

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)*, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Lot Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Rémi Brague secrétaire de la Jean Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussein*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

Membres du bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift, *Communio* Verlag (D 5000 Kttln 50, Moselstrasse 34) – Hans-Urs von Balthasar (Sasse), Albert Görres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hens Maier, Cardirel Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review *Communio* (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.) – Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock Clifford G. Kossel, s.j., Thomas Langan, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.i. John H. Wright, s.j.

CROATE : *Svesci Communio* (Krcsanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg 14, Yougoslavie) – Stipe Bagaric, o.p. Vjekoslav Bajsic, Jerko Fucak, o.f.m., Tomislav Ivancic, Adalber Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, o.f.m. cap., Josip Turdovic.

ESPAGNOL : *Revista catolica itemacional Communio* (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) – Antonio Andrés Ricardo Blazquez, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Bzo, Félix Garda-Marilyon, Juan-Maria Laboa, José-Miguel Oriol, Juan Martin Velasco, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Raz de la Pena.

ITALIEN : *Strumento internazionale per on lavoro teologico Communio* (Jaca Book, via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano) – Zoltan Alszeghy, Sante Bagnoli, Carlo Caffarra, Gianfranco Dalmasso, Adrian Dell'Asta, Elio Guerriero, Massimo Guidetti Luigi Mezzadri, Antonio M. Sicari, o.c.d., Guido Semnavilla.

NÉERLANDAIS : *kernationaal kathoeliek Trjdsdsvift Communio* (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) – Jan Ambaum (NLI, Jan De Kok o.f.m. (NLI), Georges De Schrijver, s.j. (B), Jos F. Lescauwaeet (NLI) Klara Rogiers (B), Jacques Sthepens (B), Peter Schmidt (B) Alexander EM. Van der Does de Willebois (NLI), Herman P. Vanhégen (NU, Jan H. Walgrave, op. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NLI).

En préparation : éditions arabe, sud-américaine (en espagnol et en portugais), polonaise.

La Revue catholique internationale **COMMUNIO** est publiée six fois par an en français par « *Communio* », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901), indépendante de tout éditeur ou mouvement. *Président-directeur de la publication* : Jean Duchesne. *Directeur de la rédaction* : Claude Bruaire ; *rédacteur en chef* : Jean-Luc Marion ; *adjoint* : Françoise de Bemis. **Rédaction, administration et abonnements** (Mme S. Gaudefroy) : au siège de l'association (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (11 527.46.27 ; CCP « *Communio* » 1867623 F Paris).

Librairies et autres points de vente où *Communio* est disponible : voir page 69.

Conditions d'abonnement : voir page 95 ; **bulletin d'abonnement** en page 96.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.
Charles PEGUY, *L'Argent*, OEuvres en prose, tome 2, Pléiade, p. 1136-1137.

TOME VI (1981) — n° 1 (janvier-février) « DESCENDU AUX ENFERS »

« *Le Christ est descendu plus profond que l'enfer, et du coup l'a transcendé et proprement subverti* ».

Saint Grégoire le Grand, *Moralia*, X, 9 (P.L. 75, 929a)

Hans-Urs von BALTHASAR

Page 2 Plus loin que la mort

Problématique _____

Wilhelm MAAS

page 5 Jusqu'où est descendu le Fils

José-Manuel SANCHEZ-CARO

page 20 Le mystère d'une absence

Intégration _____

Michel COSTANTINI

page 35 **GiOTTO : la vie, la mort (sauvées)**

Mgr Giovanni FALLANI

page 48 L'enfer dantesque

Corinne MARION

page 56 Une saison pour l'éternité

Attestations _____

Adrienne von SPEYR (textes choisis et présentés par Hans-Urs von Balthasar)

page 63 L'expérience du Samedi Saint

Pierre-Marie GY, o.p.

page 72 **La Lex orandi** dans la liturgie des funérailles

Signets

André BERTHON

page 78 Matière et mystère

Olivier COSTA de BEAUREGARD

page 80 Cette matière qui n'est peut-être pas une chose

page 82 Heureux les invités au festin de l'Agneau

Jean-Guy PAGE

page 88 L'évêque, l'Église particulière et l'Eucharistie

Jean-Robert ARMOGATHE

page 92 L'exemplaire conversion de Paul Claudel

Hans-Urs von BALTHASAR

Plus loin que la mort

Il ne faut ni minimiser la descente du Christ aux enfers, ni exercer sur elle une curiosité vaine, mais y reconnaître le fond de la mystérieuse kénose rédemptrice du Verbe.

LA formule « descendu aux enfers » a dû attendre le quatrième siècle pour entrer dans le *Credo*. Mais, comme c'est le cas pour tous les articles qui composent celui-ci, le contenu de la formule était dès l'origine familier à la foi chrétienne comme un mystère de grâce, de salut et de rachat. Si le Père a donné son Fils pour le monde pécheur, si le Fils, afin de racheter en lui l'humanité, a dû prendre sur lui et assumer dans sa Passion tous les états qui nous distinguent de Dieu, il ne lui suffisait pas de mourir avec nous et pour nous le Vendredi Saint et d'être enterré ; il lui fallait aussi être mort avec la foule infinie de ceux qui, du commencement du monde jusqu'à sa fin, ont connu et connaîtront la mort.

La mort de l'homme pécheur et non racheté marque la fin de toute communication non seulement avec les autres hommes, mais même avec Dieu. C'est ce que savaient les *psaumes*, Job, l'Écclésiaste et les prophètes. Mais, dans la mesure où Jésus, par amour pour ces hommes perdus dans la solitude, se solidarise avec eux, il leur offre une communion plus profonde que la mort. On sait à quel point Claudel aimait ce motif. Il suffit pour cela de relire le finale de la dernière des *Cinq grandes odes* : « *Goûtez, ô Manes, les prémises de nos moissons !* ».

Le mystère du Samedi Saint a pour contenu la façon dont les effets de l'événement du Vendredi Saint se répercutent dans l'au-delà, dans le royaume immense des morts qui, comme le dit l'*Épître aux Hébreux* (11, 40), doivent tous attendre que la lumière du Christ pénètre les ténèbres et les ombres de la mort, car « ils ne purent pas atteindre la perfection sans nous » qui sommes rachetés par le Christ. Gardons cet énoncé central devant les yeux et sachons bien, par ailleurs, qu'il ne nous est pas loisible de projeter dans l'au-delà nos concepts de l'espace et du temps. La question de savoir ce que nous entendons exactement sous le mot « enfers » perd alors son importance. On peut y voir l'idée générale d'un royaume des morts (*shéol*, *hadès*, *infernium*), sans y distinguer différents

lieux (*receptacula*) pour les bons et les méchants ; on peut aussi les concevoir de façon plus précise comme une sorte de « salle d'attente » dans laquelle les morts d'avant l'ère chrétienne se rassemblaient pour attendre la venue du Christ, sans lequel personne ne peut parvenir au Père dans le ciel, car lui seul est le « chemin » pour y aller, lui seul nous fraie, à travers le « grand abîme » (*Luc* 16, 26), une voie, pour nous préparer une place de l'autre côté.

CET énoncé central devrait nous suffire. Deux erreurs sont donc à éviter : vouloir en savoir trop, et rester indifférent. Trop, parce que certains anciens manuels de dogmatique, et encore maintenant beaucoup de croyants, veulent en savoir trop : y a-t-il des damnés ? Et combien ? Que deviennent les enfants morts sans baptême ? Le Christ est-il seulement descendu chez les « pieux patriarches », ou aussi dans l' « enfer proprement dit » ? Ou encore : le Christ est-il descendu seulement en son âme ou aussi en son corps ? Laissons de côté ce que nous ne pouvons pas savoir. Pour les chrétiens - c'est le grand message de Thérèse de Lisieux —, *l'espérance*, l'espérance en le salut de *tous* les hommes, n'est pas seulement mieux à sa place, mais, tout simplement, meilleure qu'un savoir problématique et soustrait à celui qui juge les vivants et les morts.

Trop peu, aussi. On voudrait retirer du *Credo* cet article de foi, car on le dit mythologique. Non. C'est faux. Il est d'un bout à l'autre christologique et découle nécessairement de l'incarnation du Verbe. On ne manquera pas de remarquer, surtout aujourd'hui, de quelle inquiétante façon l'idée de l'enfer comme de la perte totale de Dieu, de la « mort de Dieu », est devenue pour nous quelque chose de vivant. Là où, aujourd'hui, les humanismes pâlisent — et à quel rythme ! —, partout se répandent, si un christianisme authentique n'entre pas en jeu, des visions toujours plus cruelles de l'enfer. Les cauchemars d'un Jérôme Bosch semblent bien inoffensifs à côté des images de l'Archipel du Goulag.

LE Samedi Saint, comme jour de la descente aux enfers, est le milieu mystérieux qui sépare le Vendredi Saint et la Résurrection au jour de Pâques. Comme jour de la mort, il ne peut pas encore être le jour où Dieu vainc la mort. Et pourtant, n'est-il pas le jour où la vie éternelle s'est montrée si vivante qu'elle a pu prendre sur elle la mort elle-même, pour la dépasser de l'intérieur ? Cette ambiguïté permet

(1) *Catholicisme*, Cerf, Paris, 1938, coll. « Foi vivante » n° 13, Paris, 1965, p. 295. Cette homélie se trouve aujourd'hui dans le Bréviaire romain, au jour du Samedi Saint, et est citée plus loin dans l'article de José-Manuel Sanchez-Caro.

de comprendre la grandeur, mais aussi les limites des sermons des Pères de l'Église d'Orient, et de ces icônes de la descente aux enfers qui (à partir du XI^e siècle) passèrent pour fournir l'image centrale de la rédemption. Qu'elle est émouvante, cette étonnante homélie, attribuée à Epiphane et retrouvée par Henri de Lubac (1), dans laquelle le Christ entre en disant « *le Seigneur soit avec vous* » dans les ténèbres de l'enfer du plus profond desquelles Adam lui répond. Et Jésus de lui dire : « *Que fais-tu ici, image de mon Père ? Ce n'est pas pour cela que tu as été créé* ». Et le rédempteur conduit toute l'humanité hors des enfers, vers le ciel. Les icônes montrent le Christ debout sur les deux vantaux arrachés de la porte des enfers, et tendant la main à Adam et Eve ou à l'un des patriarches pour les relever.

L'orient représente ainsi la descente aux enfers comme un événement lumineux et victorieux. Est-ce juste ? Ne devons-nous pas inclure le jour de la descente dans la *Semaine Sainte*, et non le rattacher à la gloire de Pâques ? La victoire sur le péché et la mort n'a-t-elle pas lieu dans le plus profond silence ? Le contact entre les morts et la vie éternelle n'est-il pas produit dans l'absence absolue de tout contact ? Dans l'ultime possibilité d'obéissance du Fils, qui, au-delà de tout ce qu'il peut comprendre, doit chercher le chemin qui le ramène à la vie du Père là où celui-ci ne peut en aucun cas se trouver — dans le royaume intemporel de la mort ? Ce n'est certes plus le Jésus de Nazareth vivant qui accomplit ce dernier geste d'obéissance, car celui-là est déjà mort. Mais la kénose du Verbe, du Fils éternel, d'une manière inconcevable, permet à la relation qui règne entre le Fils et le Père = pur amour reconnaissant qui a, par amour, pris la forme de l'obéissance — d'aller jusqu'à cette fin suprêmement paradoxale, qui va plus loin que la mort et l'arrache à ses gonds. « L'amour est fort comme la mort » (*Cantique des cantiques* 8, 6) — non, il est plus fort.

LE Samedi Saint est un profond mystère, et il le restera toujours. Mais peut-être est-il temps, aujourd'hui, non pas de le laisser de côté, mais de laisser la méditation le cerner avec respect et découvrir par là à quel point sa richesse et sa profondeur sont inépuisables.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Pierre Leroux)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905. Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie, arrêtée à 1977, compte 90 pages dans *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère* (textes revus et annotés par Georges Chantraine), coll. « Communio », Fayard, Paris, 1980, *Aux croyants incertains*, coll. « Le sycomore », Lethielleux, Paris, 1980.

Wilhelm MAAS

Jusqu'où est descendu le Fils

La descente aux enfers n'est pas une invention de théologiens tardifs. Elle appartient essentiellement au Credo. La difficulté n'est que de concevoir l'« inactivité » du Christ au shéol. Mais comme « événement trinitaire », la descente aux enfers s'actualise dans la manière dont chaque chrétien vit son baptême.

LE problème théologique central de cet article est contenu dans son sujet : « Descendu aux enfers » ? ou « descendu dans le royaume de la mort » ? La première de ces formules a été pendant longtemps utilisée par la liturgie dans le *Credo*. Puis, les efforts des Églises chrétiennes de langue allemande pour parvenir à une traduction commune des textes liturgiques ont, il y a environ dix ans, abouti à l'utilisation d'une nouvelle formule, la seconde. Le mot « enfers » fut supprimé et remplacé par une expression plus neutre, le « royaume de la mort ». Cette transformation vraiment profonde (comme nous allons le montrer) n'a eu à ce moment que peu d'écho dans le monde des théologiens, si l'on excepte quelques prises de position isolées (même parmi les théologiens protestants). On a pu constater, plutôt, un certain soulagement. Pourquoi ? Croyait-on que le mot « enfer » n'avait plus sa place à l'intérieur de ce que l'homme d'aujourd'hui, héritier des Lumières, peut comprendre et éprouver ? Croyait-on avoir enfin libéré le *Credo* d'un lest mythologique depuis longtemps superflu ? La « démythologisation » était-elle ici le mot magique ? Croyait-on que le mot « enfer », si fortement imprégné par les représentations qui en ont été faites à la fin du Moyen Age, ne permettait pas d'accéder au sens véritable de l'article de foi « descendu aux enfers » ? Était-ce pour des raisons pastorales que l'on écartait l'expression ? S'était-on rendu compte qu'elle ne « passait » plus et qu'en conséquence il fallait réaliser un *aggiornamento* théologique en l'adaptant aux destinataires du message chrétien ?

Quelle que soit la nature des motifs invoqués, on peut, il est vrai, manifester au premier abord (mais seulement au premier abord) une certaine compréhension pour cette attitude, et la considérer en quelque sorte comme une contre-attitude vis-à-vis des écoles de dogmatique de la première moitié de notre siècle, qui prétendait tout savoir sur les fins dernières. Mais à y regarder de plus près (et c'est le but de cet article), cette dévaluation et cette interprétation approximative de la descente du Christ aux enfers sont extrêmement graves et même

théologiquement injustifiables : on ne voit plus la dimension en profondeur de cet article du *Credo* ; on capitule inconsidérément devant le caractère insolite (en admettant qu'il le soit et qu'il le reste) de ce mystère de notre foi.

Mais ce n'est pas seulement pour des raisons d'ordre théologique (sur lesquelles nous reviendrons de manière détaillée) que l'on peut faire une critique approfondie de l'attitude de scepticisme ou même de refus à l'égard du dogme de la descente aux enfers. D'un point de vue anthropologique et existentiel, il convient également de réfuter l'objection souvent entendue selon laquelle l'idée d'« enfer » n'apparaîtrait plus dans le vocabulaire de l'homme moderne ni dans son expérience de la vie. Or, c'est justement là où l'expérience humaine se traduit en exemples condensés, c'est-à-dire dans la poésie et la littérature, que le terme d'« enfer » sert à peindre la condition de l'homme moderne et constitue le lieu par excellence d'une existence perçue de façon négative. Le mot lui sert à exprimer avec précision la vie où il se situe. On pourrait s'en rendre compte en faisant une lecture détaillée de la grande littérature du XIXe et du XXe siècles Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Claudel, Kafka, Thomas Mann, Beckett, Joyce, Bernanos, Soljénitsyne, pour n'en nommer que quelques-uns (1). Or, si l'on veut que la flèche de la parole de Dieu touche réellement la condition humaine jusque dans le langage utilisé pour la rendre, cela implique également que, pour proclamer aujourd'hui notre foi, la formule qui parle de la « descente du Christ aux enfers » est non seulement autorisée, mais nécessaire, quelle que soit dans le détail la signification de son contenu. Si l'on veut s'adresser à l'homme moderne en parlant son langage, alors il faut parler aussi de l'enfer, car nul, plus que l'homme moderne, n'en a jamais autant parlé.

Pour en étudier de plus près le contenu et la signification théologique, nous allons nous occuper tout d'abord des aspects bibliques, dans une première partie. Il faudrait à vrai dire compléter la méthode de critique historique en interprétant l'Écriture avec les yeux de l'Esprit : inventorier la mystique relative au sujet qui nous occupe et l'exploiter sur le plan dogmatique serait une tâche théologique aussi urgente que féconde (2). Puis, en seconde partie, nous essaierons de donner de la descente aux enfers du Christ une interprétation succincte dans la perspective de la théologie systématique actuelle.

1. Les données de la Bible

1. Jésus, nouveau Jonas

Pendant des siècles, la *Première épître de Pierre* (3, 19 et 4, 6) fut considérée comme la référence biblique principale pour le dogme de la descente aux enfers. Pour diverses raisons, elle est aujourd'hui passée davantage à l'arrière-plan, tandis que d'autres textes ont été mis davantage en évidence, notamment la littérature d'entre les deux Testaments ainsi que les Targoums et Midrash, que l'on a valorisés de plus en plus, et auxquels on a fait appel pour expliquer les textes difficiles de la Bible. Pour la suite de notre exposé, *Romains* 10, 7 et *Matthieu* 12, 40 nous seront des références particulièrement précieuses.

L'analyse des paroles du Christ en *Matthieu* 12, 40, du point de vue de l'histoire de la rédaction, montre déjà que le signe de Jonas est un symbole de la

Passion et de la descente du Fils de l'Homme (3). Cette interprétation se trouve renforcée si l'on tient compte du commentaire midrashique du livre de Jonas et des *Pirkè Rabbi Eliezer* (4) : la descente de Jonas dans les abîmes y est rattachée à la victoire eschatologique sur Léviathan, personnification du chaos monstrueux et menaçant que constituait la mer à l'origine des temps. Ce qui est d'ailleurs en rapport très étroit avec la représentation que l'Ancien Testament se fait du séjour des morts (*shéol*).

Encore plus nette est la typologie de Jonas qui constitue l'arrière-plan de *Romains* 10, 7 : Paul y utilise des méthodes typiques du Midrash. Si l'on compare dans le détail l'interprétation de Paul avec la manière dont le texte de *Deutéronome* 30, 11-14 est paraphrasé par le fragment de Targoum palestinien que nous conserve le *Codex Neofiti I* découvert en 1956 (5), on voit que dans les deux cas la « marche sur la mer » est remplacée par la « descente dans les abîmes » ou « dans les profondeurs de l'océan ». Le Targoum applique ce verset au prophète Jonas, tandis que Paul, laissant manifestement à l'arrière-plan cette interprétation, l'applique à la descente du Christ : le Christ est le nouveau Jonas. De même que Jonas, dans les profondeurs de l'abîme, se trouvait dans les ténèbres du ventre du poisson, de même en a-t-il été du Christ dans l'abîme du royaume des morts. Même si la valeur du passage sur la descente dans le contexte d'ensemble de *Romains* 10, 6-8 n'est que celle d'une affirmation secondaire (fait que l'on rencontre également dans d'autres passages de la Bible relatifs à la descente), il n'en reste pas moins que ce passage est très révélateur pour qui cherche à mettre en lumière l'arrière-plan de la représentation que se fait Paul de la descente : c'est la typologie de Jonas. L'accent y est mis tout particulièrement sur l'idée, statique, de l'état de mort, représenté par l'état d'engloutissement (symbole du séjour dans les abîmes) : la mort se trouve en quelque sorte « photographiée » dans toute sa réalité et dans toute son obscurité. Il est vrai que la tradition post-biblique a beaucoup négligé cet aspect de la typologie de Jonas par rapport à d'autres aspects : les motifs prédominants sont ceux, dynamiques, du prophète qui se fait engoutir (mort de Jésus) et rejeter (résurrection), ce qui favorise un certain triomphalisme dans la doctrine de la descente.

Lorsque nous disons que le Christ est le *nouveau* Jonas, nous marquons ainsi les limites de la typologie de Jonas, les différences qui subsistent malgré toutes les ressemblances : tandis que Jonas, toujours vivant, a été englouti dans les profondeurs de l'abîme et n'a pas été sacrifié « jusqu'au bout », mais qu'englouti vivant, il a été rendu à la vie, Jésus, lui ; était mort parmi les morts. Privé totalement de connaissance et de force dans l'abîme du *Shéol*, il a été abandonné « jusqu'au bout » par Yahvé. Pour lui, il n'y a pas eu de remontée après la descente dans l'abîme. Cette dernière a été par elle-même la montée et la gloire.

Tel est le paradoxe du salut : même dans la situation la plus désespérée, totalement sans issue et dans l'état d'abandon extrême, c'est là précisément et là seulement que réside la vie ; et ce paradoxe qui veut que la descente soit en *même* temps la montée est aussi en fin de compte la pointe de *Matthieu* 27, 51b-53, dans la mesure où on interprète ces versets en ayant à l'esprit la vision des « os desséchés » (*Ezéchiel* 37), ainsi que certains Midrash et Targoums, et avec eux les fresques de la synagogue de Doura-Europos : la mort de Jésus est

(3) Cf. R. A. Edwards, *The sign of Jonah in the Theology of the Evangelists* and à Londres, 1971.

(4) Cf. A. Jellinek (éd.), *Bet ha-Midrash I*, Jerusalem, 1967 (3e éd.), 96-105 ; Strack-Billerbeck I, 644.647.

(5) Cf. surtout M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome, 1966, surtout 70-81.

(1) Cf. dans ce numéro l'article de C. Marion, « Une saison pour l'éternité ».

(2) Cf. dans ce numéro les textes d'Adrienne von Speyr, présentés par H.-U. von Balthasar, « L'expérience du Samedi Saint a.

l'aube des temps messianiques. Jésus mort est le Christ dont le séjour parmi les morts amène les morts à la vie. Qu'il y ait ici à l'arrière-plan une représentation juive d'une descente du Messie n'est peut-être pas à exclure (6).

2. Le passage obscur : 1 Pierre 3,19 et 4, 6

Ces versets font partie des passages les plus discutés qui soient. Pendant des siècles, ils ont été considérés comme la référence biblique par excellence pour la descente aux enfers. Il est vrai que saint Augustin, par exemple, était déjà d'un autre avis. En tout cas, les exégètes contemporains ont tendance à croire que le passage n'envisage pas un rôle actif joué par le Christ lors de sa descente aux enfers pendant les trois jours passés au tombeau. Si l'on rapproche ce passage des chapitres 6 à 16 de ce que l'on appelle *l'Hénoch éthiopien*, qui en constitue l'arrière-plan, on l'interprète alors de la façon suivante : le Seigneur *ressuscité* s'adresse aux mauvais anges, insoumis et déchus, qui ont entraîné l'homme au péché, provoquant ainsi la sentence de punition du déluge, et qui désormais sont retenus prisonniers jusqu'au Jugement dernier dans les airs où ils ont leur demeure. Il leur annonce au moment de son Ascension la victoire définitive qu'il vient de remporter sur eux. Même celui qui ne veut pas accepter cette interprétation, à notre avis bien fondée, doit en tout cas nous concéder que, dans ce passage, on ne peut plus voir aujourd'hui d'une manière absolue une action rédemptrice de Jésus au royaume des morts entre sa mort et sa résurrection (7).

Nous nous trouvons donc devant un fait curieux : certains des passages-types habituellement utilisés à propos de la descente aux enfers ne sont plus interprétés dans ce sens. Et en revanche, de nouveaux passages, jusqu'ici quelque peu négligés, passent au premier plan. En outre, si l'on veut se faire, à partir de la Bible, une idée globale adéquate de la descente aux enfers, il faut aussi analyser ce qu'impliquent les représentations bibliques du *shéol*.

3. Le *shéol* : l'homme abandonné par Dieu et par ses semblables

Pays d'où l'on ne revient pas, où l'on est totalement séparé des vivants et oublié de Dieu, où règnent le mutisme et l'obscurité, bref la solitude et l'abandon, telles sont les caractéristiques du *shéol*. Il signifie le règne souverain de ce qui est négatif, le triomphe des puissances du chaos sur la vie et l'ordre (*kosmos*). L'état de mort et le *shéol* constituent la somme de tout mal, la négation de tout ce qui est bon, attirant, désirable. Les conditions d'existence au *shéol* sont en retour dans le monde d'« avant » la création, fait de ténèbres et de chaos, et opposé au dessein de Dieu : le *tehom*, le chaos marin à l'origine des temps (tel que le personnifie le monstre marin Léviathan) et le *shéol* ont entre eux des rapports étroits, et pas seulement sur le plan de la localisation (l'eau de la mort). Ainsi, la victoire sur le *shéol* représente une nouvelle création.

Mais le pire pour celui qui se trouve au *shéol* est qu'il est totalement abandonné de Dieu et des hommes, sans le moindre rapport avec qui que ce soit. La profondeur insondable de l'éloignement de Dieu symbolise ici l'horreur par excellence. De nombreux psaumes (par exemple le *Psaume 22* et le *Psaume 88*) citent « l'abandon par Dieu » comme étant « la première de toutes les souffrances » (8), et dans ce même contexte, ils mentionnent également sans arrêt l'état de celui qui est livré et sacrifié. Nous aurons à y revenir. Il est alors très curieux de constater que pour tout ceci la réciproque est également valable : manquer totalement de relation, être en proie à la solitude, être abandonné de Dieu et des hommes, c'est se plonger dans le domaine du *shéol*. Mais avant de le prouver, il nous faut encore démontrer brièvement que le *shéol* ne commence pas seulement *après* la mort, mais que d'après la Bible, cette situation de descente se rencontre également durant la vie elle-même.

frances » (8), et dans ce même contexte, ils mentionnent également sans arrêt l'état de celui qui est livré et sacrifié. Nous aurons à y revenir. Il est alors très curieux de constater que pour tout ceci la réciproque est également valable : manquer totalement de relation, être en proie à la solitude, être abandonné de Dieu et des hommes, c'est se plonger dans le domaine du *shéol*. Mais avant de le prouver, il nous faut encore démontrer brièvement que le *shéol* ne commence pas seulement *après* la mort, mais que d'après la Bible, cette situation de descente se rencontre également durant la vie elle-même.

4. La descente au *shéol* pendant la vie

La Bible ne voit pas dans le *shéol* un simple espace statique, mais aussi une dynamique liée à une existence. En tout cas, le premier aspect ne doit pas être surestimé et mis tout seul en lumière. Le *shéol* n'est pas considéré seulement comme un « lieu », mais aussi comme un « royaume », c'est-à-dire le domaine où s'exerce une souveraineté et une puissance. Le *shéol* est une puissance dynamique et agressive qui fait irruption dans la vie et l'anéantit. La descente, le chemin du *shéol*, commence déjà au cours de cette vie. Misère en tout genre, maladie, état d'abandon, c'est cela le *shéol*, d'une manière certes partielle, mais pourtant réelle. Beaucoup de psaumes en sont l'expression. *Sagesse 17* en est aussi un témoignage éloquent : l'expérience de l'angoisse que l'homme a au fond de lui-même est le symbole de la réalité du *shéol*. Ces affirmations ne sont pas seulement des métaphores outrancières. Si, selon la Bible, la vie est plénitude de joie, de santé, de communication, de sûreté, de proximité de Dieu, alors tout ce qui affaiblit, diminue ou détruit ces éléments constitutifs de la vie est mort et *shéol* : le deuil, la misère, le chaos, la maladie, la souffrance, la solitude, l'abandon par Dieu.

5. La descente comme abandon et l'abandon comme descente

Si donc l'abandon de la part de Dieu et des hommes, ainsi que l'absence de communication, est le symbole du *shéol*, et si, d'autre part, le *shéol* est présent au cœur même de la vie, on peut se permettre de poser l'équation : descente = abandon, abandon = descente. Les deux termes sont des concepts quasiment interchangeables, même s'il ne faut pas, suivant l'emploi qu'on en fait, négliger certaines nuances ni l'accent à mettre sur tel ou tel point. Le concept du *shéol* qui, sous sa forme mythique, a tout d'abord l'apparence de quelque chose de lointain, trouve dans le concept existentiel d'abandon une importance et une actualité anthropologiques. Le *shéol* prend vie dans l'expérience que l'homme peut faire de l'abandon au sens le plus large. Dès le début, nous avons indiqué que la littérature moderne en est elle aussi le reflet.

Nous avons maintenant à signaler un aspect christologique. Le rapport étroit et intime existant entre les phénomènes caractérisés par les concepts « sacrifier », « abandonner », « descendre au *shéol* » a déjà été mentionné. Cette remarque est valable du point de vue de l'anthropologie, mais aussi de la théologie et surtout de la christologie. Il s'agit ici en effet de concepts centraux dans le domaine de la terminologie de l'Alliance, domaine où la question de la relation est essentielle : celui qui abandonne Dieu en enfreignant les règles de l'Alliance, celui-là est abandonné à son tour par Dieu, sacrifié, et il descend au

(6) Cf. en outre mon *Gott und die Hölle* (cf. bio-bibliographie à la fin de l'article), 73-97. J'y expose en détail les thèmes que cet article ne fait souvent qu'effleurer et j'y donne une bibliographie.

(7) Cf. W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits (A study of 1 Peter 3, 18-4)*, 6, Rome, 1965 ; N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, Zurich et al., 1979, 170 et 189.

(8) H.-J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen, 1972 (4e éd.), LXXV.

(9) Grégoire le Grand, *Moralia* 10, 9 (PL 75, 929 a).

shéol, là où règne l'absence de toute communication et de tout lien. On trouve un schéma presque stéréotypé de cette situation dès *Néhémie* 9. Pourtant, — et l'accent ne cesse d'être mis sur ce point — lorsque le Peuple a rompu l'Alliance, lorsque l'homme a abandonné Dieu, celui-ci ne l'abandonne en fin de compte que « pour peu de temps » et ne le laisse pas jusqu'au bout dans l'état d'abandon du *shéol*. Sur cet arrière-plan se détache d'autant plus nettement la nouveauté du message chrétien : Jésus-Christ, à qui, parce qu'il s'identifie à la volonté du Père, on ne peut reprocher aucune rupture de l'Alliance, est livré par son Père en lieu et place de ceux qui l'ont rompue (cf. *Romains* 8, 32). Donc, étant donné que le Père le livre et ce, « jusqu'au bout », que sur la Croix il est abandonné par ce même Père et qu'il ne connaît aucun ménagement — comme ce fut, par exemple, le cas pour Isaac (*Genèse* 22) —, pourquoi alors, parlant de ce même Jésus-Christ, et dans le cadre de toutes les perspectives offertes par la Bible et présentées ici, ne pourrait-on pas dire : Il est descendu au *shéol*, dans les enfers ?

Le Nouveau Testament l'exprime implicitement dans un dernier passage, quand, dans *Actes* 2, 27-31, citant le *Psaume* 16 (« Tu ne laisseras pas mon âme dans l'Hadès, condamnée à l'abandon »), il constate ou présuppose d'abord la présence du Christ dans l'Hadès (parmi les morts), puis qualifie cette descente ou cette présence parmi les morts d'état d'abandon par le Père, sans donner à cet abandon un caractère définitif (« Tu ne laisseras pas... »). L'idée de l'abandon du Fils livré par le Père est en quelque sorte une parenthèse théologique qui résume et implique la Passion de Jésus, sa mort et sa descente au *shéol*. Mais inversement, on pourrait dire aussi d'une certaine manière : la descente aux enfers est, en langage théologique, le condensé de Gethsémani, c'est-à-dire de la Passion de Jésus, de sa mort et de son état de mort. Théologiquement parlant, il serait donc rationnel d'adopter dans le Symbole des apôtres l'ordre suivant : « ... est descendu aux enfers : a été crucifié, est mort, a été enseveli ».

6. Valeur des passages bibliques sur la descente

Ayant analysé les éléments fournis par la Bible et après avoir interprété les passages-clés habituellement utilisés, nous pouvons retenir la conclusion suivante : nulle part, il n'est *expressément* question d'une véritable descente, du moins dans le sens d'une participation *active* du Christ à l'économie du salut, au royaume des morts, « entre » sa mort et sa résurrection. La descente aux enfers proprement dite n'est pas explicitement thématifiée. D'un point de vue formel, le thème n'est traité que comme un à-côté impliqué ou supposé par la Croix, la Résurrection et la victoire qui en résulte sur le mal et sur la mort. Pourtant, ce caractère formel ne diminue pas la valeur intrinsèque de ces passages, si nous tenons compte de l'ensemble de la théologie biblique du *shéol*, et si nous procédons à une analyse détaillée des multiples implications de l'idée qu'on peut s'en faire. C'est la seule façon de parvenir à une intelligence totale et adéquate de la descente selon la Bible. Nos remarques, par exemple à propos de *Matthieu* 12, 40 et 27, 51b-53 ainsi que *Romains* 10, 7, ont, je l'espère, montré clairement que la restriction que nous venons de faire (en ne voyant dans la descente aux enfers dont parle le Nouveau Testament qu'une implication d'ordre secondaire dans le contexte prépondérant de la mort et de la Résurrection) ne diminue en rien la valeur de ces textes ni leur importance, ni non plus la richesse du message qu'ils contiennent. Bien plus, le labeur de l'exégèse, ô combien ingrat, met aussi en lumière les développements que notre travail systématique de théologien va maintenant nous permettre de faire, afin de montrer que le dogme de la descente aux enfers ne se situe pas à la périphérie, mais au centre de la théologie.

