une forme qui est un type d'expression de quelque chose qui en réalité est autre : une forme de pensée qui parle des dieux de façon humaine alors qu'en réalité il est question de l'existence humaine. « *Par démythologisation j'entends un procédé herméneutique qui interroge les énoncés ou les textes mythologiques sur le sens réel. Il est donc présupposé que le mythe parle d'une réalité, mais d'une manière inadéquate*³⁰ ». Bultmann est ici victime d'une double illusion : illusion d'une pure forme, abstraite de tout contenu, et illusion d'un pur contenu, abstrait de toute forme d'expression.

Il est par ailleurs frappant de noter à quel point la notion de « mythe » employée par Bultmann dans son programme de démythologisation reste en-deçà des analyses que développaient déjà les

27. « Si j'ai insisté sur l'opposition de la pensée mythique et de la pensée moderne, je n'ai pourtant laissé aucun doute sur ce qu'elles ont de commun, c'est-à-dire sur le fait que toutes deux sont des pensées objectivantes et qu'en un certain sens on peut caractériser la pensée mythique comme une pensée scientifique primitive (cf. *Kerygma und Mythos* II, 182s ». R. BULTMANN, « À mon sujet » in *Foi et Compréhension ** eschatologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1969, p. 210.

28. R. BULTMANN, « À propos du problème de la démythologisation », *op. cit.*, p. 390.

29. R. BULTMANN, « Jésus-Christ et la mythologie » in *Jésus*, Paris, Seuil, p. 205-206.

30. R. BULTMANN, « À propos du problème de la démythologisation », *op. cit.*, p. 384.

Se passer du mythe et de la démythologisation

sciences des religions³¹ : le mythe est pour lui une « façon de se représenter » le monde (*Vorstellungsweise*³²) qui est « dépassée³³ » à une époque marquée par la science. Il n'est pas question ici d'une définition du mythe comme récit qui cherche à légitimer une situation, ou à la stabiliser, en rapportant ce qui s'est passé en un temps primordial. Le mythe est pour Bultmann une forme de représentation ; et ce qui selon lui est spécifique de ce type de représentation, c'est de parler « de ce qui n'est pas mondain (*von Unweltlichen*) de façon mondaine (*weltlich*), de parler humainement (*menschlich*) des dieux³⁴ ». Il se situe ici dans la lignée de l'école de l'histoire des religions (*Religionsgeschichtliche Schule*) : Bousset, dont Bultmann avait été l'élève, définissait en effet le mythe comme un « récit au sujet des dieux³⁵ », dont « l'esprit naïf, précise Gunkel, considère le divin de façon vivante, et le dépeint avec beaucoup d'imagination³⁶ ». La réalité spirituelle qu'est le divin est décrite de façon sensible et corporelle.

La transformation qu'opère Bultmann au sein de cette tradition en définissant le mythe comme un discours qui parle « de façon mondaine de ce qui n'est pas mondain » est tout à fait révélatrice de sa conception du divin, dans la ligne d'une théologie dialectique : la réalité divine n'est rien du monde, elle y survient comme ce qui met le monde en crise. Aussi tout ce qui rapporte une inscription du divin dans le monde, tout ce qui exprime une relation positive du divin au monde ou à l'être humain doit-il être considéré comme mythologique. « *Y aurait-il entre Dieu et le monde créé – demandera P. Benoît – une incompatibilité telle que tout énoncé qui prétend décrire entre eux des relations réelles et historiques doive être rejeté comme "mythologie" ?*³⁷ ».

Là encore, la définition du mythe se fait par opposition à ce qui n'est pas lui : il est ici opposé à une conception de la divinité, qui en réalité détermine la définition du mythe.

31. Malgré les déclarations contraires : R. BULTMANN, « Neues Testament und Mythologie » (1941) in *Kerygma un Mythos I*, Hambourg, 1948, p. 23 n. 2.

32. *Ibid.*, p. 23.

33. *Ibid.*, p. 14 ou 16.

34. *Ibid.*, p. 23.

35. W. BOUSSET, *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte*, Halle, 1904, p. 77.

36. H. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen, 1903, p. 14.

37. P. BENOÎT, *Exégèse et théologie I*, Paris, Cerf, 1961, p. 80.

THÈME _____ **Olivier Riaudel**

La question posée par Bultmann est bien entendu absolument légitime : comment interpréter des contenus, des formes de pensée ou de représentation, qui proviennent d'une conception du monde qui n'est plus la nôtre ? Ce qui induit en erreur, c'est de qualifier de mythes de tels contenus, et d'imaginer pouvoir sans plus les remplacer par autre chose. L'exemple peut-être le plus net est celui de l'eschatologie³⁸. Bultmann qualifie de « *mythologiques*³⁹ » ce qu'il identifie comme deux conceptions de l'espérance présentes dans le Nouveau Testament : l'une, juive, attend la fin du monde et le retour du Christ, et l'autre, « *hellénistico-agnostique* », qui attend une élévation des morts dans la gloire céleste. Une sortie de ces conceptions mythologiques est selon lui amorcée dans l'*Évangile* de Jean, par le thème de la vie : « *le sens de ces représentations mythologiques de l'espérance chrétienne tel qu'il est dévoilé dans la démythologisation est donc que ces représentations nous parlent du futur de Dieu comme de l'accomplissement de la vie humaine*⁴⁰ », un futur qui vient à chaque instant à la rencontre du présent de l'homme. La génération suivante de théologiens, de Moltmann à Metz en passant par Pannenberg ou Jüngel s'efforcera au contraire, souvent à l'aide de philosophes juifs (Bloch, Benjamin...), de repenser théologiquement la question de la temporalité, en se mettant à l'écoute de ce que ces formules certes souvent métaphoriques donnent à entendre.

Les limites d'une définition du mythe, ou pourquoi s'en passer en théologie

Le problème que soulève Bultmann (comment interpréter ce qui dans la Bible est manifestement lié à une compréhension du monde qui n'est plus la nôtre ?) est certes tout à fait légitime. Ce qui est contestable, c'est de traiter cette question dans le cadre d'un projet de « démythologisation ». Tout d'abord, même si ce n'est pas le plus décisif, parce que la définition du mythe que donne Bultmann est trop simple. Mais aussi parce que la frontière qu'il trace entre ce qui serait mythologique et ce qui ne l'est pas est par trop semblable à la distinction qu'il opère entre une vision objectivante de l'homme et

38. En particulier dans l'article « L'espérance chrétienne et le problème de la démythologisation » (1954), traduit dans *Foi et Compréhension* **, *op. cit.*, p. 101-111.

39. *Ibid.*, p. 103.

40. *Ibid.*, p. 111.

Se passer du mythe et de la démythologisation

l'analyse existentielle d'un sujet, qui peut être « démondanisé⁴¹ » dans la foi : cette frontière conduit à abstraire la prédication de Jésus de tout son contexte, en particulier des représentations eschatologiques qui la déterminent si fortement, et qui ne sauraient être réduites à l'instant historique (*geschichtlich*) de la décision. Enfin, et surtout parce qu'on ne saurait ramener cette distance entre les représentations du monde, diverses, qui marquent la Bible, et notre propre compréhension du monde, elle aussi plus diversifiée que Bultmann ne semble le supposer, à la seule question du mythe.

D'autant plus qu'on assiste au sein même de la théologie, et plus particulièrement de l'exégèse, à une grande incertitude sur le sens du mot « mythe ». On constate même habituellement une curieuse dichotomie, liée à l'extension que l'on donne au terme. Depuis Gunkel⁴² et jusqu'à de nombreux auteurs modernes⁴³, l'exégèse de l'Ancien Testament en donne une définition très restreinte : a) le mythe est un récit, b) qui est tenu pour vrai (à la différence du conte), c'est-à-dire qui légitime réellement telle ou telle réalité, c) qui met en scène des divinités, comme autant d'individualités agissantes, d) situées dans un temps originaire, antérieur à l'histoire. Défini ainsi, comme « histoire des dieux », le mythe est absent de l'Ancien Testament, ou du moins il transforme des éléments mythologiques pour en faire autre chose : « *On ne trouve de mythe authentique, transmis entièrement et sans altération, nulle part dans l'Ancien Testament... on n'y trouve que des matériaux mythiques divers, affaiblis et abrégés de bien des manières*⁴⁴ ». Le mythe est pour beaucoup d'exégètes de l'Ancien Testament une réalité étrangère à la Bible, qui certes la marque, mais que l'Ancien Testament transforme fortement. Il est polythéiste, et l'Ancien Testament monothéiste ; il est anhistorique, et l'Ancien Testament historicise⁴⁵ un matériau mythologique en le référant à un événement historique, par exemple la lutte contre le chaos (et la mer qui en est le symbole) relue à partir de la sortie d'Égypte (*Psaumes*, 77 ; *Isaïe* 51, 10).

41. R. BULTMANN, « À mon sujet », *op. cit.*, p. 213.

42. H. GUNKEL, *Genesis* (1910³) Göttingen, 1969⁸ ou *Die israelitische Literatur* (1925), Darmstadt, 1963.

43. Comme, par ex. P. GIBERT, *Bible, mythe et récits des commencements*, Seuil, 1986.

44. *Die israelitische Literatur*, *op. cit.*, p. 16.

45. M. NOTH, « Die Historisierung des Mythos im Alten Testament » (1928), in *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*, 1969, p. 29-47.

THÈME _____ **Olivier Riaudel**

Mais une telle définition conduit à distinguer très nettement les traditions dont est issu l'Ancien Testament des autres religions orientales anciennes (qui elles seraient mythologiques) : le mythe, c'est ce que l'autre croit. Ce qui est désigné comme historicisation du mythe peut tout aussi bien être qualifié de « *mythologisation de l'histoire*⁴⁶ » par Buber, qui certes définit ailleurs le mythe comme « *le récit sous forme d'une réalité sensible d'une action divine*⁴⁷ ». Plus largement, cette définition très restreinte exclut tout usage moderne du terme : dire qu'il décrit des divinités agissant dans un temps primordial semble exclure tout ce qu'on pourrait qualifier de « mythologies modernes », au sens de récits transmis qui constituent un système symbolique, qui stabilisent un état en l'identifiant, ou qui permettent de régler le conflit entre plusieurs exigences.