II. Vers une théologie systématique

1. Mythe ou mystère ?

Dans le courant créé par la théologie libérale et par la tendance moderne à la « démythologisation », tendance poussée à l'extrême par R. Bultmann, le dogme de la descente aux enfers, tout comme ceux de la naissance virginale et de l'Ascension, n'a jamais été ménagé. On l'a rejeté en le traitant de « *relique desséchée* » (A. von Harnack), et d'« affaire liquidée » (R. Bultmann). L'expression « descente aux enfers » est d'après eux une expression mythologique qui, aux yeux de l'homme moderne, n'est pas digne de foi, parce que, pour celui-ci, l'image mythique que la Bible se fait du monde est dépassée et qu'il est impossible de la remettre au goût du jour. Ce n'est pas ici le lieu de présenter toute la problématique de la « démythologisation » et de l'interprétation « existentielle » ; mais nous allons pourtant vérifier rapidement si, en considérant le fond des choses, on peut continuer à prétendre que, dans la Bible, la descente aux enfers dérive des mythes de l'Ancien Orient dont elle n'est qu'un décalque mythologique. Cette affirmation est aujourd'hui encore énoncée avec sérieux, et spécialement quand on se réfère au mythe babylonien et sumérien d'Ishtar-Inanna, avec lequel le dogme chrétien se rencontrerait.

Le résultat d'une analyse comparée tient en quelques mots : dans les mythes de descente des religions non-chrétiennes, il s'agit toujours de la descente d'un dieu ou d'un demi-dieu qui descend *vivant* aux enfers. On aspire à revenir non à une sorte de « béatitude éternelle », mais au pays des vivants, sur la terre. Il est patent que le but de la descente est de reconquérir un trésor perdu, d'expliquer les chemins de l'enfer et donc de dévoiler le mystère du royaume des morts. Dans les mythes, il s'agit toujours de la libération d'un *seul* dieu ou héros par un autre, et non de la descente du Dieu unique pour sauver *tous* les morts. Les analogies avec les représentations bibliques se réduisent à la manière de décrire l'enfer, qualifié, par exemple, de « pays d'où l'on ne revient pas », ou peut-être à la formule « les portes de l'enfer ». Mais les éléments adoptés et utilisés comme images subsistent par suite de leur insertion dans le contexte biblique et chrétien des transformations, même quant à leur contenu. Ce n'est pas dans les mythes païens, mais dans les représentations juives de l'Ancien Testament que l'on trouve les rudiments du dogme chrétien de la descente. Ce dogme n'est pas un mythe, mais un mystère auquel le croyant est naturellement le premier à reconnaître un caractère étrange incontestable, et même, à certains égards, durable. Mais ce mystère, s'il ne « passe » plus aujourd'hui, ne doit pas pour cela être adapté à l'horizon limité de notre intelligence dans un *aggiornamento* dogmatique mal compris. Car on s'exposerait alors au danger d'ériger nos vœux et désirs en critères de ce que nous pouvons encore ou ne pouvons plus croire.

Le mystère du Samedi Saint, qui se situe entre la Croix et la Résurrection, n'est pas à la périphérie, mais au centre de toute la théologie, bien que celle-ci en ait vidé, oublié, négligé le contenu théologique. Or, il apparaît que justement notre époque s'ouvre à nouveau peu à peu à ce mystère, parce qu'on y éprouve l'abandon par Dieu, la révolte y fait descendre dans les « profondeurs de Satan » — une époque mûre donc pour l'approche de ce mystère. Si, à nos yeux, la foi chrétienne garde toute sa nouveauté, c'est justement grâce au caractère étrange et caché de ce mystère, même si cela ne se voit qu'au prix de lenteurs, d'effort, de travail et de patience. Pour y apporter nous aussi notre contribution, nous proposons les réflexions suivantes, par lesquelles tous les secteurs de la théologie convergent en ce point de jonction que constitue le dogme de la

descente. Pour cela, nous croyons pouvoir souligner l'importance particulière d'aspects relevant respectivement de l'anthropologie, de la christologie et de la doctrine du salut, de la théologie trinitaire et de la théologie pratique. Il est bien entendu que, malgré leur diversité effective, ces aspects n'en sont pas moins en fin de compte inséparables. Le point de vue christologique n'est pas concevable sans celui de l'anthropologie ; il est la source et le type du point de vue de la théologie pratique et sacramentaire, ainsi que de la théologie morale, et ces points de vue réunis ne peuvent exister en dehors du point de vue de la théologie trinitaire, qui les englobe tous.

2. L'enfer et l'homme moderne

Comme nous l'avons déjà vu, la poésie et la littérature modernes, qui, sous une forme condensée, donnent une image de l'expérience humaine, montrent à l'évidence que l'« enfer » est la reproduction exacte de l'espace où se déroule aujourd'hui la vie humaine. Ce mot, qui désigne ce qui est inquiétant, épouvantable, absurde, sert à l'homme pour dire avec précision où il se situe et quel est son état. L'« enfer » est le mot-clé le plus couramment utilisé pour interpréter l'existence. « *Chaque jour vers l'enfer nous descendons d'un pas* » (Baudelaire). « *Je me crois en enfer, donc j'y suis* » (Rimbaud). L'enfer a bien des noms et bien des visages, des noms comme ceux dont se servait déjà l'homme tourmenté des psaumes. Chose curieuse : même le nouvel enfer « intériorisé » de la littérature moderne a conservé un trait fondamental de cette tradition biblique, à savoir la condition de total abandon. « *Étrange, de cheminer dans le brouillard ! / Vivre, c'est être seul. / Personne ne connaît son semblable. / Chaque homme est seul* ». Ces mots d'un poème de Hermann Hesse expriment l'idée qu'au plus intime de notre existence, il y a le désespoir de la solitude auquel nous ne pouvons jamais échapper, et que ne peuvent atteindre ni l'amour ni le soutien ni les paroles de consolation de nos semblables. Nous sommes abandonnés, alors que le tréfonds de notre être est fait pour la vie en communauté. Le point culminant et la dernière extrémité de ce manque de communication est la mort ou ce qui, dans la Bible, est finalement la même chose, le *shéol*.

A cette première mort, déjà suffisamment terrible, s'ajoute encore la « seconde mort », celle du péché. C'est lui qu'il nous faut examiner maintenant. La tentative démesurée du cœur « recourbé sur soi-même » pour s'ériger en absolu et tenter de se passer de toute relation avec Dieu et les hommes est déjà en soi une descente au *shéol*, un enfer où la liberté absolue est comprise de travers et utilisée à contresens. En ce sens, notons-le, l'enfer est le mystère de l'amour du Père, qui a créé les hommes libres, parce que l'amour suppose la liberté et qu'ainsi l'homme peut refuser la grâce qui lui est offerte et se replier sur soi-même dans un isolement infernal. Le révolté descend dans les « profondeurs de Satan » quand, malgré l'échec auquel sa tentative est vouée a priori, il essaie de trouver en lui-même un fondement absolu de tout et de vivre replié sur lui-même alors qu'il lui est demandé de se donner aux autres.

Si la condition humaine est ainsi décrite avec exactitude, l'homme qui se trouve dans cet enfer (envisagé à l'intérieur du monde actuel ou après la mort) est alors l'objet de l'action salvatrice de Jésus-Christ. La prédication et la théologie, quand elles invitent cet homme moderne à la foi, ne peuvent pas ne pas en tenir compte, et devront voir dans l'homme soumis à cette expérience et à cette situation un point de départ et un destinataire du message à prendre au sérieux. La descente de Jésus aux enfers et la proclamation de ce dogme deviennent alors bel et bien nécessaires. Dans son tableau intitulé *Le Christ dans les*

limbes, peint en 1948 à New-York, Max Beckmann a rendu avec précision la condition de ceux qui séjournent dans un tel enfer. Le Christ, la couronne d'épines sur la tête, pénètre au royaume de l'enfer, une bougie allumée à la main. Mais ceux qui y reçoivent son message et bénéficient de son œuvre de salut se distinguent très nettement des personnages que les icônes orientales nous montrent attendre le salut : ce ne sont pas des patriarches au visage majestueux bien que reflétant l'impatience, ce sont au contraire des personnages troublés, désespérés, anxieux (avec Ève à leur centre) et sur le visage desquels on peut lire non l'attente impatiente, mais la conscience de ce que leur situation a de sans issue et de désespéré.

C'est dans ce lieu que l'homme attend son rachat. Du fond de cet abîme, il a besoin qu'on vienne le sauver. Mais, de toute façon, ce n'est que sur le plan christologique qu'on peut découvrir toute l'étendue et toute la profondeur de sa détresse : le Christ a connu le fond de l'abîme de l'enfer et en a traversé les souffrances avec plus d'intensité et d'une manière plus définitive qu'aucun autre homme ne l'a jamais fait. Il a été *K plus profond que l'enfer* ⁽¹⁰⁾. Il est le premier et le dernier à avoir atteint et touché le fond le plus reculé de l'abîme, dont il a ainsi établi les limites définitives. Dans ce sens, l'enfer est un lieu christologique que seul l'événement du Christ a rendu possible. C'est qualitativement quelque chose de très différent du *shéol* de l'Ancien Testament et aussi de la géhenne juive, et même les comparaisons, certes légitimes, d'ordre anthropologique en sont finalement très éloignées, un abîme les en sépare. Donnons maintenant à ces préliminaires formels le contenu qui les complètera.

3. En prenant notre place, le Christ nous déplace

Dans l'histoire de la théologie, un motif important à l'origine du dogme-de la descente aux enfers et de son évolution a été sans nul doute la question du salut des justes de l'Ancienne Alliance : comment peuvent-ils avoir part à l'action rédemptrice de la Croix et de la Résurrection de Jésus-Christ ? Le caractère universel du salut apporté par la Rédemption devrait trouver ici son expression. L'économie du salut devrait englober toute l'histoire de l'humanité ; qu'on se tourne vers l'avenir ou vers le passé, il ne devrait y avoir aucune limite. Pour autant, il est tout à fait compréhensible, légitime et judicieux qu'aujourd'hui on fasse passer au premier plan ce qui est tourné vers l'arrière, vers le passé, dans le mouvement libérateur que contient la Rédemption. A une époque qui prend de plus en plus conscience de l'aspect fâcheux et négatif des théories modernes de l'émancipation et des idéologies progressistes, qui a un sentiment plus aigu des souffrances oubliées et refoulées qu'ont endurées les morts, et qui se sent concernée par le caractère de défi que prennent les injustices absurdes du passé, cet aspect de la descente prend un relief particulier. Ce dogme ne peut donc pas être considéré comme un mythe qu'il faut écarter le plus tôt possible de la foi chrétienne, mais comme un moment indispensable de la libération apportée par la Rédemption. La descente révèle la solidarité du Christ qui tourne son regard en arrière, vers les morts oubliés du passé, et qui réhabilite les victimes de l'histoire du monde.

Nul doute que ce ne soit là un aspect important de la descente, aspect sur lequel J.-B. Metz, dont beaucoup d'intuitions rejoignent en cela celles de Walter Benjamin, a eu tout particulièrement le mérite d'attirer l'attention (10). Nul

(10) Cf. surtout *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mayence, 1977, 104-119.

doute que dans cette attitude, souvent négligée, de la t *solidarité vers l'arrière* » ne soit inclus un élément important de la doctrine chrétienne du salut, auquel la théologie a été en effet très attachée dès le début de son histoire. Le séjour parmi les morts est effectivement quelque chose de comparable à un « aiguillon apocalyptique » dans l'essence de la foi chrétienne. Certes, en face de cette solidarité avec le passé, il convient d'avoir aussi une attitude critique et de se demander si elle peut réellement faire place à ce qui est purement et spécifiquement christologique, ou si au contraire elle ne provient pas simplement d'un schéma très formel emprunté à une certaine philosophie de l'histoire (celle de W. Benjamin). C'est justement la dimension inamissible par laquelle - la Rédemption chrétienne s'applique au *présent* et s'ouvre également sur l'avenir qui n'y trouve pas son compte. Du point de vue christologique, on ne peut vraiment parler de la descente du Christ chez les morts que si, en même temps et partant du même principe, on parle de la Résurrection. C'est pourquoi il ne faut pas retomber encore une fois dans une doctrine triomphaliste du salut. En tout cas, cette solidarité envers le passé ne suffit pas à faire comprendre et à décrire toutes les dimensions christologiques et sotériologiques de la descente aux enfers, et surtout pas les dimensions les plus profondes.

Cette constatation vaut également pour une autre interprétation qui estime incluse dans la doctrine de la descente l'idée selon laquelle la mort du Christ donne à sa réalité humaine et spirituelle une relation d'ordre franchement ontologique avec le monde dans sa totalité et dans son unité cachée derrière le morcellement de l'espace et du temps. D'après cette idée, l'âme humaine ne devient pas, à la mort, « a-cosmique » ; elle ne perd pas purement et simplement sa relation au monde. Au contraire, elle devient « pan-cosmique ». Dire que les enfers sont « en bas », c'est aussi dire qu'ils sont « au fond ». Descendre aux enfers, c'est aussi descendre au fond des choses, dans la couche profonde de ce que le monde est en sa réalité dernière, vers les racines où tout s'unifie (et qui coïncident peut-être avec l'inconscient collectif) (11). La descente aux enfers signifie alors qu'une nouvelle catégorie de l'existence humaine (un nouvel « *existential* ») est désormais insérée dans le fond radical de l'être cosmique (12).

Du point de vue *philosophique*, il est déjà difficile de déterminer le rapport de l'esprit à la totalité du monde sans sortir du système traditionnel des concepts qui articulent l'ontologie ; et les images qui structurent notre pensée ne sont pas assez entraînées à exprimer des thèmes de ce genre. Mais c'est surtout du point de vue de la *théologie* qu'il faut exprimer des réserves devant cette interprétation de la descente. Il n'y a certes rien à dire contre l'idée que la Rédemption atteint aussi les couches les plus profondes des archétypes humains, voire jusqu'au domaine de l'inconscient. Mais on peut se demander si cette interprétation de la descente est suffisante. Si en effet l'action de solidarité du Christ sauveur à notre égard se limitait à subir la mort qui est notre lot commun, même s'il l'a assumée et intériorisée en pleine conscience et en parfaite obéissance envers son Père, et même si, par le don de sa Personne qu'il a fait au monde d'une manière absolument unique et exclusive, il a établi une nouvelle catégorie d'existence, même ainsi on n'aurait pas encore saisi le caractère spécifique de son état de mort, en quoi il va plus loin que l'expérience de la mort commune à tous les hommes. Et en outre, on n'aurait pas pris suffisamment au sérieux des affirmations de la Bible comme 2 *Corinthiens* 5, 21 (« il l'a fait péché pour nous ») ou

Galates 3, 13 (« devenu pour nous malédiction »). Le Christ va plus loin, avant tout en ce qu'il a connu aussi la « seconde mort », en ce qu'il s'est chargé de tout le péché du monde, et donc en ce qu'il a fait l'expérience du péché comme tel.

Le Christ se charge lui-même de tous les péchés du monde. Il les présente à son Père qui prononcera la sentence. Il éprouve de la part de Dieu l'abandon dont tout pécheur fait l'expérience. Il connaît la mort éternelle qui nous plonge dans les ténèbres en nous éloignant de Dieu. Il se fait solidaire de notre condition, de notre expérience de la nature et des effets du refus que constitue le péché (sans toutefois commettre lui-même le péché). Réduit à une extrême impuissance et faiblesse, il connaît la « seconde mort », le péché en soi, les ténèbres totales du refus de Dieu, ce qui après tout est le propre de la peine de l'enfer (*même* si ces souffrances ne constituent pas un châtement, mais sont l'effet de son amour). Il éprouve lui-même le jugement d'équité que Dieu porte sur le mal. Toutes ces idées se retrouvent toujours ici ou là dans l'histoire de la théologie. Luther affirme, comme on sait, que Jésus sur la Croix, abandonné du Père, éprouve déjà les tourments de l'enfer et que, prenant la place des pécheurs, il connaît la souffrance de la descente aux enfers. Ce en quoi il n'exclut pas, comme le fait Calvin, une descente après la mort. Cette idée a des précurseurs, par exemple Nicolas de Cuse ou, au XI^e siècle, Rupert de Deutz, qui parle du Christ comme de celui qui, pour nous, à notre place, est « *maudit de Dieu* ». Au XV^e siècle, Denys le Chartreux compare le Christ au bouc émissaire de l'Ancien Testament, et parle également des souffrances dues au châtement qu'il encourt à notre place. On pourrait multiplier ces exemples (13).

Toutes ces idées des théologiens visent à envisager comme une réalité digne d'être prise au sérieux le fait que le Christ a « pris notre place » et à surmonter la tendance (si répandue à l'heure actuelle) à donner à cette idée de substitution un sens restrictif et dévalorisé. Le changement de lieu est accompli : l'endroit où nous étions, nous autres pécheurs, et où nous aurions pu être, c'est lui qui s'y trouve maintenant. Aucun d'entre nous n'est plus contraint d'y aller. Un merveilleux échange s'est opéré, un *admirabile commercium*.

Une idée adéquate de la descente aux enfers n'est possible que dans ces dimensions de profondeur. En liaison avec des idées d'Adrienne von Speyr, H.-U. von Balthasar a établi la théologie de la descente dans ces dimensions, et pense notamment que le Christ, descendu aux enfers, rencontre dans toute son horreur le péché comme tel, séparé du pécheur, et qu'il fait l'expérience du « second chaos », de la nécessité de chercher le Père là où il ne peut absolument pas le trouver. Nous contentant pour le moment de cette allusion (14), nous envisagerons un autre aspect de la descente, qui englobe et conditionne tous les autres, à savoir l'aspect trinitaire.

4. La dimension trinitaire de la descente aux enfers

Le mystère de la création est le mystère de l'amour du Créateur. Or, qui dit amour dit liberté, et la liberté étant offerte aux créatures, il faut également accepter *a priori* sa conséquence prévisible, qui est l'abus de cette liberté, c'est-à-dire le refus. L'enfer, étant l'ultime conséquence de cette liberté des créatures, a donc son origine première dans le Père. Il est son secret, lequel

(13) Cf. L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle*, Montréal, 1961, surtout 70-73, 109-112.

(14) Cf. H.-U. von Balthasar, « Le mystère pascal », dans *Mysterium Salutis*, Paris, Cerf, 1972, 13-264 ; B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen. (Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs)*, Ier vol. : « Durchblick in Texten », Einsiedeln, 1972, surtout 104-120.

(11) Cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* III, 263-281, surtout 271-276.

(12) Cf. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg et al., 1961 (3^e éd.), surtout 58-61 (traduction française : *Le chrétien et la mort*, coll. « Foi vivante »).

résulte de son amour pour le monde. Il faut donc que le Fils, qui a pris la nature humaine pour sauver le monde et auquel le jugement a été confié soit conduit par le Père jusqu'en enfer. Dans le chaos et les ténèbres de l'enfer, le Fils, totalement soumis, découvre ce qui, jusqu'alors, était le domaine réservé au Père : tout ce qui, dans la créature, a été rejeté par le jugement du Père, la somme de toutes les œuvres impies. Envisagé de ce point de vue, sur lequel Adrienne von Speyr a mis l'accent, l'enfer est peut-être en dernier ressort un événement trinitaire.

En voyant ce qu'il en est dans la Bible, nous avons déjà constaté que l'idée de « don de soi », d'« abandon » a un lien très étroit avec la descente, laquelle ne se comprend dans toute sa profondeur que si on envisage la dimension trinitaire. Si bien que *Romains* 8, 32 fait également partie des passages qui expriment le caractère spécifique et nouveau de l'état de mort de Jésus, par rapport à l'expérience de la mort commune à tous les hommes. Comme le fait remarquer H.-U. von Balthasar, la dimension d'abandon de la part de Dieu et de descente aux enfers, n'a pas été inventée pour les besoins de la cause par les théologiens qui ont réfléchi sur le salut, mais se trouve déjà présente, au sein de la Trinité, dans la dimension du don de soi sans réserve, dans le dépouillement éternel de Dieu, dans la façon dont le Christ renonce aux effets de sa divinité (kénose), geste qui traduit l'éternelle manière d'être de Dieu. La différence trinitaire entre le Père et le Fils est l'ultime base conditionnant la descente : « *Abandonner le Fils, pour le Père, et se laisser abandonner par le Père, pour le Fils, les deux mouvements sont situés dans l'unité et l'accord du conseil trinitaire. Le chemin qui mène le Fils à l'aliénation totale de sa Personne (car la mort, l'Hadès, Satan, c'est le refus de Dieu, l'incompatibilité avec Dieu, donc la réprobation de la part de Dieu) est parcouru dans l'obéissance (Philippiens 2, 7 s.) conformément à la volonté d'abandon par le Père, et avec une spontanéité qui, en elle-même est une "puissance" (Jean 10, 18), mais qui se laisse manipuler dans l'ultime impuissance de la mort et de l'état de mort. L'aliénation absolue de sa propre personne dans l'expérience de l'enfer est fonction de l'obéissance du Christ fait homme, et cette obéissance est à son tour fonction de l'amour qu'il éprouve en toute liberté pour son Père* » (15).

Jusqu'ici, il n'a été question que du Père et du Fils. Mais comme ce que la Bible appelle « l'Esprit » ne saurait être laissé de côté, nous allons maintenant essayer encore d'en élucider le rôle dans la descente. Au cours du mouvement trinitaire de don de soi, l'Esprit lui aussi renonce à un aspect de sa personne divine, celui que constitue « *l'effusion surabondante de l'amour entre le Père et le Fils* ». Si l'abandon de Jésus en croix est la traduction dans l'économie du salut des relations entre les personnes de la Trinité, si le Fils de Dieu n'existe qu'en venant du Père et en allant au Père, si la réalité du péché du monde s'inscrit, dans l'économie du salut, au sein de ce va-et-vient sous la forme non pas d'un obstacle extérieur, mais d'une réalité assumée par le Fils et inhérente à sa personne, réalité qui par sa nature même suppose qu'il soit condamné et rejeté par Dieu, alors « *la relation indissoluble entre le Père et le Fils se vit sur le mode de la réprobation, de la rupture, de l'inaccessibilité de la part du Père. Et le Saint-Esprit, qui, de toute éternité, est l'expression en Dieu de cette relation mutuelle, la traduit maintenant dans les termes d'un écartèlement : c'est le contraire d'un sentiment d'indifférence mutuelle, c'est un amour absolu auquel*

(15) Les citations qui suivent sont tirées de *Pneuma und Institution*, Einsiedeln, 1974, 396 s., 224, 264, 265, 115, 329, 339.

une privation absolue ne peut que donner une parfaite conscience de soi-même ». La communauté divine se traduit donc, chez le Dieu fait homme, par une séparation.

Ce qui est vrai du Christ crucifié l'est également de l'Esprit qui, au moment de la mort de Jésus, se détache de lui. Il est naturellement esprit de vie éternelle et de communion éternelle entre le Père et le Fils. Mais, au moment où le Christ expire, il se traduit en termes de mort et d'abandon de la part de Dieu. « *L'Esprit qui a accompagné le Fils jusqu'à la fin a fait une fois pour toutes l'expérience de cette fin, et lorsqu'à Pâques il est insufflé à la communauté de l'Eglise, il ne peut plus faire abstraction de cette expérience qui lui est devenue essentielle* ». Balthasar voit dans l'Esprit l'expression et la personnification de l'abnégation divine, le noyau nu de l'Amour éternel, la manifestation de l'éternel don de soi.

D'après *Romains* 8, 32, le Père n'a pas épargné le Fils qui est son bien le plus propre ; le Fils, à son tour, ne s'est pas épargné lui-même, mais il s'est « dépouillé ». Ce dépouillement est donc le même pour le Père et pour le Fils. L'Esprit est alors la « *démarche strictement identique par laquelle le Père et le Fils livrent et se livrent* » (16). Le mot de *Jean* 19, 30 ayant un double sens, Jésus en croix n'a pas été seulement un homme « rendant l'esprit » mais, dans l'extrême abandon où il se trouvait de la part de Dieu, le Fils « transmettant l'Esprit » de Dieu qui était le sien à l'Eglise.

On peut prolonger ces réflexions sur le rôle de la troisième personne de la Trinité dans la descente en disant que l'enfer est le lieu dont l'Esprit est totalement exclu, le lieu où le « nous » prononcé par le Père et le Fils est totalement absent, c'est-à-dire le lieu de l'état complet d'abandon et de solitude avec soi-même. Si Heinrich Schlier a raison de dire que le Samedi Saint est le jour où il n'y a eu « *que le Jésus de l'histoire* » (17), on pourrait dire dans le même sens qu'il est aussi le jour où il n'y avait que le seul Jésus, le Jésus mort et non point le « Christ », l'oint du Seigneur, celui qui possède les dons de l'Esprit. Pour parler comme Balthasar, l'Esprit, dans la descente aux enfers, ne maintient le « nous » de la relation entre le Père et le Fils que sous une forme éclatée, jusqu'au moment de la Résurrection, où l'Esprit vivifiant du Père rétablit le lien du « nous » au sein de la Trinité. Ainsi, en prenant pour point de départ cette perspective, on met en lumière la profondeur de l'abandon et de l'isolement qui caractérisent l'enfer.

L'Esprit apporté à l'Eglise et au monde par la Croix conserve de par cette origine une empreinte durable. Il marque aussi de son empreinte l'être et les actes de ceux qui l'ont reçu. C'est ce que nous allons voir en conclusion.

5. La place de la descente aux enfers dans la vie du chrétien

Ce qui a été dit de la Bible a montré que les idées contenues dans les concepts de *shéol*, abîme, profondeur de la mer, chaos, mort, sont remarquablement proches l'une de l'autre. Sombrier dans l'abîme, dans les profondeurs menaçantes de l'Océan, cela signifie et implique une descente au *shéol*, dans le royaume du chaos d'« avant » la création, là où s'exercent les forces destructrices du mal. Ceci ne vaut pas seulement pour l'Ancien Testament, mais dans le cadre du

(16) H. Mühlen, *Die Verdnderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster, 1969,33.

(17) « Der abwesende Herr (Der Tag, an dem es einen bloss "historischen" Jesus gab) », dans *RheinischerMerkur*, n° 15, du 13.4.1973, p. 31.

Nouveau, nous pouvons également constater des rapports du même genre, même s'ils sont exprimés de manière moins explicite, plus allusive.

Le passage de la Mer rouge qui, représentant aux yeux des Juifs le fonds chaotique de l'Océan, symbolisait également le lieu où règnent la mort, la menace et le malheur, devient tout simplement le modèle éclatant de l'action rédemptrice de Jésus-Christ. Les Pères de l'Église voient alors dans ce passage de la Mer rouge un modèle de l'événement du baptême, grâce auquel nous commençons à avoir part à l'oeuvre rédemptrice de Jésus (18) (cf. *1 Corinthiens* 10, 1 s., *Romains* 6, 3-5, et *Hébreux* 11, 27-29 — trois points de repère importants, qui servent de lien entre les concepts cités plus haut). En tout cas, l'immersion et la descente dans l'eau (de la mort) au cours de la cérémonie du baptême étaient autrefois aux yeux de l'Église une répétition de la descente de Jésus-Christ. On voit aussi un rapport entre le baptême dans le Jourdain et la descente. Autre chose remarquable : l'une des plus anciennes peintures représentant symboliquement le baptême qui soient parvenues jusqu'à nos jours (avec également une des plus anciennes images du Christ), laquelle se trouve dans le baptistère de la salle de réunion de la communauté chrétienne de Doura-Europos, représente Pierre marchant sur les eaux du lac de Tibériade, celui-ci étant le symbole de la vie mise en danger, de la mort et de l'abîme.

L'Épître aux Hébreux (11, 29) utilise le terme « traverser » pour désigner le passage de la Mer rouge, et cela, en se fondant sur *Isaïe* 51, 9 s. : « N'est-ce pas toi qui as tué Rahab et qui as transpercé le dragon ? N'est-ce pas toi qui as asséché la mer aux eaux tumultueuses (*tehom*) et qui, des profondeurs de la mer, as fait un chemin pour que le peuple libéré la franchisse ? ». Le départ d'Égypte, la marche au fond de la mer, la traversée du royaume de la mort, donnent naissance à une e nouvelle création ». La descente devient traversée, les profondeurs deviennent un chemin que le chrétien parcourt à nouveau dans l'eau du baptême. La descente dans les profondeurs de la mer, au *shéol*, est certes inévitable, mais cette descente n'est pas autre chose qu'un chemin, qu'un passage sur la voie du salut. L'oeuvre salvatrice de Jésus transforme les profondeurs sinistres de l'abîme où la mort guette en la source profonde du salut.

Dans tout cet ensemble, Aphraate, Père irano-syrien de l'Église (19), nous ouvre une perspective très intéressante en insérant dans ce contexte le thème du lavement des pieds : « *Israël a été baptisé en plein milieu de la mer, la nuit de Pâques, à l'heure où il fut sauvé : notre Sauveur a également lavé les pieds de ses disciples la nuit de Pâques, et c'est là le mystère du baptême... Cette nuit-là, le Sauveur a conféré le vrai baptême... Cette nuit-là, il leur a montré le mystère du baptême dans les souffrances de sa Passion* ». Aphraate souligne donc que le Christ a institué le baptême au moment du lavement des pieds.

Si donc la descente peut être interprétée comme le plus haut degré de la solidarité que Jésus nous manifeste à nous autres pécheurs en pénétrant au plus profond de la nuit de la mort et dans l'ultime solitude de l'enfer ; si par conséquent elle peut être interprétée comme l'abaissement et l'abandon de soi à l'extrême limite de ce qu'on peut concevoir, comme l'amour vécu « jusqu'au bout » et comme le don de soi poussé à la dernière extrémité, et cela, dans le contexte unitaire de la vie, de la mort et de l'état de mort de Jésus ; si, par la

suite, cette descente, telle que nous venons de la décrire, se trouve renouvelée par le baptême qui, administré normalement après la naissance, peut et doit dans un certain sens devenir pour le chrétien un programme de vie, une marque distinctive et le sceau de la foi, — alors le chrétien, de sa naissance à sa mort, renouvelle jour après jour la descente de Jésus dans le monde d'en-bas. Sa vie, s'identifiant progressivement avec cette descente, devient dépouillement de soi au profit des autres qui pour moi ne sont pas « l'enfer » (Sartre), mais pour lesquels je dois, s'il le faut, assumer l'enfer que représente l'état d'abandon, prendre part à leurs souffrances et me dévouer jusqu'à en perdre éventuellement la vie.

En un certain sens, l'événement mystérieux de cette descente s'est déjà produit « objectivement » dans le baptême (cf. *Romains* 6). Mais il s'agit ici de l'assimilation existentielle de ce don initial parmi les tâches et les privations de la vie. Il s'agit donc, si l'on veut, d'une éthique de la descente. Qu'est-ce qui pourrait mieux symboliser cette exigence d'un comportement qui, tout au cours de la vie, soit, au niveau de l'éthique, une perpétuelle descente, sinon le récit du lavement des pieds dans le Nouveau Testament ? Le grand mystère de la foi chrétienne qu'on n'arrive jamais à percer et qui, précisément, ne peut se comprendre que dans le processus de cette assimilation existentielle, le voici : il faut que je me fasse un très humble serviteur, que je descende tout en bas et que je me donne totalement aux autres si je veux « monter » et acquérir la vie et le ciel, de sorte que le mystère du baptême que j'ai reçu au début de ma vie reste entier. Mais, en renouvelant dans la vie de tous les jours ce mystère de la descente dont notre baptême a marqué le début, nous commençons peut-être à comprendre que la montée ne s'accomplit que dans la descente même, qu'on ne devient soi-même que dans le don de soi, et que seule la mort est source de vie. Sans doute ces perspectives ont-elles encore leur mot à dire, même à l'homme d'aujourd'hui, et sans doute pourraient-elles se révéler fécondes, même dans la catéchèse et la pastorale, pour mieux comprendre le mystère de la descente du Christ aux enfers.

Wilhelm MAAS

(traduit de l'allemand par Paul Lamort)

(titre original : « "Abgestiegen zur Hdlle ", Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels »)

Wilhelm Maas, né en 1937. Assistant de théologie à Paderborn, puis professeur de théologie systématique à l'université de Kassel. Actuellement à Fribourg-en-Brisgau. Publications : *Unveränderlichkeit Gottes* (1974), *Gott und die Hdlle (Studien zum Descensus Christi)*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979.

Pensez à votre réabonnement !

(18) Cf. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig-Uppsala, 1942 ; D. A. Bertrand, *Le baptême de Jésus*, Tubingue, 1973, surtout 127 s.

(19) Cf. E. I. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage*, Washington, 1945. Je cite : *Homélie* 12, 10.

José-Manuel SANCHEZ-CARO

Le mystère d'une absence

Tout ce qui s'est passé entre la mort du Christ en croix et le matin de Pâques — et notamment la foi que seule Marie a su garder — a légitimement beaucoup inspiré la tradition et la liturgie. Nous pouvons maintenant regarder en face, et sobrement, l'enfer de la solitude.

« Pendant le Samedi Saint, l'Église demeure auprès du tombeau du Seigneur, méditant sur sa Passion et sur sa mort, et elle s'abstient du sacrifice de la messe; c'est pour cela que l'autel reste nu... » (Présentation du Missel Romain).

Le vide du Samedi Saint

Le Samedi Saint est par sa nature le jour vide de l'histoire et de la liturgie chrétiennes. L'Église commémore l'absence du Seigneur, et c'est pour cela qu'elle ne célèbre pas l'eucharistie, sacrement de sa présence. En réalité, ce samedi est un jour étrange et long, qui ne peut s'ajuster au cadre étroit des vingt-quatre heures que compte le jour solaire. Il comprend le temps qui s'écoule entre le moment où est déposé le corps de Jésus dans le tombeau et le matin de la résurrection. Du soir du vendredi où Joseph d'Arimateie, prenant le corps de Jésus et l'enveloppant dans un linceul propre, le dépose dans le tombeau neuf qu'il s'était fait creuser dans le rocher, puis s'en va, jusqu'au matin du dimanche où se fait entendre la voix de l'ange : « Il n'est pas ici, car il est ressuscité » (cf. *Matthieu 27, 57-61 ; 28, 6*) (1).

Jésus est « mort et enterré », comme le résume laconiquement le *Credo*, témoignant ainsi avec le rappel de l'ensevelissement, à la façon des évangiles, de la réalité de sa mort (2). Tel est le contenu purement historique du premier Samedi Saint, lorsque se termine l'aventure, la péripétie du

Jésus historique. Les commentateurs et la piété populaire souligneront par la suite son absence avec des mots comme « solitude », « vide », « tristesse », « douleur » des mots qui tous, malheureusement, peuvent être compris par nous les hommes, avec notre expérience, sans qu'il soit besoin d'une quelconque exégèse.