Il est vrai cependant que parler de « mythe », terme élaboré à partir de la religion grecque, pour parler d'une religion monothéiste pose problème. Il est vrai également que les textes de l'Ancien Testament ne conservent plus que sous forme de trace des récits de dieux, ou des mélanges entre divin et humain (*Genèse* 6, 1-5), et qu'ils accordent une grande place à l'histoire, ce qui les rapproche de la religion romaine, dont on a pu dire, depuis l'Antiquité (Denis d'Halicarnasse) qu'elle était une religion sans mythe. On peut en conclure que la notion de « mythe », élaborée dans un contexte religieux grec, ne s'applique que difficilement à d'autres systèmes religieux, et même qu'il ne sert qu'à désigner sous un terme unique des réalités partiellement comparables, mais qui ne sauraient être unifiées.

Au contraire de l'exégèse de l'Ancien Testament, on constate souvent (depuis Strauss) une définition beaucoup plus large du mythe dans l'exégèse du Nouveau Testament. Il peut parfois avoir tendance à servir (comme chez Bultmann) pour désigner tout ce qui ne nous paraît plus crédible ; il peut aussi être défini, ainsi par G. Theissen, comme un récit qui parle « *d'un temps déterminant pour le monde, où interviennent des acteurs surnaturels qui font passer d'un état instable à un état stable*⁴⁸ ». Theissen en tire la conclusion

46. M. BUBER, *Moses*, 1952², p. 19, repris dans *Werke* II, München/Heidelberg, 1964, p. 20.

47. M. BUBER, « Der Mythos der Juden » (1916), repris dans *Der Jude und sein Judentum*, Köln, 1963, p. 78.

48. G. THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, Initiations au christianisme ancien, 2002, p. 50 ; voir aussi la longue note 5 p. 16.

Se passer du mythe et de la démythologisation

suivante : « *Il ne faut pas (...) identifier purement et simplement "histoire" avec le "Jésus historique", ni "mythe" avec le "Christ prêché" postpascal. Nous pouvons en effet constater ceci : déjà le Jésus historique vivait dans un mythe. Il attendait l'irruption du règne de Dieu et se présentait lui-même comme le représentant de ce règne de Dieu, dans un lieu central de ce qui advient entre dieu et le monde. Il historicisait par là un mythe du temps de la fin. Une attente qui se référait à un temps incertain de l'avenir (proche) se changeait alors dans une expérience actuelle de l'histoire. L'unité liant ensemble mythe et histoire commençait donc déjà chez le Jésus historique⁴⁹.* » On remarquera que non seulement l'auteur accorde au terme une plus grande extension, mais aussi qu'il tient le mythe pour un élément constitutif, non seulement de la prédication chrétienne, mais aussi de la prédication du Jésus historique : par ces deux aspects il s'oppose à une tendance forte de l'exégèse de l'Ancien Testament, qui en donne une définition plus restreinte et qui le considère comme un matériau étranger, assimilé et transformé par la Bible.

Mais compte tenu des réalités que ce mot peut rassembler, en particulier ces récits modernes ou contemporains qui marquent nos imaginaires, une définition encore plus large du mythe est possible. On peut entendre par là une « idéologie en récit⁵⁰ » : le mythe transmet dans un récit un ensemble de croyances qui s'inscrit dans des institutions, influe sur ses actions, et par là s'inscrit dans le réel. Le propre du mythe serait d'être un récit. Toute idéologie prenant la forme de récit serait un mythe. Mais pourquoi nommer mythe un tel récit ? Parce que c'est objet de croyance (seulement) ? Parce que c'est infondé ? Mais comment en ce cas distinguer un mythe d'une légende, ou d'un conte ? Tout récit qui justifie une situation n'est pas un mythe : tel peut être l'effet d'un conte, d'une légende, d'une œuvre ou d'un récit individuel.

On est ainsi devant une alternative : soit on estime qu'il faut distinguer les mythes de ces autres récits, en tant que les mythes prétendent à une vérité, qu'ils expliquent pourquoi il doit en être ainsi ; ou bien on appelle « mythe » tout récit de légitimation, tout récit « fondateur », y compris des contes, des romans, des figures littéraires, voire des idéologies (le « mythe » de la loi du marché, ou de la lutte des classes, etc.)

49. *Idem*, p. 49.

50. B. LINCOLN, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago, University of Chicago Press, 1999 mais aussi E. CSAPO, *Theories of Mythology*, Malden et Oxford, Blackwell, 2005, p. 301-315.

THÈME _____ **Olivier Riaudel**

Dans le premier cas, parler de mythe conduit à en distinguer le discours qui le nomme. Même une définition assez large, telle que «récit d'une histoire sacrée, primordiale, qui structure une expérience du monde» ou telle que celle, déjà citée, de Theissen, «récit d'un temps déterminant pour le monde, où interviennent des acteurs surnaturels qui font passer d'un état instable à un état stable», exclut toute mythologie contemporaine, et sous-entend par conséquent que le mythe serait lié à un type de culture aujourd'hui dépassé. Sans compter qu'une définition encore plus précise entraîne une césure difficilement justifiable entre le monde de la Bible et son environnement culturel et religieux.

Dans le second cas, on ne sait plus très précisément où s'arrête le mythe. Il n'est certes pas question de remettre en cause l'abondance de l'usage du terme dans notre culture, fruit d'une histoire de notre compréhension du monde. Il s'agit de le considérer non comme un concept, mais comme une dénomination, au sein d'un métalangage, pour désigner – à partir de son origine grecque – des phénomènes semblables au sein d'autres ensembles culturels, ou pour désigner – à partir d'une expression religieuse – d'autres phénomènes, littéraires ou psychologiques par exemple.

Mais alors les récits légendaires, les féeries, tout ce qui relève de la poésie ou de l'imaginaire doit-il être qualifié de mythologie? Là encore, pourquoi en parler comme de mythes? Il se pourrait qu'il y ait une sorte de nécessaire mythologie du mythe, pour dire que deux types de langage, ou des langages issus de cultures et d'époques différentes, peuvent cependant s'informer, ressurgir dans d'autres domaines de façon cependant reconnaissable, et pour le dire de façon plus triviale, «nous parler». À chaque discipline de rendre compte de l'intérêt qu'elle trouve dans l'usage de cette notion

Mais pourquoi faire usage de cette dénomination en théologie? Je me permets ici une hypothèse. Parler de mythe, en théologie, c'est distinguer, et même séparer un certain type de discours, face à un autre discours, conceptuel et critique. On va assez volontiers, dans cette direction, montrer en quoi la pensée dite scientifique fait naître elle aussi des mythes, des récits, un type de fabulation, comme la science-fiction par exemple, qui permet d'aborder les grandes questions qu'une société se pose.

Un exemple à la fois clair et stimulant nous en est donné dans les travaux de Kurt Hübner⁵¹ qui s'efforce de définir une ontologie du

51. Ses écrits principaux sur ce sujet sont : *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, 1985 et «Der Mythos, der Logos, und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente

Se passer du mythe et de la démythologisation

mythe, se demandant par exemple, ce qui caractérise dans les mythes une objectivité, une substance, des modalités, une logique, le temps ou l'espace. Son but est de montrer que loin d'être un discours irrationnel, les mythes ont une rationalité, certes différente de la rationalité scientifique (par exemple, séparation ou non du matériel et de l'idéal, présence ou non de contingence et de hasard, etc.), mais tout aussi légitime. Le mythe « *médiatise, par conséquent, un système d'expérience, il transmet des légitimations empiriques, il travaille avec des concepts qui sont intersubjectivement compréhensibles, et finalement il est capable par conséquent de déductions logiques*⁵² ». L'intérêt de ce type d'analyse semble être, puisqu'il définit une ontologie du mythe, de distinguer plus clairement ce qui relève du mythe et ce qui n'en relève pas. L'auteur affirme clairement que cet élément mythologique n'est pas le tout d'une religion (même s'il n'est pas de religion vivante sans mythe), et même que ce qui est spécifiquement religieux doit être distingué du mythologique. Mais définir une ontologie du mythe, pour la distinguer d'autres types d'ontologie, c'est définir un rapport à l'expérience spécifiquement mythologique, irréductible à une autre rationalité. C'est donc introduire, certes non pas une dichotomie entre *mythos* et *logos*, mais entre ce qui est défini comme « mythe » et ce qui est défini comme « scientifique » ou « conceptuel ».

Deux objections peuvent être faites contre une telle « autonomisation » du mythe. La première, nous l'avons déjà rencontrée : est-il vraiment possible de distinguer réellement, de l'intérieur, des mythes « *authentiques* » et de « *pseudo-mythes politiques*⁵³ », dégénération de véritables mythes ? La seconde : autonomiser le rapport mythique au monde, c'est procéder quelque peu comme Schleiermacher pour le sentiment, vis-à-vis du savoir et de l'éthique. C'est donc déclarer étranger au mythe tout rapport de celui-ci avec le concept. On ne saurait en dire autant du symbole, de la comparaison, du récit ou de la métaphore, par exemple. Ceux-ci peuvent certes être distingués de la pensée conceptuelle, ils ne lui sont pas étrangers. Accepter en théologie de définir et d'autonomiser une ontologie du mythe, c'est courir le risque de traiter sous cette seule dénomination ces

des christlichen Glaubens » dans H. H. SCHMID (éd.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh, 1988, p. 27-41. On peut aussi consulter l'article « Mythos I. Philosophisch » dans la TRE 23, p. 597-608.

52. K. HÜBNER, « Mythos I. Philosophisch », *op. cit.*, p. 604.

53. *Ibid.*

THÈME _____ **Olivier Riaudel**

thèmes déjà cités, liés globalement au fait littéraire qui n'en relèvent pas nécessairement, et qui ont leur place dans une réflexion sur la conceptualité, sur la place du *logos* en théo-*logie*.