Au-delà de cette constatation des faits, soulignés avec tant de réalisme et si fréquemment par les premiers témoins néo-testamentaires (cf. par exemple *Marc 15, 44 ; Jean 19, 33-34 ; Actes 2, 24 ; 1 Corinthiens 15, 3-3*), on perçoit également une autre dimension profonde du même événement, qui dépasse la simple observation extérieure des faits, réelle mais incomplète, et appartient à la méta-histoire de Jésus, dans laquelle les faits se transforment en mystère. Avec des mots difficiles à interpréter, la *Première épître de Pierre* nous dit que Jésus « mit à mort la chair, a été vivifié selon l'Esprit ; c'est en lui qu'il s'en alla même prêcher aux esprits en prison » (*1 Pierre, 3, 18-19*). Dans un langage plus sobre, le Symbole de notre foi affirme : « Il descendit aux enfers ». C'est l'autre face du Samedi Saint. Non seulement il assume la mort biologique, soulignée par le fait de l'ensevelissement, mais encore il participe également au destin des hommes au-delà de la mort.

Ces deux aspects ont été recueillis par la liturgie du Samedi Saint. C'est le seul jour a-liturgique de l'année : « Il n'y a pas d'offices », comme le dit le peuple chrétien, après l'intense activité liturgique du Jeudi et du Vendredi Saints. Dans certaines liturgies orientales, il existe un office de l'ensevelissement dans lequel la douleur de l'humanité pécheresse devant la mort qu'elle a infligée au Dieu qui l'a sauvée, s'exprime souvent dans une poésie d'un tragique aigu. L'Église romaine, cependant, ne célèbre que l'office des lectures, et dans des églises sans lumières, aux autels nus ; les ornements habituels sont abandonnés, et seule la croix rappelle la mort du Seigneur. Avec les saintes femmes, l'Église s'assied auprès du tombeau du Seigneur (cf. *Matthieu 27, 61*) et médite sur ce repos de son Seigneur et Maître dans la paix. La nudité, le dépouillement, le silence sont la traduction liturgique de la mort et de l'ensevelissement de Jésus en ce Samedi Saint. Ce n'est pas une méditation désespérée, encore moins nihiliste ; c'est une méditation sereine sur le profond repos du Seigneur, soulignée par les antiennes des psaumes de l'office et par la première lecture (*Hébreux 4*) ; une méditation pleine d'espérance sur la mort qui est semence de vie, rappelant le pasteur qui va chercher ses brebis jusqu'au milieu des morts (deuxième lecture). La mort, le repos, le pasteur, ce sont les trois thèmes qui remplissent l'absence vécue par l'Église. Comme le traduit cette invitation que l'Église Byzantine chante ce jour-là à la place de l'habituel hymne des chérubins : « *Que tout mortel reste muet, qu'il demeure dans la crainte et dans les tremblements, et qu'il ne médite sur rien de terrestre...* » (3).

(1) N.d.T.: Les citations bibliques sont empruntées à la Bible de Jérusalem (DDB, 1975).

(2) Cf. I. Goma, *El Evangelio Según S. Mateo*, II, Madrid, Lg76, p. 672.

(3) Cf. B. Baroffio, « *Meditazioni sul triduo pasquale* », *Rivista di Pastorale Liturgica* 87 (1978), p. 31-32.

La tradition et la dévotion populaires du peuple chrétien ont également donné leur interprétation du Samedi Saint. C'est l'humus naturel dans lequel sont nées les représentations tragiques de la douleur de Marie devant son fils mort, exprimées dans les *planctus Mariae* médiévaux, ainsi que par les *Pietà* et les *Dolorosas* de la Renaissance. Et avec une intuition qui n'est exempte ni de grandeur ni de pédagogie, l'on a reporté ce sentiment d'absence et de solitude de l'Église sur Marie ; le peuple l'a chantée, représentée et vénérée comme Dolorosa et Dame de la Solitude.

La méditation de l'Église devant le tombeau a ainsi enrichi le Samedi Saint au moyen d'un répertoire de thèmes qui lui donnent tout son sens et toute son actualité : la solidarité du Christ avec la mort, sa descente au royaume des morts, l'expérience humaine de l'absence et de la douleur, ainsi que le repos calme et serein du Seigneur.

Solidaire avec la mort

Le premier sens du Samedi Saint, celui dont tout le reste dérive et part, c'est la constatation que Jésus est mort, véritablement mort. Il a expiré (*Marc* 15, 37), il a été dévoré par les angoisses de la mort et pris dans ses filets, selon l'expression du kérygme primitif (*Actes* 2, 24), il est descendu dans l'abîme, dans les profondeurs du royaume des morts (*Romains* 10, 7), il est entré dans la nuit, cette nuit où nul ne peut travailler (cf. *Jean* 9, 4). C'est pour cela qu'il est pleuré devant le tombeau (*Jean* 20, 11) et que naît le désespoir chez ses disciples (cf. *Luc* 24, 19-20). Sa mort est la dernière conséquence de son incarnation, du réalisme avec lequel le Fils de Dieu est devenu fils des hommes, non seulement dans les manifestations de la vie, mais encore « jusqu'à la mort » (*Philippiens* 2, 8). Il faut éviter de donner une fausse signification héroïque à cette mort de Jésus. La mort n'est jamais en elle-même libératrice, elle n'est pas signe de salut pour le chrétien, contrairement à ce que pensait le platonisme qui imprégnait le monde hellénique contemporain. La mort est « *le sceau définitif de la chute de l'âme et de la ruine de l'homme, tel que Dieu l'avait voulu* »⁽⁴⁾. La mort physique est un mal, le plus grand de tous les maux après la mort spirituelle, dont elle n'est qu'un signe, son « *secret démoniaque* », comme le dit L. Bouyer.

Voilà ce qu'en premier lieu souligne le silence sans gloire du Samedi Saint. Ici il n'y a pas de tragédie glorieuse, il ne s'agit pas de la mort triomphante du héros. Jésus est solidaire de l'homme de la rue qui meurt et ressent sa mort comme l'échec de sa soif de vivre. Au fond, la mort n'est que le développement de cet autre ennemi de l'homme, qui est implanté en lui comme une semence dès l'origine, le péché ; car, comme le dit saint Paul, le fruit du péché, c'est la mort (cf. *Romains* 6, 16-23). Ainsi donc, la mort de Jésus, comme celle de n'importe quel homme, c'est

la victoire en lui du péché, le triomphe en lui des ténèbres. De cette façon, Jésus est solidaire non seulement de la mort physique et biologique de ses frères les hommes, mais également de tout ce que cette mort apporte avec elle d'échec et de solitude, d'impuissance et de péché, de tragédie et de banalité. Voilà pourquoi, le Samedi Saint, l'Église ne chante pas la victoire du Seigneur sur la mort. Ce cri est réservé au matin du dimanche, lorsque la pâque s'unira pour toujours à sa résurrection. Mais il ne faut pas l'avancer. Jésus, qui a pleuré comme un homme la, mort de son ami (cf. *Jean* 11, 35), dont les femmes pleurent à leur tour la mort humaine devant le tombeau (cf. *Jean* 20, 11), ou la respectent dans un silence douloureux, une lamentation sèche, sans larmes et sans mots (cf. *Matthieu* 27, 61), a été le maître d'une Église qui respecte les larmes et le silence douloureux devant la mort, sans oser anticiper la gloire de la résurrection, parce qu'elle a appris le sérieux de la mort. Seul le regard profond des poètes qui ne fuient pas la terre peut décrire que l'on vit ici-bas, et leurs mots se convertissent en un hymne serein qui exprime tout le tragique de ce samedi :

« *La chair se défait dans la tristesse
de la terre sans lumière, qui la soutient.
Seuls demeurent les yeux qui interrogent
dans l'obscurité totale, et jamais ne se ferment* ^{A (5)}.

Il est descendu aux enfers

Seul, comme chaque homme affronte toujours sa mort, personnelle, unique et sans répétition possible, séparé du monde des vivants, goûtant à l'amer envers de l'existence, plongé dans l'impénétrable obscurité, Jésus se fait solidaire de la mort humaine. Et cependant, nous ne sommes pas encore parvenus au fond même de la question. En effet cela n'est qu'une face de la mort, un aspect partiel. Jésus est allé jusqu'à la mort totale, corps et âme, jusqu'à une profondeur telle qu'il ne limite pas sa « *solidarité avec les pécheurs à l'acte de décision ou d'acceptation de ce que l'existence nous soit ôtée au moment de la mort* »⁽⁶⁾. Non seulement il est mort, non seulement il a été enterré, mais en outre « il est descendu aux enfers ».

L'expression « descendu aux enfers » est imprégnée d'une double impureté, comme chaque fois que l'on veut exprimer une chose dont on n'a pas une expérience personnelle et directe. D'une part elle recouvre l'expression mythique des « enfers », qui dans la terminologie de l'Ancien Testament sont également appelés royaume des morts, *shéol*, abîme, entre autres noms. « *C'est un royaume d'obscurité, souterrain, dans lequel l'homme continue une existence qui n'est pas la vie ; il se trouve*

(5) J.L. Hidalgo, « Los Muertos », en *Cuatro poetas de boy*, Madrid, 1975, p. 24.

(6) FL-U. von Balthasar, « Le mystère pascal », dans *Mysterium salutis*, Paris, Cerf, 1972.

(4) L. Bouyer, *Le mystère pascal*, Paris, p. 361.

loin de Dieu et ne le loue pas ⁿ balbutie une récente tentative d'éclaircissement (7). D'autre part c'est une localisation populaire au centre de la terre, opposée au ciel, qui est « en haut ». En tous cas elle exprime une situation de passivité absolue, de non-vie, en parfait accord avec la situation de la mort (8). Ainsi donc, en éliminant tant l'aspect actif du verbe « descendre » que sa connotation locale, et en évitant la connotation mythique que pourrait suggérer le mot « enfers », on pourrait traduire l'expression comme un « voyage au royaume des morts ». Le fait que l'on ne puisse faire une description plus exacte de sa signification vient, comme nous l'avons déjà remarqué, de notre incapacité à exprimer ce que l'on n'a pas éprouvé. Ici, comme pour tant d'autres choses, il nous faut nous contenter d'une approximation, que l'on ne peut essayer de préciser qu'à l'aide de périphrases humaines. En résumé, on nous parle d'une situation différente de la vie, qui est caractérisée par la passivité de la mort. Ces deux données, situation nouvelle et passivité mortelle, sont à prendre sérieusement en compte dès que l'on veut interpréter tout ce que le Nouveau Testament dit sur ce thème.

En fait, ce n'est pas grand chose. Il y a à coup sûr une insistance constante dans le Nouveau Testament sur le fait que Jésus ressuscite « d'entre les morts » (dit une cinquantaine de fois), ce qui nous apprend indirectement qu'il « a séjourné » au milieu d'eux. De cela, nous trouvons plusieurs confirmations. Ainsi Jésus, en repoussant toute demande de signe eschatologique sur sa mission devant les incrédules, leur répond : « Génération mauvaise et adultère ! Elle réclame un signe, et de signe, il ne lui sera donné que le signe du prophète Jonas. De même en effet que Jonas fut dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits » (*Matthieu* 12, 39-40). Si nous interprétons le texte à partir de la référence à *Jonas* 2, 3-10, cantique du prophète dans les entrailles du monstre, ce qui suppose une analogie entre son état et celui de ceux qui sont descendus au *shéol*, nous comprendrons mieux l'expression « dans le sein de la terre ». Il semble ne pas s'agir seulement du tombeau mais d'une allusion assez claire à la descende de Jésus après sa mort au *shéol*, au royaume des morts (9). A partir de cet éclairage, il est peut-être possible de mieux comprendre le cantique de victoire de *l'Apocalypse* 1, 18 : « Je fus mort, et me voici vivant pour les siècles des siècles, détenant la clef de la Mort et de l'Hadès ». La mort de Jésus, affirme ce passage, lui a procuré la victoire sur ceux que l'Hadès, le *shéol*, avait assujettis à la mort sans espérance (cf. également *Romains* 10, 6-8).

Dans son récit de la Passion, Matthieu décrit avec des traits apocalyptiques les effets de la mort du crucifié (27, 51-53), en introduisant une incise significative : « Les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux corps de

saints trépassés ressuscitèrent : ils sortirent des tombeaux après sa résurrection, entrèrent dans la Ville sainte et se firent voir à bien des gens » (versets 52-53). Il y a comme un « scrupule » de Matthieu pour nous indiquer qu'en réalité les saints ne ressuscitèrent qu'avec Jésus, qui doit être le « prémice de ceux qui se sont endormis » (*1 Corinthiens* 15, 20) et, indirectement, une notation de temps intermédiaire, si du moins ici nous pouvons parler de temps, entre la mort de Jésus et sa Résurrection. C'est le temps de son passage au royaume des morts. Ce temps et cette activité, que décrit la première lettre de saint Pierre, d'une façon obscure et difficile, dans un contexte qui n'est pas précisément dogmatique, mais totalement parénétiq, c'est la force du chrétien dans sa lutte avec le monde, comme conséquence du baptême : « Le Christ lui-même est mort une fois pour les péchés, juste pour des injustes, afin de nous mener à Dieu. Mis à mort selon la chair, il a été vivifié selon l'esprit. C'est en lui qu'il s'en alla même prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire lorsque temporisait la longanimité de Dieu, aux jours où Noé construisait l'Arche, dans laquelle un petit nombre, en tout huit personnes, furent sauvées à travers l'eau. Ce qui y correspond, c'est le baptême qui vous sauve à présent... C'est pour cela, en effet, que même aux morts a été annoncée la Bonne Nouvelle, afin que, jugés selon les hommes dans la chair, ils vivent selon Dieu dans l'esprit » (*1 Pierre* 3, 18-21 a ; 4, 6) (10). Essayons de gloser ce texte difficile. Jésus est mort sur la croix comme le juste pour les pécheurs ; par sa mort il pénètre au plus profond de la mort et de son monde, il arrive jusqu'aux « esprits en prison », jusqu'aux morts du *shéol*. Ces esprits sont, selon une interprétation probable, la génération du déluge contemporaine de Noé, ainsi que les esprits malins qui les poussèrent à la rébellion contre Dieu ; les uns et les autres, selon quelques textes du judaïsme contemporain, se considéraient comme abandonnés définitivement par Dieu, sans possibilité de retrouver la paix (11). A l'opposé, la génération actuelle, affirme l'auteur de cette lettre, est celle du baptême par opposition à celle du déluge, la génération à laquelle s'est manifestée la patience de Dieu par le Christ mort, qui est descendu pour annoncer la bonne nouvelle du salut, non comme une prédication plus ou moins réelle, mais au moyen de la solidarité totale de sa mort avec la mort de tous les hommes antérieurs à lui ; cette mort rend présent le salut et par là devient annonce efficace de la réconciliation totale de tous les hommes passés, présents et futurs, par le Christ.

La descente de Jésus aux enfers souligne donc comment sa solidarité avec la mort des hommes est allée au-delà de la simple mort biologique, et l'affecte littéralement jusqu'au fond de son âme. C'est tout cela que veut dire partager le *shéol* vétéro-testamentaire. Comme tous les hommes

(7) *Nueva Biblia Espanola*, Madrid, 1975, p. 1949.

(8) Cf. J. Nélis, « Sheol », dans H. Haag-S. De Aulsebrook, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, 1970, 1828-1830.

(9) Cf. I. Goma, *op. cit.*, p. 651.

(10) Sur ce texte, à part les précisions de Hans-Urs von Balthasar dans l'étude déjà citée, cf. C. Spicq, *Les épîtres de saint Pierre*, Paris, 1966, p. 146 s. ; M. Schlier, *Das Ostergeheimnis*, Einsiedeln, 1976.

(11) Surtout dans livre apocryphe d'Énoch ; cf. Balthasar, *op. cit.*, p. 246, qui cite J. Jeremias, « Der Opfertod Jesu christi », *Calver Heft* 62 (1963), p. 8. (Sur ce passage controversé, cf., dans ce cahier, l'article de W. Maas qui propose une autre interprétation) (N.d.l.R.).

antérieurs à lui, le Christ éprouve également le triomphe de la mort et du péché sur lui-même, assumant ainsi la logique de la mort humaine (c'est la « descente ») dans sa totalité, partageant la solitude sans perspective d'espérance du *shéol* (ce sont les « enfers »). H.U. von Balthasar, en discutant la possibilité d'une « attente » du salut (non pas une « espérance », car c'est une vertu théologique et qui n'est possible qu'avec le Christ) pour tous ceux qui, ayant vécu selon l'amour, étaient morts avant Jésus, arrive à la conclusion qu'ils n'avaient pu éprouver toute la peine de damnation qu'ils avaient méritée ; il affirme avec raison que lui seul, le Christ, fait réellement et à fond l'expérience des ultimes conséquences du péché : « *N'est-il pas vrai, comme l'a vu si justement Grégoire le Grand, que Dieu endure en Jésus-Christ, dans sa profondeur inégalable, toutes les profondeurs du monde d'en-bas ? Lui, qui est au-dessus des cieux, est également "inferno profundior, quia transcendendo subvehit". C'est le Christ qui, par compassio, s'est chargé de la timor horroris : "verum timoren, veram tristitiam sicut et veram carnem", non parce qu'il devait souffrir, mais "miserationis voluntate"* (Alain de Lille) » (12). Ainsi on peut dire que Jésus a assumé l'expérience du *shéol* sans être éclairé par une quelconque lumière salvatrice, puisque toute lumière salvatrice procède de celui qui fut solidaire jusqu'au bout. C'est pour cela qu'il est « mort plus que quiconque », qu'il est arrivé jusqu'à des limites auxquelles les hommes ne sont même pas arrivés, jusqu'à l'expérience, passive ou objective, du plus profond du péché. Comme le dit la prière eucharistique d'Hippolyte, Jésus s'est livré à la passion volontairement, « *pour détruire la mort et rompre les chaînes du diable, pour écraser l'enfer et conduire les justes vers la lumière, pour fixer le terme et manifester la résurrection* » (13). Le pouvoir du péché et de la mort est arrivé jusque là ; c'est là que le Seigneur a fixé sa limite, en proclamant le salut, c'est-à-dire en opposant à la mort la manifestation de la vie éternelle, afin de rompre ses liens pour toujours. C'est le fruit de la descente aux enfers, dernière étape de la logique de l'incarnation. Dès lors, la mort étant vaincue et entravée, le Seigneur détient les clés de la vie ; l'enfer néotestamentaire, tout comme le purgatoire, n'existent désormais que par relation à lui, comme conséquence du jugement eschatologique qu'il a conquis dans sa descente aux enfers. Et, paradoxalement, ils sont un signe de sa miséricorde, car ils ne sont que l'autre face, l'ombre de quelque chose qui jusqu'alors était impossible : convertir la mort sans issue ni espérance, en une vie réelle et éternelle.

Le pasteur d'Adam

La liturgie de l'Office des Lectures nous confronte avec ces faits mystérieux mais réels ce même Samedi Saint, en nous faisant lire une

(12) Op. cit., p. 252.

(13) On peut trouver la prière eucharistique complète en espagnol dans V. Martin-Pindado et J.-M. Sanchez-Caro, *La gran oration eucaristica*, Madrid, 1969, p. 136.

belle et « *Antique homélie sur le grand et saint Samedi* » (14). On y représente le Seigneur descendant aux enfers comme le bon pasteur à la recherche de la brebis perdue que sont les morts du *shéol*, représentés par Adam et Eve. La rencontre du pasteur et de la brebis est décrite avec une émotion contenue : « *Le Seigneur, ayant dans ses mains les armes triomphantes de la croix, s'approche d'eux. En le voyant, notre premier père Adam, stupéfait d'un si grand événement, s'exclame et dit à tous : "Le Seigneur soit avec vous !", et le Christ, en réponse, dit à Adam : "Et avec ton esprit !". Et, le prenant par la main, il ajoute : "Eveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et sur toi luira le Christ"* » (Éphésiens 5, 14). Ainsi la liturgie de l'Église affirme la certitude du triomphe du Christ sur la mort, au moment même où il parvient à en faire l'expérience jusqu'au bout. Il est le pasteur qui ne veut pas perdre une seule de ses brebis, non seulement parmi les vivantes, mais encore parmi celles qui ont déjà fait l'expérience de la mort après la chute d'Adam. Et dans l'Église résonnent avec un sens nouveau ces mots du pasteur : « Je donne ma vie pour mes brebis » (cf. Jean 10, 11-17).

La tradition chrétienne postérieure, en mêlant géographie et piété, souvenirs archéologiques et théologie, a peu à peu dégagé, d'une manière symbolique et vraie, toute la signification de la rencontre du Christ mort avec la mort. Une tradition rabbinique, attestée par Origène (15) glorifie Jérusalem comme le centre de la terre, et continue en affirmant que ce mont Golgotha, le Mont Calvaire ou Crâne (16), toponyme peut-être dérivé de la configuration pelée et arrondie de son sol, était le lieu du tombeau d'Adam. Sur ce même lieu, Origène est un témoin de la tradition chrétienne qui unit aux IIe et IIIe siècles le tombeau d'Adam au lieu de la mort du Christ, de telle sorte que l'on en arrive à penser que la croix du Christ a été plantée exactement sur la tombe de ce même Adam. Lorsque l'on perdit le souvenir exact du lieu du Calvaire, mais que se maintint encore le souvenir d'une zone toute proche de tombeaux parmi lesquels devait se trouver ce nouveau tombeau, creusé dans le rocher, de Joseph d'Arimatee, ces deux lieux aperçus dans la perspective d'un temps qui estompe les détails, finirent par se confondre. Ainsi l'atteste l'historien Rufin qui, dans son apologie du martyr Lucien, identifie le lieu de la croix avec l'« *antrum* » du tombeau du Seigneur, évoquant précisément le *shéol*, l'enfer dans lequel est descendu Jésus (17). Passer de cette idée à celle d'un monde souterrain sous la croix ne demanda pas

(14) Le texte du pseudo-Epiphanie se trouve au complet dans P.G. 43, 439-463. Le thème est également développé dans la seconde partie de l'évangile apocryphe de Nicodème, dont la rédaction actuelle semble être du IVe siècle, mais dont les motifs sont plus anciens et dépendent d'apocryphes juifs ; cf. A. de Santos-Otero, *Los evangelios apocrifos*, Madrid, 1963, p. 396 s.

(15) In *Mattheum* 126, P.G. 13, 1177.

(16) Le rapprochement, d'ailleurs exact, entre les deux mots « calvaire » et « crâne » est beaucoup plus saisissant en espagnol : « *calva rio* » et « *calavera* » (N.d.T.).

(17) *Histoire ecclésiastique* 9, 6.

beaucoup d'efforts, surtout si l'on tient compte des grandes failles dans le rocher où l'on situait crucifixion et tombeau, évocatrices de ce tremblement de terre apocalyptique que décrit Matthieu à l'heure de la mort de Jésus, et qui rend libres et ressuscités ceux qui jusqu'alors étaient restés attachés par les liens de la mort (18).

C'est toute une vision universelle de l'histoire dans une dimension verticale qui est ici représentée : Adam, Jérusalem, le Calvaire, la Croix, le tombeau, le *shéol*. Rien d'étrange à ce que l'on en tire des conséquences théologiques. Saint Jérôme, écrivant sur tous ces lieux à Marcella, décrit théologiquement la façon dont le sang du Christ purifie Adam du péché : « *C'est dans cette ville, ou plutôt là où elle est maintenant, que l'on dit qu'a vécu et est mort Adam. C'est pour cela que le lieu où notre Seigneur a été crucifié s'appelle Calvaire, car c'est là qu'aurait été enterré le crâne du premier homme. Ainsi, le deuxième Adam, des gouttes du sang du Christ tombant de la croix, aurait lavé de ses péchés le premier Adam, père du genre humain, qui y reposait ; alors se seraient accomplies ces paroles de l'apôtre : "Eveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et sur toi luira le Christ" (Ephésiens 5, 14) » (19). L'élaboration médiévale fera un pas de plus et verra le sang du Christ couler par les failles du rocher, jusqu'à tomber sur le crâne d'Adam mort, à qui il rend la vie, allant même jusqu'à préciser que la mort du Christ et celle d'Adam eurent lieu à la même heure (20).*

Ce n'est pas sans raison que s'esquisse sur nos lèvres un sourire devant ces élaborations a-critiques et exagérées, pleines d'anachronismes et d'imagination ; mais le contenu qu'elles expriment, ce sont les entrailles même de notre foi, la mort réelle et totale du crucifié qui s'affronte avec les morts, assumés tous en. Adam, pour leur donner la vie. Et l'iconographie populaire, élevée par peintres et sculpteurs au rang d'un art, a conservé plastiquement cette affirmation dans la figure du crucifix placé sur le rocher fendu, avec un crâne à ses pieds. Tout le mystère du Samedi Saint est exprimé dans cette image. Ce qui au premier abord semble être la victoire de la mort sur le Christ, nous apparaît à l'évidence, après cette longue récolte d'éléments que nous venons de faire, comme la victoire du crucifié, dont le sang descend sur le crâne d'Adam pour lui redonner la vie. Et quant à celui qui est sur la croix, celui qui de son tombeau, de la mort réelle, parvient jusqu'au premier homme dans le royaume des morts par l'intermédiaire de la mort, celui qui est plus solitaire et mort que quiconque, le Samedi Saint, celui-ci est désormais le Pasteur d'Adam.

(18) Cf. par exemple l'apocryphe *r Récit de Pilate r (Anaphora)* 9, antérieur au VIII^e siècle, au moins dans son contenu, d'après A. de Santos-Otero, *op. cit.*, p.

(19) *Epistola* 46, 3 *ad Marcellam*. Dans son *Commentaire de Matthieu* (27, 33, P.L. 26, 217a), saint Jérôme modifiera cette opinion, par laquelle il essaie de justifier le nom du mont Calvaire. Cependant, ce qui est écrit dans cette lettre semble refléter une opinion antérieure au saint.

(20) Pour les renseignements sur ce point, cf. C. Cechelli, *Mater Christi*, 4, Rome, 1954, p. 104-112.

La Solitude de Notre Dame

À l'office des matines antérieur à la réforme du Concile Vatican II, l'Église récitait au long du triduum pascal, en les soulignant par d'expressifs répons, les lamentations de Jérémie, authentiques méditations ecclésiales sur les mystères que l'on était en train de célébrer. L'un de ces répons, immortalisé plus tard par la musique de Tomas Luis de Victoria, met sur les lèvres de l'Église les douloureuses plaintes de Jérusalem détruite et rasée : « *O vos omnes qui transitis per viam...* ». Comme tant d'autres fois, la piété populaire d'abord, et la liturgie ensuite, transfèrent ces paroles sur Marie, personnifiant par ce moyen dans la mère de Jésus la solitude et la douleur de l'Église ; ainsi se créait une image nouvelle de Marie qui résume tout le contenu du Samedi Saint historique et ecclésial : l'image de la solitude (21).

La scène tragique de Marie au pied de la croix, et celle non moins tragique de la prophétie de Siméon sur le glaive qui traversera son cœur (cf. *Jean* 19, 25-27 ; *Luc* 2, 35) ont créé les bases d'une introduction de la figure de Marie au milieu des événements de mort du Vendredi Saint, donnant ainsi naissance aux dramatisations des douleurs de Notre Dame dans le bas Moyen Age, dont la plus haute expression se trouve dans les « *planctus Mariae* », le sommet en étant le « *Stabat Mater* » (22). Il était logique que le Samedi Saint fit également une place à Marie, en exprimant dans la piété populaire et dans l'art les dimensions de ce jour, plein de solitude et d'absence. Même brièvement, cet essai ne serait pas complet si nous ne tenions pas compte de cette dimension mariale du Samedi Saint, qui résume en grande partie le sens et la compréhension qu'a peu à peu acquis de ce jour le peuple chrétien.

Les éléments néo-testamentaires, déjà sobres par eux-mêmes au sujet de Marie, ne la mettent pas en connexion avec le tombeau de son Fils. C'est pour cela que la littérature paléo-chrétienne et les expressions artistiques et liturgiques des quatre premiers siècles gardent le silence à ce sujet. Seuls deux détails iconographiques du Ve siècle nous permettent d'entrevoir la présence de Marie auprès du tombeau (23). De Jérusalem également, si nous devons en croire la tradition médiévale, nous parvient la nouvelle d'une « *Station de Marie* », c'est-à-dire d'une petite chapelle dédiée à la Vierge face au Calvaire, dans laquelle, d'après ce qu'atteste F.

(21) Le « *O vos omnes...* » se trouve appliqué très certainement à Marie dans des formulaires de messes du XVe et du XVIe siècle ; cf. J.L. Novalin, a *Infiltraciones de la devoción a Jesús y María en la liturgia romana de la Edad Media*, *Studium Ovetense* 3 (1975), p. 280. Au XVe siècle, Gomez Manrique applique les mots de la lamentation à Marie, dans ses « *Lamentations de la Semaine Sainte* » : cf. J. Benito de Lucas, *Poesía Mariana medieval*, Madrid, 1968, p. 116-117 ; un autre témoignage dans l'anonyme *Auto del descendimiento de la cruz* (XVIe siècle) que l'on jouait le Vendredi Saint, dans l'après-midi, à l'intérieur de l'église ; cf. J. Moll, *Dramas liturgicos del siglo 16*, Madrid, 1968, p. 112.

(22) Sur le *Stabat Mater* (XIIIe-XIVe siècles), cf. F. Ermini, *Lo Stabat Mater e i pianti della Vergine nella lirica del Medio Evo*, Citta di Castello, 1916 ; une autre bibliographie dans *L.Th.K.* 9, p. 1000. (3) Cf. C. Cechelli, *op. cit.*, p. 481-482.

Faber en 1480, elle aurait résidé dès que fut consommée la passion de Jésus jusqu'à la résurrection de son Fils. Cette chapelle, qui était déjà la propriété des Ethiopiens depuis le XIV^e siècle, a exercé une grande influence sur les pèlerins occidentaux, qui à leur tour ont transmis le souvenir de l'affliction de Marie (24). L'art gothique a accentué le caractère tragique de ce thème, lequel a atteint son sommet littéraire et artistique à la renaissance espagnole, avec Lope de Vega qui chanta « *elle qui resta seule après que le soleil eut disparu* » (25).

Désormais l'image de Marie, Dame de la Solitude, était unie à la solitude de Jésus, son Fils mort, accentuée par la tradition populaire de la procession et du sermon « *de la Solitude* », que, dans tant de villages d'Espagne, on a commencé à célébrer, probablement à cette époque, pendant la nuit du Vendredi Saint, après la « *mise au tombeau* », ou le matin même du Samedi. De cette façon, et avec une dynamique qui n'est pas limitée à ce cas, l'attitude de l'Eglise, solitude, angoisse, absence devant le Seigneur mort, était revécue pédagogiquement et dramatiquement par le peuple, en la voyant cristallisée dans la solitude concrète de Marie, jusqu'à sa rencontre définitive avec son fils ressuscité le matin du dimanche, également représentée concrètement dans la « *procession* » dite « *de la rencontre* ».

Et ce peuple, qui s'est parfois laissé entraîner à des excès dans les célébrations de la Semaine Sainte, a trouvé dans ce cas avec une intuition admirable le sens de cette journée, en l'incarnant dans la figure de Marie. Elle est le reflet tragique de la solitude du Fils longé dans l'obscurité de sa mort ; elle est l'expression plastique d'une Eglise qui prend au sérieux la mort de son fondateur, et avec lui celle de chaque homme ; elle est la personnification de l'homme de chaque époque, seul devant la mort, la sienne ou celle de celui qu'il aime ; elle est l'image parfaite de l'attitude chrétienne devant la mort, mélange d'une douleur inévitable parce qu'humaine, et d'espérance ferme et sereine, parce que fondée sur la foi en Jésus-Christ, lui qui, en mourant, ouvre les portes à la vie.

Approche à partir du présent

Tenter une approche à partir de l'expérience vivante du présent chrétien et ecclésial du mystère du Samedi Saint est le dernier point de passage obligé. L'approche peut se faire en essayant de découvrir les recoins obscurs de notre vie chrétienne, que le mystère de ce jour éclaire.

(24) Pour des renseignements sur l'iconographie espagnole, cf. M. Trens, *Maria (Iconografía en et acte espanol)*, Madrid, 1946, p. 233-242 ; *Diccionario de Historia Ecclesiastica de Espana*, IV, Madrid, 1975, p. 2354 s.

(25) Le poème à la solitude de Marie peut être aisément consulté dans la sélection de J.-M. Peman, *Suma poética*, Madrid, 1950.

L'approche première et fondamentale est le silence de Dieu dans un monde qui lui appartient et qui devrait annoncer son nom avec mille langues. « *Le silence de Dieu dans ce monde constitue le mystère du Samedi Saint, mystère désigné déjà dans les paroles énigmatiques selon lesquelles Jésus "est descendu aux enfers" »* (26). Pourquoi Dieu, le tout-puissant, apparaît-il aux yeux de nous tous comme l'impuissant, incapable de convertir l'incrédulité en foi, le désespoir en optimisme, les promesses de bonheur en réalité ? On perçoit fréquemment dans des groupes de chrétiens actuels, en Espagne et au-delà de ses frontières, un désenchantement manifeste devant la toute-puissance de Dieu confessée, face à la constatation réelle d'une présente vivante et agissante des forces du mal. Un désenchantement qui s'accroît à travers les espoirs optimistes mis dans le Concile Vatican II et la vitalité attendue qui devait en naître, toutes choses qui, depuis, se sont révélées être, au moins en partie, des échecs.

Ce n'est un secret pour personne que dans un bon nombre de cercles chrétiens, l'on commence à percevoir aujourd'hui, avec un certain dépit, un pessimisme mal dissimulé à propos de l'action de l'Eglise au milieu du monde. On dirait que ses capacités créatrices sont entravées par la peur de perdre le cap si elle lâche le timon de la sécurité. Peut-être est-ce la manifestation la plus concrète et la traduction la plus actuelle de cet abandon vécu par les premiers apôtres et par Marie, à la vue de celui qui gît sans vie dans le tombeau. « *Nous espérons...* » (*Luc 24, 21*), c'est à nouveau la parole que l'on entend, articulée de mille façons différentes, par les croyants et les incroyants de notre temps.