L'usage théologique de la notion de « mythe » (si tant est qu'on parvienne à un accord sur sa définition) me semble devoir toujours osciller entre deux écueils : stigmatiser un type de discours (le mythe, c'est ce que l'autre croit), ou au contraire le valoriser dans son irréductibilité (le mythe, c'est la part du monde aveugle pour le concept). Cette oscillation est celle de l'histoire même de cette notion. Aussi, son usage théologique court-il toujours le risque de surdéterminer ce qu'il désigne : ainsi, parler de mythologie à propos de ce que Paul dit des anges (les trônes, les dominations, les puissances...), qu'il hérite du judaïsme de son temps, c'est – me semble-t-il – plaquer sur ces textes une certaine conception du mythe, et avec elle toute une série de questions qui en brouillent la lecture. C'est une sorte de coup de force que de classer sous la catégorie du mythe des textes qui soulèvent par eux-mêmes toute une série de questions absolument passionnantes, autour de l'intérêt ou de la fonction pour un discours théologique (et donc conceptuel) de l'imaginaire, de l'inconscient, de la métaphore, de la littérature, etc. Le projet bultmannien de démythologisation tombe dans ce même travers, en ramenant sous un même vocable des réalités trop diverses, et en se proposant de traiter, avec un concept mal adapté, une question par ailleurs légitime.

« Mythe est le nom de tout ce qui n'existe et ne subsiste qu'ayant la parole pour cause... On ne peut même en parler sans mythifier encore, et ne fais-je point dans cet instant le mythe du mythe pour répondre au caprice d'un mythe ? » Paul Valéry, « Petite lettre sur les mythes », Variétés II, 1929.

Olivier Riaudel, entré chez les dominicains en 1989, études à Lyon, Paris et Munich. Professeur de théologie fondamentale à l'Université de Louvain-La-Neuve. A publié : *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et Raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg*, Paris, 2007.

Communio, n° XXXIII, 6 – novembre-décembre 2008

Bart KOET

Parle-t-on de Harry Potter dans la Bible ? Les mages dans le Nouveau Testament (*Matthieu 1-2 ; Actes 8,4-25 ; 13,4-12*)

Introduction

L'encre du dernier Harry Potter n'était pas encore sèche que je recevais un SMS de ma fille aînée : « page 238 : ton texte ». Ma fille renvoyait à l'homélie que j'avais prononcée et à laquelle elle assistait. Dans cette homélie, j'avais approfondi le texte de *Luc* 12, 34 : « Car où est votre trésor, là aussi sera votre cœur. » (Voir aussi *Matthieu* 6,21)¹. Ce verset est cité dans ce dernier volume de Harry Potter. Reste la question de savoir combien de lecteurs reconnaîtront ce texte biblique. Certains enfants penseront plutôt qu'Harry Potter existe ou a existé. Et certains peut-être qu'il appartient au monde des histoires merveilleuses de la Bible. Tout cela est moins étrange qu'il ne semble : une enquête sociologique, faite dernièrement en Hollande, montre que douze pour cent des Néerlandais pensent que le Père Noël est une figure biblique. Le pire est toujours possible !

Il serait intéressant d'examiner si le combat de Harry Potter contre son adversaire, Voldemort, n'est pas un exemple de la charité fraternelle chrétienne. Et si l'on ne peut pas lire – et comprendre – la victoire sur Voldemort à la lumière de 1 *Corinthiens* 15². La question contraire existe également : les aventures de Harry Potter

1. J. K. ROWLING, *Harry Potter et les reliques de la mort*.

2. Et plus spécialement : « Le dernier ennemi détruit, c'est la mort. » (1 *Corinthiens* 15,26, également cité dans le dernier ouvrage de la série).

THÈME _____ **Bart Koet**

ont-elles une valeur pédagogique pour les enfants chrétiens ? Cette question n'est pas nouvelle. *Nil novum sub sole*. Dans l'Antiquité, on se la posait déjà : pour les chrétiens, la lecture de la Bible ne suffit-elle pas ? Le rapport entre sagesse biblique et littérature païenne était un point de discussion. Quel rapport y a-t-il entre Athènes et Jérusalem³ ? Mon exemple favori de cette lutte se trouve chez Jérôme, cet illustre savant bibliste. Dans sa lettre à Eustochium, (épître 22) il raconte un songe très particulier où il doit se justifier de sa préférence pour Cicéron⁴. Est-il permis à un vrai chrétien de jouir de la littérature classique ? Ne doit-il pas s'occuper uniquement de la Bible ? La cour céleste lui reproche d'aimer davantage la littérature classique, et cite le même texte du Nouveau Testament qu'on trouve dans le dernier Harry Potter : « Là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur. » Bien que Jérôme promette dans le songe de se vouer dorénavant uniquement à la Bible, le problème n'est pas résolu pour autant.

Le présent article n'a pas pour sujet de déterminer dans quelle mesure la littérature magique traite et utilise des sources bibliques⁵. Je ne traite pas non plus la question de Harry Potter ou d'œuvres littéraires semblables. Mais, dans ces livres, il s'agit souvent de magiciens et de sorciers. Aussi le but modeste de cet article est-il de vérifier ce que le Nouveau Testament dit des « mages »⁶. Je me

3. C'est la célèbre question de Tertullien dans *De praescriptione Haereticorum*, 7.

4. Voir Barbara FEICHTINGER, *Der Traum des Hieronymus – ein Psychogramm*, *Vig Chr* 45 (1991) 54-77 ; Paul ANTIN, « Autour du songe de saint Jérôme », in : *Recueil sur saint Jérôme, Collection Latomus* 95, Brussel 1968, 71-100 ; Neil ADKIN, *Some Notes on the Dream*.

5. Le fait que les scientifiques ne traitent pas la magie comme pure superstition, mais recherchent la rationalité dans la magie, est récemment exprimé par Peter T. STRUCK, « Divination and Literary Criticism », in : Sarah Iles Johnston & Id. (eds.) *Mantiké. Studies in Ancient Divination*, (Religions in the Graeco-Roman World, 155, Leiden : Brill, 2005), pp. 147-165, plus spécialement p. 148. Voir également : D.E. AUNE, « Magic in Early Christianity » in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23,2, pp. 1507-1557 ; réédité en D.E. AUNE, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity* (WUNT 199, Tübingen, 2006), pp. 368-420. Il est dommage que le dernier article n'ait pas été mis à jour.

6. Je ne m'arrête pas aux théories spectaculaires et spéculatives de Morton Smith, qui situait toute la vie publique de Jésus dans le sphère magique : voir Morton SMITH, *Jesus the Magician*, (San Francisco [etc.] : Harper and Row,

Parle-t-on de Harry Potter dans la Bible ?

limite volontairement à un domaine très restreint et j'insiste plus spécialement sur le terme grec *magos*, au pluriel *magoi*. J'en traiterai des exemples typiques, dans une perspective exégétique, mais non technique.

Qui sont les « magoi » ?

Qu'est-ce que la magie ? Quel est l'origine du mot ? C'est un de ces nombreux termes de l'Antiquité qui semblaient intraduisibles, de sorte qu'on ne les traduisait pas, mais qu'on les gardait tels quels. En réalité « magos » est antérieur à magie. Dans cet article je me bornerai à étudier ce terme, en grec : « magos », que je transcrirai simplement sans le traduire.

Le terme est venu dans notre langue en passant par le Grec, mais il n'est pas d'origine grecque. Homère ne le connaît pas. Le lexique Liddell-Scott-Jones⁷, nous indique : « Magos : 1) l'une des tribus mèdes ; de là, celui qui est membre de cette tribu. 2) l'un des sages de la Perse, qui interprétait les rêves 3) enchanteur, sorcier. »

Un « Magos » vient de l'Orient antique, du dernier empire mondial, le royaume des Achéménides. C'est la maison royale de l'ancienne Perse, nommée d'après leur ancêtre Achaemenes. Le royaume fut fondé par Cyrus le Grand en 530 avant Jésus-Christ et Darius I en fut un roi important. Le royaume disparut avec la victoire d'Alexandre le Grand sur Darius III en 330 avant Jésus-Christ. C'est dans ce contexte que nous voyons apparaître des mages. Il est intéressant de noter que la source la plus importante de nos connaissances à leur sujet est d'origine grecque. On peut distinguer les auteurs antérieurs à Alexandre le Grand de ceux qui viennent après lui. Le principal de la première période est Hérodote, le « premier historien » (né vers 484 avant J.-C. à Halicarnasse).

Dans le premier livre de ses *Histoires*, il nous donne un exemple de la première signification du mot, en écrivant, en I, 101, que dans le royaume des Mèdes on trouve les tribus suivantes : « Bousoi, Paretakenoi, Strouchates, Arizontai, Boudioi » et « Magoi ».

1978) ; pour une recension critique, voir J.A. BÜHNER, « Jesus und die antike Magie », *EvTh* 43 (1983), 156-175.

7. LIDDELL-SCOTT-JONES, 1070, s.v., « magos ».

THÈME _____ **Bart Koet**

Dans le même livre, nous rencontrons dans les « magoi » des interprètes de rêves. Le roi Mède Astyage a un songe, concernant sa fille. Il consulte immédiatement ses « magoi » (I, 107). Le songe est remarquable. Le roi rêve que sa fille urine, et qu'elle inonde toute la ville et toute l'Asie. L'explication des mages perturbe à tel point le roi qu'il donne sa fille en mariage, non pas à un noble Mède, mais à un Perse, Cambyse. Mais Hérodote n'explicite nulle part l'interprétation des mages.

Dans le paragraphe 1,108, (voir aussi I, 120) nous voyons encore les mages dans la même fonction. Astyage rêve à nouveau : sortant du sein de sa fille, un rejeton de vigne se propage et couvre l'Asie entière de ses branches. Il consulte les interprètes. Dans ce contexte, Hérodote utilise un autre mot que « magoi ». Plus loin dans le même texte il utilise ce même mot en combinaison avec les explications des songes des « magoi ». Ceux-ci indiquent au roi ce que son rêve signifie : sa fille aura un enfant qui règnera à sa place. Le roi ordonne de tuer l'enfant. Finalement, celui-ci est sauvé par un berger, qui le prend à la place de son propre bébé qui est mort. Le bébé devient plus tard roi – et, à ce moment, les « magoi » jouent de nouveau leur rôle.