Prêcher à tout prix l'optimisme, ce ne serait que fermer les yeux devant la réalité et suivre la technique de l'autruche. Ici, comme d'autres fois, il faut se rappeler que l'Eglise ne peut être différente de son fondateur, car « *il n'est pas de disciple plus grand que le maître* » (*Matthieu 10, 24*). L'expérience actuelle peut nous faire percevoir avec une grande clarté que, pour rendre possible la Résurrection, il faut passer par une mort, non pas rhétorique, mais réelle. Et le mystère du Samedi Saint nous rappelle que l'impuissance et le silence de Dieu ont leur reflet réel dans l'Eglise de chaque époque. Mais il nous avertit également que l'histoire de Jésus ne se termine pas le samedi, mais le matin du dimanche, avec sa victoire sur la mort et la Résurrection du Seigneur par la toute-puissance de notre Dieu. Cependant, tout n'est pas terminé, car arrivent des jours nuageux et obscurs, et que d'autre part la vie de l'Eglise n'est pas régie par une progression constante sur la ligne de nos modules et de nos calculs. Il est vrai que l'Eglise, et nous les chrétiens qui la formons, nous vivons dans la foi du dimanche de la Résurrection ; mais nous ne devons pas oublier que, auparavant, il nous faut passer par l'expérience du vendredi et du samedi. Peut-être le fait de souligner maintenant ces

(26) J. Ratzinger, « *Discese agli inferi* », *Rivista di Pastorale Liturgica*, 45 (1971), p. 134.

aspects nous aide-t-il à stigmatiser de faux triomphalismes, à nous méfier davantage des instruments de pouvoir et des calculs humains comme conditionnant le triomphe ecclésial, et à vivre dans une égale tension le « maintenant » du salut obtenu par le Christ glorieux ressuscité, et le « pas encore » du Jésus soumis à la mort, dans lequel nous est manifestée avec toute sa profondeur paradoxale l'impuissance du Dieu tout-puissant.

Un autre groupe de réflexions suggérées par le Samedi Saint se réfère à l'attitude de l'homme moderne devant la mort. Elle n'est plus celle d'un désespoir tragique, comme l'attestent dans le bas Moyen Age les commentateurs de la mort de Jésus, ni celle d'une résignation fataliste, comme dans le paganisme classique, ni même celle d'un effroi tragique devant l'interrogation absurde et sans issue qu'elle pose, comme à l'époque des existentialismes. C'est plutôt une attitude de malaise inconfortable et un désir de l'ignorer. Dans notre société industrialisée et consommatrice, dépersonnalisée et de masse, la mort est simplement une gêne. On meurt dans l'anonymat impersonnel et aseptisé des grands hôpitaux, et le rite de l'enterrement devient peu à peu un commerce spécialisé dans lequel les compagnies de pompes funèbres sont progressivement régies par les normes du *marketing* commercial le plus sophistiqué. Dans un monde où les grandes valeurs sont la jeunesse ou l'apparence de jeunesse, la possession et la gloire, on ne s'affronte pas à la mort, on l'ignore. Il n'est pas de bon goût d'en parler, même dans les réunions spirituelles.

Et cependant elle est là, et elle a toujours été assumée dans son intégralité par le Christ. La réforme liturgique de la Semaine Sainte, menée à bien dans les années cinquante par Pie XII, en restaurant le sens primitif du Samedi Saint, a corrigé la hâte d'une Église qui s'était inventé un « *Samedi de Gloire* » (*Sábado de Gloria*), en minimisant peut-être inconsciemment la tragédie si humaine et si réelle du Jésus mort et vaincu. Le chrétien, en revivant le mystère du Samedi Saint, se rappellera constamment la nécessité de prendre au sérieux la mort, comme séparation douloureuse du royaume des vivants et envers de la vie ; et il se sentira pressé de respecter pour cela les larmes des affligés et d'exiger un environnement humain également pour mourir. Et depuis la certitude que Jésus, après avoir partagé la mort, notre mort, a rompu ses liens pour toujours, le chrétien pourra nourrir l'espoir et la consolation d'un dimanche de la Résurrection, qui acquiert et prend toute la clarté de son sens dans le contraste avec les ombres réelles sur lesquelles se lève sa lumière.

Mais il existe un autre recoin obscur qui se laisse éclairer par ce mystère. C'est le mystère humain de la solitude des hommes et de la solitude de cet homme moderne que nous sommes, sans temps pour le « perdre » en compagnie de l'autre, et en même temps immensément seul, spécialement quand on ne peut plus suivre le rythme frénétique imposé par la productivité, valeur suprême d'aujourd'hui. C'est la solitude

mélancolique du vieillard, plongé dans un univers de souvenirs qui n'intéressent plus personne ; la solitude du handicapé moteur ou du déficient mental, que l'on tolère hypocritement comme une gêne inévitable ; la solitude de l'enfant qui ne trouve pas sa place dans cette société pensée pour des adultes ; la solitude du chômeur qui se sent inutile, et dont le projet de vie a échoué, sacrifié sur l'autel d'une macro-économie incapable d'insuffler un espoir ; la solitude de celui qui éprouve l'incapacité de communiquer de notre temps. Une solitude qui se transforme en notre enfer personnel, jusqu'à finir par être une catégorie capable de définir l'enfer lui-même. J.-P. Sartre, qui dans tant de domaines a su faire un diagnostic du véritable homme d'aujourd'hui, est parvenu à exprimer de façon significative ce fait, par son célèbre : « *L'enfer, c'est les autres* ». Le commentaire de J. Ratzinger sur cette terrible affirmation nous dévoile toute la profondeur de la tragédie :

« *Nous savons qu'un bon nombre d'hommes de notre temps apparemment si optimiste, sont de l'avis que toute rencontre s'arrête à la surface, qu'aucun homme n'a accès à l'ultime et authentique profondeur de l'autre, et donc que dans le tréfonds de chaque existence git le désespoir, l'enfer* » (27).

Depuis ce premier Samedi Saint de l'histoire, nous savons cependant que Jésus a partagé jusqu'au bout cette solitude, qu'il l'a illuminée par l'amour profond de sa mort volontaire, et qu'également alors les chaînes de l'enfer sont tombées en morceaux. Comme le Christ, c'est la tâche du chrétien que de se trouver au côté des isolés et de leur offrir la compagnie de sa solidarité jusqu'à la fin ; comme Marie, il faut s'unir à ceux qui ont peur, pour prier ensemble dans l'attente du Seigneur, et rendre possible la naissance et la continuité de l'Église (cf. *Actes* 1, 14). Car depuis ce jour l'enfer de la solitude a été vaincu, et l'Église a reçu la tâche de transformer la solitude de l'homme, en la partageant, dans une joyeuse communion des saints attendant la résurrection.

LA sépulture du Christ, la solitude d'une mort réelle, le silence de Dieu, voilà les composantes du mystère du Samedi Saint. Mystère d'une absence qui est en même temps annonce du réalisme chrétien. En effet, sans nier la dimension tragique de la mort, l'homme qui croit dans la Résurrection apprend désormais à refuser la tragédie de son non-sens ; et avec l'espoir certain du triomphe de la vie par la résurrection, le disciple de ce Jésus qui est mort, a été enterré et est descendu aux enfers, se rappelle qu'il ne peut pas encore participer pleinement à la joie de la vie sans mourir. Entre la mort et la résurrection,

(27)Ibid., p. 136.

la solitude et la communion totale, l'impuissance de Dieu et sa toute-puissance, le mystère du Samedi Saint continue à illuminer notre vie, pour nous rendre plus capables d'affronter avec sérieux et sans bravades le drame de la mort humaine, et de nous aider à attendre avec espoir mais sans dérobage la plénitude de la vie.

José-Manuel. SANCHEZ-CARO

(traduit de l'espagnol par Michel Belly)

(Titre original : « El misterio de una ausencia, ensayo sobre el Sabado Santo »)

José-Manuel Sanchez-Caro, né en 1940 à Avila. Docteur en théologie de l'Université grégorienne et licencié de l'Institut biblique (Rome). Prêtre du diocèse d'Avila et professeur d'Écriture sainte à l'Université de Salamanque. Publication : *La gran oracion eucaristica*, Madrid, 1969.

Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.

Michel COSTANTINI

Giotto la vie, la mort (sauvées)

A l'exemple du Christ, c'est une fois morts que les saints sont reconnus. Ce qu'illustrent les fresques d'Assisi, où Giotto peint la vie et surtout la mort de saint François.

VOICI un très beau thème pictural, et pour la sculpture aussi : la mort. De quoi exciter l'imagination, susciter le fantasme. Transis ou squelettes, écorchés ou livides, entiers ou en morceaux (1), les cadavres ne manquent pas dans l'art, et particulièrement dans l'art des chrétiens. Mais la mort n'est événement qu'au regard de la vie, celle des autres ou celle du sujet. D'où nous trouvons l'occasion d'y faire participer la communauté, sous la forme thématique de l'enterrement — et parfois la communauté voit s'adjoindre à elle des témoins d'un autre monde (2). D'où nous pouvons d'autre part lire, cette mort, comme conclusion d'un parcours, clause d'une période. Il y aura ainsi, tout au long du siècle qui n'attendait pas Giotto mais dut lui céder la lice, de ces *Vies de Saints* que la mise au tombeau achève (3). Et puisque nous nous apprêtons à réfléchir sur le modèle giottesque de la basilique d'Assisi (4), en son église supérieure — vie de saint François — notons que ses prédécesseurs du dessous avaient de fait proposé l'image de la mort du sujet pour clore l'histoire de sa vie (5).

(1) Exemples, successivement : monument funéraire du cardinal de Lagrange, Avignon, 1402 ; monument funéraire pour René de Chalons par Ligier Richier, Bar-le-Duc, 1547 ; icônes de saint Charalampios, M.N. de Sofia et M. de Veliko Tornovo, XVIIe siècle ; Christ de la *Mise au tombeau* de Grünewald, M. Unterlinden, Colmar, 1512-5 ; *Jugement dernier*, Torcello, Venezia, XIIe siècle.

(2) Soit celui de saint Démétrios, Métropole Saint-Démétrios, Mistra, XIVe siècle. Puis, El Greco, *Enterrement du comte d'Orgaz*, S. Tome, Toledo, 1587.

(3) Ainsi, *Vie de Sue Marie Madeleine*, anonyme italien du XIIIe siècle, Galleria dell'Accademia, Firenze ; et *We de Saint Pierre*, autre anonyme du XIIIe, Galleria, Siena ; La lice : voyez Dante Alighieri, *Divine Comédie*, Purgatoire, I, 91.

(4) Sur la stupidité de transcrire les noms des villes italiennes, je renvoie à D. Fernandez, *Mère Méditerranée*. Et pourquoi J. Kristeva, qui écrit Padua, choisit-elle Assise (« L'espace Giotto », *Peinture* 2/3) ?

(5) Assisi, église inférieure de la basilique, vers 1260.

Commencer et finir

La mort, une fin ? A cette tentation, le peintre florentin a su résister. Il ne renonce pas à décrire la vie d'un sujet humain au-delà de sa disparition physique. La mise au tombeau — j'entends celle du linceul propre, de la roche taillée tout récemment pour Joseph d'Arimatee (6) — n'est qu'une étape dans notre contemplation, lorsque dans la temporalité se déploie le mystère du Christ. Il en va de même pour François : y compris dans la série pourtant restreinte à quelques scènes que peindra Giotto à la chapelle Bardi (7), une apparition fait suite à l'enterrement. Pour Assisi, la mort est assignée à la vingtième fresque : il (8) en a peint vingt-huit ! Si l'arrêt des battements de cœur n'arrête pas l'inspiration du peintre, c'est que François lui parle encore — nous parle encore.

S'agissant des saints, et peut-être, dans la tradition occidentale, de François particulièrement, un double parallèle s'impose : les saints sont imitateurs du Christ, et nous sommes les imitateurs des saints. S'instaure alors en droit un système du sacré, littéralement une hiérarchie (9) dont Giotto nous livre une traduction spécifique, dans l'ordre narratif et la formulation figurative, qui sont les siens. Mais son souci de parallélisme ne va pas sans une attention soutenue aux différences de statut, composante essentielle, au demeurant, de la hiérarchie. Pour le Christ, nous célébrons son avènement, nous faisons mémoire de sa fin terrestre. Pour les hommes, nous aurions tendance à considérer la sépulture comme le pendant de l'accouchement. Et de célébrer les anniversaires, de commémorer les décès. Exemple, donc, par sa façon de se démarquer, le récit d'Assisi : pas de symétrie naissance/mort.

Faisons quelques pas en avant dans l'histoire de la peinture occidentale. En 1452, Benozzo Gozzoli exécute aux murs d'une autre église une autre *Vie de saint François* (10). Bon peintre, il commence son récit, en toute logique humaine, par la naissance du sujet héros (année de référence = a.r. : 1181). Il ne s'arrête, à l'issue d'une série de douze scènes, ou plutôt il n'est arrêté que par le double thème de la mort et des funérailles (a.r. : 1226). Giotto ne représente pas la naissance ; il s'attache à suivre la genèse de la sainteté : de même pouvons-nous célébrer plutôt l'anniversaire baptismal ou la fête de nos proches. Giotto ne représente pas la naissance ; il écarte la pittoresque étable et ses animaux qui feignent dès le début le style christique : on ne mime pas d'emblée, chez lui, il y faut parvenir. Acquisition, conquête — sur soi. Vieil homme, homme nouveau — pelure neuve. La première fresque du récit giottesque nous

(6) Matthieu 27, 59-60.

(7) Santa Croce, Firenze, vers 1306.

(8) Il : qui (son nom) a vraiment peint ceci ou cela ? Peu importe. Je suis ici G. Ruf, *San Francesco e San Bonaventura* (C. E. Francescana, Assisi, 1974) qui, malgré les termes malheureux d'appendice et d'épilogue, prend en charge l'ensemble des fresques. Que Giotto ne soit, depuis Dante, que le contre-nom de Cimabue, on le sait mieux grâce à l'article décisif de *l'Encyclopedia Universalis*, « Giotto », par H. Damisch. Aussi bien, Giotto voudra dire ici tantôt Angiolotto di Bondone (?) soi-même, tantôt l'un ou l'autre de ses aides, successeurs ou commanditaires.

(9) Le seul sens du mot que nous devons connaître, reconnaître et promouvoir, cf. Denys l'Aréopagite, *Hiérarchie céleste et Hiérarchie ecclésiastique* (éd. Migne, Petit-Montrouge, 1857) et J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, coll. « Figures », Grasset, Paris, 1977, notamment p. 183-244, ainsi que mon « Du modèle sémiotique au modèle chrétien de la parole », *Résurrection*, n° 46, p. 97-117 ; surtout p. 113-4.

présente un François de vingt ans (a.r. : 1204 ?), jeune bourgeois vêtu en bourgeois. Le manteau qu'il porte peut devenir, à travers l'expérience de la nudité (fresque V), une bure monacale (fresque VI). Et le fils à papa, moyennant rupture avec le père (fresque V, également), un véritable fils de Dieu.

Mais si cette genèse seule a du poids, qu'importe, en effet, la naissance ? Celle du sujet, en rien. Mais celle qui rend la genèse possible, ô combien ! Donc, nous aurons droit nous aussi au bébé, aux langes, à la paille... Seulement le bébé n'est pas François, c'est le Christ (fresque XIII). Car sans nuit de Noël, pas de vie des saints. Sans crèche de Bethléem, pas d'imitation de Jésus-Christ. Cette histoire de sainteté qui se cherche et se trouve, lorsque le peintre achève de la raconter, il éprouve le besoin de la sceller par sa condition de possibilité : le *Noël à Greccio* (a.r. : 1223) termine en effet le pan de mur — côté droit de la nef — qu'il a consacré à ce cheminement du saint, dans les sept premières fresques, à cet avènement de l'homme nouveau, manifesté dans les cinq suivantes. Naissance historique (11) qui efface l'autre. Naissance historique à tous les sens : celle qui vient dans l'Histoire donner lieu à ces histoires que nous pouvons peindre, lire — ou vivre.

De l'importance de la fin

Nous sommes dans l'église supérieure, en arrêt devant cette crèche. Retournons-nous. Quelqu'un meurt. Il se nomme, nous précise-t-on (12), chevalier de Celano. Donc, de la fresque XIII, après virevolte, nous voici face à la seizième. Mais si telle est bien leur numérotation dans l'ordre de lecture — et comment advient, au juste, l'ordre de lecture comme ukase ? — il n'en va pas de même dans l'ordre d'avancée vers la nef. J'entre par la grande porte. Ces fresques sont alors les premières que je rencontre, respectivement à droite et à gauche. Tout se passe, on en conviendra, comme si elles donnaient le ton. D'un côté, une thématique de la naissance. De l'autre, une thématique de la mort. Ici, l'incarnation, et cet événement considérable d'une Histoire compénétrée par ce qui la dépasse et l'enveloppe. Là, écho ou contrepoint, l'instant infime, vite oublié d'une vie humaine qui se termine ; le coup bref de l'Heure ultime d'un quidam (littéralement dans le titre), ce rien au regard de l'Histoire ; et cet être historique qui gagne de la sorte l'ailleurs de l'Histoire, cet ailleurs qui la dépasse et l'enveloppe. Tout de même que la treizième fresque clôt le temps de la genèse, la fresque XVI annonce la méditation giottesque sur la mort.

Parlons quantités. Benozzo Gozzoli concède au mourir un douzième de ses fresques : une. Giotto lui en accorde près d'un tiers : neuf. Se rappeler, à ce point du décompte, qu'il ne représente pas la naissance. Parlons maintenant distribution chronologique. Lorsque Duccio peint la *Vie de la Vierge* (13) sept

(10) San Francesco, aujourd'hui musée, à Montefalco, le « balcon de l'Ombrie ».

(11) *Noël à Greccio*, tel qu'il est peint, est à la fois imitation et commémoration, temps de François et temps des anniversaires de François : démonstration due à P. Francastel, *La Figure et le lieu*, Paris, Gallimard, p. 189-190.

(12) « *Cuidam militi de Celano* » dit le titre, *titulus* sous la fresque, issu de saint Bonaventure, *Legenda maior*, XI, 4.

(13) Dans le cadre de la *Maestà* (Majesté) de la Vierge (Pinacothèque, Siena, vers 1308/1311), cf. « La *Maestà* di Duccio », *Forma e colore* 42, Firenze, Sansoni, 1965.

des quatorze panneaux disent la mort. Cependant, il s'agit surtout de l'annoncer (n° 8), de faire des adieux (n° 9, n° 10). L'enterrement n'a lieu qu'à la pénultième image (n° 13). Au contraire, chez Giotto, la mort, l'enterrement, sont les premiers termes du discours sur l'indicible. Que s'il est du dicible au sujet du mourir, on ne l'appréhendera guère au dernier soupir. Que s'il est de l'énoncé à l'article de la mort, on ne saurait guère entendre alors ce cri ultime et inarticulé : celui-là qui nous signale que le prochain, le si intimement proche, nous est soustrait, et sa parole ne sera jamais plus, et ce que nous résumions en disant N lui » (e elle ») ne sera jamais plus, ce qu'ils étaient (14). Ce soupir, ce cri nous expulsent, à dire vrai, du sens, et, s'il y a du dicible, ce sera après, sur ce qui se passe de fort quand le cadavre est devant nous. Par exemple : de la Fresque XX à la fresque XXVIII. En cela commentaire, et parallèle plus ou moins distordu de la vie (mort) du Christ : « *sepultus est et descendit ad inferos* ».

L'avènement du nouveau

Le Christ est mort. Non pas dans l'oubli. Car on se soucie de son cadavre, comme on fait des hommes ordinaires : que fait-on du corps, où l'a-t-on mis, enfin ? Cette question, on le sait, a une certaine importance (15). Soit, on l'enveloppe d'un linceul, on verse les aromates et la myrrhe (16). Voilà pour les uns. Et pour les autres, d'autre façon : les Pharisiens demandent à Pilate une garde pour le sépulcre, de peur qu'agissent et que parlent les disciples: Situation tout à fait nouvelle, radicalement nouvelle : le temps advient, n'est-ce pas, d'un jeu propre de ceux qui subsistent. Le temps où ils ont à se débrouiller seuls — et bien souvent, dans l'esseulement au moins psychologique (« *Un seul titre vous manque* », etc.) — avec ce manque, un vivant qui est parti ; et avec ce reste, une figure du souvenir, figée comme le corps qui quelques jours demeure, un monument de mémoire dur comme la pierre du tombeau.

Cette période où il comptait dans les aléas de la vie. Ces réseaux de rencontres et de cheminements, ces partages et ces parlures où il intervenait. Rien de tout cela n'est plus — d'où le trouble à Emmaüs (17). Et la place est vide. Sur la neuvième fresque, du temps que François vivait, un siège, dans le ciel, restait inoccupé, en cette *Vision des Trônes*. Et lui, actif parmi les actifs, au sol parmi ceux qui foulent le sol, s'agenouillait en prière. Un des nôtres. Or, vis-à-vis, exactement vis-à-vis, son âme — figurativement, ce sera son buste — s'élève jusqu'aux cieus, se retrouvant à la hauteur où nous admirions le trône avant de nous tourner vers cette fresque XX. Désormais, lui là-haut, les moines et les bourgeois vivent leur vie, jouent leur jeu. Sans lui. Certes tout emplis de lui, mais sans lui. Certes tout imbus de lui — et significativement, sur cette fresque, ce visage qui les obsède se trouve deux fois — mais, dis-je, sans lui. Et du coup,

(14) Le cri : *mégale phone*, Luc 23, 44 et A. Riou, « L'icône de la Trinité », dans *Résurrection*, n° 38, p. 142-4. Le dicible et l'indicible : M. de Certeau, « Écrire l'innommable », dans *Traverses* 1, septembre 1975, p. 9-17 ; M. Costantini, « L'indicible et l'appel », *Revue catholique internationale Communio*, I, 2, p. 89-94.

(15) « Arthur, où t'as mis le corps ? Ça a une certaine importance », écrivait et chantait Boris Vian.

(16) =Luc 23,56.

(17) =Matthieu 27, 63-64.

très actifs, ils organisent des funérailles, ils accueillent le Pape, ils s'efforcent de soigner les malades, ils emprisonnent Pierre d'Alife. Bref, les confesseurs confessent, les pontifes pontifient, etc. Ou : que faire, le Samedi Saint ? La question n'est interrogation que pour les vivants ; d'ailleurs le mort, lui, s'occupe, on le verra. Mais pour les vivants en fonction du mort, de sa mort, de la Mort. Peut-être devrions-nous toujours déjà, méditant l'action de notre vie, nous tenir devant la mort.

Donc, lorsqu'il est mort, François, le Christ ou mon prochain, ce qui advient est plus qu'une suite des temps, qu'un délai supplémentaire pour ceux qui survivent. C'est une redistribution du jeu. C'est, avec toute la force que lui confère une forme douloureuse et pathétique, du *nouveau* (18). Habiter ce monde privé d'un être singulier, s'aventurer dans une configuration où il ne figure plus. La nouveauté, c'est d'abord que notre vie à nous se renouvelle. Traduction figurative : quand le bâtiment change, tout a changé. L'architecture de la modeste église consacrée à saint Damien est toute transformée. En 1205 (a.r.), je veux dire sur la quatrième fresque, on s'apitoyait sur un édifice roman ruiné. Certes, depuis lors, l'appel du Christ (x rebâti mon église) avait été, très matériellement, entendu. Et l'église reconstruite. Mais en 1226 (a.r.), quand les Clarisses surgissent de son sein pour venir honorer le cadavre de François, elle ne saurait prendre l'allure de cette luxueuse projection de l'esprit gothique, façon Arnolfo di Cambio (19) que nous présente la fresque XXIII. Ces ogives, ces marbres plaqués, ces pinacles ne suivent pas la chronologie franciscaine, mais bien la révolution de la temporalité. Nous passons d'un archaïsme à notre modernité. D'un temps décalé du destinataire à ce temps qui lui est connoté. Le destinataire premier, n'est-il pas, en effet, ce bourgeois d'Assisi qui, vers 1300, s'avancé parmi les fresques, fraîches presque encore, du maître ?

S'il faut d'autres preuves de cette insistance sur l'immédiate contemporanéité, que suscite, qu'appelle la mort, regardons la vingt-deuxième fresque. Le chevalier Jérôme, nouveau Thomas, s'interroge sur les stigmates de saint François. De ses yeux, de ses mains, il les vérifie. Pour toucher le cadavre, il s'agenouille, au-dessous d'un Crucifix. Cette figuration de la mort sur la Croix ne ressemble en rien à une image du temps de François. Des Crucifixions de style italo-byzantin du Duecento, nous n'en trouvons pas beaucoup dans le cycle. Une tout de même : justement sur la fresque IV, à l'intérieur de Saint-Damien, pour évoquer l'image qui s'est mise à parler (a.r. : 1205), elle cumule des traits byzantins et des traits cimabuesques. Ce n'est pas l'évolution réelle de 1205 à 1226 qui justifie ce que nous trouvons au-dessus de Jérôme, une Crucifixion typiquement giottesque des années 1290. De toute évidence, c'est le *nouveau* qui est signalé par cette irruption, dans le récit, du moderne. L'instantané de la mort, pour autant qu'il désigne, à l'issue d'une existence historique, l'entrée dans la non-histoire, nous est toujours contemporain. Quand François meurt en 1226, quand le chevalier de Celano meurt en 1224, ils sont d'emblée là où nous

(18) A ce sujet, cf. Moltmann, *Théologie de l'espérance, t Cogitatio fidei* », Cerf-Marne, 1970, et mon t Le temps de la patience », dans *Résurrection*, n° 42, p. 23-24.

(19) Il s'agirait soit d'éléments de la cathédrale d'Orvieto (dernière décennie du XIII^e siècle), soit d'un projet d'Arnolfo di Cambio pour Santa Maria dei Fiori, cf. *L'opera completa di Giotto*, Rizzoli, Milano, 1968, commentaire du n° 42.

pouvons les atteindre en 1295 ou en 1981, puisqu'ils n'appartiennent pas au déroulement du temps historique.

Jugement de l'absolu

Retour à la, vingt-troisième fresque. Les Clarisses accueillent le corps de François. Et cette fresque dit l'autre face de la nouveauté : vu d'ici, nous parlions d'un renouvellement de notre temporalité. Vu de là-haut, de l'éternité, quelqu'un entre dans la Jérusalem céleste. La mort ? « En vérité, je te le dis, dès aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis » (20). Pas besoin d'être stigmatisé. Il suffit d'être bon larron, cas assez fréquent. François, donc, n'entre pas vraiment en Assisi. Nous le suivons plutôt à Jérusalem : un enfant, sur la gauche, grimpe à l'arbre, tous deux si semblables à ceux que Giotto peindra (ou : avait peint ?) pour le *Jour des Rameaux* à Padova (21), tous deux si dépendants de la figuration byzantine de l'entrée dans la Ville Sainte. Mais dans ce dernier schème, il y a aussi des manteaux étalés à terre : « Alors les gens, en très grande foule, étendirent leurs manteaux sur le chemin ». Dans notre cycle, les deux motifs figuratifs interviennent. L'un, donc, fresque XXIII. Mais sur l'autre, en l'occurrence le manteau étendu devant François, nous butons, quelque peu étonnés, dès la première fresque geste prophétique de l'homme simple qui voyait déjà le saint poindre sous le bourgeois, et Jérusalem remplacer Assisi. Qu'on puisse reconnaître dès le départ ce qu'il en sera de l'arrivée, *l'Adoration des Mages* nous le disait déjà. Et en un sens, je peux, je dois reconnaître un futur habitant de la cité céleste en chaque bébé que je rencontre. On fait un pas vers elle, comme François sur cette fresque — et rappelons que l'architecture en est typiquement moderne, figure du nouveau (22) — on fait un pas vers elle, dès lors qu'on progresse sur le chemin de la vie. Pouvons-nous affirmer avec les Grecs qu'un jugement sur l'homme peut être prononcé seulement à sa mort, « *qu'on ne saurait connaître la destinée des mortels, dire, avant que quelqu'un meure, si elle lui fut douce ou cruelles* » (23) ? Peut-être que pour les chrétiens le jugement sur l'essentiel — « tu es fils de Dieu » — advient à la naissance.

Mais il est vrai qu'en une autre façon la mort est l'heure du Jugement.. L'achèvement donne sa limite effective aux fluctuations de l'être, aux conflits des discours qui le ballotaient. Alors on peut énoncer — et peindre : « *Vere dei filius erat iste* » (24). L'assertion qui résume le passage terrestre est possible, légitimée. Car la vie est importante, Giotto l'a montré : contrairement à certains qui ne pensent qu'aux miracles opérés sur, par le tombeau, lui consacre du temps et des pigments à la vie de son sujet. Oui, la vie est importante, mais elle le cède en rigueur, comme, figurativement, en rigidité, à la mort. La vie, composée de

(20) Luc 23, 43.

(21) Chapelle Scrovegni, Padova, vers 1306. Pour les questions d'antériorité, C. Gnudi, *Giotto*, Martello, Milano, 1959, p. 254. Et Pala d'Oro, Saint-Marc, Venezia (byzantin, XIIe siècle). Référence textuelle : *Matthieu* 21, 8.

(22) Caractérisée par la tour de la Commune qui n'a été construite qu'entre 1275 et 1305 : l'acte architectural est strictement contemporain du temps des destinataires.

(23) Sophocle, *Trachiniennes*, vers 1 à 3 (— 462 ?) cf. Hérodote, *Enquête* I, 32 (— 455 ?).

(24) « Vraiment il était fils de Dieu celui-là » ainsi chapelle des Fontaines, La Brugue, 1492, par Jean Canavesio.

contingences et de mouvances, de cahots et de fragilité. La vie, qui admet avancées et reculs, latences et repentirs — y compris ceux des peintres. Au contraire, la mort fixe, fige, tel qu'en lui-même, le mort. La mort achève, le mort est achevé. On comprendra qu'intervienne à ce moment l'épisode de la reconnaissance. Non pas avant le décès, comme dans les contes populaires où, l'épreuve subie, la victoire acquise, la reconnaissance de tous assurée, le héros heureux vit de longues années vides, un non-temps qu'aucun récit ne prend plus en charge. Ici, l'épisode de la reconnaissance se dilue en plusieurs fresques, et se monnaie en vérification des stigmates, dont les temps forts sont la XXIIe (Jérôme touche les plaies), la XXIIIe (les Clarisses touchent les plaies), la XXVe (Grégoire. IX constate l'existence des plaies). Les individus et les foules sont ainsi, tour à tour, porteurs de la sanction, de l'appréciation : oui, l'épreuve est réussie, le sujet est né à soi-même et s'est pleinement accompli, c'est un saint.

C'est pourquoi l'importance quantitative de ces fresques consacrées au mort ne nous étonne pas. Tout ce que la vie avait pu énoncer comme significations, le temps nouveau vient le sceller comme vérité. On suggérerait avant : « Nous voyons que cet acte est d'un saint », comme les habitants de Jéricho ou de Béthanie pouvaient opiner : « Nous voyons bien qu'il accomplit des miracles ». Picturalement, Giotto le dit par ces personnages qui, au coin de la fresque, à gauche souvent, discutent entre eux, comme pour noter le miracle. Désormais l'affirmation est autre : « Je puis déclarer que cet homme, qui accomplissait de tels actes, est un saint ».

Le saint se donne comme tel. Sans progression, désormais. Aussi bien, je trouve les scènes qui suivent, de ce point de vue, toutes identiques, presque redondantes. La mort, ce sera toujours l'affirmation et la vérification de l'être réel du vivant — loin que s'insinue un oubli progressif, une déroute de la mémoire, des lacunes en chaîne comme fait un tricot qui se démaille (25). Nous voici donc neuf fois devant le même constat de la sainteté. L'élévation au Paradis — c'en est la manifestation topologique. Le contrôle des stigmates — manifestation somatique. Les agissements miraculeux — manifestation pragmatique. Et pour ces derniers, une seule fois aurait suffi, à titre d'exemple. Quarante fois eussent été possibles, si l'on en juge par l'impressionnante liste que présente saint Bonaventure dans son *De Miraculis*. Mais trois fois c'était bien, justement, pour créer cette impression de répétitif et de non-clos. L'oeuvre est ouverte, la vie continue, et le mort reste là, nos jours s'en vont, il demeure.

Jugement du relatif

Neuf fois la même chose, et neuf fresques si différentes ! C'est que neuf fois les vivants actualisent François. Neuf fois ils montrent leur manière à eux de le recevoir. Ainsi du Christ enterré : les Marie y pensent, et les gardes, et les Pharisiens. Pour chacun d'entre eux, son historicité actuelle est distincte. Mais

(25) Une description exemplaire de ce phénomène a été donnée par Claude Simon, *La route des Flandres*, éd. Minuit, Paris, 1960. La présence proche des morts s'y attache pourtant aux vivants avec force, dans un certain rapport entre l'oubli et savoir. De même, avec dosage différent, dans les *Trachiniennes* : plus généralement, toutes les tragédies de Sophocle qui nous restent ont été lues sous cet angle-là par J. Lacarrière, *Sophocle*, coll. « Les grands dramaturges », L'Arche, Paris, 1960, surtout p. 131-2.

en chacun d'entre eux, elle s'impose, d'une présence forte. Et cet absolu se livre à notre monde de relativités, ce monde où il entrait, lui aussi, dans le jeu pluriel ou duel. François : lui et le Pape — s'agenouille, se relève, se penche, se regardent... (fresque VII) ; lui et son Père — s'écartent, se toisent, s'avance, se retire, tend les bras, détourne les pas... (fresque V) ; lui et le Sultan — ordonne, propose, trône, désigne... (fresque XI). Ce monde où l'on donne prise, où l'on échappe aux prises — voyez Jésus et les scribes. Ce monde de poussées et de reflux, de flous et de marges, d'infimes mais continues modifications de nos cellules, de nos biorhythmes, de nos intentions et points d'attention. Monde des tropismes.

C'est notre mobilité à nous — car nous ne sommes pas continûment, uniformément héliotropes — qui fait varier le mode d'être-ici du mort. Le voici donc à nouveau dans notre monde, mais à la mesure de notre accueil. Tel malade lui voue une ferveur particulière : il descend (fresque XXVI). Telle dame de Monte Marano, près de Bénévent, est morte, qui lui rendait un culte fidèle, mais avait négligé de confesser quelque dernier péché ; il la ressuscite (fresque XXVII). Et ce Pierre d'Alife (ces histoires sont très napolitaines, Alife, comme Bénévent, est à moins de 75 kilomètres de l'antique Parthénopè) ! Tout d'un coup, il apprend, début octobre, que ce jour est vigile de la Saint-François. Sa supplication obtient le bris des chaînes (fresque XXVIII). Notre attention actualise le mort. Notre puissance réside dans la parole, la prière, l'appel. Ou, figurativement, dans le regard : tous ces yeux du peuple et des clercs, des laïcs et du Pape. Et, preuve *a contrario* : il reste toujours des gens qui ne voient pas, des assoupis, de ceux qui tournent le dos, de ceux qui quittent la salle, désarmés. Vous en verrez tout le long de la paroi. Pour eux, le mort, en vérité, reste absent, totalement exclu de l'être. C'est dire si notre propre acceptation de la vie de Celui qui a été enterré compte dans la définition de son rôle actuel. C'est dire si notre propre ouverture à l'ailleurs lui donne prise dans l'Histoire, ou l'empêche d'y accéder.

La force de l'absent

Les ignorants, ceux qui ne veulent plus savoir ce qui continue d'être, ont pourtant raison, d'une certaine façon : après tout, le tombeau est vide, tôt ou tard. Je tiens que le Tombeau vide est surtout symbolique — doublement — du retrait. Sépulcre, il témoigne de la soustraction accomplie par la mort. Vide, il recule davantage encore celui qui nous était si familier, si proche. Le Christ ressuscitant, le Christ descendu aux enfers, n'est même plus, sous forme de cadavre, à la portée d'une lance de soldat romain ou d'une fiole parfumée de disciple. Le mort se définit d'abord par son absence, en ce monde des vivants. Il nous a quittés. Il est parti. Il a disparu. Derrière le marbre, rien. Sous la dalle, rien.

Peut-on représenter l'absence ? On note *a contrario* que François, au cours de ce cycle, s'impose un peu. Il est le héros de toutes les fresques, chose très naturelle assurément, mais non nécessaire. Après tout, la plupart des *Vies du Christ* (26) commencent sans lui. De même François reste absent de plusieurs

(26) Ainsi par Giotto lui-même à la chapelle des Scrovegni.

scènes dans les panneaux que lui a consacrés l'art italien du XIIe siècle (27). En Assisi, non. Ou plutôt, une seule exception, et de taille, la vingt-quatrième fresque. On l'intitule généralement la *Canonisation*. Beaucoup de vivants, la foule qui se rassemble, femmes, enfants, bourgeois, clercs. Sans doute la zone supérieure est-elle abîmée, où l'on devait révéler le Pape, ainsi que le suggère la suscription (28). Quelle que soit l'altération de la peinture, elle ne laissait en tout cas pas de place pour François. Fresque unique, donc, par son retrait de la figuration. Or, tout à l'entour, il se fait ostensiblement figure : quatre fresques, avant celle-ci, exhibent le corps du sujet — mort. Quatre fresques, après celle-ci qui fait charnière, donnent à lire à nouveau un corps, à l'apparence du vivant, de l'agissant, et nous mènent à la fin du récit.

Progression indiscutable. Non sans intérêt, si l'on examine sa structure. D'abord François est présent, sur un certain mode (je le désigne par pa). Puis François encore, plus tard, est présent sur un autre mode. Et ce dernier s'oppose au premier comme vivant s'oppose à mort — et pa à pa. Pour passer d'un terme à l'autre — et ces termes sont à la fois semblables et différents — il faut l'épreuve de la négation, une sorte de feu purificateur. Entre la présence de vie renouvelée et la présente de mort, on transitera par l'absence et le retrait (soit p). D'où la séquence : Pa — p — pà. Dialectique assez ordinaire, au demeurant, au cours de ce cycle. Quand il s'agit d'avancer, en effet, quand il s'agit, par exemple, de passer de l'ancien au nouveau, de l'archaïque au moderne. Le passé ? Un Christ du Duecento, on l'a vu, suffit à l'indiquer (fresque V). La révolution du nouveau : c'est un Crucifix giottesque (fresque XXII). Mais tout cela ne saurait aller sans un moment intermédiaire, et négatifs Une rupture du contrat de figurativité : le troisième crucifix du cycle, c'est celui de la treizième fresque, *Noël à Greccio*. Ce crucifix est neutre, ni l'un ni l'autre, ni ancien ni moderne : on l'aperçoit retourné, support vierge, vide de toute détermination précise. Dans l'ordre on aura : a₁ —> • —> a₂. Soit une formule substantiellement comparable à la précédente.

Mais le retrait n'est pas que l'élément d'une formule. Dans la figuration de Greccio, l'absence de Crucifix est riche d'un double enseignement. Le Christ, d'Eboli probablement (30), est monté jusqu'à Greccio, redevenu bébé. Il est ici, présent, vivant. Première fonction du retrait à faire disparaître le double — mort sur la Croix peinte — on y gagne l'original vagissant dans la paille. Et,

(27) Les vanneaux de 1250 (Pinacothèque vaticane et San Francesco, Assisi) et celui qu'a signé Berlinghieri (reproduction : p. 24 de *The World of Giotto*, Time-Life books, New-York, 1967).

(28) « *Cum dominus Papa personaliter veniens ad civitatem Assisii* » (La fois que notre martre le Pape vint en personne à la cité d'Assise)... Pour l'ensemble des tituli reconstitués par Marinangeli, cf. G. Ruf, *op.cit.*, *passim*.

(29) Sur la structure, identique, de la genèse du vêtement (fresques I à VI) voir mon « Giotto ; le théâtre figé : quelques processus d'analyse du décor et de la gestualité », *Degrés* 13, f - f 19 (1978).

(30) Rien de plus terrible que cet espace où le Christ semble ne pas être arrivé, ne pas être venu apporter une rédemption au péché, donner un sens moral à la réalité du mal. Sa mort paraît alors indifférente, inutile — et la vie (et la mort) des saints, tout autant. Cf. Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Mondadori, Milano, 1980, p. 16, rééd. de Einaudi, 1945. Nous avons tous notre Gagliano (au-delà d'Eboli) intérieur.

pour l'histoire de François ; à perdre le vivant dans l'histoire de sa contingence qui le laisse, en définitive, cadavre, on y gagne le mort comme figure absolue — animée, donc, d'une insatiable activité (31). Mais, deuxièmement, quand le sujet disparaît, place aux autres. A Greccio, le Christ cède la place à son imitateur, centre de l'image ; cède gestes et agissements aux fidèles venus pour célébrer la Messe de Minuit. De même, François absent nous invite à le remplacer : le progrès du récit, comme le progrès des hommes, passe par le retrait, la seule invitation sérieuse à leur responsabilité qu'on puisse proposer aux humains. Le retrait. La kénose.

L'appel aux vivants

Oui, un appel, comme on dit de l'appel d'air. Une aspiration qui oblige au recul du partenaire, une avancée des uns qui n'est souhaitée véritablement, et virtuellement réalisée, que par le retrait des autres. Comme le succès d'un chanteur n'est pas de briller dans le contre-ut, mais de donner le la, puis la parole aux autres (32). Comme le Christ disparu draine vers lui les morts de l'Enfer, et les Marie vivantes vers son tombeau. A la vérité, l'autre n'advient que si je me recule. C'est pourquoi, sans paradoxe, la *Canonisation* peut être à la fois le moment de consécration maximale du sujet-héros, centre du temps de la reconnaissance, et le moment de la disparition radicale de François. Disparition figurative en tout cas. Et qui n'est pas le fruit du hasard : elle se situe, comme terme négatif du processus, en face exactement d'un autre terme négatif. Face à XXIV, en effet, nous trouvons V. Et V, c'est la nudité entre deux vêtements différenciés. De plus, ce vis-à-vis découle d'une manipulation patente : l'ordre chronologique — qui peut passer non pas pour le principe organisateur, loin de là, mais pour le fil conducteur du cycle — impliquerait la séquence suivante : transfert du corps, apparition du saint à Grégoire IX, canonisation (33). Le récit pictural montre ici, comme quelques autres fois non moins significatives, une intervention, et une interversion.

Insistons encore, pour mieux comprendre ce rôle du mort, sur la précision du parallélisme. Sur l'indiscutable correspondance des parois. Première paroi à lire : soit trois fresques, IV, V, VI. Virevolte : en face, XXIII, XXIV, XXV. Ou : face à la deuxième baie, la septième. Et des échos bien marqués, fat-ce en chiasme. Par exemple : la chapelle de Saint-Damien occupe le centre de la quatrième fresque, revient en force dans la vingt-troisième. Puis, sur la sixième : un songe du Pape. L'objet vu ? François. La vingt-cinquième, maintenant. Un

(31) Les morts n'arrêtent pas. Ils peuvent jeter du sable dans les yeux, renverser des verres pleins de vin, subtiliser les chaises où l'on est assis, faire cailler le lait, etc... Surtout les enfants morts avant leur baptême, les *monachicchi* (cf. Carlo Levi, *ibid.*, 127-8 ; on n'oubliera pas la forte interprétation que donne de ce passage Irène Papis dans le film du même nom dû à Fr. Rosi).

(32) « Gens du pays c'est votre tour (et *var.* à mon tour) de vous laisser parler d'amour », se plaît à dire, chanter, offrir., Gilles Vigneault à ses publics. Sur le retrait, cf. mon « Linguistique et modèle chrétien de la parole », dans *La confession de la foi*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1977, surtout p. 253-7.

(33) En effet, l'apparition intervient après la mort (celle-ci est racontée dans la *Vita* de Bonaventure, celle-là dans le *De Miraculis*) et avant la sanction (il s'agit de calmer le doute du Pape avant qu'il décide d'inscrire François au catalogue des saints).

songe du Pape. L'objet vu ? François. La correspondance prend d'ailleurs des allures d'antithèse : c'est le travail du *nouveau*. L'église est toute nouvelle, la foule se substitue à la solitude. Cette antithèse, ce nouveau se jouent dans toute la septième baie, culminent dans la fresque de la *Canonisation*. En exprimant un *consensus* : autour du corps absent, tous viennent le révéler, s'y référer. Vis-à-vis, que trouvons-nous ? Le *dissensus*, une dissension radicale, entre François et son père, entre les clercs et les bourgeois. C'était le jour où François rompait avec Pierre de Bernardone — et entre eux, il y avait la césure d'un fond bleu.

Ce *consensus* qui entoure le mort, et son retrait, nous le retrouvons, caricaturé, dans les concerts de louange qui inondent la presse au moment où disparaît quelque homme politique ; nous le retrouvons, honnête et profondément vécu, dans les familles qui oublient réellement, à l'heure décisive, les clivages et les reproches ; nous le retrouvons, doté de valeur théologique, dans l'unanimité diversifiée de la Pentecôte : de cette absence même du mort ressuscité, les apôtres reçoivent tous également l'Esprit. Le ciel s'était déchiré, comme un voile noir — il s'illumine tout entier de langues de feu. Le fond bleu divisait les maisons d'Assisi en cette scission inaugurale — il supporte maintenant, à l'heure des bilans, le rassemblement des foules, dans l'unicité.

Un pouvoir indiscutable

Le mort est loin de demeurer sans pouvoir. Poussière retombée en poussière ? Non : influence déterminante pour notre vie. Guide, tel Virgile pour Dante ; maître, tel Paul pour Denys. Le mort, celui en qui nous vivons (34). Nous le savons bien, nous qui guérissons d'une gêne, nous éveillons d'une léthargie, nous libérons d'une contrainte, par la vertu d'un mort que rend présent notre mémoire — et notre affection, et notre intuition, et le hasard. Souvent nous mesurons leur influence, et combien, grâce à eux, nous jugeons mieux le sens du passé et le poids du futur à l'aune de leur éternel présent. En ce sabbat où il descend aux Enfers, le Christ ne chôme pas : il appelle les dormeurs pour les éveiller, les morts pour qu'ils se relèvent. Le drapeau de victoire en mains (35), il ouvre les tombeaux et ramène à la vie.

Le pouvoir de François mort — et c'est alors que la répétition de l'identique prend véritablement ses figures particulières, que chaque fresque porte son témoignage original — est d'éveiller le Pape qui somnole (XXV), de ressusciter la femme morte (XXVII), d'ouvrir la porte des prisons (XXVIII), comme de guérir ceux qui sont malades (XXVI). On devrait assurément évoquer l'évangile de Luc (36), car ce mort sait « annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue... consoler les affligés... ». Mais c'est une certaine hésitation, une certaine oscillation dans la proximité de ce saint mort et actif avec le vivant passif qui nous retiendront plutôt. Ce n'est pas faiblesse d'apprentis. Mais signifiante théologique. Au départ de la triade, proximité exacerbée. Contact

(34) Cf. M. Légaut, *L'homme et la recherche de son humanité*, Aubier, Paris, 1971, surtout p. 218 (et mon « Linguistique... », p. 254-5).

(35) Ainsi, Pala d'Oro, Saint-Marc, Venezia, XIIe siècle.

(36) 5, 8 = *Isaie* 41, 1-2.

de la main et de la plaie — quelque chose de difficile pour une sensibilité d'humain. Et, avec cela, une attitude caractéristique de François, qui se penche, se courbe, s'avance : indice ordinaire, disons, de sa sollicitude. Comme pour les oiseaux qu'il prêche (XV), comme pour le chevalier de Celano qu'il assiste dans la mort (XVI). Ce mort, est-ce bien clair, ne se désintéresse pas de nous. C'est vrai que *t les morts manquent de place parmi les vivants* » (37). Sauf si nous savons les accueillir, leur concéder espace, comme le font ce malade, cette morte, ce prisonnier. Le voilà, en tout cas, notre mort, qui se fait sa place dans la chambre que vient d'abandonner le médecin. Et se conjoint à son objet. Mais de se tenir auprès de nous, avouons qu'il semble disjoint de qui l'envoie. De ce Ciel où il était monté. A cet égard encore, le Christ descendu aux enfers est comparable : il se situe dans l'espace coupé de Dieu pour y retrouver des hommes. Il avait remis son esprit entre les mains du Père, et il pénètre au sein des ténèbres où se consomme toute rupture.

Mais ce Père, ce Ciel, il les rejoindra : l'Ascension. De même, le cycle de François s'achève par un retour. Sur la vingt-huitième fresque s'envole le saint. En mouvement vers le coin supérieur gauche. Et, bien sûr, disjonction d'avec le monde terrestre — qu'il abandonne. Abandonne, vraiment ? Non, qu'il laisse à son autonomie. Appel à lui succéder. Appel aux bourgeois d'Assisi. *t C'est votre tour...* ». Sa dernière descente nous a délivrés, comme Pierre d'Alife. L'évêque s'agenouille, en position d'adoration, ou plutôt de doulie, de service : la position qu'affectionnait François sur l'autre mur (fresques IV, VII, IX, X, XIII, cf. aussi XIV). C'est aussi le tour de la hiérarchie ecclésiastique...

L'appel aux vivants se déploie donc selon un processus d'avancée qui perturbe la première uniformité aperçue des trois dernières fresques. Le mort nous est donné d'abord comme proche, dans un mouvement — présupposé par les anges accompagnateurs — qui le mène de la disjonction d'avec nous jusqu'à la conjonction avec notre représentant : le malade. Ce faisant, il s'est éloigné du ciel qui l'envoie, du Christ destinataire. Il le rejoint au contraire, sur la dernière fresque ; son envol vers le coin gauche supérieur de l'image nous signifie cette virtuelle conjonction, sans qu'elle figure. Disjoint des humains, en tout cas. Et au milieu, donc ? Pas de mouvement : la femme ressuscite sans que le corps, sans que le langage, sans que l'appel de François soit là, ici et maintenant, « *mais c'est vrai que des morts / font sur terre un silence / plus fort que le sommeil* » (38).

François est agenouillé, en haut à gauche, devant le Christ — en ce lieu où il puise la force de toute transformation, face à Celui au nom de qui il opère : séparés tous deux du monde par le toit et la corniche de la maison. Pas de mouvement cette fois, ni venue ni retrait : une conjonction et une disjonction nettes. Entre les vivants qu'on sauve et ceux qu'on libère, cette femme qu'on ressuscite est l'image inversée de la résurrection des Enfers, puisque la figuration traditionnelle de cette dernière suppose au contraire la conjonction visible du Christ et des morts, la conjonction physique des regards, des bras, des mains. Et loin d'elle, en contact étroit avec le Seigneur au nimbe crucifère — la Résur-

rection n'est possible que par la Croix — François se laisse définir dans sa vraie nature, ce que peut devenir tout mort : un médiateur (39). Un médiateur de la nouvelle vie.

En nous quittant, le mort — Christ, François, le prochain — se fait très proche, sous l'apparence, au demeurant bien réelle, cruellement réelle, de son retrait. Proche porteur d'un autre temps, d'un non-temps ; proche porteur d'un autre espace, d'un non-espace. Et de cet autre temps, et de cet autre espace, il est le médiateur. Lui qui a vécu notre vie d'homme, et ses souffrances et ses joies, et ses maladies et ses sommeils et ses enfermements, il peut, à la mesure de notre accueil et de sa sainteté, nous aider à guérir de nos difficultés, à ressusciter de nos morts intérieures, à nous libérer de nos entraves. La vie que je me construis patiemment et que j'enfante douloureusement, c'est toujours aussi du mort que je l'attends pour partir :

« Car il a brisé les portes de bronze
et les barres de fer il les a fracassées » (40).

Michel COSTANTINI

(39) G. Ruf, *op.cit.*, p. 226.

(40) (40)Psaumes 107, 16, trad. Mannati, t. IV, DDB, 1968.

Michel Costantini, né en 1949. École Normale Supérieure, 1967 ; agrégation de grammaire, 1970. Assistant à l'Université de Tours. Marié, deux enfants. Membre du Comité de rédaction de *Communio* en français.

(37) M.-Cl. Bancquart, citée dans *Poésie*, n° 65, p. 23 (1979).

(38) Guillevic, « Souvenir, à la mémoire de Gabriel Péri », dans *Exécutoire*.

Offrez un abonnement de parrainage à Communio.

Mgr Giovanni FALLANI

L'enfer dantesque

Pas plus que Lucifer n'est beau — Dante le présente bestial, difforme et sombre —, l'Enfer n'a des charmes exquis. Il recense les fixations glacées de ce que chaque pécheur a voulu : une solitude absolue avec soi, ou plutôt avec la caricature à laquelle le vice réduit le pécheur.

LE Prologue de l'Évangile de Jean marque que le sens de la lumière définit, plus que tout autre, le mystère de Dieu. La *Divine Comédie* de Dante, y compris *l'Enfer*, montre le lent et difficile chemin de l'homme qui le mène de la « forêt obscure » à la lumière de la Révélation. Pour rendre sensible la compréhension de la clarté de la lumière comme l'image de la vérité, Dante a toujours précisé, dans chacun des chants, quelle était l'heure du jour et quelle était la lumière. « *L'oeuvre d'art porte en elle les signes de ses motivations c'est-à-dire des forces qui l'ont menée à la conscience, et de ses opérations ; rien de plus normal, dès lors que chacune d'elles a son moment dans le travail du poète, et que chacun de ces moments se reflète dans le discours. C'est ainsi que, dans une plante, se distinguent et peuvent se repérer le moment de la germination, celui de la floraison, et enfin celui du fruit : chacun d'eux produit des organes appropriés à la fonction considérée ; en sorte que l'histoire de la plante se lit dans sa forme. Mais l'oeuvre d'art, elle, commence par une impulsion reçue du dehors ; impulsion reçue d'une certaine manière, et à laquelle l'esprit réagit d'une certaine autre manière, qui varie avec les conditions où l'artiste s'est trouvé. Et tant mieux si le premier rôle revient à l'esprit ; mais il reste aussi vrai qu'on ne peut pas détacher la condition de l'esprit des conditionnements extérieurs sans lesquels elle ne pourrait même se concevoir* » (1).

On ne saurait dire que, chez Dante, la structure précède la poésie. Cela reviendrait à dire que les cartons d'esquisses pour une fresque en sont la structure, dont proviendrait ensuite l'efficace de la couleur ; mais, en fait, dès le dessin nous pouvons voir le clair-obscur et les choix de

l'artiste. Dans le dessin intellectuel de *l'Enfer*, la poésie ne reste pas, face à la couleur, comme quelque chose qui s'y ajouterait ; nous ne pouvons pas marquer un premier terme et un second : car, spirituellement, le monde de Dante fait coexister dans une certaine contemporanéité les valeurs des convictions morales, politiques, religieuses et littéraires.

Dante eut, dans sa jeunesse, une vision figurative de l'enfer, soit au Baptistère de Florence, soit au Camposanto de Pise. Mais une structure d'ordre physique doit toujours avoir, dans la conception poétique qui préside à la *Comédie*, une justification logique. C'est pourquoi l'imagination lyrique du poète élabore, d'après la philosophie et la théologie, un schéma de la distribution des peines dans la « cité de Dis » (Pluton). Parmi les sources de Dante, on relève *l'Éthique à Nicomaque* et la *Rhétorique* d'Aristote, les *Mythologiques* de Fabius Planciades Fulgentius, contemporain de Boèce (480-527 après J.-C.), les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand, le *De Officiis* de Cicéron. Pour expliquer la cohésion du système, Pascoli et Pietrobono citent le parallélisme des péchés capitaux dans *l'Enfer* et dans le *Purgatoire*. Au Chant XI de *l'Enfer*, Virgile, ce guide qui symbolise la raison, expose la disposition et l'ordre idéologique qui préside au royaume infernal.

DE l'extérieur, la cité du péché apparaît comme une immense place-forte. Ses tours laissent voir les signes mystérieux, venus de l'intérieur, d'un monde désordonné — ceci pour faire voir que le mal ne vit que d'apparence. Les trois furies indiquent la subdivision de l'abîme, sur lequel règne, au centre de la terre, Lucifer, le plus grand révolté. Dante parle de la méchanceté comme d'une violation du droit chaque forme de méchanceté se ramène à une forme d'injustice, qui peut se manifester au moyen de la violence ou de la tromperie. La tromperie est un mal proprement humain, parce qu'intentionnel et volontaire, et donc plus grave que les autres fautes. Il faut y voir une perversion de l'usage de la raison. L'injustice une fois commise, par la force, nous pouvons commettre une faute contre nous-mêmes, contre autrui ou contre Dieu. Agissent contre eux-mêmes ceux qui se suicident et ceux qui dissipent leurs biens ; contre autrui, les tyrans, les homicides et les voleurs ; contre Dieu, ceux qui pratiquent la bestialité, la sodomie et l'usure. La tromperie, pour autant qu'elle est toujours consciente, brise le lien de l'amour naturel et utilise une ruse organisée à l'aide de la raison. Dix fosses engloutissent les séducteurs, les ruffians, les flatteurs, les simoniaques, les jeteurs de sorts, les concussionnaires, les hypocrites, les avarés, les mauvais conseillers, les fauteurs de scandale et de division, et les faussaires.

La tromperie à l'égard des parents, de la patrie et des amis, des bienfaiteurs, contre Dieu et le prince, est punie dans diverses régions,

(1) Giulio Salvadori, *La storia della poesia nella storia della civiltà*. Rome, 1899, 18.

la Caina, l'Antenora, la Tolemea et la Giudicca (2). Ainsi se manifeste la condamnation éternelle dans la bouche de Lucifer, d'où pendent, broyés, Juda, Brutus et Cassius. Toutes les fautes ne sont pas égales. La configuration d'une faute se distingue par l'importance du rôle qu'y joue la volonté et la connaissance du caractère peccamineux de l'acte. L'incontinence, qui comprend la luxure, la gourmandise, l'avarice, la prodigalité, la colère, le dégoût, dénote l'abus des choses possédées avec trop ou trop peu de rigueur. Il s'agit d'un péché de passion, et les fautifs restent (au contraire des coupables volontaires) à l'extérieur de la cité de Dis. Dante savait parfaitement que cette distinction, incomplète d'ailleurs, allait étonner : en particulier l'usure est inscrite parmi les violences faites à Dieu, et non pas au prochain. Il explique que n'existent en fait que la nature et le travail (au moyen-âge manque la notion de « capital », comme richesse produite par le travail, mais capable à son tour de produire un autre travail) ; celui qui pratique l'usure, au contraire, et qui vit des intérêts du prêt, vend deux fois la même chose, donc méprise l'une et l'autre, s'oppose indirectement à Dieu et fait violence à la nature en soi et à l'industrie de l'homme.

Aristote, dans le livre VII de *l'Éthique à Nicomaque*, traite de trois dispositions que Dieu ne saurait admettre : l'incontinence, la méchanceté et la bestialité insensée. Pour Dante, la classification des fautes devient : Incontinence, violence et tromperie. Sans entrer dans d'autres questions particulières, rappelons que les deux discours de Virgile (3) contiennent la même idée du péché. Il y a sept péchés capitaux, disposés parallèlement dans *l'Enfer et le Purgatoire* : mais dans le premier cas, du moins grave au plus grave, dans l'autre, inversement. En effet, dans *l'Enfer*, il s'agit de punir les fautes auxquelles les vices ont donné lieu, tandis que dans le Purgatoire, il ne s'agit que d'expier les taches qu'ils ont laissées sur l'âme ; il est donc naturel que nous trouvions dans ce premier cas des distinctions et divisions notablement plus nombreuses que dans le second, qui ne connaît que sept cadres. La division de la cité infernale suivant la morale et la théologie se caractérise par l'« absence d'amour » (comme l'a dit Ozanam), ce qui constitue le supplice extrême de la volonté fautive.

MAIS le point le plus important reste, dans la conception dantesque de l'enfer, le problème du mal. La structure de l'oeuvre s'articule suivant la rébellion contre Dieu, la lésion dans le corps social et la misère de l'âme. En partant de la loi du Bien et de Dieu, la réalité entière du cosmos et de l'homme apparaît comme gouvernée par une certaine instance qui plonge ses racines dans la

(2) Voir *Enfer*, 5,107 ; 32,88 ; 33,124 ; 34,117.

(3) *Enfer*, ch. XI et *Purgatoire*, ch. XVII.

conscience de chacun, et par quoi les principes et les normes ont un sens — pourvu qu'elle soit en harmonie avec la loi éternelle qui est en nous.

Dante met au fondement de son analyse l'âme humaine, mais en commençant sa recherche par son expérience propre, pour ensuite l'étendre à l'extérieur de lui-même, imaginant un ample processus de l'histoire et des hommes, un fait de Dieu certes, mais médiatisé par lui et par sa propre vision. Le poète, acceptant la Révélation, développe le sens du péché, le danger mortel qui le traverse si l'on croit pouvoir atteindre sa fin ultime en se fiant seulement à une béatitude terrestre et à des biens humains. Il pense à ce moment que ce serait une route tranquille et naturelle ; c'était au contraire une « folie », qui l'aurait conduit à la mort éternelle, si dans la pleine conscience de la faute, il n'y avait eu, de la part de Dieu, le don de la grâce rédemptrice. Depuis le péché, il ne pouvait pas revenir de lui-même dans le droit chemin. Entamant un autre itinéraire — celui d'une méditation du péché, non plus abstraitement, mais chez les damnés eux-mêmes — il finira par remonter, à partir de la plus grande rébellion, celle de Lucifer, à la purification des âmes destinées à la gloire, et finalement à la contemplation des bienheureux et à la vision finale de Dieu.

Dante, au seuil de son poème, formule synthétiquement deux thèmes fondamentaux du christianisme : la perversité du péché et le mystère de la rédemption. Poétiquement, mais d'après un argument réel, il raconte la lutte et la difficulté rencontrée dans la conquête ascétique du bien. Le péché est présent en lui, puisque, malgré le secours de la philosophie et de Virgile, il découvre l'égarement de la raison et la faiblesse de la volonté. La déformation des choses, qu'il voit autour de lui, n'est que l'effet du démoniaque qui obsède le damné, et d'une nature devenue sa propre ennemie. Le caractère d'intériorité de la recherche, évident au long du poème, dans le bien aussi bien que dans le mal, s'accomplit au fond de l'âme du poète en une juste vision du contenu du Bien et de sa valeur absolue comme de l'ampleur d'une quête à nulle autre comparable. Dante avait à l'esprit, au sein de sa propre expérience, le destin de ces autres êtres, à qui il n'était plus donné de revenir dans le cercle de la vie pour y accomplir une nouvelle fois la justice et y réparer leur faute. C'est pourquoi il ne se sentait pas exempté de la charge d'entendre leurs demandes et d'y répondre, puisqu'elles venaient d'une loi si rigoureuse, et aussi bien de toute la problématique découlant de la doctrine chrétienne. Avant de se prononcer sur les faits concrets, il a pris soin de pénétrer dans la conscience du personnage, d'en écouter l'histoire, de voir le sens ultime de l'action qui a déterminé la décision divine de le damner. Devant le mal, Dante est souvent resté pensif, mais jamais oublieux de son drame moral. Tantôt il a considéré le jugement de Dieu comme une décision terrible, mais nécessaire, parfois il a su l'apprécier avec ironie et passion, en voyant le châtement de ses ennemis, et aussi devant les circonstances inattendues et bouffonnes de certains péchés dignes de mépris.

Pour Dante, les péchés de l'esprit sont plus graves que les péchés de la chair, ce qui s'accorde avec la conception de saint Thomas selon lequel les premiers font qu'on s'éloigne de Dieu, les seconds qu'on s'attache à la créature en vertu de la concupiscence innée de l'homme. La gravité des péchés de l'esprit consiste en ce que le principe de l'acte se trouve dans l'agent lui-même, puisqu'il est un acte de volonté et que l'on peut pécher par choix délibéré, par tromperie, en connaissance de cause, par pure méchanceté donc.

LES Anciens avaient interminablement discuté sur les éléments bons et mauvais présents dans la vie et dans l'univers. On s'était quelque temps arrêté à une doctrine supposant que le bien et le mal constituaient deux substances indépendantes ; deux principes absolus agissant du dehors sur l'homme. « *Ceux qui supposèrent deux principes premiers, écrit saint Thomas (4), l'un bon et l'autre mauvais, se sont trompés pour la même raison que celles qui induirent en erreur d'autres Anciens : ils ne prirent pas en considération la cause universelle de tout ce qui est, mais ne virent que les causes particulières d'effets particuliers. C'est pourquoi, s'ils trouvaient que quelque chose était nuisible d'une autre chose en vertu de sa nature propre, ils estimèrent que la nature de cette chose était mauvaise. C'est comme si l'on disait, - par exemple, que la nature du feu est mauvaise parce qu'un incendie a détruit la maison d'un pauvre. Le jugement qui porte sur la bonté de quelque chose ne doit pas être porté par rapport à quelque chose de particulier, mais en soi, et par rapport à l'ensemble de l'univers, dans lequel chaque chose occupe sa place selon un ordre parfait (...) Il est faux de dire que le mal l'emporte. En effet, les choses soumises à la génération et à la corruption, dans lesquelles seules le mal naturel se produit, sont une petite part de l'univers entier (...) Il n'y a que dans l'homme que le mal semble en majorité. C'est que ce qui est bien pour l'homme selon les sens du corps n'est pas le bien de l'homme en tant qu'homme. Ce bien est le bien selon la raison. Et il y a plus d'hommes à suivre les sens que la raison.* »

A l'époque de Dante, l'hérésie manichéenne revivait, entre autres formes, sous celle du catharisme. Certains cathares, comme Buonacorso, soutenaient que l'ange de la lumière avait été fait prisonnier par Adam, pendant que le démon s'unissait à Ève pour procréer Caïn et les autres créatures diaboliques. Sur la base de telles doctrines, qui pervertissent le sens du péché originel et la signification même du péché, naquirent des mythes, des croyances, des pratiques religieuses qui caractérisèrent le mouvement cathare comme un épisode hérétique de l'histoire de l'Église.

(4) *Somme Théologique*. ta, q. 49, a 3, c. et ad 5m.

La question théorique était l'objet de la polémique la plus subtile et la plus enflammée chez ceux qui poussaient leur vision de la vie jusqu'à l'affirmation d'une corruption essentielle de la matière, de la perversité de l'Ancien Testament, et jusqu'à l'apologie du suicide et à la condamnation de l'Église même. Innocent III, qui, en mars 1208, fit prêcher la croisade contre les Albigeois « *où plus fortes se faisaient les résistances* » (5), dira Dante, voyait dans l'hérésie en général un mal extrême à combattre avec la dernière énergie. Le poète avait retiré des textes de saint Thomas l'intuition du mal comme concept métaphysique, comme contraire de l'être, c'est-à-dire dire comme non-être, comme privation du Bien : la concupiscence, l'orgueil, la tromperie, sont des effets, non des causes, du mal. C'est pourquoi les ténèbres, que la perversion de la volonté ont logées dans l'homme, obscurcissent l'intelligence. La volonté du mal existe bien, mais elle est, comme le dit saint Augustin, non une cause efficiente, mais une « *cause déficiente* ». Grevant la nature humaine du péché originel, la créature acquiert la tendance à prendre la création, qui est un moyen, pour une fin en soi.