Les « magoi » ne sont pas seulement des interprètes des songes, mais aussi des sortes d'astrologues. Lorsque Xerxès, lors de sa conquête de la Grèce, près de l'Hellespont, est confronté à une éclipse de soleil, c'est à ses « magoi » qu'il demande la signification de cet événement (Hérodote, *Histoires*, VII, 37).

Chez Hérodote, les « magoi » ont une position sociale importante. Dans le troisième livre, le roi Cambyse de Perse s'engage dans une campagne contre le pharaon Amasis d'Égypte. Son remplaçant, le « magos » Patizeithes, tente un putsch (III, 61-69). Il fait passer son frère Smerdis, « magos » lui aussi, pour le frère de Cambyse, qui se trouvait porter le même nom de Smerdis. En fin de compte, la fraude est découverte. Non seulement les deux complices sont mis à mort, mais les Perses essaient également de tuer tous les autres « magoi » (III, 79). J'ai l'impression que, lors de ce massacre, le fait que les « magoi » ne sont pas des Perses joue un rôle important.

Qui sont donc ces « magoi » ? Bien qu'ils soient présentés comme très rusés, on ne voit chez eux ni formules de sorcellerie, ni « trucs » magiques. Selon Hérodote, les « magoi » ne sont pas en premier lieu des sorciers. Ce sont des fonctionnaires de la cour qui, à cause de leur connaissance des astres et de leur capacité d'interpréter les songes, y occupent une position élevée – et même si élevée qu'ils peuvent tenter un « putsch ».

Parle-t-on de Harry Potter dans la Bible ?

Dans le livre que Xénophon consacre à l'éducation d'un prince, on rencontre aussi des « magoi ». Bien qu'ils semblent avoir des fonctions sacerdotales (IV, 5.14.51 ; 6,11 ; VII, 3,1.35 ; 5,35.57 ; VIII, 1.23 ; 3,11.24), ils n'ont cependant aucun rapport avec des sorciers et sont proches de la cour. Ils semblent être les enseignants de l'élite (1,2,6).

La tradition juive nous en donne la même image, et ils n'y apparaissent que dans le contexte de la cour perse. Voir le livre de Daniel dans la Septante (2,2.10), et dans la version de Théodotion (1,20 ; 2,2.10.27 ; 4,4 ; 5,7.11.15). Lors du rêve de Nabuchodonosor, le roi fait appeler les interprètes des songes, parmi lesquels des « magos ». L'historien juif Flavius Josèphe, écrivant en grec, utilise presque uniquement le mot « magos » dans sa version du récit de Daniel (*Antiquités Juives* 10, 195-236). Chez Hérodote, dans les traductions grecques de la Bible et chez Flavius Josèphe, le mot « magos » ne signifie pas « sorcier ». Les magos sont plutôt les savants de ce temps, qui sont capables d'interpréter les signes comme les rêves et les étoiles. C'est pourquoi ils sont importants à la Cour.

Ce n'est pas le lieu d'approfondir les causes qui ont fait évoluer le sens du terme et apparaître le « magos » comme un sorcier. Mais on peut indiquer comment on parlait des « magoi » six cents ans plus tard, grâce à un fameux écrit d'Apulée, le *De magia*⁸. Cet auteur du deuxième siècle de notre ère prend sa propre défense dans ce discours : on l'accuse de pratiques magiques, où son ami d'études d'antan – et plus tard son fils adoptif – Pontianus, serait mort. Le *De magia* est une des plus importantes sources de connaissance sur la manière dont on considérait la magie à cette époque. Ce n'était pas toujours positivement, comme nous pouvons le déduire de l'accusation. Dans sa défense, Apulée indique l'origine du mot « magus » : « Quand, dans la langue des Perses, “magus” est le même que chez nous “sacerdos”, quel serait le crime d'être un “sacerdos” ? »

Il continue en avançant qu'un « magus » connaît les rites exacts. Apulée utilise les deux significations de la magie et joue de cette ambiguïté. D'une part la magie renvoie à des notions de charlatanerie, d'escroquerie et de sorcellerie⁹ ; d'autre part, elle évoque encore

8. Voir série Sapere : *Apuleius, De Magia* (Über die Magie), Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierten Essays versehen von J. Hammerstaedt, P. Habermehl, Fr. Lamberti, A. M. Ritter und P. Schenk (Sapere V, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002).

9. Voir par exemple F. GRAF, *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine* (Belles Lettres, 1994), pp. 75-105.

THÈME _____ **Bart Koet**

quelque chose de la dignité du « magos » tel que nous l'avons rencontré chez Hérodote et Xénophon.

Apulée nous fait voir, que peu de temps après l'époque du Nouveau Testament, il existe deux visions opposées du « magos ». À côté de l'idée d'un « magos » sage, prêtre savant, on voit apparaître l'image du « magos » auquel on ne peut faire confiance, du sorcier aux « trucs » diaboliques, mais sans que disparaisse le souvenir du « magos » / « magus » conseiller des rois¹⁰.

« Magoi » dans les écrits du Nouveau Testament

« Magoi » dans l'évangile de Matthieu.

Le mot « magos » apparaît seulement six fois dans le Nouveau Testament, en *Matthieu* 2,1.7.16 (2 fois) et en *Actes* 13,6.8. Le verbe apparenté apparaît une seule fois en *Actes* 8,9. En *Actes* 8,11 nous trouvons le substantif « magia ». Les « magoi » de Matthieu ont exactement le profil du « magos » que nous avons rencontré dans les écrits d'Hérodote. Ils interprètent des songes, ont une connaissance des astres, viennent de l'Orient et fréquentent les cours. *Matthieu* 1-2 raconte cinq songes¹¹. Le second d'entre eux concerne les « magoi ». Ces « mages », selon *Matthieu* 2,1, viennent de l'Orient. Ils recherchent un roi. Ils ont une connaissance de ce roi, car ils ont vu une étoile (2,2). Le roi Hérode convoque son conseil royal. Les grands-prêtres et les scribes qui le composent (2,3) sont l'équivalent juif des « magoi ». Quand Hérode les a consultés, et appris d'eux que, selon les écrits bibliques, selon le prophète, Bethléem est le lieu où naîtra le guide du peuple juif, il appelle en secret les « magoi », leur demande le moment exact de l'apparition de l'étoile et les envoie à Bethléem (2,7). De nouveau, l'étoile les guidera. Quand ils ont trouvé l'enfant,

10. Ce n'est pas le lieu ici d'examiner comment la tradition rabbinique considérait la magie ; voir sur ce point le livre de Michael BECKER, *Wunder und Wundertäter im früh-rabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus* (WUNT, 2, 144, Tübingen : Mohr Siebeck, 2002).

11. Dans tous ces passages on retrouve le même mot grec pour songes. Pour les songes en Matthieu, voir M. FRENSCHKOWSKI, « Traum und Traumdeutung im Matthäusevangelium. Einige Beobachtungen », in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 41 (1998) 5-47 et R.K. GNUSE, *Dream Genre in the Matthean Infancy Narratives*, *NT* 32 (1990) 97-120.



Parle-t-on de Harry Potter dans la Bible ?

ils lui présentent des cadeaux dignes d'un roi. Comme « magoi », ils sont interprètes des songes et comprennent l'avertissement qui leur est donné dans un songe de quitter le pays (2,12).

Cet avis reçu en songe sied bien à leur compétence d'interprètes. Leur connaissance des astres correspond bien aussi à l'image que nous avons vue (dans ce passage on retrouve quatre fois le mot étoile (2,2.7.9.10). Ils sont également à leur aise dans les cours royales : ils cherchent un roi, ils entrent chez Hérode et apportent à l'enfant Jésus des cadeaux royaux. Hérodote nous a appris qu'un enfant royal peut facilement grandir en dehors des murs du palais et également que les « magoi » sont capables de reconnaître un roi *incognito*. Ils sont très capables dans l'interprétation des songes : leur songe est la clôture du passage de leur visite auprès de Jésus ; ce qu'ils ont vu dans les étoiles s'est réalisé et maintenant ils retournent chez eux.

Les « magoi » dans les Actes

On vient de voir que les « magoi » ne jouent aucun rôle négatif dans *Matthieu*. L'autre livre du Nouveau Testament où le mot « magoi » se présente, est celui des *Actes*, au chapitre 13. *Actes* 13-14 est le récit du voyage de Paul (qui s'appelle Saul jusqu'en *Actes* 13,7) et de Barnabas. Le voyage commence et s'achève à Antioche (13,13 ; 14,26). Après leur visite à Salamine et à Paphos sur l'île de Chypre, les apôtres naviguent vers Pergé et la Pamphylie. De Pergé ils se dirigent vers Antioche de Pisidie (13,14-52). L'annonce de la Parole de Dieu est leur activité principale, comme nous le lisons dans le résumé en 13,5 : « Ils annonçaient la parole de Dieu dans les synagogues. » Ils rencontrent plusieurs obstacles pendant leur voyage. En *Actes* 13,4-12 nous assistons à la première confrontation avec un « mage » pris en mauvaise part¹². Il s'agit, à Paphos, d'un Bar-Jésus, « magos » et faux prophète, d'origine juive, qui fréquente l'entourage du proconsul Sergius Paulus. Ce dernier aimerait bien entendre la parole de Dieu de la bouche de Barnabas et Saul. Mais Elymas – traduction grecque d'un mot probablement araméen que l'auteur des *Actes* traduit par « magos » – essaie de contrarier Paul et d'éloigner le proconsul de la foi. La nature de ses actes n'est pas claire. En tout cas, rien n'indique qu'il recourt à des pratiques magiques. Mais Saul, qui s'appellera à partir de ce moment Paul,

12. Pour ce passage, voir Susan R. GARRETT, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's writings*, (Minneapolis: Fortress Press, 1989), pp. 79-87.



THÈME _____ **Bart Koet**

s'oppose vivement à ce « fils du diable » et lui impose une punition miraculeuse, en le frappant temporairement de cécité.

Il y a encore un autre endroit, en *Actes* 8, où la magie joue un rôle, même si le terme « magoi » n'est pas utilisé. La lapidation d'Étienne (*Actes* 7,54-8,1a) entraîne une persécution qui oblige les disciples (à l'exception des apôtres) à se disperser en dehors de Jérusalem, dans les villages de la Judée et en Samarie (8,1b-4). Ainsi commence le premier mouvement de transmission de la parole de Dieu chez les Samaritains (*Actes* 8,5-25), suivie par l'annonce de Philippe à l'eunuque éthiopien, serviteur de la reine d'Éthiopie (8,26-40).

Philippe annonce le Messie en Samarie selon *Actes* 8,5 et il y a du succès à cause de ses miracles. On lit en *Actes* 8,9-13 que ce succès a un effet spécial sur un homme présenté en 8,9-10 : « Or il y avait déjà auparavant dans la ville un homme appelé Simon, qui exerçait la magie et jetait le peuple de Samarie dans l'émerveillement. Il se disait quelqu'un de grand, et tous, du plus petit au plus grand, s'attachaient à lui. "Cet homme, disait-on, est la Puissance de Dieu, celle qu'on appelle la Grande." »

Le texte poursuit (*Actes* 8, 11-13) : « Ils s'attachaient donc à lui, parce qu'il y avait longtemps qu'il les tenait émerveillés par ses sortilèges. Mais quand ils eurent cru à Philippe qui leur annonçait la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu et du nom de Jésus Christ, ils se firent baptiser, hommes et femmes. Simon lui-même crut à son tour ; ayant reçu le baptême, il ne lâchait plus Philippe, et il était dans l'émerveillement à la vue des signes et des grands miracles qui s'opéraient sous ses yeux¹³. »

Nous voyons ici une figure magique qui change d'une manière remarquable. Au début c'était lui qui tenait la population en émerveillement. Et maintenant, c'est lui qui est émerveillé. Au début les hommes s'attachaient à lui, et maintenant c'est lui qui ne lâche plus Philippe. Le verbe grec pour ce mot « s'attacher » se présente dans le Nouveau Testament surtout en *Actes* (10 fois dans le Nouveau

13. Le vocabulaire grec de Luc est très précis et réalise par les répétitions de mots un parallèle entre l'attitude des Samaritains envers Simon et l'attitude de Simon envers Philippe. Voir aussi F. Scott SPENCER, « The Portrait of Philip in Acts. A Study of Roles and Relations », (JSNT SS, 67, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), pp. 88-128.

Parle-t-on de Harry Potter dans la Bible ?

Testament; 1 fois en *Marc* 3,9; *Romains* 12,12 et 13,6; et *Colossiens* 4,2) et en *Actes* 1,14; 2,42.46; 6,4; 10,7 et ici en 8,10¹⁴.

En 1,14, tous les apôtres avec quelques femmes, dont Marie la mère de Jésus et avec les frères de Jésus sont unanimement assidus à la prière dans la chambre haute à Jérusalem. En 2,42, il s'agit des 3 000 disciples qui se rendaient chaque jour assidûment au temple. En 6,4 ce sont les apôtres qui continueront à assurer la prière et le service de la Parole. En 10,7, il s'agit de deux personnes de sa maison et d'un soldat de grande piété qui étaient depuis longtemps sous les ordres de Corneille. Quand Simon ne lâche plus Philippe, il le fait avec la même assiduité que les apôtres qui sont assidus à la prière et au service de la Parole; et que celle des premiers disciples, fidèles à l'enseignement des Apôtres ou à la visite au temple.

Il est émouvant de voir qu'un homme qui était si fort en magie ne lâche plus Philippe, ce qui dénote à la fois sa force et sa faiblesse. Si le récit se terminait ici, on n'aurait pas parlé de Simon le magicien. Afin de compléter le travail de Philippe, Pierre et Jean sont envoyés en Samarie. Ils prient pour les Samaritains afin qu'ils reçoivent l'Esprit Saint, puisqu'ils avaient seulement reçu le baptême (8,16). Ils se mirent à leur imposer les mains et les Samaritains reçurent l'Esprit Saint. « Quand Simon vit que l'Esprit Saint était donné par l'imposition des mains des apôtres, il leur offrit de l'argent (8,18) ». Il aurait voulu posséder ce pouvoir. Peut-être espérait-il regagner de cette façon son autorité précédente? Pierre refuse carrément. Il lui réplique avec des paroles claires et le presse de prier pour être pardonné. Simon à son tour demande aux apôtres de prier en sa faveur: « Intercédez vous-mêmes pour moi auprès du Seigneur, afin que rien ne m'arrive de ce que vous venez de dire » (*Actes* 8, 24).

Ce qui arrive ensuite à Simon n'est pas relaté: en ce qui concerne ce personnage, *Actes* a une fin ouverte. Beaucoup d'exégètes ont tendance à le condamner¹⁵, sans respecter l'ambivalence du récit. Dans la tradition, Simon est devenu l'archétype d'une des pires fautes des ecclésiastiques¹⁶: la simonie, qui est l'acquisition des fonctions ecclésiastiques à prix d'argent, et en général le trafic des choses saintes. Ainsi, dans les *Pseudo-Clémentines*, s'est développé le

14. SPENCER, « The Portrait of Philip », p. 94, voit surtout un parallèle avec 10,7.

15. Voir par exemple GARRETT, *The Demise of the Devil*, pp. 61-78.

16. Pour les différents interprétations de Simon, voir Alberto FERREIRO, *Simon Magus in patristic, medieval and early modern traditions*, (Studies in the history of Christian traditions, 125, Leiden [etc.] Brill, 2005).

THÈME _____ **Bart Koet**

thème de l'opposition entre Pierre et Simon¹⁷ : le fait que ce dernier est magicien y joue un rôle prépondérant. Bien qu'il soit clair que Simon n'a pas vraiment compris Philippe au départ, cela ne signifie pas qu'il faille le rejeter complètement. Son attachement à Philippe ne se fonde pas sur ce qui est le plus important, mais il n'est pas non plus complètement faux. Il est évidemment totalement dans l'erreur quand, afin de pouvoir transmettre l'Esprit Saint, il offre de l'argent à Pierre, mais il demande à la fin qu'on prie pour lui. Et c'est là le dernier mot de Simon le « magos ».

Conclusion

L'intention de cet article n'était pas de se prononcer, en se fondant sur la Bible, sur la manière dont notre culture introduit la magie dans la littérature pour enfants. Ce n'était pas non plus de traiter de la vision de la Bible en ce qui concerne toutes les facettes de la magie. Il s'agissait seulement de préciser comment, en se limitant au Nouveau Testament, un mot spécifique s'inscrit dans le contexte culturel, avec deux visions plus ou moins opposées. Chez Hérodote nous trouvons une vision positive des « magoi ». Il est remarquable que la manière dont Matthieu – un des auteurs du Nouveau Testament – parle des « magoi » correspond à celle d'Hérodote. Les « magoi » de Matthieu sont des figures d'identification absolument positives. Il n'est pas étonnant que la tradition ultérieure en ait fait trois saints rois. Au contraire l'auteur des *Actes* a une vision bien différente des « magoi », et il ne considère nullement la magie de manière positive. En *Actes* 13,6-12 le « magos » – Bar-Jésus – est en réalité un faux prophète. En *Actes* 9,9-24, Simon, qui dans la tradition et en beaucoup de traductions, est appelé le magicien, est une personnalité ambiguë. Il y a dans son action un élément tragique. Mais sa recherche de la vérité n'est pas uniquement négative : il a ses bons moments. Le jugement de l'histoire sur lui a été beaucoup plus dur qu'il ne le mérite.

(Texte traduit du néerlandais par Albert Claes – Traduction adaptée par *Communio*.)

Bart Koet. Docteur, enseigne l'exégèse néo-testamentaire à la Faculté de Théologie Catholique de Tilburg/Utrecht (Pays-Bas). Il est diacre du diocèse de Haarlem.

17. Voir Dominique CÔTÉ, *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les « Pseudo-Clémentines »*, (Collection des Études Augustiniennes, Sér. Antiquité, 167, Paris, 2002).

Communio, n° XXXIII, 6 – novembre-décembre 2008

Jean-Robert ARMOGATHE

L'Européen le plus moderne

La leçon tenue par Benoît XVI au Collège des Bernardins (12 septembre 2008) est un enseignement actuel : à partir de la situation du XIII^e siècle, le Pape a rappelé que la raison humaine se déploie dans la quête de Dieu, en s'appuyant sur la lecture méditée des Écritures.

Dans le poème initial d'*Alcools* (1913), *Zone*, Guillaume Apollinaire (1880-1918) écrivait : « Seul en Europe tu n'es pas antique ô Christianisme. / L'Européen le plus moderne, c'est vous Pape Pie X ». Le même propos aurait pu être tenu par les auditeurs du pape Benoît XVI lorsqu'il s'adressa au « monde de la Culture » sous les voûtes gothiques du Collège des Bernardins. Cependant plusieurs auditeurs et de nombreux journalistes avouèrent ensuite leur désappointement : on avait attendu du Pape un discours sur la modernité, les médias l'avaient annoncé ; or le Pape venait de donner une leçon sur la nature du monachisme occidental. En réalité, il suffisait d'un peu de recul pour discerner que le Pape avait exactement traité ce qu'on attendait de lui : le rapport de la pensée chrétienne à la modernité.