L'amour se tourne, alors, dans deux directions : l'amour de soi et l'amour de Dieu. Le premier aime la créature pour elle-même, le second l'aime en Dieu. De chacun de ces deux idéaux moraux proviennent deux sociétés différentes, celle du Bien et celle du Mal, Jérusalem et Babylone, les citoyens de la cité de Dieu et ceux de la cité terrestre, deux citoyennetés authentiques, mais que l'homme ne connaîtra qu'à la fin de son voyage dans le temps. Les institutions humaines, qui se réalisent dans l'état, et les institutions religieuses qui s'actualisent dans l'Église, — bien que ces deux corps, de par leur nature et leur mission dernière, ne soient pas sur le même plan — doivent résoudre les problèmes du temps et de l'éternité, l'Empire celui de la justice, l'Église celui du salut. « *Des deux amours, écrit saint Augustin (6), l'un est saint, l'autre impur, l'un sociable, l'autre égoïste, l'un veille au bien commun en vue de la cité céleste, l'autre soumet même ce qui est commun au pouvoir privé en vue d'une orgueilleuse domination, l'un est soumis à Dieu, l'autre le jalouse, l'un est calme, l'autre troublé, l'un cherche la paix, l'autre la révolte, l'un préfère la vérité aux éloges de ceux qui sont dans l'erreur, l'autre est avide de louanges à n'importe quel prix, l'un est amical, l'autre envieux, l'un veut pour le prochain ce qu'il veut pour soi-même, l'autre veut se soumettre le prochain, l'un gouverne le prochain pour l'intérêt de celui-ci, l'autre le fait dans son intérêt propre. Ces deux amours se manifestèrent d'abord chez les anges, l'un dans les bons anges, l'autre dans les mauvais, puis, de par la providence admirable et ineffable du Dieu qui administre et organise tout ce qu'il crée, ils distinguèrent deux cités fondées dans le genre humain, l'une des justes, l'autre des hommes injustes. Le monde est traversé par ces deux cités, unies pour un temps en*

(5) *Paradis* XII, 102.

(6) *De Genesi ad litteram* XI, 13.

une sorte de mélange, jusqu'à ce qu'elles soient séparées par le jugement dernier, et que l'une, jointe aux bons anges, obtienne dans son roi la vie éternelle, et que l'autre, jointe aux mauvais anges, soit jetée avec son roi dans le feu éternel.

C'EST dans ce climat que vit Dante, un climat dans lequel la force démonstrative de la raison rencontre harmonieusement les postulats de la foi révélée, mais dans un moment de désorganisation du pouvoir civil et religieux. Le mal a pris possession des autorités que la providence a choisies comme dirigeantes. Le péché des individus est si violent qu'il a créé une société des violents, qui travaille contre la liberté et la justice. La cité du diable a ses fidèles et ses membres partout, et les tribulations prédites dans l'Écriture coïncident, dans la vision du paradis terrestre, avec la grande apostasie et l'assaut contre le mystérieux char de l'Église, humilié par la « putain effrénée » (7) et par le géant qui y siège. Le mal a pris la forme que décrit *l'Apocalypse*, et qui est signe des derniers temps : le désir de domination et la tromperie, la révolte contre l'esprit et la lettre de l'Évangile font du « lieu saint » un « égout ».

Mais la peine des damnés n'est-elle pas une façon de se venger de tout cela ? Non. Elle n'est ni une vengeance, ni non plus un remède. La conscience du damné persiste immuablement dans le péché, qui ne cesse jamais de s'élever contre Dieu, lequel ne peut pas ne pas en vouloir la punition. L'enfer selon Dante est à l'intérieur des damnés ; la torture physique visible ne fait que souligner la peine morale. Un problème difficile se posait à Dante : comment représenter le personnage de Satan, le dessiner et le colorier dans l'imaginaire ? Dante conçut une figure aux antipodes de l'humain, dans le sens de l'horrible, afin de peindre ce que le mal et ses conséquences ont de repoussant. Des les scènes de jugement dernier, ce qui intéressait était l'idée de la monstruosité bestiale, renforcé par le décor rocheux d'une nature défigurée, comme la peint Giotto dans la *Cappella degli Scrovegni*. L'antithèse absolue de la beauté est une conséquence de la rébellion. Pour Dante, le passage d'*Isaïe* (14, 12.15) qui mentionne la chute de Lucifer dans la profondeur d'un lac, devient dans la *Comédie* le marais du Cocyte et l'étang des plaintes. Lucifer n'a pas perdu ses six ailes, mais elles sont comme la parodie des six ailes des séraphins dont il était, lesquelles étaient couleur de feu, alors que les siennes sont sombres et nervurées comme celles des chauves-souris. Singe de la Trinité, Lucifer a trois visages, de couleurs différentes : vermeil, jaunâtre et noir. Lucifer, qui a trahi son créateur, est maintenant torturé par la haine et l'échec qui caractérisent le mal.

La pensée de Dante n'a rien à voir avec le gout romantique qui chercha à réhabiliter Lucifer, devenu frère de Prométhée et héritier des Titans,

(7) *Purgatoire* XXXII, 149.

et comme eux introducteur de nouvelles expériences de culture. Ce qu'il a introduit, pour Dante, ce sont les ténèbres : l'ange sage, précipité par sa révolte dans les profondeurs de l'enfer, y est condamné à l'immobilité, au silence, à l'échec de la damnation.

DANS la *Comédie*, cependant, cet arrière-plan théorique reçoit sa vie du caractère dramatique des contenus humains, de la sincérité des sentiments et de l'évocation du passé. Les personnages gardent la saveur de la terre et offrent au lecteur la description de leur vie, dans ses moments de bonheur, jusqu'à la tragédie finale de la faute. L'œuvre du poète se sert de l'habit didactique, des réminiscences érudites, des descriptions antérieures de voyages dans l'Au-delà, pour créer une topographie qui rappelle la beauté des paysages italiens et le grandiose des faits historiques, dans le cadre des convictions morales de Dante. *L'Enfer* nous introduit dans le royaume de la mort, mais en retour, de par la poésie, il est aussi le moment où ressuscite l'humanité, perspective qui s'ouvre dès que l'histoire des péchés devient confession.

Mgr Giovanni FALLANI

(traduit de l'italien par Jean Schicchi)

Giovanni Fallani, né en 1910 à Rome. Évêque titulaire de Partenia. Président de la Commission Pontificale de l'art sacré en Italie, de la Commission des monuments historiques et artistiques du Vatican et de la *Casa di Dante* à Rome. Enseigne la littérature dantesque à l'université pour les étrangers de Pérouse. Publications : outre de nombreux articles de critique d'art, des récits dont *La più grande vita*, Naples, 1978 et *Manzù farci le Porte di S.Pietro*, Bologne, 1980. Parmi ses travaux sur Dante, citons : un commentaire à la *Divine Comédie*, Florence, 1965, ainsi que : *Dante poeta teologo*, Milan, 1965, *Dante e la cultura figurativa medievale*, Bergame, 1976, *L'esperienza teologica di Dante*, Lecce, 1976, *Dante autobiografico*, Naples, 1975, *Dante moderno*, Ravenna, 1979.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Corinne MARION

Une saison pour l'éternité

Chacun tient à son petit coin d'enfer, et demanderait volontiers à d'éventuels spectateurs : « Y suis-je bien descendu ? Toute âme plongée dans le bain infernal ne reçoit pourtant pas pour autant une poussée vers la vie égale à la masse de néant déplacée. Il ne suffit pas de descendre aux enfers pour en remonter. La littérature contemporaine le confirme assez.

L'INSENSÉ dit en son coeur : « Il n'y a point de Dieu », par quoi il prouve bien qu'il est insensé. L'homme peut-il vivre sans Dieu ? Et quand il le prétend ou que, de fait, il vit séparé de Lui, que devient-il ? L'écume des jours peut masquer un temps cette misère de l'homme sans Dieu. Les idoles occupent le terrain : elles aliènent sans combler cette solitude de fond qui sépare bien plus sûrement que les océans.

Quant aux idéologies, opium des peuples, après avoir dévoré leur tribut de chair humaine, repues et défaillantes, elles n'en finissent pas de mourir en une longue et pénible agonie, révélant ainsi la plus grande duperie de l'histoire. Alors vient un jour, dans la vie de chacun et dans la conscience des sociétés, où la situation apparaît dans sa nudité.

Il semble que nous ressentions avec une acuité douloureuse cette absence de Dieu que les esprits forts de naguère entrevoyaient comme une libération. Notre époque s'est libérée, paraît-il. Mais on ne voit pas qu'elle rayonne de bonheur. Nous assistons plutôt à une remontée des démons intérieurs, au règne de la force. chaotique - délire, folie, peur de la mort, de la maladie, torture, exterminations, autant de figures de l'enfer qui menacent l'être tout entier.

Très bien, diront certains, plongeons dans l'abîme, comme le Christ l'a inauguré lui-même. Nous en ressortirons victorieux, c'est une loi maintes fois vérifiée. Ce serait oublier que la vie spirituelle possède ses propres lois, et qu'il ne suffit pas de descendre pour nécessairement remonter.

Au risque de décevoir les amateurs impatientes de *happy ends* rapides et spectaculaires, il faut souligner que toute plongée en enfer n'est pas automatiquement un Samedi Saint qui s'ignore ; le risque est grand d'y rester, le temps d'une saison qui pourrait, bien s'éterniser. N'en ressort, parce qu'il y est totalement étranger, que le seul Innocent, le Christ. Quant à nous, nous savons bien que la face cachée de notre coeur, complice de la mort en nous et contre

nous, s'y complaît. Aussi n'avons-nous guère envie de le quitter. Le désir de mort exerce une séduction plus forte que la vraie vie. La littérature, ce miroir de Blanche-neige, nous le confirme, au cas où nous en douterions. Les matériaux abondent : l'oeuvre de Céline, les bandes dessinées de Lauzier, une attirance nouvelle pour le morbide, etc. On ne retiendra que quelques écrivains : Soljenitsyne, Camus, Döblin, et les situations qu'ils ont décrites : l'enfer de la captivité, de la maladie ; la chute comme état d'âme et l'humanité bestiale des bas-fonds.

Il existe une abondante littérature sur les effets bénéfiques de la prison. Soljenitsyne a consacré beaucoup de pages à décrire l'évolution de l'âme derrière les barbelés. Il faudrait y revenir, à part et longuement. On ne peut, ici, que souligner sa conclusion. Tout captif se heurte au problème de la survie ; il faut tenir. Oui, mais à quel prix ? A tout prix ? « A tout prix, cela veut dire au prix d'autrui » (*L'Archipel du goulag*, Seuil, 1974, p. 451). Devant le prisonnier s'offrent deux routes, nous dit-on : « La première s'élève peu à peu, la seconde rampe et descend. A droite, tu perds ta vie, à gauche ta conscience » (*ibid.*). Si certains, et pas seulement quelques exceptions, assure l'historien de l'Archipel, se transforment et s'élèvent, peu à peu régénérés, pour les autres, le camp ne fut qu'occasion de dépravation : « il ne nous est resté que la haine, le sentiment humain le plus durable », affirme Chalamov (*ibid.*, p. 461).

« Dis, mon vieux ! Ici on guérit tout le monde ? Ou bien il y en a aussi qui meurent ? » (1)

L'enfer de la maladie permet parfois un retournement. Comme une sorte d'électro-choc, elle ébranle l'être tout entier. Les fausses sécurités s'écroulent et le face-à-face avec la mort peut inciter à une véritable conversion. Mais là aussi, rien n'est automatique. Ephrem Poddouïev et Paul Roussanov, atteints du cancer, ont peur de la mort, comme tout le monde (2).

La souffrance décante la mémoire et la vie passée surgit au regard d'Ephrem Poddouïev, dépouillée de tout ce qui pouvait détourner l'attention. Sa maladie avait commencé par la langue. « Puisse-t-elle se dessécher, ta maudite langue ! » lui avait lancé une de ses éphémères belles-mères (p. 140-141). Les souvenirs remontent et ses actions lui apparaissent : débauche, cruauté, mensonge. Alors il comprend qu'il a mal agi, ce dont il n'avait même pas conscience auparavant.

Maintenant, il a cessé de se mentir à lui-même. Il accepte la vérité : l'heure est venue. Une seule question demeure : « Comment accueillir la mort ? » (p. 146). Tandis que la carcasse se désagrège, la conscience se dégage et réfléchit. « Il se faisait à cette mort comme à celle d'un voisin » (p. 287). C'est en pressentant la lumière et la paix, en entrevoyant l'amour qu'il s'éteint.

Paul Roussanov, lui, ne veut surtout pas qu'on parle de la mort. « N'y pensons même plus » (p. 199). Mais sa tumeur grossit. Au cours d'un cauchemar, cet homme de la police secrète revoit toutes les victimes de ses dénonciations. Il tremble de peur et s'accroche désespérément à préparer sa défense. La souffrance qui le tarade ne change ni son coeur ni son attitude. Alors même qu'il

(1) *Le Pavillon des Cancéreux*, éd. Livre de Poche, p. 277. Toutes les références qui suivent donnent les pages dans cette édition.

(2) Il s'agit de deux personnages du *Pavillon des Cancéreux*.

découvre qu'il a « *son tribunal — là, entre sa mâchoire et sa clavicule* » (p. 277), il ne sait que se forger une autojustification : « *Ce n'est pas moi qui... Je ne suis pourtant pas le seul à avoir fait ça... L'important était d'assainir la société* » (p. 300). Et il ratifie toute sa vie passée puisque le rêve se termine sur ce programme à réaliser : « *Nous avons l'intelligentsia à purger* » (p. 302).

Et si, finalement, paralysé devant la mort qui approche, il s'émeut, ce n'est pas en pensant à ses victimes. « *Il éprouvait pour lui-même de la pitié. Une vraie pitié d'imaginer une vie aussi bien orientée... jetée bas par cette tumeur étrangère* » (p. 353). Dans son cas, la carcasse, consolidée tant bien que mal, durera encore quelques années, mais le cœur ne s'est pas converti. Le désir demeure inassouvi, comme le suggère la fin de son cauchemar : il ne trouvera que des carafes vides pour étancher sa soif inextinguible. Or, note O. Clément, « *l'enfer n'est peut-être rien d'autre que cette confrontation de la soif et du vide* » (3).

Comme épreuve de vérité, la maladie révèle l'homme à lui-même. On ne peut plus éluder la réalité de la mort, de sa propre mort. Et celle-ci juge la vie, comme une lumière impitoyable, dénichant tous les mobiles cachés et les comportements enfouis dans la mémoire comme au fond d'un puits. Cette crise est occasion de jugement; l'être peut se retourner, se convertir ou au contraire s'agripper frénétiquement à ce qu'il est, à ce qu'il a été, en fuyant comme la peste l'ébranlement salutaire.

« Ah ! mon cher, pour qui est seul, sans dieu et sans maître, le poids des jours est terrible » (4)

Dans *La Chute*, Albert Camus, sans le concours de la maladie, éclaire d'une lumière tout aussi puissante la vie du personnage unique et les replis de sa conscience torturée. « *Il a le cœur moderne, c'est-à-dire qu'il ne peut supporter d'être jugé. Il se dépêche donc de faire son propre procès, mais c'est pour mieux juger les autres. Le miroir dans lequel il se regarde, il finit par le tendre aux autres* » explique l'auteur dans son *Prière d'insérer*.

Un rire mystérieux entendu un soir, au-dessus de la Seine, alors qu'il franchissait le pont des Arts, sert de déclic. La lucidité lui vient et il prend conscience peu à peu de sa duplicité ; plusieurs incidents peu glorieux lui reviennent en mémoire et lézardent le portrait flatteur de l'avocat généreux, défenseur des nobles causes, qu'il se brossait de lui-même et offrait à autrui : lâcheté, attitude indigne envers une femme, et surtout épisode de la noyade, où il ne fait rien pour repêcher la jeune fille. Tout ceci appartenait à sa vie d'honnête homme, et sa bonne conscience n'en avait pas été perturbée. Le rire qui le poursuit, implacable, lui ouvre les yeux, mais ne lui fournit pas les moyens de se transformer. « *Après tout ce que je vous ai raconté, que croyez-vous qu'il me soit venu ? Le dégoût de moi-même ? Allons donc, c'était surtout des autres que j'étais dégoûté. Certes, je connaissais mes défaillances et je les regrettais. Je continuais pourtant de les oublier, avec une obstination assez méritoire... La question n'est pas de rester logique... La question est d'éviter le jugement* » (p. 1544).

(3) Olivier Clément, *L'esprit de Soljenitsyne*, Stock, 1974, p. 75.

(4) Albert Camus, *La Chute*, éd. Pléiade, 1962, p. 1544. Toutes les références qui suivent renvoient à cette édition.

Telle est l'obsession qui bloque toute libération authentique : éviter le jugement. Par incapacité à se laisser transformer, refondre, restaurer (t en somme, nous voudrions, en même temps, ne plus être coupables et ne pas faire l'effort de nous purifier » (p. 1518), il cherchera frénétiquement toutes sortes de « solutions ». D'abord détruire sa réputation flatteuse par un comportement volontairement provocateur et sadique : « *Je projetai de crever les pneumatiques des petites voitures d'infirmités, d'aller hurler "sale pauvre" sous les échafaudages où travaillaient les ouvriers, de gifler des nourrissons dans le métro x* » (p. 1522). L'enjeu de cette gymnastique puérile consiste toujours à échapper au jugement en prenant les devants soi-même, à souiller sa propre image avant que les autres ne découvrent la faille : « *Je n'en voulais plus de leur estime, puisqu'elle n'était pas générale, et comment aurait-elle été générale, puisque je ne pouvais la partager ? r* » (p. 1523). Dans cette solitude, il éprouve le besoin d'être aimé, et en conclut hâtivement qu'il est amoureux. Mais sortir de soi-même pour aimer quelqu'un d'autre, différent de sa propre personne, s'avère quasi-impossible à celui qui manque d'entraînement. « *Il y avait plus de trente ans que je m'aimais exclusivement. Comment espérer perdre une telle habitude ?* » (p. 1527). De dépit, il s'abandonne aux orgies et croit quelque temps être guéri parce que la débauche ne crée pas d'obligations. Mais le rire a retrouvé sa trace et sans cesse le traque. Sa mémoire déterre même un souvenir, plus profondément enfoui et plus grave en réalité que l'épisode de la noyade : pendant la guerre, captif en Afrique du Nord, sous un soleil de plomb, il a bu la ration d'eau d'un camarade agonisant ; il a donc précipité sa mort.

« Ils ne croient qu'au péché et jamais à la grâce » (p. 1531)

Toutes les solutions adoptées s'avèrent impuissantes à le sortir de l'impasse. Suffisamment lucide pour analyser sa culpabilité, il n'envisage pas la possibilité réelle d'un retournement complet, peut-être parce qu'il compte sur lui et qu'il s'en sait incapable ; il se sent prisonnier de son baptême — il a perdu le sentiment de son innocence — et ne sait y puiser la grâce, pourtant toujours offerte, de la conversion. Il n'envisage plus qu'une seule attitude, à défaut d'issue : « *J'ai accepté la duplicité au lieu de m'en désoler* » (p. 1548). Il se satisfait du malconfort, tant bien que mal et s'établit juge-pénitent : c'est ainsi que cet ancien avocat parisien, « *réfugié à Amsterdam dans une ville de canaux et de lumière froide, joue à l'ermite et au prophète et attend dans un bar douteux des auditeurs complaisants* » (Camus, *Prière d'insérer*). Sa confession calculée est en fait une accusation. Pour supporter l'inconfort de sa position, il attire d'autres victimes qu'il tente de placer dans la même situation. Il espère qu'en plongeant des autres dans le marasme qui est le sien, il en sera d'autant soulagé et moins seul. Mais c'est encore une impasse, car le mal ne rend pas solidaire, mais solitaire. Il a beau se convaincre de l'excellence de sa solution — « *je vous interdis de ne pas croire que je suis heureux* » (p. 1549) —, il croupit désespéré et plus malheureux que jamais. Il tente vainement d'ironiser sur son désir toujours vif de pureté, de salut, de communion fraternelle ; il cerne parfaitement la seule voie qui le sauverait et qui lui semble impraticable : « *Oui, nous avons perdu la sainte innocence de celui qui se pardonne à lui-même* » (p. 1550). Faute de recevoir le pardon de Celui qui a pris sur lui le péché du monde, il se condamne définitivement à souffrir de son propre péché et à se détester, perpétuellement.

Il dresse un constat impitoyable, plus difficile à entendre que le récit de ses débauches et de ses turpitudes anciennes, parce que totalement dépourvu

d'espérance, de foi et de charité : « *Je me permets tout à nouveau, et sans rire cette fois. Je n'ai pas changé de vie, je continue de m'aimer et de me servir des autres. Seulement, la confession de mes fautes me permet de recommencer plus légèrement et de jouer deux fois, de ma nature d'abord, et ensuite d'un charmant repentir* » (p. 1548).

Cette « confession », bien sûr, n'est pas adressée au Christ qui pourrait réellement le délivrer. Elle s'adresse seulement à un semblable, car « nous souhaitons seulement être plaints et encouragés dans notre voie ». Et Camus termine son *Prière d'insérer* par cette affirmation indubitable : « *Où commence la confession, où l'accusation ? Celui qui parle dans ce lieu fait-il son procès, ou celui de son temps ? Est-il un cas particulier, ou l'homme du jour ? Une seule vérité, en tout cas, dans ce jeu de glaces étudié : la douleur, et ce qu'elle promet* ».

Une certitude se dégage : l'enfer n'est peut-être pas dans les autres, mais d'abord en soi-même, quand, prisonnier, on refuse d'être délivré.

« Un vrai gaillard » ?

Alfred Döblin, médecin de quartiers populaires du Berlin de 1925-1930, connaissait bien ce peuple d'ouvriers, de filles, de truands et de souteneurs qu'il met en scène dans *Berlin Alexanderplatz* (5). Son personnage principal, Franz Biberkopf, homme fruste et primaire, bâti comme un déménageur, sort de la prison de Tegel où il a passé quatre ans pour avoir blessé mortellement, au cours d'une rixe, une jeune fille qu'il avait contrainte à se prostituer. Il se retrouve seul et vacillant, sur le trottoir de Berlin. Il se réadapte peu à peu à la vie, bien décidé à vivre honnêtement, avec ou sans argent. « *Mais vient un jour où il en manque. Il l'a quetté, ce jour, car il veut montrer à tout le monde ce que c'est qu'un vrai gaillard* » (p. 55). Il se met en ménage avec Linna, parce qu'ainsi la vie est plus facile. Il vend des journaux antisémites et se bagarre avec ses anciens camarades révolutionnaires, non par conviction, mais parce que, dégoûté et rendu méfiant par l'insuccès de la révolution allemande, il se satisfait volontiers d'un ordre qui combattrait l'instabilité et l'insécurité de l'époque.

Franz se heurte vite à la difficulté de rester honnête à Berlin. Trompé par son associé Lüders avec lequel il vendait des lacets, abattu, il plie bagage et part, sans laisser d'adresse, abandonnant son associé et sa maîtresse. Il boit et sent à nouveau le monde vaciller autour de lui. Finalement, il reprend pied et se sent à nouveau fort. A la voix mystérieuse qui lui annonce : « *Arme ton cœur. Alors je te parlerai. Alors tu m'apercevras. Et tes yeux seront pleins de larmes* », Franz répond, très sûr de lui : « *C'est que tu ne me connais pas. C'est que tu ignores qui je suis, quel homme est Franz Biberkopf. Il ne craint rien. Il a de la poigne. Regarde un peu ses muscles* » (p. 178).

Puis Franz fait la connaissance de l'inquiétant Reinhold, qui appartient à la « bande à Pums ». Il se voit contraint de débarrasser Reinhold de ses maîtresses lorsque celui-ci n'en veut plus. Au bout de quelque temps, il refuse de poursuivre cette traite des blanches et provoque la colère de Reinhold. Franz est enrôlé malgré lui par Pums ; dans un cambriolage qui tourne mal, ils fuient tous en

voiture poursuivis par la police. Reinhold saisit l'occasion de se venger : il ouvre la portière et pousse Franz hors de la voiture en marche ; écrasé par la deuxième voiture qui lui roule dessus, Franz survit cependant, amputé d'un bras. Recueilli et soigné par des amis, membres d'une bande rivale, le voilà devenu receleur ; il abandonne ses prétentions à l'honnêteté et s'éprend d'une fille qui « travaille ». Elle lui procure un peu de tendresse et de chaleur humaine, mais voilà qu'il est redevenu ce qu'il était avant Tegel : un « mac ». Gare s'il boit trop ; Ida s'appelle maintenant Mimi ; mais rien n'est changé. Il retrouve Reinhold et se vante devant lui de son bonheur avec Mimi. Reinhold veut lui casser les reins : le supplanter auprès de Mimi et le plonger dans le pétrin, définitivement. Reinhold parvient à se trouver seul avec Mimi, l'étrangle et fait accuser le malheureux Franz. Celui-ci devient à moitié fou, veut tuer Reinhold qui a disparu et met le feu à sa maison. Il est interné dans la maison d'aliénés de Buch, section surveillée ; il rejette toute nourriture que les médecins lui ingurgitent à l'aide d'une sonde et il entend la mort qui doucement entonne sa chanson : « *Pendant toute ta vie, tu t'es conservé... Lorsque Lüders te trompa, je t'adressai la parole pour la première fois ; tu t'es saoulé et — tu t'es conservé. Ton bras fut broyé, ta vie était en danger... Jamais tu n'as eu l'idée de te blâmer, toi et tes actions. Tu t'es cramponné à ta propre force et à l'heure qu'il est, tu n'as pas encore lâché complètement* » (p. 433).

« Je n'ai jamais connu personne d'aussi misérable »

Et peu à peu, la mort se révèle être la Vie, la seule force qui soit vraie, car « *enfin tu n'as plus le désir de te conserver* » (p. 433). Il se voit au fond d'un ravin, dans l'obscurité. Une échelle lui est tendue et la mort fournit la lumière, sous forme d'éclairs. Franz crie ; il sent qu'il passe sur le billot ; centimètre par centimètre la hache s'abat, il est coupé en morceaux ; mais, curieusement, le corps ne meurt pas et la vie continue. Il rampe toujours au milieu des éclairs et des sifflements, tandis qu'une voix intérieure hurle dans sa tête et lui explique sa vie. Franz qui souffre questionne et objecte : « *Mais qu'ai-je fait ? N'ai-je pas assez peiné ? Je ne connais personne d'aussi misérable. J'ai voulu devenir honnête, mais Lüders m'a trompé* » (p. 436). Et la mort dénonce sa cécité, sa surdité, son obstination. Le film de sa vie repasse devant ses yeux, commenté et expliqué. Il finit par comprendre que ses résolutions contradictoires — « *Je resterai honnête, Tegel c'est fini* », et « *Le boulot n'a encore enrichi personne, je te l'dis, moi. C'est la filouterie qui s'en charge* » (p. 263) — se ressemblent étrangement. La mort éclaire ceci : « *L'unique chose que tu désires, c'est d'être fort* » (p. 436). Il semble naïf parce que, comme tout le monde, il refuse de comprendre. A sa manière, il ne veut que dominer, posséder, ne pas se donner, lui. C'est ainsi qu'il tua sa première maîtresse. Au lieu de s'humilier et de se repentir, il veut encore être fort. C'est pourquoi, alors que vient Mimi, la dernière, il n'a toujours pas compris. « *Elle est venue à toi, pleine de grâce... Que comptait pour toi un être humain ? Tu es allé t'en vanter auprès de Reinhold. Elle est morte pour toi, pour personne d'autre* » (p. 436-7).

Il comprend qu'il n'a pas le droit de juger Reinhold parce que lui aussi, Franz, comme Reinhold, est un assassin. A chaque fois qu'il reconnaît ses fautes, il avale le jus de viande qu'on lui ingurgite et un spasme profond le renouvelle. Le dialogue se poursuit. Maintenant, il reconnaît qu'il n'est pas un homme, mais une bête ; il revoit Ida, Mimi. Il pleure ses fautes. « *Il se livre, il se sacrifie à la douleur* » qui accomplit sa tâche de destruction du vieil homme. « *Casser,*

(5) Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz*, Gallimard, 1970, p. 55. Toutes les références qui suivent sont empruntées à cette édition.

abattre, terrasser, décomposer, voilà ce qu'elle fait » (p. 440). Ainsi meurt le vieil homme. « *Maintenant tout s'est accompli* », nous dit-on. Mais alors surgit un homme nouveau qui s'appelle Franz Biberkopf.

Par la suite, son innocence est prouvée, on le libère. A sa sortie de Buch, « *les maisons se tiennent tranquilles, les toits sont immobiles* » (p. 444). Franz Biberkopf accepte une place de concierge suppléant dans une modeste usine. Les autres le trouvent changé ; il a un nouveau regard, « *un regard calme, profond* » (p. 445). Il porte un soleil dans son coeur qui « *renforcé d'un petit verre de fine et d'un fortifiant dans le potage, le remontera peu à peu* » (p. 446).

IL n'est pas nécessaire de hanter les bas-fonds des Babylones modernes et de toucher le fond de la déchéance pour connaître l'enfer. L'absence de Dieu éprouve les hommes d'autant plus rudement que le désir, en réalité, ne les quitte jamais. Inassouvi, il s'exaspère en une détresse insupportable qu'aucun ersatz ne peut soulager.

« *Le Christ est ressuscité des morts, par la mort il a vaincu la mort ; ci ceux qui sont dans les ténèbres, il a donné la vie* », chante la liturgie. Mais pour cela, il ne suffit pas d'explorer le séjour des ténèbres, intérieur ou extérieur, par une plongée volontaire ou accidentelle. Encore faut-il se laisser conformer au Christ et par le Christ. Celui-ci ne nous laisse pas orphelins. Par le corps qu'il s'est choisi, l'Église, il ne cesse de nous communiquer sa grâce, au moyen des sacrements. Toute détresse n'est pas un point de passage obligé vers la conversion. Si le cœur demeure fermé, le Christ peut bien arpenter l'enfer en tous sens, l'Adam que nous sommes ne peut pas reconnaître le bruit de ses pas. Pour renaître et partager la gloire du Ressuscité, le vieil homme ne peut éviter d'être broyé et concassé ; travail long et douloureux qui ne s'accomplit pas en un jour. C'est pourquoi nous est donné le temps de cette vie.

Corinne MARION

Corinne Marion, née en 1945. Maîtrise et CAPES de Lettres Modernes en 1972. Enseigne dans un lycée à Paris. Mariée, deux enfants. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Publication : *Qui a peur de Soljenitsyne ?*, Fayard, Paris, 1980.

Adrienne von SPEYR

L'expérience du Samedi Saint

Adrienne von Speyr (née en 1902 à La Chaux-de-Fonds, décédée en 1967 à Bâle) devint médecin à Bâle après une jeunesse difficile et des études pendant lesquelles elle dut gagner elle-même sa vie. Elle se convertit au catholicisme en 1940, après avoir reçu de moi /instruction nécessaire. Ensuite, tout en continuant d'exercer sa profession, elle reçut une multitude de grâces mystiques, parmi lesquelles de nombreuses grâces de participation à la Passion. Pendant vingt-six ans, elle me dicta, à moi qui étais son confesseur, un grand nombre de méditations spirituelles, entre autres des commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament. La plupart de ses écrits sont en vente dans les librairies, des traductions anglaises, italiennes et françaises ont commencé de paraître (1).

Un centre important de sa mission théologique très vaste fut, sans doute pour la première fois dans l'histoire de l'Église, de pouvoir suivre le Christ mort le Samedi Saint, et de pouvoir alors dicter ce quelle éprouvait en termes clairs. Les « descentes » vécues chaque année après la mort de Jésus (du Vendredi Saint après trois heures jusqu'au matin de Pâques) présentent des aspects toujours nouveaux; le court résumé qu'on va lire ne peut que simplifier indûment la richesse des aspects. Tout ce qui est dit par Adrienne se trouve en italiques et entre guillemets. Les textes complets seront publiés plus tard ; deux courts fragments se trouvent dans *Objektive Mystik*. Beaucoup de choses dans ses autres oeuvres (par exemple, le radicalisme de son petit livre *Bereitschaft*) ne sont explicables qu'au partir de /idée que le Fils, le Samedi Saint, doit, dans une obéissance suprême, chercher et même reconnaître le Père là où se trouve ce qui est totalement rejeté par Dieu : tout le péché du monde.

Hans-Urs von Balthasar

La Croix

La Croix est l'acte par lequel le Fils assume et expie tous les péchés (même les « *péchés futurs* »). « *On ne peut pas souffrir sans être réellement atteint par le péché* ». Le poids de ce péché est inimaginable,

(1) Cf. Hans-Urs von Balthasar, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Éditions, Paris, 1976.

« cependant le Seigneur souffre plus que ce qui devait être souffert pour le péché du monde ». Il doit apprendre à connaître de l'intérieur l'éloignement de Dieu et l'absurdité du péché. C'est pourquoi sa souffrance lui apparaît comme « une erreur », comme « sans issue », comme une « angoisse » absolue, dans laquelle « rien ne correspond plus » et tout paraît « en vain ». Il est « broyé », « étouffé » par le péché. Tout espoir en un sens est détruit, le Fils est sur un « chemin sans issue » ; dans le cri de l'abandon, « le Seigneur ne voit plus en aucune manière qu'il fait la volonté du Père » en remettant l'Esprit qui l'a envoyé entre les « mains invisibles » du Père, il accomplit les derniers pas vers la mort en tant qu'homme tout simplement (ici est tirée « la dernière conséquence de l'incarnation »). La démesure du péché imposé, éprouvé non seulement psychiquement, mais aussi corporellement (il « pénètre par ses plaies dans son corps »), fait apparaître le temps sur la Croix comme « intemporel ». En tout sens, son temps est un « temps perdu ».

Les souffrances d'Adrienne (= A.) pendant le Carême jusqu'au Calvaire et dans la Semaine Sainte jusqu'à l'après-midi du Vendredi Saint, étaient terribles ; c'étaient des tortures corporelles, mais surtout psychiques, puisqu'elle avait à éprouver avant tout les états intérieurs de Jésus : angoisse, honte, horreur, inutilité, nuit intérieure, dans une dialectique étrange : d'une part, dans l'oubli total d'elle-même et sans réflexion sur le Seigneur ; d'autre part, dans un profond effroi au sujet de sa propre culpabilité (elle ne distinguait plus entre ses péchés personnels et les péchés de tous les hommes), qui inflige au Seigneur une telle chose. Mais cette passion du Crucifié et du mourant, cette « nuit obscure » (par exemple aussi pelle de Jean de la Croix) ne doit pas être décrite ici. Au cours de la première « Passion » (1941), j'attendais la fin des souffrances avec la mort dans l'après-midi du Vendredi Saint. Mais le plus important devait encore arriver.

La descente. L'état de mort

Après la mort (A. gît comme morte sur la chaise longue). D'abord le tressaillement au moment du coup de lance. Ensuite une pause et une suspension : reddition de la mission au Père dans le « paradis » (où le larron peut demeurer). Puis soudain A. « commençait à s'enfoncer, dans un abîme », elle avait l'impression de tomber sans fin, toujours plus rapidement. Elle « tombe jusqu'au fond de l'enfer ». Et ceci dans un état « de mort ». Il n'y a plus de souffrance physique, mais une autre forme, encore plus profonde, d'intemporalité. « La durée est suspendue ». Ainsi, « dans l'enfer rien ne peut être du passé », « Tout n'est que maintenant ». « Alors l'enfer est-il ce qui est le plus contraire au ciel, où il y a, dans l'éternité divine, l'accomplissement de tous les temps ? Dans l'enfer, l'intemporalité est un état interminable, où l'on ne peut plus agir, l'oppression du poids du péché, le caractère définitif et le présent du

non-sens » « L'abandon est devenu la totale aliénation ». Tout contact humain est exclu. « La foi, la charité et l'espérance sont inaccessibles ». A. dit et fait les choses quotidiennes comme « un mécanisme ». Elle est « comme une poupée, ou mieux : comme un catatonique (2) qui prend toutes les positions qu'un autre lui donne ». L'homme dans l'enfer, dit-elle, « n'a plus rien d'infini, il est pure finitude ». Aussi ne pourrait-il pas se confesser, tout au plus pourrait-il « se laisser psychanalyser à l'infini ». Si quelque chose se meut, si on se meut, c'est alors sans aucun sens de la direction ; ce qu'on laisse derrière soi revient sur soi. Et « rien n'est terminé, il n'y a aucune issue ». « On avance dans l'éternité de l'enfer, mais plus on avance, plus l'éternité se trouve devant vous. C'est ce qui est le plus contraire à l'éternité du ciel ». « En chaque seconde que je vis en enfer, les années que je dois y passer se multiplient. Naturellement, ce n'est là qu'une image humaine pour l'état en question, pour l'absence toujours plus grande d'espoir ». C'est « l'horreur achevée ». Mais A. n'est pas ici comme « damnée », elle se trouve dans une marche paradoxale à la suite du Seigneur ; elle doit chercher les « traces » du Seigneur, dont elle sait qu'il passe ou est passé par ici, mais les traces restent invisibles : dans l'enfer, le Christ mort n'agit plus. « Quand on suit sur la terre le Seigneur ou ses saints, on trouve partout des traces ; des traces de la grâce, des traces de la présence passée ou de la parole passée ». Dans l'enfer, non. « On tente de suivre ses traces, et on remarque que ce n'est pas possible ». « On marche sur les pas du Seigneur, et pourtant on ne les connaît pas ». « Inutilité », tel est le nom de cet état.

La substance de l'enfer

Pourquoi le Fils doit-il retourner au Père en passant par l'enfer ? Il y a bien des aspects de ce mystère. Un premier : il doit « voir de l'intérieur » quel est le résultat de sa Passion : le péché séparé des pécheurs. « la descente aux enfers est la vision de l'oeuvre réalisée ». L'enfer est la réalité du péché séparé du monde. « Les péchés que le Seigneur rencontre en enfer sont des péchés sans les pécheurs ». Mais des péchés auxquels les hommes ont donné une part de leur propre réalité.

A. vit cette substance d'une manière absolument sensible. Sans cesse reviennent les mêmes images, dont elle sait pourtant qu'elles ne sont que des appuis destinés à éclairer la concrétude inouïe du péché vaincu par la Croix. Toujours un fleuve immense, brun, puant, qui se meut d'une manière morte et mécanique, que l'on touche, goûte, sent, tâte, sans y

(2) « Catatonie : attitude psychomotrice constituée essentiellement par de l'inertie et du négativisme vis-à-vis du milieu extérieur et, accessoirement, par des actes paradoxaux, des attitudes et des gestes, des paroles bizarres et stéréotypées. Elle est généralement rattachée à la schizophrénie » (d'après M. Garnier et V. Delamare, *Dictionnaire des termes techniques de médecine*, 19e édition revue et augmentée, Paris, 1972, p. 190) (N.d.T.).

plonger ; on y nage, en s'enfonçant, en passant dans ce qui est informe ; c'est un paquet de péchés particuliers, mais (A. le redit sans cesse) tout péché est justement péché, tous font partie de la même substance. « C'est un écoulement qui ne cesse jamais ». Et il y a comme des poutres dans le fleuve, « servant à décharger les péchés du lieu de la purification dans le courant infernal ». Chaque Vendredi Saint, A. fait l'expérience de ce « fleuve très lent des péchés devenus informes », et « la simple vision ne suffit pas, on doit y participer », on doit en avoir le goût dans la bouche : « fade, terreux, rance ». « Dans l'enfer, l'homme est confronté à son propre péché : dans cette boue puante, il doit se reconnaître. Et ceci maintenant. C'est cela que je suis ». Le fleuve coule, mais il « stagne » en même temps, il ne « coule vers aucun avenir, mais par le maintenant dans le maintenant ». « Ce n'est pas douloureux, mais simplement horrible, infiniment lourd », « sans air, étouffant », « sans issue ». Les péchés peuvent aussi revêtir la forme « d'une caverne dans laquelle on se baisse pour éviter les arêtes de rochers, mais sans pouvoir faire attention à tout simultanément ; on essaie de ne pas se heurter avec l'épaule, mais au même moment on donne contre le rocher avec la tête ».

Les effigies

Dans sa marche à travers l'enfer, le Seigneur ne rencontre pas seulement le péché se dissolvant en ce qui est informe, mais aussi ce qu'A. a appelé les « effigies », la reproduction de ce qui a été damné et enlevé du pécheur particulier, car tout homme qui pêche abandonne au péché une part de son être personnel. Quand le Seigneur s'approche de l'effigie particulière, elle est de quelque manière « effacée, mais il en reste comme un cadre, un souvenir jusqu'au Jugement dernier. De plus, l'effigie, touchée par le Seigneur, reçoit un sens au sein de la lutte de l'homme contre le péché dans le monde. Augustin par exemple veut que son péché serve à l'avenir à effrayer les autres... L'effigie est aussi l'objectif dans le subjectif de la confession. Le pénitent doit s'attacher à l'effigie, et à l'effigie touchée par le Seigneur ». Alors il reconnaît non seulement ses actes particuliers, mais aussi son *habitus*, qui est « beaucoup plus caractéristique pour le pécheur ». De son côté, le Seigneur « voit dans les effigies, les innombrables effigies, tous les destins des hommes particuliers, pour lesquels il a souffert et qu'il est allé chercher ».

Le second chaos

« A la création du monde, Dieu est entré dans le chaos, afin de le mettre en ordre ». « D'un jour de la création à un autre jour de la création, on le voit se dissiper ». Mais du fait que Dieu donne à l'homme la liberté, il reste dans la création un « chaos partiel », que l'homme, en péchant, peut faire pénétrer dans l'ordre. « La liberté du choix est

quelque chose de neutre, et par là apparenté au chaos ^N. K L Apocalypse est pleine de preuves démontrant que le (second) chaos existe ; il peut être descellé ^N. Et puisque l'homme l'a produit, Dieu « pénètre de nouveau dans le chaos, maintenant non plus en tant que Créateur, mais en tant que destructeur ^N, en tant que rédempteur. L'enfer est le second chaos séparé du monde remis en ordre à la Croix. Ce que le Créateur a séparé en mettant de l'ordre était ^K de l'eau claire comme du cristal ^N ; ce qui est séparé du pécheur est K le pur contraire ^N, le borbier comme ^K produit résiduel ^N. ^K Le chaos est ce dont quelque chose est né, l'enfer est ce dans quoi quelque chose naît ^N. « Si un homme avait été là lors de la création du monde, il n'aurait pas tenu pour possible que Dieu puisse créer un ordre à partir du chaos ; pas davantage l'humanité souffrante ne croit que le Seigneur au Calvaire puisse créer un ordre du salut. Nous devons être déjà rachetés pour croire à la possibilité de la rédemption du monde par la Passion du Seigneur ». « L'enfer formé doit être transformé en chaos informe ».

Le sombre mystère du Père

En conduisant le Fils mort à travers l'enfer, le Père ne lui montre pas seulement ce que sa souffrance a produit, mais il l'introduit, lui le Rédempteur incarné, dans le mystère suprême du Père en tant que Créateur. Or cela signifie, comme A. l'expose à maintes reprises, non seulement que le Fils est confronté à la suprême responsabilité de l'amour du Père, dans la mesure où celui-ci a créé la liberté humaine et l'a laissée s'exercer, mais aussi que le Fils (en tant que le Verbe incarné) est maintenant initié au mystère suprême de sa propre origine. Assurément, « le chaos infernal est un mystère obscur du Père ; mais il y a (là derrière) encore l'obscurité qui est le mystère du Père originellement générateur, de sa paternité elle-même ». Mais une telle révélation du Père au Fils ne peut se produire que dans le plus profond silence, pour ainsi dire « en se détournant l'un de l'autre » dans « la plus extrême discrétion de l'amour ». Même au sein de l'éternelle vie trinitaire, A. parle assez souvent de la richesse de cette vie et de sa nouveauté constante, si bien que, humainement parlant, il y a toujours prêtes en cette vie, pour Dieu lui-même, des « surprises » toujours nouvelles, un « ravissement » toujours nouveau. Maintenant, c'est le Fils en tant qu'incarné qui est introduit dans le mystère inconcevable de la fécondité paternelle. « Jusqu'à présent, il a vécu avec le Père dans la confiance réciproque, mais il n'a pas encore vu, dans la dernière cachette du Père, tout ce que le Père a d'incompréhensible, le mystère de l'origine de la puissance génératrice paternelle elle-même ! ». Ainsi, « le Samedi Saint est presque plus un jour du Père qu'un jour de la mort et de l'enfer. Il est la voie la plus directe qui mène au Père. En ce jour, rien n'est épargné au Fils ». « Il doit maintenant, pour voir l'obscurité du Père, voir la somme de toutes les aversions humaines », c'est-à-dire tout abus possible

Adrienne von Speyr

de l'amour paternel, que le Père tolère - tout en ayant finalement confiance en l'amour extrême du Fils. « *Le Fils de l'homme entre dans la naissance trinitaire* ».

Obéissance absolue

L'obéissance du Fils incarné était depuis toujours le mode sotériologique de son don éternel d'amour au Père. Si la mission de Jésus est accomplie » avec la mort sur la Croix, et s'il rend au Père l'Esprit qui l'a envoyé, l'obéissance du Seigneur mort est l'objet d'une sur-exigence ultime, inattendue et imprévisible. « *Dans le calice est toujours mis encore du nouveau, sans considération de ce qu'il est déjà plein à déborder* ». C'est, d'un côté, une obéissance sans vision possible, puisque le Fils doit chercher le Père là où il ne peut pas être, dans ce qui est rejeté par Dieu. De l'autre côté, ce n'est plus une obéissance active, « *il ne lui reste plus de force productive* », « *il est mené plutôt qu'il ne va lui-même* », il est devenu « *pure fonction* », « *une contrainte que l'on s'impose à soi-même, ou plutôt : que l'on vous a imposée* ». Il est pure objectivité, de même que ce qui est éprouvé dans l'enfer, le péché du monde, est pure objectivité ; « *entre le Seigneur et le péché, il n'y a aucune loi qui règne, mais une simple confrontation sans loi* ». Ainsi n'y a-t-il pas de phases, pas d'élaboration, mais en tout aspect de ce qui est éprouvé, il y a toujours le tout, de même que l'expérience met en jeu toute l'obéissance. Ce qui doit être assumé, c'est « *le mystère incompréhensible du péché dans l'enfer* ». Devoir assumer ce mystère et ce qu'il a de « *contradictoire* dans l'intemporalité, engendre « *l'angoisse d'enfer* » spécifique, c'est « *l'inhumain* » absolu. Le cri sur la Croix était un abandon subjectif au milieu de l'obéissance accomplie, l'abandon dans l'enfer est purement objectif, c'est un « *au-delà de l'obéissance* ».

Les âmes, brûlantes

Dans cet enfer, A. n'a jamais vu quelqu'un. Quelque part, pendant la descente dans l'abîme, elle a vu, détournées de Dieu, des âmes auxquelles des torches étaient données, pour qu'elles s'y précipitent, mais elles se refusaient provisoirement à vouloir brûler. « *Aucun ne voulait s'ouvrir et se donner. C'était des troupes immenses, une procession indéfinie* ». C'était une vision si terrible qu'A. tombait dans un trouble toujours plus grand : « *Elles doivent se repentir, elles doivent briller à tout prix* ». Je voyais A. se lever et, appuyée à la paroi, faire le geste de recevoir, avec toujours plus de peine, jusqu'à ce qu'elle tombât à terre comme morte, en se blessant gravement. Elle m'expliquait ensuite : elles m'ont remis leurs torches et alors elles pouvaient brûler. « *Briller signifie : reconnaître son péché, tomber dans le purgatoire, manifester le désir de purification* ». « *On les laisse en face de l'enfer, jusqu'au moment où elles décident de brûler* ».

Une fois, au cours de la descente, A. leva la main et regarda, tendue et effrayée. Elle chuchota : « *Voyez-vous ? Ce sont les renégats* ». D'une voix ordinaire, je lui demandai des explications. Elle fit signe : « *Parlez très bas. Maintenant, je vois leurs visages. Ce sont tous ceux qui n'ont pas entendu l'appel de Dieu : au sacerdoce ou à la vie religieuse ou au baptême ou à l'Eglise, ou un appel particulier du Seigneur à le suivre. Je ne sais pas où ils sont, en tout cas pas tout à fait au plus bas chez ceux qui sont tout à fait vulgaires. Je ne suis pas encore aussi loin en bas, on peut les aider... Doucement, doucement. Savez-vous, il est pour eux* ».

Communio est disponible à

Aix-en-Provence : Lib. du Baptistère, 13, rue Portalis	Lyon : Decitre 6, place Batecour	Paris 7e : Au Chariot d'Or 14 bis, avenue Bosquet
Amiens : Brandicourt 13, rue de Noyon	– Editions Ouvrières 9, rue Henri-V	– Saint-François-Xavier 12, pl. du Président-Mithouard
Angers : Richer 6, rue Chaperonnière	– Ub. Saint-Paul 8, place Bellecour	– Stella Maris 132, rue du Bac
Besançon : Cart 10-12, rue Moncey	Marseille 1er : Le Mistral 11, impasse Rammerion	– Librairie du Cerf (Fischer) 29, boulevard Latour-Maubourg
– Chevasu 119, Grande Rue	Marseille 6e : Le Centurion 47, boulevard Paul-Peytral	Paris 9e : Saint-Louis d'Antin 64 rue Caumartin
Bordeaux : Les Bous Livres 70, rue du Palais-Gallien	Marseille 8e : Lib. Notre-Dame 314, rue Paradis	Paris 16e : Lavocat 101, avenue Mozart
Caen : Publica 44, rue Saint-Jean	Montpellier : Logos 7, rue Alexandre-Cabanel	– Notre-Dame de l'Assomption* 90, rue de l'Assomption
– Lib. « Feu nouveau » 23, rue C manière,	Nancy : Le Vent 30, rue Gambetta	– Notre-Dame d'Auteuil Z place d'Auteuil
Chantilly : a Les Fontaines » (Centre culturel, B.P.205)	Names : Lancé z rue de Verdun	– Pavillet 50, avenue Victor-Hugo
Cholet : Lib. Jeanne d'Arc. 29, rue du Commerce	– Centre Catéchétique 2 bis, rue Georges-Clemenceau	Paris 17e : Chanel 26, rue d'Armailé
Clermont-Ferrand : Ub. Religieuse 1, place de la Treille	Nevers : Bihoreau 17, avenue du Général-de-Gaulle	Pad : Duval 1, place de /a Libération
Dole (Jurai) : Saingelin 36-38, rue de Besançon	Mmes : Biblica 23, boulevard Amiral-Courbet	Rennes : Bean-Saint-Germain 6, rue Nationale
Fribourg (Suisse) : Librairie Saint-Augustin 84 rue de Lausanne	Orléans : Lib. Saint- Paternelle 109, rue Bonnier	Rodez : La Maison du Livre Passage des Maçons
– Lib. Saim-Paul Péridles 38	Paray-le-Monial : Bouteloup 16, rue de la Visitation	Saint-Brieuc : Ub. Saint-Pierre 1, place Saint-Pierre
Genève : Martingay Conraterie20	Paria 4e : Notre-Dame de Paris 6, parvis Notre-Dame	Saint-Etienne : Culture et Foi 24 rue Berthelot
Grenoble : Lib. Notre-Dame 10, rue Notre-Dame	Paris 5e : Ub. Saint-Séverin 4, rue des Prêtres-Saint-Séverin	Strasbourg : Lib. du Dôme 29, place de la Cathédrale
La Celle-Saint-Cloud : Notre-Dame de Beuregard*	– Saint-Jacques-du-Haut-Pas* 252, rue Saint-Jacques	Tarbes : Massabielle 77, rue du Regiment-de-Bigorre
La Pierre-qui-Vire : Librairie Sainte-Marie (Sant- Léger-Vauban, Yonne)	– P.U.F. 49, boulevard Saint-Michel	Toulon : Centre de Documentation de Catéchèse, 14, rue Chelucet
Lausanne : La Nef Avenue de la Gare 10	– Ub. Saint-Michel-Sorbonne 20, rue de la Sorbonne	Toulouse : Jouanaud 8, rue des Arts
Le Puy : Cases Bonneton 21, boulevard Maréchal-Fayolle	Paris 6e : Apostolat des Editions 46-48, rue du Four	– Sitac Maffre 33, rue Croix-Baragnon
Lille : Tireloy 6Z rue Esquermoise	– Procure du Clergé 1, rue de Mézières	Versailles : Hello 37, rue de la Paroisse
Louveciennes : Paroisse Saint-Médard de l'Église	– Librairie Saint-Paul 6, rue Cassette	– L'univers du Livre 17, rue Hoche
	– Saint-Germain-des-Prés 3, place Saint-Germain-des-Prés	

* Comités de presse paroissiaux

pénible de savoir qu'on les voit. Ils ont tellement honte, quand quelqu'un passe là qui n'est pas l'un d'entre eux ».

Une scène dantesque

En tout cas, d'après A., le Samedi Saint est le jour du passage du Sauveur mort à travers l'enfer, la véritable origine du purgatoire, et alors on fera bien de laisser de côté toute chronologie terrestre. Pour parler en images : si auparavant le diable était lié à une longue chaîne, maintenant « *cette chaîne est si raccourcie que le diable est refoulé dans le dernier recoin de l'enfer ; par là, le monde infernal est devenu le lieu de naissance du purgatoire* ».

La chute

Dans les expériences des dernières années de la vie d'A., à l'expérience du « *fleuve* », des « *cavernes* », des « *effigies* », s'ajouta un autre motif effrayant. D'abord A. disait : « *Le fleuve que l'on voyait couler devant soi se changeait subitement en une sorte de chute d'eau. Il tombait sur vous, on n'était sans doute pas touché, mais on se sentait terriblement menacé, c'était à vous couper le souffle* ». Plus tard, elle décrivait la chose ainsi : « *Au milieu du fleuve, comme dans les cavernes, il y avait soudain comme un écoulement, en de nombreux endroits en même temps ; tout d'un coup une chute, un tourbillon dans la profondeur, un grand morceau est aspiré dans un enfer plus profond. C'est comme un cratère. La même chose dans les cavernes. Ce n'est pas la caverne qui s'effondre, mais un morceau d'elle dans la profondeur* ». « *Voir cela est terriblement angoissant. C'est perdu. Mais ce qui est perdu, on ne peut pas le dire. Et quand tout a disparu sans bruit, on entend soudain, très loin en-dessous, des bruits terribles. On ne peut pas dire : des bruits humains, pas non plus un hurlement animal. C'est l'angoisse qui appelle, la frayeur qui hurle* ».

Finalement, c'est là l'autodestruction de l'enfer, qui a toujours été ressentie tout entière comme la dissolution du péché formé par l'homme dans le chaos informe.

Expérience fragmentaire

Ce qu'on a décrit ici, ce n'est qu'une parcelle des expériences largement ramifiées d'A. Bien des thèmes importants chez elle n'ont pas pu être mentionnés : par exemple, le rapport entre le passage de Jésus à travers l'enfer et son corps gisant dans le tombeau (un thème bien plus complexe qu'on ne pourrait le supposer) ; ensuite le rôle du Saint Esprit, le Samedi Saint, la forme de la foi persistante de Marie et de l'Église pendant ce jour du silence de Dieu, la naissance des sacrements, surtout de la confession à partir du Samedi Saint, et d'autres thèmes.

Mais même avec tous ces motifs, les explications verbales — A. l'a toujours fortement souligné — restent fragmentaires. La théologie du Samedi Saint ne peut pas être pensée et écrite systématiquement. Le Samedi Saint est le jour où la Parole de Dieu se tait, et même si ce silence est l'arrière-plan vivant de tout discours de Dieu, et si toute parole de Dieu sort de ce silence et doit y être ramenée pour être comprise comme parole divine — même alors le silence du Samedi Saint reste quelque chose de différent des autres silences de Dieu. Ce fut une grâce spéciale qu'ici un être humain très pur et obéissant ait pu participer à cette expérience suprême du Verbe de Dieu fait homme, devant qui tout genou doit fléchir non seulement au ciel et sur la terre, mais aussi « sous la terre », et qui « tient dans ses mains la clé de la mort et de l'Hadès ».

Si on prend au sérieux les expériences décrites, on se gardera de conclusions prématurées en direction d'une doctrine systématisée du salut universel. Nous avons souligné l'intemporalité de la Croix et l'intemporalité (encore une fois différente) ou l'éternité de l'enfer. Pour celui qui en fait l'expérience, il n'existe ni passé ni avenir. C'est ce que Jean de la Croix a souligné pour l'expérience de la nuit obscure.

A. a toujours vécu Pâques et la Résurrection dans un « *instant* » indivisible, sans transition. « *Quand la mesure est pleine — mais personne ne peut savoir quand cela arrive, cela est enveloppé dans l'obscurité du Père — se produit la conversion* ». « *Elle est subitement là dans toute sa plénitude* ». Et aussi avec la plénitude de l'espérance pour tous : « *Avec le Fils, le Père ressuscite tous les pécheurs, ils ont un accès à Dieu* ».

Mais là se trouve un dernier mystère : que le passage à travers l'obscurité du monde n'ait pas été absurde et aurait tout aussi bien pu faire défaut : « *Il n'y a rien de plus béatifiant que cette pensée : la souffrance et la joie sont liées par le Seigneur en une unité indissoluble. La relation réciproque demeure. C'est là un mystère authentiquement filial : le Fils prend avec lui quelque chose de la fatigue des siens et ne l'oublie pas dans la joie. Il montre par là au Père que l'oeuvre rédemptrice est constituée de telle sorte qu'elle ne dépend pas de la vie et de la souffrance continuées du Fils sur terre. Il lui montre, de l'autre côté, sa reconnaissance pour la souffrance qu'il lui a été permis d'endurer et qu'il ne veut pas simplement laisser derrière lui et oublier comme quelque chose de terminé. La capacité de souffrance de l'homme elle aussi fait partie de la bonté de la création* ».

(Traduit de l'allemand par Robert Givord)

(titre original : « *Über das Geheimnis des Karsamstags* »)

Adrienne von Speyr, née en 1902, décédée en 1967 (voir les éléments fournis par H.-U. von Balthasar dans sa présentation de l'article). Ont récemment été publiés dans la collection « *Le Sycomore* » (Lethielleux, Paris) : *L'expérience de la prière, Fragments autobiographiques, Parole de la croix et sacrement, La Servante du Seigneur*.

Pierre-Marie GY

La *lex orandi* dans la liturgie des funérailles

La liturgie des funérailles vise toujours et d'abord à confesser la résurrection des morts, donc à demander à Dieu de faire revivre le mort. La récente réforme du Rituel Romain s'explique entièrement par ce souci.

LES funérailles religieuses sont pour les chrétiens une démarche importante de leur foi. Ils ne conçoivent pas qu'on puisse dissocier l'un de l'autre l'attachement qu'ils ont pour un défunt qui leur est cher et une célébration liturgique qui est inséparablement prière pour le défunt et son passage vers Dieu, et confession de la foi de l'Église en « la résurrection des morts et la vie du monde à venir ».

En Europe occidentale, deux déroulements des funérailles existent, l'un et l'autre prévus dans l'*Ordo Exsequiarum* de 1969, le rituel romain des funérailles réformé conformément aux décisions du Concile Vatican II. Le premier type, celui qui est pratiqué en France et qui est traditionnel depuis le moyen âge, comporte la célébration des funérailles à l'église, avec en principe la messe offerte pour le défunt. Autrefois — et encore dans certains cas à la campagne — cette liturgie des funérailles commençait à la maison du défunt et s'achevait à la tombe, donc avec trois stations, à la maison, à l'église et au cimetière (longtemps contigu à l'église), liées entre elles par des processions. Dans la liturgie actuelle où, le plus souvent, le clergé n'est pas présent à la maison (ou à l'hôpital) ni au cimetière, le Rituel suggère que les fidèles fassent eux-mêmes les prières liturgiques prévues pour ces deux endroits et, pour la langue française, un livret spécial a été édité dans ce but.

Un autre type de funérailles, pratiqué par exemple en Allemagne, au moins dans les villes, a lieu directement à la chapelle funéraire du cimetière, tandis que la messe est célébrée pour le défunt indépendamment des funérailles proprement dites.

Ces deux types de funérailles comportent, en ordre différent, les mêmes éléments : prière pour le défunt, messe offerte pour le repos de son âme. L'histoire de la liturgie aide à bien comprendre leur signification et leur poids de *lex credendi*.

Confesser la Résurrection des morts

Dans la liturgie des funérailles, deux données sont fondamentales. La première est que les chrétiens ont toujours accompagné par la prière la mort des leurs et le temps allant de celle-ci jusqu'à la mise au tombeau, même si, dans les premiers temps, cette prière n'était pas encore liturgique, c'est-à-dire ne comportait pas habituellement (sauf pour les évêques et les prêtres) l'assemblée ecclésiale et la présence du clergé.

La deuxième donnée, qui est la plus essentielle, est que les funérailles chrétiennes ont toujours été, et ont à être, confession de foi en la Résurrection. Il est peu de points où la nouveauté du christianisme apparaisse avec autant d'évidence, que ce soit dans le déroulement des funérailles, dans le mode d'enterrement ou dans les inscriptions funéraires. Pour les chrétiens des premiers siècles la mort n'est pas, comme pour une partie de leurs contemporains, un retour au néant, mais un sommeil dont la Résurrection sera le réveil. D'où le nom de cimetière (= dortoir) qu'ils donnent au lieu où ils enterrent leurs morts. D'où surtout le refus par les chrétiens de l'incinération et leur attachement à l'usage juif d'enterrer les morts. D'où encore la coutume de tourner les tombes vers l'Orient, en attente du retour du Christ.

Saint Jean Chrysostome, qui parle assez souvent de la mort et des funérailles, a à ce sujet une formule saisissante : Avant le Christ « la mort était la mort ». Maintenant elle est repos et sommeil (par exemple *Homélie sur le nom de cimetière*, P.G. 49, 393-394). Mais les Pères étaient obligés de lutter contre l'usage des lamentations funéraires, qui était à la fois un héritage social du paganisme et l'expression naturelle du chagrin. L'histoire des funérailles chrétiennes est marquée par cette tension entre la foi des chrétiens et leur peine, et aussi par la tension entre l'espérance du Royaume et la crainte du Jugement : c'est la crainte du Jugement qui s'exprimait, avant Vatican II, dans le répons *Libera me de morte aeterna* et surtout dans le *Dies irae* de la messe des morts :

« Le jour de la colère, ce jour-là,
réduira le monde en cendre :
David et la Sybille en sont témoins.
Que la frayeur sera grande
quand le Juge viendra
pour juger tout strictement...
Que dirais-je alors, malheureux,
quel protecteur invoquerai-je,
alors que le juste sera à peine en sûreté ? ».

Le *Dies irae*, où d'ailleurs la confiance en la miséricorde du Christ se mêle à la crainte du Jugement, est une oeuvre italienne de la fin du XIIe siècle ou de la première moitié du XIIIe siècle, peut-être de Thomas de Celano, un des disciples de saint François. Après cette époque, et surtout à partir de la fin du Moyen-Age, le temps dans lequel Jean Delumeau voit (peut-être avec excès) celui de « *la peur en Occident* », la liturgie des funérailles, tout en conservant ses vieux textes et leur note fondamentale d'espérance, s'enveloppe d'une ambiance beaucoup plus sombre, celle que forment ensemble les tentures noires, le *Libera* et l'ensorcelante mélodie du *Dies irae*. Caractéristique de ce contraste est le psaume 129, le *De profundis*, devenu symbole social de deuil, alors que ses paroles disent une espérance aussi certaine que celle du veilleur qui attend l'aurore.

La Constitution de Vatican II sur la Liturgie, dans laquelle la confession et la contemplation du mystère pascal occupent une place essentielle, a estimé nécessaire « *que le rite des funérailles exprime de façon plus manifeste le caractère pascal de la mort chrétienne* » (art. 81). C'est pour cette raison que le *Libera* et le *Dies irae* ne figurent plus aux funérailles (le *Dies irae* prend place dans, la *Liturgia Horarum* au 2 novembre), en même temps que de belles oraisons pour la messe des défunts expriment que la mort du chrétien est une entrée plénière dans la Pâque. Voici par exemple la prière après la communion des funérailles au temps pascal :

« Dans cette eucharistie, Seigneur,
nous venons de célébrer pour N.
le mystère de la Pâque ;
Accorde-lui de passer de ce monde
jusqu'en ta maison de lumière et de paix.
Par Jésus... ».

Le « caractère pascal de la mort chrétienne » s'exprime aussi dans la possibilité, suivant le cas, de chanter aux funérailles *l'alleluia*, qui, comme l'a si bien dit saint Augustin, est pour l'Église en pèlerinage le refrain du Royaume.

Mais le Rituel romain, tout en rappelant que les funérailles ont pour double but de « *recommander à Dieu les défunts* » et de dire « *la foi au mystère pascal et à la résurrection des morts* », prend soin de rappeler à tous ceux qui sont chargés de la célébration qu'ils doivent « *venir en aide à ceux qui croient sans les blesser dans leur peine* ». Le missel donne lui-même un exemple de cette attitude dans les deux messes pour l'enterrement d'un petit baptisé. Les oraisons de la première sont remplies de joie, puisque l'enfant qui vient de mourir est sans péché et qu'il est entré dans le bonheur de Dieu : l'Église n'a pas besoin de prier pour lui, mais seulement de rendre grâce. Mais les oraisons de la seconde messe mêlent à la certitude de la foi l'attention à la peine des parents, qui peut être si grande.

La prière pour les défunts et le Purgatoire

La liturgie des funérailles prie pour que le défunt soit pardonné de ses péchés et accède au bonheur de Dieu. Pour lui la messe est offerte lors des funérailles et aussi ultérieurement. Ceci est d'autant plus important que le Nouveau Testament, qui affirme si clairement la résurrection de la chair, laisse dans le vague le sort des défunts entre la mort et la résurrection générale. Or la pratique de prier pour la rémission de leurs péchés et d'offrir pour eux l'Eucharistie apparaît dès le IIe siècle, et la prière pour les morts prend au cours des siècles suivants la consistance d'une véritable *lex orandi*. Dans la suite, on peut dire que c'est à l'intérieur de cette *lex orandi* que l'Église a développé les deux dogmes du Purgatoire et de la vision béatifique dès avant la Résurrection.

L'euchologe grec contient pour les funérailles une prière très ancienne, qui remonte peut-être au IVe siècle :

« " Dieu des esprits et de toute chair " (*Nombres* 16, 22),
qui as détruit la mort,
qui as piétiné l'enfer
et qui as fait au monde la grâce de la vie ;
Accorde le repos à l'âme de ton serviteur
dans le lieu de lumière,
dans le lieu du rafraîchissement,
où " il n'y a plus de douleur, de tristesse ni de gémissement " (*Isaïe* 35, 10).
Tout péché commis par lui
en parole, en oeuvre ou en pensée,
pardonne-le, Toi qui es bon et qui aimes les hommes,
car il n'est pas d'homme qui vive et ne pèche pas ;
Toi qui es seul sans péché,
et ta justice est justice pour les siècles, Seigneur,
et ta parole est vérité ».

La liturgie romaine a conservé à travers les siècles une oraison très archaïque, sûrement assez antérieure à saint Grégoire le Grand, et qui à Rome a été pendant longtemps la seule oraison des funérailles :

« Seigneur,
tu es le Dieu des vivants
et tu appelles à une vie nouvelle
nos corps soumis à la mort.
Accueille aujourd'hui l'âme de ton serviteur ;
pardonne-lui, dans ta miséricorde,
ce qu'il a pu faire de mal sur cette terre ;
que son âme soit conduite dans le sein du patriarche Abraham, ton ami, et
qu'elle ressuscite au dernier jour du grand Jugement » (1).