Benoît XVI prit la parole dans la grande salle gothique du Collège parisien des Bernardins, qu'il qualifia de « lieu emblématique » : l'abbé de Clairvaux Étienne de Lexington avait décidé en 1247 de construire au bord de la Bièvre, petit affluent de la Seine, un

SIGNET _____ **Jean-Robert Armogathe**

Collège, proche de l'Université de Paris¹, pour accueillir les étudiants de son Ordre. Le corps principal du collège est achevé vers 1253, l'année où un aumônier de Louis IX, Robert de Sorbon (1201-1274), fonde un collège pour des étudiants pauvres auprès de l'Université de Paris². Mais des documents récemment étudiés montrent que si Etienne a certes joué un rôle de premier plan dans l'établissement du collège de Saint-Bernard, le principal moteur de cette initiative fut le pape Innocent IV (1243-1254)³. Ce fut un autre pape, Benoît XII (Jacques Fournier, étudiant, puis maître-régent du Collège), qui, à partir de 1338, encouragea la construction d'une sacristie et d'une église. Malmené sous la Révolution française et pendant deux siècles – l'église fut rasée au XIX^e siècle pour permettre le passage du boulevard Saint-Germain –, le couvent fut racheté à la Ville de Paris en avril 2001 par le cardinal Lustiger pour le diocèse, qui en entreprit la restauration. Le pape Benoît XVI inaugurerait donc un lieu très particulièrement lié à l'histoire des relations entre la papauté et la culture universitaire, abandonné, puis restauré par l'Église pour devenir « un lieu de recherche et de débat autour de la question de l'homme et son devenir ». Bon connaisseur de saint Bonaventure (1221-1274)⁴, le Pape avait préparé son discours en fonction du génie du lieu.

Cette leçon commence par un premier paradoxe : là où on aurait attendu un éloge de la culture académique et du rayonnement de

1. *L'Universitas magistrorum et scholarium Parisiensis* apparaît au cours du XII^e siècle, en complément de l'école de théologie de Notre-Dame, et s'organise en *studium generale*, c'est-à-dire un centre d'enseignement de toutes les disciplines. Une chartre de Philippe Auguste (1200) accorde à tous ses membres d'être considérés comme des clercs, tandis qu'Innocent III confirme ses privilèges en 1215 (et Grégoire IX en 1231); voir le recueil dirigé par V. Aucante, *Le Collège des Bernardins*, Paris, 2008.

2. Par un acte du 21 octobre 1250, la reine Blanche (de Castille), régente pendant la septième croisade, céda « à maître Robert de Sorbon, chanoine de Cambrai, pour la demeure des pauvres écoliers, une maison qui avait appartenu à un nommé Jean d'Orléans, et les écuries contiguës de Pierre Pique-l'Âne (*Petri Pungentis-Asinum*) situées dans la rue Coupe-Gueule, devant le palais des Thermes ».

3. Lacorte, D. M., « Pope Innocent IV's role in the establishment and early success of the College of Saint Bernard in Paris », *Cîteaux. Commentarii cistercienses*, 1995, vol. 46, 3-4, pp. 289-304.

4. Joseph Ratzinger, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, 2007², préface de Rémi Brague.

L'Européen le plus moderne

l'Université naissante, le Pape affirme tranquillement, sobrement, que l'étude monastique ne visait aucunement à créer une nouvelle culture ni à maintenir celle du temps passé. « Leur motivation était beaucoup moins ambitieuse, ils avaient comme but de *chercher Dieu* ». On ne saurait plus clairement affirmer que la culture véritable n'est à chercher ni dans l'innovation radicale ni dans le ressassement conservateur, mais qu'elle réside, d'abord et surtout, dans la recherche de Dieu. C'est pour chercher Dieu, parce qu'ils Le cherchaient, que les moines ont investi la culture antique, ont balisé l'Occident de repères conceptuels multiples et ont été les *instituteurs* du monde moderne (nous pensons aux physiciens franciscains d'Oxford étudiés par Pierre Duhem⁵).

Au XIII^e siècle, tous les écrits philosophiques d'Aristote étaient devenus accessibles en latin; or des penseurs juifs (Moïse Maïmonide, 1138-1204) et musulmans (un autre andalou, Averroès, 1126-1198) s'étaient approprié la philosophie grecque, et présentaient une structure rationnelle de leur religion. L'Église connut alors la plus subtile tentation de son histoire: désertier le champ de la raison pour se replier sur le pré carré du sentiment et de la piété. Même les gnoses qu'elle connut et rejeta aux premiers siècles de son existence étaient moins dangereuses que cet abandon de la rationalité. La pensée chrétienne refusa le divorce d'avec une pensée grecque qu'elle avait lentement assimilée au fil des siècles et qui venait, brutalement, dans son authenticité native, la défier. Le christianisme dut alors lutter pour maintenir les acquis de la raison et la légitimité de la réflexion théorique: ce fut l'œuvre des grands théologiens scolastiques, et la naissante Université de Paris en fut un théâtre privilégié. Dans son discours (non prononcé) à l'Université de Rome *La Sapienza*, Benoît XVI en avait rappelé le fait le plus marquant⁶:

5. Sur Robert Grosseteste (ou de Lincoln, 1175?-1253) et Roger Bacon (1214-1294), voir Pierre Duhem (1861-1916), *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques, de Platon à Copernic*, 10 vol., Paris, 1913-1959 [disponible en mode image sur *Gallica*], nouv. éd., Paris corrigée par Olivier Digne, Paris, 1979-1988.

6. Le discours des Bernardins (12 septembre 2008) doit être lu comme la suite et le complément de ceux préparés par Benoît XVI pour l'Université de Ratisbonne (12 septembre 2006) et pour celle de Rome (15 janvier 2008), trois textes qui constituent le corpus d'un genre nouveau d'enseignement pontifical, la leçon académique (on les trouve sur le site www.vatican.va). Nous avons traduit (et annoté) le texte allemand.

SIGNET _____ **Jean-Robert Armogathe**

la promotion universitaire de la philosophie, lorsque la simple « Faculté des arts », tenue jusqu'alors pour une propédeutique à la théologie, devint une Faculté à part entière dans l'Université, partenaire autonome de la théologie.

Il convient ici de citer intégralement un long paragraphe de la leçon de Ratisbonne :

« Il convient par honnêteté de remarquer ici que des tendances théologiques se sont développées au Moyen Âge tardif, qui ont fait sauter cette synthèse entre hellénisme et christianisme. Contre ce que l'on a appelé l'intellectualisme augustinien et thomiste a commencé avec Duns Scot une position de volontarisme qui, dans ses développements successifs, conduisit finalement à dire que nous ne connaîtrions de Dieu que sa *voluntas ordinata*. Par delà celle-ci, il y aurait la liberté divine, par laquelle Il aurait pu créer et faire tout le contraire de ce qu'il a fait. Ici se profilent des positions proches de celles de Ibn Hazm [994-1064], qui pourraient conduire à l'image d'un Dieu arbitraire, qui n'est lié ni par la vérité ni par le bien. La transcendance et l'altérité de Dieu sont tellement accentuées que même notre raison, notre sens du vrai et du bien ne sont plus un vrai miroir de Dieu, dont les possibilités infinies restent pour toujours hors de notre atteinte, dissimulées derrière ses décisions réelles. Contre cela, la foi de l'Église a toujours soutenu qu'entre Dieu et nous, entre son Esprit créateur éternel et notre raison créée, il existe une analogie véritable en qui – comme le dit Latran IV (1215) – les dissemblances sont infiniment plus grandes que les ressemblances, mais où l'analogie et son langage n'en sont pas supprimés pour autant⁷. Dieu ne devient pas plus divin du fait que nous le repoussons loin de nous dans un volontarisme pur et opaque, mais le Dieu véritablement divin est ce Dieu qui s'est manifesté comme *logos* et qui a agi comme *logos* pour l'amour de nous. Bien sûr, l'amour, comme le dit Paul, « dépasse » la connaissance et c'est pour cette raison qu'il est capable de percevoir davantage que la simple pensée (voir *Ephésiens* 3, 19), mais il demeure l'amour du Dieu-Logos, pour lequel le culte chrétien est, comme le dit encore Paul, *logikhè latreia*, un culte à l'unisson du Verbe éternel et de notre raison (voir *Romains* 12, 1) » (*Discours de Ratisbonne*).

7. « Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda » (« si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux »), *Les Conciles œcuméniques*, Les décrets, Paris, 1994, II-1, p. 232 (*Denz.* 806).

L'Européen le plus moderne

Dans ce raccourci historique, non sans prudence, le Pape exprime une position qu'il a souvent défendue comme théologien : la rationalité de la connaissance religieuse n'est pas entamée par la transcendance divine. Le Logos est commun à Dieu et aux hommes, et même si les raisonnements de Dieu ne sont pas soumis à la logique des hommes, celle-ci permet de deviner, d'esquisser ceux-là. Le culte chrétien est un « culte logique », où l'harmonie est établie entre le Verbe de Dieu et la raison des hommes. La médiation est l'Écriture sainte, qui est Parole de Dieu et où Dieu « nous donne les mots par lesquels nous pouvons lui parler » (*Disc. Bern.*). Le XII^e synode des Évêques (5-26 octobre 2008) porte sur « La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église ». Les documents préparatoires confirment la détermination de mettre les Écritures au centre de la vie chrétienne, dans une interprétation respectueuse de la transmission – tradition dans laquelle elles s'inscrivent. À cet égard, l'enseignement de Benoît XVI prolonge la constitution conciliaire *Dei Verbum* (1965), dont le Père de Lubac a montré toute l'importance⁸.

Le Pape rappelle ici une définition du cloître donnée par Benoît au début de sa Règle : *schola dominici servitii* (*Règle de saint Benoît, Prologue*, 45). Le Pape, dans le texte allemand, n'avait pas traduit l'expression pour lui garder son ambiguïté⁹ : école du service du Seigneur, ou bien école *pour servir à la manière* du Seigneur ? Si *ora (prie !)* se réfère à la première interprétation, *labora (travaille !)* semble bien se rapporter à la seconde. *Servitium dominicum* désigne *à la fois* le service du Seigneur (« génitif objectif ») et le service que le Seigneur rend (« génitif subjectif ») : « Dieu travaille », dit le Pape, insistant sur son apport à la transformation du monde en citant *Jean 5, 17* : « mon Père travaille jusqu'à présent, et moi aussi je travaille »¹⁰.

8. Commentaire de la *Constitution sur la Révélation divine*, coll. *Unam Sanctam*, Paris, 1968, pp. 159-303 ; texte résumé dans *Dieu se dit dans l'histoire*, Paris, 1974.

9. Karl Suso Frank, « Vom Kloster als "schola dominici servitii" zum Kloster als "servitium imperii" », *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 91, 1980, pp. 80-97, et surtout l'article de Benedict Guevin, « Dominici Schola Servitii, A School of the Lord's Service or "A School of the Lord's Way of Service" ? » *Downside Review* 114, 1996, pp. 294-312.

10. La traduction française (« ... je suis à l'œuvre ») est moins vigoureuse que la traduction allemande (« auch ich arbeite »).

SIGNET _____ **Jean-Robert Armogathe**

L'enseignement du Pape annonce ici l'encyclique sociale à laquelle il est en train de travailler¹¹ : «(dans le Christ), Dieu entre en tant que Personne dans l'enfantement laborieux de l'Histoire» (*Disc. Bern.*). La noblesse du travail provient de sa ressemblance avec l'œuvre du Créateur, et Benoît XVI parle d'une «culture (chrétienne) du travail». Mais cette culture est une collaboration (*Mit-Arbeit*), dont la mesure provient de ce *Mit* : l'homme seul est *démesuré*, et quand il procède seul, son organisation du monde peut tourner à la destruction du monde (*kann Weltgestaltung schnell zur Weltzerstörung werden, Disc. Bern.*).

Le XXI^e siècle connaît une crise comparable à celle du XIII^e siècle, celle du délitement de la raison. L'effondrement des idéologies¹², à commencer par l'idéologie « scientifique » du matérialisme historique et la montée des « maîtres du soupçon » a poussé le religieux à se réfugier dans la part d'ombre des vies humaines. Le « retour du religieux » est surtout le démantèlement du discours théologique, sa déstructuration, le recours à l'émotion et la fin de la rationalité. On connaît la gravure de Goya (1746-1828), intitulée «Le sommeil de la raison produit des monstres»¹³. Il convient de restituer à la raison l'indispensable statut instrumental qu'elle doit tenir dans la pensée religieuse (ou symbolique). Sauver la raison est la seule issue de la crise planétaire que nous affrontons. Il ne s'agit pas là d'une action confessionnelle, mais du service le plus grand qui puisse être rendu à l'humanité. Il est bon que l'Église le rende. L'accès à la vérité passe par l'acte de voir, et le Pape a rappelé que cet acte est *theoria* (*Discours de la Sapienza*). Dom Jean Leclercq (1911-1993), un auteur souvent cité par Joseph Ratzinger¹⁴, souligne

11. Il semblerait qu'après *Deus caritas* (2006) et *Spe salvi* (2007), elle doive s'intituler *Fides in caritate*.

12. «L'effondrement de l'ordre ancien et des antiques certitudes», dit le Pape en parlant du XIII^e siècle (*Disc. Bern.*).

13. Elle est reproduite sur la couverture du cahier 2000, 6 de *Communio*, consacré à *Fides et ratio* ; rappelons aussi le centième cahier, paru en 1992, 2-3 : «Sauver la Raison».

14. Le Pape l'a déjà mentionné le 21 octobre 2006, dans l'allocution d'ouverture de l'Université du Latran : « Un grand théologien belge a écrit un livre, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, et il a montré que dans la tradition du monachisme, les deux choses vont de pair, parce que Dieu est Parole et nous parle à travers l'Écriture. Cela suppose donc que nous commençons à lire, à étudier, à approfondir la connaissance des lettres, et ainsi nous approfondissons notre connaissance de la Parole ».

L'Européen le plus moderne

la persistance médiévale du terme *theoria*, par le relais de Jean Cassien. Il souligne que des expressions comme *theorica mysteria*, *theorica studia*, ne doivent pas être traduites par «études théoriques», mais par «amour de la prière»¹⁵.

Ainsi la connaissance de la vérité est d'abord une contemplation, «e anche la ragion lo vede alquanto¹⁶», aiguillée par le *studium*, le zèle pour le savoir authentique, la *scientia Dei*, qui est d'abord ce que Dieu veut nous faire savoir du monde, de l'homme et de ses desseins. L'attitude des moines, dit le pape, est «se mettre à la recherche de Dieu». Il ne s'agit pas de détenir des certitudes, mais bien de savoir où aller les chercher, de disposer d'une direction. Les Écritures montrent le chemin, qui s'ouvre au Prologue de *Jean* sur un fait, un fait réel (*Faktum*): «le Logos s'est fait chair», qui n'est pas un fait brut, mais un fait rationnel: la Raison éternelle est un présent, une présence, un don. Le Logos est devenu un fait réel (*gerade so ist im Faktum nun Logos, ist Logos unter uns*), et ce fait est rationnel.

La prédication de Paul à l'Aréopage permet de conclure sur la mission chrétienne: l'annonce n'est cependant pas celle d'un dieu inconnu, elle est celle du Dieu qui s'est donné à connaître aux hommes de la manière la plus forte et la plus adéquate: en se faisant homme lui-même. Le Pape n'a pas de mal à rapprocher la situation d'Athènes au 1^{er} siècle de celle de nos cités aujourd'hui, où tant d'idoles décalent et dissimulent sans l'abolir la question de Dieu. Chercher à répondre à cette question a été la tâche que s'est fixée la métaphysique occidentale, qui a porté tant de valeurs humaines et de droits. L'oublier, la retarder indéfiniment, c'est s'exposer à oublier l'homme et à évacuer l'humanité dans l'utilitarisme et l'horreur totalitaire. La capitulation de la raison, dit le Pape, est un échec de l'humanisme.

Pour parler de la modernité, le Pape a choisi le moyen le plus sûr et le plus court, celui de l'analogie entre des situations différentes mais comparables. Inspiré par le génie des lieux, il a su montrer comment ce qui fut la tâche des moines qui bâtirent le Collège est devenu aujourd'hui la tâche des «intellectuels» réunis devant lui et, au delà d'eux, l'objet essentiel des institutions qu'ils représentent, universités, académies, médias... Les lecteurs d'Henri-Irénée Marrou, de Paul Ricoeur, de Paul Veyne – le Pape est l'un d'eux – ne pouvaient

15. Jean Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, ³1991, p. 99.

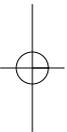
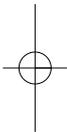
16. Dante, *Paradis*, XXIX, 15: «et même la raison le voit quelque peu».



SIGNET _____ **Jean-Robert Armogathe**

pas se tromper en l'écouter : l'histoire de la crise est riche d'enseignements, et l'exhortation la plus directe n'est jamais la plus immédiate. Le Pape ne pouvait pas parler plus directement que par la médiation d'une histoire attentive et actuelle.

L'Européen le plus moderne, c'est vous, Pape Benoît XVI !



Jean-Robert Armogathe, né en 1947, prêtre (Paris) depuis 1976. Directeur d'études à l'École pratique des hautes études (Sorbonne), aumônier de l'École normale supérieure et de l'École des chartes, membre de la rédaction de *Communio* francophone. Dernière publication : *La nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVII^e siècle*, Paris (coll. Épiméthée), 2007. A rédigé l'introduction du dernier volume de la collection *Communio* : Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, Parole & Silence, 2008.



Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR: *CATHOLIQUE*
2. Joseph RATZINGER: *LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST*
3. Dirigé par Claude BRUAIRE: *LA CONFESSION DE LA FOI*
4. Karol WOJTYLA: *LE SIGNE DE CONTRADICTION*
5. André MANARANCHE, s.j.: *LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE*
6. Joseph RATZINGER: *LA MORT ET L'AU-DELÀ*,
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j.: *PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE*
8. Hans Urs von BALTHASAR: *NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE*
9. Marguerite LÉNA: *L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION*, réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS: *LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE*
11. Jean-Luc MARION: *DIEU SANS L'ÊTRE*, édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j.: *POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION*
13. Rocco BUTTIGLIONE: *LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA*
14. Pierre van BREEMEN, s.j.: *JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM*
15. Hans Urs von BALTHASAR: *L'HEURE DE L'ÉGLISE*
16. André LÉONARD: *LES RAISONS DE CROIRE*
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p.: *LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE*
18. Michel SALES, s.j.: *LE CORPS DE L'ÉGLISE*

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER: *POUR L'EUROPE, UN NOUVEL ART DE VIVRE*
20. Jean DUCHESNE: *VINGT SIÈCLES. ET APRÈS?*
21. Jean-Robert ARMOGATHE: *DIVINE TRINITÉ*
22. Hans Urs von BALTHASAR et COMMUNIO: *JE CROIS EN UN SEUL DIEU*

Collection COMMUNIO- PAROLE ET SILENCE

23. Joseph RATZINGER: *LA COMMUNION DE FOI: CROIRE ET CÉLÉBRER*

Chez votre libraire

Tables du tome XXXIII (2008)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (A : Argentine ; AU : Autriche ; B : Belgique ; CAM : Cameroun ; CAN : Canada ; CH : Suisse ; CZ : Tchécoslovaquie ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; G-B : Grande-Bretagne ; I : Italie ; L : Liban ; P : Portugal ; PL : Pologne ; SL : Slovénie ; USA : États-Unis). Avant le titre des articles (colonne centrale, un astérisque (*) indique qu'il s'agit d'une traduction. Dans chaque cas, les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Editorial », « Signet », « Thème », « Dossier ». Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination. Rappelons enfin que les références des articles publiés avant 1986 se trouvent dans notre numéro hors-série *Tables et Index 1975-1985*.

Nom	Prénom	Titre	R	N°	Pages
ALOÏS	Frère	La bonté humaine reflet de la bonté de Dieu	T	2	69-81
ARMOGATHE	Jean-Robert	L'Eucharistie entre physique et dogme	D	1	97-110
ARMOGATHE	Jean-Robert	L'Européen le plus moderne	S	6	109-116
BALIÑA	Luis	Devant qui suis-je responsable ?	T	4	19-29
BALTHASAR	Hans Urs Von	De quel genre de témoins avons-nous besoin ?	T	1	35-40
BALTHASAR	Hans Urs von	La liberté du Christ et nous	T	4	81-93
BATUT	Jean-Pierre	La transfiguration ou la conclusion de l'histoire remise à la liberté	T	1	41-57
BATUT	Jean-Pierre	Bonté divine ! Note sur la bonté de Dieu chez Origène	T	2	83-93
BEDOUELLE	Guy	La lumière comme mystère	E	1	9-11
BOULNOIS	Olivier	Le don et la charité	D	1	125-144
BRAY	Suzanne	Du bon usage de la littérature fantastique	T	6	67-79
BURNET	Régis	La Bonté	E	2	9-14
CALIXTO	Pedro	La bonté chez saint Augustin, Deys et saint Thomas	T	2	37-50
CARRAUD	Vincent	Le mystère le plus difficile à croire	T	5	67-85
CARRIQUE	Pierre	La lutte et l'indivision	T	4	49-62
CHANTRAINE	Georges	<i>Catholicisme</i> . De quelques idées	T	5	13-27
COULANGE	Pierre	Les institutions de l'Ancien Testament sont-elles provisoires ?	S	2	95-111
d'ORNELLAS	Pierre	L'évêque et l'histoire	T	3	53-62
d'USSEL	Jacqueline	Jean-Marie Lustiger: le courage prophétique	T	3	43-44
DAGENS	Claude	Théologie et raison contemporaine	S	4	109-120
DE ANDIA	Isabel	« Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur »	T	2	27-36
DE MOULINS BEAUFORT	Thomas	Clôture	D	1	183-187
DE MOULINS BEAUFORT	Eric	Répondre du Christ	T	4	95-107
DE MOULINS BEAUFORT	Eric	Editorial	E	5	7-11
DE MOULINS BEAUFORT	Eric	Actualité paradoxale de <i>Catholicisme</i>	T	5	87-97
DESBOIS	Patrick	Corresponsables de la promesse	T	3	117-119
DEVAUX	Michaël	Itinerarium ad Deum. Voyage à Numenor avec les Inklings	T	6	19-36
DIDEBERG	Daniel	Le cardinal Lustiger et l'Institut d'Études théologiques de Bruxelles	T	3	25-33
DOMBROWSKI	Damian	Le divin et l'humain dans la transfiguration de Raphael	T	1	59-71

DUBOST	Matthieu	F	De l'éthique au langage de la responsabilité selon Emmanuel Lévinas	T	4	31-47
DUCHESNE	Jean	F	Bonté de la création	T	2	51-68
FERNANDEZ	Jean	F	Le temps de la mission	E	3	9-10
FERRANTI	Irène	F	Editorial	E	6	7-18
GIBERT	Ferrante	It	Photos et commentaires	T	1	73-88
HALBREICH	Pierre	F	«Et Dieu vit que cela était bon»	T	2	15-25
HELLER	Etienne	F	L'espérance de la gloire. Une lecture du chapitre IV de <i>Catholicisme</i>	T	5	29-44
HILAIRE	Harry	B	Arc-en-ciel théologique	S	4	121-125
KARPLUS	Karin	AU	Trois éclairages sur l'itinéraire spirituel d'un fils d'Israël au sein de l'Église	T	3	81-89
KOET	Peter	Ch	Eucharistie et Ecclésiologie dans l'histoire de la pensée moderne	D	1	159-168
LAVAUD	Yves-Marie	USA	Le fruit de la prière du Pape	T	3	103-115
LÉNA	Rivka	Ne	L'Église de la Circoncision	T	6	99-108
LEPROUX	Bart	F	Parle-t-on de Harry Potter dans la Bible? Les mages dans l'Ancien Testament	E	4	7-17
LUSTIGER	Laurent	F	Responsables de l'espérance	T	3	75-79
MARION	Marguerite	F	Rien n'est impossible à Dieu	T	5	45-54
MARON	Alexis	F	Dépaysement et dépouillement	T	3	121-125
MASSIS	Cardinal Jean-Marie	F	L'œuvre du Messie	D	1	169-182
OIRY	Jean-Luc	F	La reconnaissance du don	T	3	35-41
OUELLET	Corinne	F	Aumônier au Centre Richelieu	T	3	45-51
PELCHAT	Thierry	F	Devenez dignes de la condition humaine	T	1	13-23
PELLETIER	Béatrice	F	La transfiguration entre baptême et résurrection	D	1	91-95
PERRIER	Cardinal Marc	Ca	Discours d'ouverture 17 mai 2007	D	1	145-158
RAK	Marc	Ca	Le corps du Christ, eucharistique et ecclésial	T	3	91-101
REBIC	Anne-Marie	F	Méditer La promesse pour être au Christ en vérité	T	6	55-65
RIAUDEL	Philippe	F	Note d'information sur les jeux de rôle	T	1	37-54
RICHARD	Isabelle	F	Harry Potter: quand la magie libère le discours	T	6	25-33
ROUGE	Adalbert	Cr	Jésus, la foi et les prophètes	T	1	81-98
SCHOCKENHOFF	Olivier	F	Se passer du mythe et de la démythologisation	S	5	113-123
TÜCK	Philippe	F	<i>Romains VIII</i> dans <i>Sous le soleil de Satan</i>	T	3	67-73
VALLIN	Matthieu	D	La joie inouïe du Royaume qui vient	T	4	63-80
VILLEMIN	Eberhard	D	Le filet s'est rompu: Contribution de la foi à la compréhension de la liberté	D	1	111-124
VINGT-TROIS	Jan-Heiner	F	Faire mémoire et rendre grâce	T	5	55-66
WACHÉ	Philippe	F	La méthode de <i>Catholicisme</i> : le choix de la coupe sagittale pour une vision unifiante de la foi	T	5	99-111
WEIGEL	Laurent	F	Fécondité ecclésiologique des «aspects sociaux du dogme»	T	3	11-14
	Cardinal André	F	La mémoire de l'Alliance	S	2	112-121
	Brigitte	F	Réflexions sur Lourdes à l'occasion du 150 ^e anniversaire des apparitions	T	3	63-65
	George	USA	La foi au cœur de la culture	T	3	

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, PO. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis

BRESILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

**ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura
Communio – Asociacion pro-Communio**

Responsable : Gabriel Alonso, C/Andrés Mellado, 29, 2° A 28015, Madrid

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Ołtarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici, Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach ZG, Suisse.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection : Corinne MARION. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Guy Bedouelle (Angers), Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Pigué, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : communio@neuf.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer

6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu

119, Grande-Rue

BORDEAUX :

Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :

La Procure Jlicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure

2, rue Boussingault

CANNES :

Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :

–La Procure
1, place de la Treille
–Vidal-Morel
3, rue du Terrail
–Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :

–Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine

13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides

rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-~~r~~

LILLE : Tirloy

62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres

74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel

20, rue Sainte-Hélène
–Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos

29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia

4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS

2 bis, rue Georges-
Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure

10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica

23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Patern
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale

8, rue Massillon
–Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :

–La Procure des Missioins
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

–Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

–La Procure

3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

–Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
–Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :

–L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :

–Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
–Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph

1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique

64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure

9, rue du Froul

REIMS : Largeton

23, rue Carnot

RENNES : Matinales

9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure

rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union

31, place de la Cathédrale

TOULON :

–Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
–La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :

–Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre

2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure

55, rue Mgr Thréhiou

VERSAILLES : Siloë CLR

16, rue Mgr Gibier

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

**Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43
communio@neuf.fr**

pour la Belgique: «Amitié Communio», rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement:).
- Je parraine cet abonnement:
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous:
 Nom Adresse
- Je commande les numéros suivants, port inclus: 12 € simple, 16 € double
 Montant du règlement à joindre*
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire.

Si vous êtes en Belgique et passez par « Amitié Communio » : CCP 000 0566 165

Si vous êtes en Suisse et vouez régler en Franc Suisse :

Compte Guy Bedouelle-*Communio*
 Banque cantonale de Fribourg – 25 01 232.846-03

Pour les autres pays, règlement en Euros selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC : PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet : www.communio.fr

Date:

Signature:

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	59 €	110 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
Zone Euro	Normal	61 €	115 €	
	Soutien	75 €	140 €	
Belgique (par l'adresse indiquée)	Normal	59 €	110 €	«Amitié Communio», rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
Suisse (FS par l'adresse indiquée seule)	Normal	97 FS	180 FS	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
		61 €	115 €	
Soutien	120 FS	230 FS		
	75 €	140 €		
Autres pays	Économique	61 €	115 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Prioritaire et Soutien	75 €	140 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet : www.communio.fr



Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1992/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)
 Les noces de Cana (2006/1)
 La venue du Royaume (2007/1)
 La Transfiguration (2008/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
 La violence et l'esprit (1980/2)
 Le pluralisme (1983/2)
 Quelle crise ? (1983/6)
 Le pouvoir (1984/3)
 Les immigrés (1986/3)
 Le royaume (1986/3)
 L'Europe (1990/3-4)
 Les nations (1994/2)
 Médias, démocratie, Église (1994/5)
 Dieu et César (1995/4)
 L'Europe et le christianisme (2005/3)
 Liberté et responsabilité (2008/4)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)
 Le Christ et les religions (2007/5-6)
 Henri de Lubac (2008/5)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)
 Face au monde (2005/4)
 La différence sexuelle (2006/5-6)
 La fidélité (2007/3)
 La bonté (2008/2)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)

La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)
 Dieu est amour (2005/5-6)
 La différence sexuelle (2006/5-6)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Louis Bouyer (2006/4)
 Jean-Marie Lustiger (2008/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'église dans la ville (1990/5)
 Conscience ou consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)
 Le sport (2006/2)
 L'école et les religions (2006/3)
 Malaise dans la civilisation (2007/2)

LE DÉCALOGUE

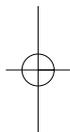
Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)

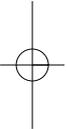
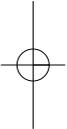
Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.



Prochain numéro
janvier-février 2009

L'entrée du Christ à Jérusalem





Dépôt légal : novembre 2008 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-25-5 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 11064

L'Imprimerie Sagim-Canale est titulaire de la marque Imprim'vert®