Ce deux oraisons ont en commun la certitude qu'après la mort on peut demander pour le défunt le pardon de ses péchés. La prière grecque

(1) Le Rituel Romain a respecté le texte traditionnel du Pontifical, mais les traductions liturgiques ont tenu compte du développement de la doctrine. Ainsi la traduction en langue française : « Qu'il connaisse la joie auprès de toi (avec ton ami Abraham), et qu'il ressuscite au jour où, tu viendras juger le monde ».

souligne la victoire du Christ sur la mort, la romaine l'attente de la Résurrection. Des deux côtés l'eschatologie tâtonne dans des images empruntées à l'Écriture, et l'âme dont il est question ici est encore mal dégagée du sens biblique selon lequel la *psuchè* désignait la personne. Peu à peu trois points se clarifieront. Le premier, attesté par la liturgie dès l'époque des Pères, est que les saints sont déjà entrés dans le bonheur de Dieu. En second lieu, les images bibliques de l'au-delà vont, en Occident, se cristalliser dans la doctrine du Purgatoire, définie par le Concile de Florence : les défunts pour lesquels l'Eglise prie ont encore, après leur mort, à être purifiés pour pouvoir entrer dans le bonheur de Dieu, et ils ne peuvent accéder auprès de Dieu avant cette purification, cette *purgatio*. Une telle doctrine est cohérente avec ce que c'est que voir Dieu, et elle est en même temps l'achèvement de l'efficacité du mystère pascal.

En troisième lieu, la doctrine du Purgatoire et celle de la vision béatifique des saints et des justes dès avant la Résurrection (définie par Benoît XII) suffiraient à elles seules à rendre nécessaire, du point de vue de la foi, la distinction entre l'âme et le corps. Bien que les oraisons des funérailles romaines soient antérieures de plusieurs siècles à ces développements, elles n'offraient pour la plupart aucun obstacle à être interprétées dans le sens du développement de la doctrine, et elles l'ont été de façon spontanée.

Cette *lex credendi*, attestée par la *lex orandi* en même temps que dans le cas elle la développe, est exprimée de manière synthétique dans les deux premiers paragraphes des Préliminaires de *l'Ordo Exsequiarum* de 1969 :

« C'est le mystère pascal du Christ que l'Église célèbre avec foi dans les funérailles de ses enfants. Ils sont devenus par leur baptême membres du Christ mort et ressuscité. On prie pour qu'ils passent avec le Christ de la mort à la vie, qu'ils soient purifiés dans leur âme et rejoignent au ciel tous les saints, dans l'attente de la résurrection des morts et la bienheureuse espérance de l'avènement du Christ.

« Aussi l'Église offre-t-elle pour les défunts le sacrifice eucharistique de la Pâque du Christ et elle leur accorde ses prières, et ses suffrages ; ainsi, puisque tous les membres du Christ sont en communion, elle obtient pour les uns un secours spirituel en offrant aux autres la consolation de l'espérance ».

Deux particularités du nouveau Rituel des funérailles

L'Ordo Exsequiarum, dont les oraisons sont pour la plus grande partie empruntées à l'euchologie romaine ancienne, a introduit dans la prière pour les défunts un élément nouveau : certaines oraisons prient aussi pour ceux qui sont dans la peine d'avoir perdu l'un des leurs. Il y a là à la fois un élargissement naturel de la prière, qui comme tel n'a pas besoin d'être justifié, et, dans la fidélité à la Tradition catholique, une attention

au débat du XVI^e siècle avec les protestants. Les réformateurs, rejetant la doctrine du Purgatoire et l'interprétation catholique de la Communion des Saints, n'ont pas voulu que la prière des funérailles soit faite pour les défunts et lui ont substitué la prière pour la consolation des vivants. Il a paru, lors de la réforme liturgique de Vatican II, que le Rituel romain, tout en conservant son caractère essentiel de prière pour le défunt, pouvait aussi (et devait) faire place à une place de prière pour ceux qui sont dans la peine.

Par la volonté du Saint-Siège, *l'Ordo Exsequiarum* comporte également des prières pour un petit enfant que ses parents auraient voulu faire baptiser et qui n'a pu l'être. Quiconque a rencontré un cas de ce genre mesure ce que peut être la douleur de parents chrétiens et leur désir que leur enfant soit accueilli par Dieu. Les prières du Rituel pour cette circonstance ne font rien d'autre que de recommander humblement à Dieu la prière de ces parents. L'Église n'ajoute rien à la doctrine évangélique de la nécessité du baptême pour le salut, mais son humble prière peut-elle n'être pas exaucée ?

Pierre-Marie GY, *op.*

Pierre-Marie Gy, né en 1922, fait profession dans l'Ordre des Frères Prêcheurs en 1941, est ordonné prêtre en 1948. Professeur au Saulchoir de 1949 à 1969, directeur de l'Institut Supérieur de Liturgie (Institut Catholique de Paris) depuis 1964. Auteur de nombreux articles de théologie sacramentaire et de liturgie. Il a été expert de la commission de liturgie préparatoire au Concile et du Conseil liturgique post-conciliaire, dans lequel il a notamment été responsable de la préparation du Rituel des funérailles. Il est actuellement consultant de la Congrégation pour les Sacrements et le Culte divin.

L'évolution récente de la physique fondamentale rend très problématique toute représentation « matérialiste » de la matière, laquelle semblerait entretenir plutôt quelque affinité avec l'esprit, et lui présenter un ordre étrangement intelligible.

André BERTHON

Matière et mystère

LA physique semble s'ingénier à désintégrer la notion même de matière ; elle nous la montre faite surtout de vide, un vide certes peuplé de champs de forces, ou encore de particules « virtuelles », qui agissent sur des grains de matière ponctuels ou presque. On savait que la forme se perd ; la masse ne se conserve pas non plus, pas même, selon certaines théories récentes, celle d'un noyau isolé : le proton serait instable. Pourtant, à travers les représentations de plus en plus abstraites et complexes qu'en donnent les théories physiques, cette matière dont on voudrait débusquer l'ultime présence dans une particule enfin vraiment élémentaire garde les propriétés les plus immédiates du règne minéral, la dureté et la durée. Qu'est-ce qui est le plus réel, le monde des phénomènes ou celui des représentations rationnelles — mais incomplètes — que la science élabore ? Ou encore le monde de sensations, de sentiments et d'idées qui constitue la vie d'un être et le lieu de sa communication avec les deux autres mondes ? Car la plus élaborée des expériences de physique se traduit toujours, à travers toutes sortes de transcriptions, par un résultat qui se lit ; son interprétation est en dernier ressort une confrontation entre nos sens et notre entendement. C'est pourquoi il semble aussi vain de vouloir identifier l'esprit et la matière que de les opposer irréductiblement ; cette dualité n'existe que par la médiation de la vie, de même que la dualité entre théorie et expérience scientifique, qui la reflète, suppose l'existence des chercheurs ; il n'y a pas d'expérience sans un cadre théorique préalable, ni de théorie sans un corps de faits à expliquer ; mais l'activité théorique et l'activité expérimentale ne se laissent pas réduire l'une à l'autre. Le regard des hommes ne crée pas l'univers ; le fait, tôt ou tard, renverse la théorie.

Aussi est-il hasardeux de prétendre tirer des résultats scientifiques (qu'il s'agisse de conceptions de théoricien ou de données de l'expérience, puisque les deux langages s'interpénètrent et n'opèrent que par référence l'un à l'autre) des conclusions sur l'ultime réalité du monde et tout ce qui doit être appelé métaphysique. La science peut tout au plus ridiculiser la philosophie ou la religion

lorsqu'elles s'aventurent sur le terrain de la prédiction des faits, les punissant ainsi d'avoir cru pénétrer à peu de frais l'ordre de la Création. Mais son propos, comme l'explique Popper, est seulement de construire une représentation théorique qui rend compte du maximum de faits avec le minimum d'hypothèses. C'est en quelque sorte plaquer des mathématiques sur du sensible. La possibilité de le faire dépend de l'état de nos connaissances dans l'un et l'autre domaine, où la quête n'est jamais achevée. Toute théorie donc, eût-elle à un moment donné un succès total, est appelée à être dépassée.

Mais l'étonnant n'est-il pas, justement, que l'entreprise réussisse aussi bien ? Que l'univers se comporte rationnellement au regard de notre entendement, ou, si l'on préfère, que notre entendement soit capable de trouver rationnels — et de prédire — ses comportements les plus déroutants ? L'adéquation entre notre langage théorique, corseté d'universalité abstraite, et le fait physique multiple et particulier, aux déterminations innombrables, fort étranger en apparence à notre esprit simplificateur, ne va pas de soi. La science se fonde en rejetant la notion d'intervention divine dans l'univers matériel ; c'est une condition de son existence, et de la liberté de l'homme. Mais en même temps, elle ne peut exister sans supposer que l'univers obéit à un ordre, ce qui veut bien dire que, de quelque manière, la matière est manifestation de l'esprit. Si soigneusement qu'elle cache son désir, la science cherche à reconnaître, à travers les lois qu'elle établit, la beauté d'un dessein, la trace d'une volonté. Le merveilleux, chassé du quotidien, se retrouve dans le fait que cette attente ne soit pas frustrée, que la matière inanimée et immuable apparaisse en effet comme imprégnée de la même rationalité que le langage humain. Dans la possibilité même d'une science expérimentale, nous nous heurtons au mystère.

André BERTHON

André Berthon, né en 1942. Marié, deux enfants. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de mathématiques, docteur en physique. Chercheur au CNRS, puis ingénieur dans une société d'études. Publications : articles de physique nucléaire dans diverses revues scientifiques. Membre du Comité de rédaction de *Communio* en français.

Voir pages suivantes l'article d'Olivier Costa de Beauregard sur la matière.

Olivier COSTA de BEAUREGARD

Cette matière qui n'est peut-être pas une chose

« *L'UNIVERS, qui sur l'invisible met le masque du visible, est une apparence corrigée par une transparence* »; écrit dans *Pierres* un Victor Hugo tout particulièrement inspiré... C'est peut-être là, en effet, que nous achemine la physique du XXe siècle — Relativité et Mécanique quantique — au terme des longs labeurs qui ont prolongé ses fulgurantes découvertes des années 1900 (Planck, Einstein, Bohr), 1925 (de Broglie, Schrödinger, Heisenberg, Dirac, Born), 1950 (Tomonaga, Schwinger, Feynman, Dyson).

Une matière déployée « en acte » (au sens d'Aristote) sur l'espace *et* sur le temps, en sorte que le passé et le futur *existent* « à la fois avec le présent » (comme l'écrit le mathématicien italien Fantappie, la locution *à la fois* n'étant bien sûr pas synonyme de *en même temps*) ; une connexion passé-futur (entre *préparations* et *mesures* d'une expérience physique) qui, bien que traitée mathématiquement comme « écrite *sub specie aeternitatis* » n'est pourtant pas *déterministe*, mais probabiliste ; un calcul des probabilités défini par Born comme un « calcul ondulatoire des probabilités » (car toute cette physique, relativiste et quantique, est une physique des ondes) qui ne peut plus être considéré comme portant sur des *objets dotés de propriétés*; un calcul des probabilités intrinsèquement symétrique en prédiction et en rétro-diction et dont la réponse, formalisée comme *oui* ou *non* est « télégraphiée » par ondes dans l'espace-temps, en sorte que, selon le théoricien Capra, les « particules élémentaires » sont des « canaux » au sens des radiotélégraphistes.

Tout cela, qui est formalisé d'une manière parfaitement efficace, et dont joue le physicien en tant qu'homme-de-l'art sans trop oser réfléchir aux implications philosophiques, car il sait trop bien que cela lui donnerait la migraine, voire le vertige de découvrir un abîme sous ses pieds — tout cela, dis-je, a une bonne chance de donner raison au père Hugo.

La symétrie passé-futur de ce formalisme, avec son corollaire d'une symétrie intrinsèque entre *l'information-connaissance* (à la réception du message, enregistrement de la mesure) et *l'information-organisation* (à l'émission du message, définition de la préparation) a conduit Wigner et, indépendamment, l'auteur de ces lignes (sans parler d'autres qui pensent de même, mais ne se sont pas déclarés) à concevoir qu'à l'action de la matière sur la psyché (acquisition de connaissance) *doit* correspondre une action *directe* de la psyché sur la matière — d'ailleurs implicitement postulée dans tous les traités de mécanique quantique, à travers une « réaction de l'appareil de mesure sur ce qui est

mesuré ». Descartes, dans deux *Lettres*, usant d'un argument apparenté au *cogito*, déclare qu'il faut dire que vraiment l'âme meut le corps, puisqu'elle en a la conscience directe. Il y a là un objet de recherches à poursuivre, selon moi.

Au total, observée d'un regard privilégié, la matière ne serait plus si opaque — et probablement serait-elle même malléable...

Olivier COSTA de BEAUREGARD

Olivier Costa de Beauregard, docteur ès-sciences en 1943, ès-lettres en 1963 ; directeur de recherches au C.N.R.S. Publications : *La théorie de la relativité restreinte* (Masson, Paris, 1949), *Le second principe de la science du temps* (Seuil, Paris, 1963), *Précis of Special Relativity* (Academic Press, 1964), *La notion de temps* (Hermann, Paris, 1964), *Précis de mécanique quantique relativiste* (Dunod, Paris, 1967), *La physique moderne et les pouvoirs de l'esprit* (Le Hameau, Paris, 1980), et de nombreuses contributions à des revues scientifiques, ouvrages collectifs, encyclopédies, actes de congrès, en français et en anglais. Marié, quatre enfants, Membre du Comité de rédaction de *Communio* en français.

**Les volumes de la collection « Communio » (Fayard)
sont disponibles chez votre libraire.**

— A défaut: dans les librairies où la revue est en dépôt: voir page 69. —

Guy BEDOUELLE

Heureux les invités au festin de l'Agneau

Au seuil de l'année qui verra le Congrès eucharistique, rien de plus opportun que de méditer et approfondir la prière par excellence de l'Église.

DU 16 au 23 juillet 1981 se tiendra à Lourdes un Congrès eucharistique international. La venue du Pape Jean-Paul II lui donnera un éclat tout spécial, marquant le centenaire de cette institution. En effet, au lendemain d'une tragique guerre civile qui déchira la France, dont l'occasion fut la victoire de la Prusse sur le Second Empire et le symbole, la Commune de Paris, les catholiques, d'ailleurs souvent raidis dans l'opposition, entendirent « réparer » les torts faits à la religion et à l'Église, car ils voyaient là l'origine des malheurs de leur patrie. En 1873, la France fut consacrée au Sacré Coeur. Dans le même esprit, à Tours, une laïque, Émilie Tamisier (1834-1910), dirigée par le P. Eymard puis par le P. Chevrier, fondateur du Prado, lança l'idée d'un mouvement eucharistique qui démontrerait son existence par des rassemblements extérieurs. Encouragée par Mgr de Ségur et par Mgr Mermillod, évêque de Lausanne et Genève, Émilie Tamisier, « *mendiante du Saint-Sacrement* », selon l'expression du P. Chevrier, voulut mettre l'Eucharistie au centre de la nation qui avait chassé, disait-on, Jésus-Christ des écoles et des places publiques. Mais plus encore, selon ses propres mots, elle souhaitait assurer « *le salut social par l'Eucharistie* ».

Telle fut l'origine du premier Congrès eucharistique international qui se déroula à Lille à la fin de 1881 avec plus de trois cents participants. Les réunions suivantes se firent dans des lieux de pèlerinages eucharistiques, par exemple en 1883 à Liège, ville réputée pour avoir été le lieu de naissance de la solennité de la Fête-Dieu au XIII^e siècle.

Une histoire des Congrès eucharistiques vient d'être écrite fort à propos par deux moines de Solesmes (1). Dans le récit des origines, on y rencontre tout ce qui compte dans la seconde moitié du XIX^e siècle du point de vue de la vitalité religieuse en France et ailleurs. De Congrès en Congrès, le mouvement acquiert

sa dimension populaire, à Fribourg en 1885, à Anvers en 1890, pour atteindre un sommet à Montréal en 1910. En 1893, à Jérusalem, il y a la contribution des liturgies orientales, et les Églises orthodoxes qui, vingt ans auparavant, ne s'étaient pas rendues au Concile Vatican I, envoient des représentants. L'aspect vraiment universel est acquis après la première guerre mondiale avec le choix de Chicago en 1926 et de Sidney en 1929.

La seconde partie de ce livre bien fait présente différents documents pontificaux écrits à l'occasion de Congrès eucharistiques nationaux et internationaux. On peut y lire clairement la relation avec les grands moments de la conscience ecclésiale pendant un siècle. On y voit l'origine de la communion des jeunes enfants, si chère à Pie X, qui la recommanda en 1910. La doctrine du Christ-Roi y est progressivement développée au Congrès national de Venise en 1897, puis à Lourdes en 1914, avant l'institution de la fête par Pie XI en 1925. Pie XII met l'accent sur le rôle central de la messe. Il y a aussi en filigrane le poids des événements : l'ombre du fascisme à Rome en 1922, l'interdiction faite aux catholiques par Hitler d'assister au Congrès de Budapest en 1938.

L'appel aux prêtres

Le contexte actuel, français et international, illustré par les voyages du Pape en France et dans le monde, a bien changé. L'urgence n'en est pas moins grande de « recentrer » la vie de l'Église sur l'Eucharistie sans ambiguïté et sans renoncer à la « force scandaleuse du mystère » (*Jean 6*, 60-61). Depuis des mois, le Pape attire l'attention de l'Église sur ce sacrement du Pain de vie. Il l'a fait, en particulier, dans sa lettre du Jeudi Saint 1980, adressée aux évêques et, par eux, à tous les prêtres (2). Méditant le « mystère sacré » des deux Tables, pour reprendre l'expression des Pères, Jean-Paul II en montre les incidences sur la vie des ministres de l'Eucharistie et sur celle de tout chrétien. Il rappelle les normes actuelles de la célébration, les gestes et rites traditionnels, mettant spécialement l'accent sur l'offrande de tous, mais réciproquement sur la responsabilité de chacun devant le mystère.

Le Pape montre en effet comment nous risquons d'osciller entre deux excès. D'une part la restriction, par réticence pour nous rendre à l'invitation du Seigneur, moins par désintérêt que par scrupule, comme dans les siècles qui nous ont précédés. Cela aboutit à ne plus avoir faim et soif du don divin, alors que le Maître est là et nous appelle (*Jean 11,28*). Mais d'autre part, et c'est bien plus là la tentation actuelle, il y a le risque de la banalisation du sacrement. Les invités ne se donnent même plus la peine de prendre la robe de noces (*Matthieu 22, 11-14*), ni le risque de « s'éprouver soi-même » pour ne pas « manger et boire sa propre condamnation » (*1^{er} Corinthiens 11, 28*).

Quiconque a distribué l'Eucharistie ces dernières années pourra attester qu'il ne s'agit pas là d'un danger illusoire, mais plutôt d'un réflexe de réaction à l'hostilité janséniste à la communion fréquente. Bien sûr, l'attitude extérieure de respect peut ne recouvrir que le vide. Mais en aucun cas la désinvolture n'indiquera la ferveur du coeur. Le communiant donne parfois bien moins l'impression

(2) Lettre du Souverain Pontife Jean-Paul II à tous les évêques de l'Église « sur le Mystère et le culte de la Sainte Eucharistie », *Osservatore Romano*, édition hebdomadaire en langue française du 25 mars 1980, p. 3-8, et *Documentation catholique*, n° 1783, 6 avril 1980, p. 301-312. Voir la présentation qu'en a déjà faite Jean-Robert Armogathe dans *Communio*, n° V, 6, p. 68 s.

(1) Dom G. Oury et Dom B. Andry, *Les Congrès eucharistiques : Lille 1881 - Lourdes 1981*, Solesmes, 1980, 252 p.

de venir humblement participer à la vie même de Dieu que de vouloir partager la fraternité d'un groupe ou d'une paroisse.

Il serait trop long — et un peu vain — de vouloir repérer les raisons multiples de cette déviation. Mieux vaut profiter du « *temps fort de prière et de renouveau spirituel* » que proposait le Pape dans sa lettre au cardinal Knox, président des Congrès eucharistiques internationaux, en date du 1er janvier 1979.

Le Pain rompu

La commission théologique de préparation du Congrès de 1981 a publié un texte remarquable. Nous pensons utile de le signaler de nouveau (3), car il peut fort bien faire l'objet d'une étude de groupes de réflexion, de cercles paroissiaux, de journées de rencontre, etc.

Le titre adopté est celui-là même qui sert de thème au Congrès eucharistique de Lourdes : « Jésus-Christ, pain rompu pour un monde nouveau », soulignant le sacrifice du Christ et sa fécondité qui donne son dynamisme à l'Église. Le texte suit pédagogiquement la structure liturgique de la célébration eucharistique.

L'Église se rassemble : c'est là un fait extraordinaire en soi. Au « Jour du Seigneur », convoqués par l'Église issue des apôtres, invités à se joindre à la communion des saints, les chrétiens qui se savent « une sainte société de pécheurs » (pour reprendre une expression du XVI^e siècle) sentent aussitôt qu'il s'agit d'une adjuration à la conversion, selon la première parole du Christ rapportée par l'Évangile : « Repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle » (Marc 1, 15). Tous peuvent alors devenir les prémices d'un « royaume de réconciliation ».

L'Église proclame la Parole de Dieu, écoutant ce que l'Esprit lui dit sans cesse (*Apocalypse* 2, 7). Cette « Table de la Parole » n'est pas simple préparation à l'Eucharistie : on y trouve déjà nourriture et communion. La Parole du Dieu de l'Alliance, transmise et interprétée dans l'Église, transcrite par les exemples que donnent les saints et déchiffrée aujourd'hui, en particulier dans la prédication, amène à la Parole faite chair (*Hébreux* 1, 2).

L'Eucharistie est d'abord action de grâce adressée au Père, parce qu'elle est enracinée dans la louange d'Israël (et le texte renvoie ici à la grande prière du chapitre 9 du *Livré de Néhémie*) et reprend la double prière sacerdotale du Christ lui-même (*Luc* 10, 21-22 et le chapitre 17 de *Jean*). Mais « *le don que nous recevons aujourd'hui et qui suscite notre reconnaissance débouche sur une action de grâce éternelle* » (p. 39). Nous sommes rassemblés pour le festin du Royaume.

Par l'Eucharistie, l'Église fait mémoire du Christ. Il faut lire les pages importantes consacrées à la dimension sacrificielle (p. 45-47). Par son sacrifice unique sur la Croix, le Rédempteur nous libère par l'enfantement d'une nouvelle création (*Romains* 8, 21-22) : nous y participons tous en devenant nous-mêmes du pain rompu pour un monde nouveau (p. 53). Le Christ nous réconcilie aussi avec nos frères afin de nous permettre de boire avec eux le vin abondant du festin

eschatologique (*Amos* 9, 13-14) dont l'humble demande de Marie aux noces de Cana est la préfiguration (*Jean* 2, 3).

Le texte rappelle ensuite le rôle de l'Esprit Saint qui donne sa réalité à la présence du Christ par l'Eucharistie en son épiclese. Les pages sur la présence réelle (p. 60-68) sont toutes d'équilibre et de précision (4). La présence vivifiante du corps « ressuscité par l'Esprit de Dieu » (*Romains* 8, 11), marqué à jamais de ses plaies glorieuses, est le don qui nourrit, mobilise nos énergies dans le dynamisme de la Résurrection et réclame l'adoration.

Le chrétien communit à cette nourriture de résurrection, « semence d'immortalité » pour alimenter sa charité et réaliser la « communion » des saints. Ainsi l'Eucharistie fait-elle l'Église, la rassemblant dans l'unité, comme le dit déjà la *Didachè* (9, 4) et comme le demandent instamment les épicleses après la consécration des nouvelles prières eucharistiques.

C'est que finalement l'Église, par l'Eucharistie, participe à la mission du Christ, en devenant un peuple de témoins (c'est-à-dire de martyrs). Elle atteste que « l'homme ne vit pas seulement de pain » (*Matthieu* 4, 4) et rend son témoignage à la Vérité (*Jean* 18, 37). Elle devient aussi un peuple de veilleurs, spécialement en son corps sacerdotal, annonçant l'aurore d'un jour où il n'y aura plus de larmes, de mort, de cris et de peine (*Apocalypse* 21, 4), celui des Noces de l'Agneau. L'Église devient aussi un peuple de frères, car « *le pain partagé nous convertit en hommes de partage* » (p. 83).

Des pages belles, simples, nourries de cette Parole et de cette Tradition auxquelles elles veulent nous introduire, pénétrées du sens de l'adoration de cette Eucharistie à laquelle elles nous invitent.

Eucharistie et unité

Il ne fallait pas au temps de la préparation de ce Congrès oublier nos frères chrétiens avec lesquels, pour des raisons historiques et théologiques, nous ne sommes pas en pleine « communion » et donc que l'Eucharistie, malgré sa vocation profonde, n'unit pas mais continue de séparer. C'est pourquoi l'abbé René Laurentin, dans son style d'heureuse vulgarisation, propose un dossier surtout orienté vers le dialogue avec les autres confessions chrétiennes et spécialement les protestants, qui peuvent être « *déroutés* » par la réunion solennelle d'un Congrès eucharistique mondial, pour reprendre l'expression de Mgr Le Bourgeois qui préface ce livre (5).

L'« essai » de l'abbé Laurentin commence par une méditation de ce qu'est l'Eucharistie. Les oppositions avec les conceptions et pratiques protestantes; si délicates à traiter, sont abordées sous la forme d'un *status quaestionis* et de la mise par écrit d'un débat auquel l'auteur a participé à Lausanne en 1976.

Les positions théologiques actuelles, avec leur vocabulaire parfois technique, sont bien exposées, dans un grand esprit d'ouverture, soulignant la maladresse de quelques expressions typiquement catholiques, comme par exemple « *la descente du Christ dans l'hostie* » (p. 63 s.). On pourra reprocher à l'auteur un

(4) Jean-Luc Marion, « Le présent et le don », *Communio*, n° II, 6, p. 50-70, peut ici servir de référence, ainsi que tout le numéro et le précédent (n°11, 51).

(5) René Laurentin, *Jésus-Christ présent (pour préparer le Congrès eucharistique)*, DDB, Paris, 1980, 180 p.

(3) *Jésus-Christ, pain rompu pour un monde nouveau*, document théologique de base pour le Congrès eucharistique international, Lourdes, juillet 1981, avec une préface de Mgr Henri Donze et la lettre de Jean-Paul II au cardinal, Knox, éditions du Centurion, 1980, 94 p. Jean-Robert Armogathe (*art. cit.*) avait déjà brièvement attiré l'attention sur ce document dans *Communio*.

bien grand optimisme, qui nous paraît fondé sur quelques silences et quelques approximations.

Il paraît exagéré de dire par exemple que « l'accès au calice a été rendu aux fidèles catholiques », ce qui serait éminemment souhaitable, mais reste encore à l'état inchoatif (6), même si la tendance paraît renversée. Il faut noter qu'il n'est pas si curieux que l'Église catholique au XVI^e siècle n'ait pas cédé sur ce point, en un temps où la « concession du calice » aux Tchèques hussites (dits « *utraquistes* ») n'avait absolument pas réussi à maîtriser leur irrédentisme.

La pédagogie de la présentation, l'intelligence des illustrations (malgré la légende erronée de la p. 96), le sérieux de la bibliographie (7) font de ce livre un excellent instrument de travail pour la préparation du Congrès eucharistique. Il nous sera permis de lui faire cependant quelques objections. Il semble que la conception du ministère, qui figure parmi les problèmes fondamentaux abordés par ce livre, ne soit pas traitée avec assez de détails et de profondeur. Or il s'agit là d'un des plus graves enjeux de notre dialogue avec les protestantismes. L'abbé Laurentin ne rappelle pas que l'Eucharistie est d'abord celle de l'évêque (8). Envisageant seulement cette question du ministère dans une réponse orale à Lausanne, il n'échappe pas à une certaine légèreté dans l'exemple donné pour illustrer le célèbre adage *Ecclesia supplet* (l'Église supplée, complète la validité d'un acte fait invalide mais dans l'intention d'opérer ce qu'elle veut). Peut-on vraiment comparer le cas de cet évêque que sa nourrice a invalide baptisé, avec les contrecoups formidables des décisions des Réformateurs ? En le faisant, nous ne les honorons pas.

Je doute même qu'on puisse, sans porter atteinte à la cohérence des positions théologiques, dire à propos des conceptions sur la présence réelle que « nos différences aujourd'hui ne sont pas plus considérables que celles qui existent entre les écoles de théologie ou de spiritualité » (p. 77) — sans vraiment discuter, par exemple, la consubstantiation luthérienne (p. 73), ou l'importance de la permanence de l'Eucharistie, ou le rôle d'un magistère.

En d'autres termes, ce livre veut à juste titre « restaurer /Eucharistie comme ressort profond de toute vie chrétienne ». Mais, en raison de ses dimensions ou de ses ambitions volontairement limitées, il sépare trop ce sacrement de l'ensemble théologique constitué par la conception de l'Église, la théologie de l'acte de foi, la liturgie, etc.

AINSI, la préparation du Congrès doit nous permettre de placer l'Eucharistie au centre du mystère chrétien. L'abbé Laurentin nous propose un « style eucharistique ». Les auteurs du document théologique de base nous invitent à une « existence eucharistique » (p. 40), en « faisant eucharistie... à travers tout ce que Dieu nous confie » et par exemple à découvrir une

(6) Les limites de la « discipline actuelle » ont été récemment rappelées par le Saint-Siège : « Instruction *Inaestimabile donum* », *Documentation catholique*, n° 1789, 6 juillet 1980, p. 643.

(7) Il faut cependant regretter l'absence de la mention des intéressantes conférences de l'Institut catholique de Toulouse, publiées sous le titre : *L'Eucharistie, parole nouvelle pour un monde nouveau*, Centurion, Paris, 1978, 156 p.

(8) Cf. Juan-Miguel Garrigues, « L'église locale comme communauté eucharistique », *Communio*, n° V, 5, p. 48-62 et Jean-Guy Pagé, « L'évêque, l'église particulière et l'eucharistie », dans ce numéro VI, 1, page 88.

« éthique eucharistique » (p. 84) dans une « liturgie de la vie quotidienne ». Une telle exigence n'est possible que si l'Eucharistie rayonne sur l'ensemble de la foi et de la vie qu'elle illumine, mais aussi innerve ce que croit le chrétien et l'entraîne vers la seule espérance.

« L'Eucharistie est le coeur et la vie de l'Église. Elle est son trésor, elle est sa joie et nul ne pourra la lui ravir... »

Là est le pain de la vie éternelle dont se rassasient les élus.

Là est le Christ en personne voulant demeurer corporellement présent au milieu des siens jusqu'à la fin du monde.

Là sa fragilité se revêt de puissance et de sainteté.

Là est cachée sa force.

Là est l'agonie de son amour pour les hommes.

Là est la soif qui désaltère.

Là est l'Agneau immolé depuis la fondation du monde.

Là est la Parole silencieuse qui illumine.

Là est la guérison.

Là est la Résurrection et la Vie.

Là est le Feu dont Il a voulu embraser la terre.

Là est la Lumière.

Là est la Vérité.

Là est la Vie.

Là est la Voie.

Là est le Corps.

Là où se rassemblent les aigles » (9).

Guy BEDOUELLE, o.p.

19) A.-M. de Monléon, *Jésus-Christ est Seigneur*, Marne, Paris, 1980, p. 66-67. L'ensemble de cette « confession de foi » est à lire, à méditer et à prier.

Guy Bedouelle, né en 1940. Prêtre dans l'ordre dominicain en 1971. Professeur à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse). A publié *L'Église en Angleterre et la société politique contemporaine*, Paris, 1968, et deux ouvrages sur l'humanisme Lefèvre d'Étaples, Genève, 1976 et 1979. Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français.

L'abonnement à Communio n'a augmenté qu'une seule fois en six ans. C'était en 1978.

Jean-Guy PAGÉ

L'évêque, l'Église particulière et l'Eucharistie

Certes, la communauté ecclésiale se définit d'abord par la célébration de l'Eucharistie ; certes, l'évêque se manifeste avant tout comme y présidant. La vérité de ces principes ne doit pas dissimuler ce que l'évolution historique a par ailleurs fait comprendre à l'Église.

DANS son article, « L'Église locale comme communauté eucharistique », paru dans un numéro précédent de *Communio* (V, 5, p. 48-62), le P. Garrigues a défendu et illustré un principe important : celui de la fonction de l'évêque pour l'édification de la communauté ecclésiale par la présidence de l'eucharistie. Il nous a cependant semblé que ce principe aurait pu être exposé avec un peu plus de nuances et en tenant compte davantage des développements que l'histoire lui a apportés. C'est dans cet esprit très fraternel que nous nous permettons ici quelques remarques en guise de complément plutôt que de blâme.

L'AUTEUR énonce dès les premières lignes de son article le principe de toute son argumentation : « Pour l'Église des Apôtres et des Pères, la communion ecclésiale n'existe que dans la communauté qui rassemble "hic et nunc" l'Église pour célébrer l'eucharistie ». Il serait plus juste de dire que la communion ecclésiale résulte de la conjonction de plusieurs facteurs dont le principal, celui qui est le plus déterminant et comme le sommet des autres, est le rassemblement eucharistique. Tant que l'Église ne sera pas consommée dans la Jérusalem céleste, il n'y aura pas bien sûr de rassemblement universel parfait ou achevé, mais est-il utile, voire juste d'affirmer qu'« il n'y a pas d'assemblée eucharistique universelle de l'Église, même celle présidée par le Pape entouré par le concile oecuménique des évêques » ? Si, comme « "viatique" d'un peuple de "pèlerins et voyageurs sur la terre" », l'eucharistie est « le signe que celui-ci n'est pas encore accompli » elle est néanmoins « le sacrement de l'universalité du Royaume » comme l'auteur le reconnaît lui-même : elle fait que de jour en

jour le règne de Dieu s'accomplit plus parfaitement dans l'Église, ce qui permet à celle-ci de se rapprocher de plus en plus de son état eschatologique.

Et du moment qu'une eucharistie est célébrée selon la volonté du Seigneur, par un ministre qui rattache validement l'Église au corps apostolique qui se continue dans le corps épiscopal, cette eucharistie édifie l'unique communauté des chrétiens en vue du rassemblement définitif du Royaume. On ne peut minimiser bien sûr le rôle spécial de l'évêque au sein de son Église particulière (mieux qu'« Église locale », comme l'a montré H. de Lubac dans *Église universelle et Églises particulières*), tel que le fait apparaître l'histoire des premiers siècles chrétiens. Mais il ne faudrait pas oublier d'autres données de l'histoire. Une première est sans doute qu'il existe une dialectique entre le rôle de l'évêque au sein de son Église particulière et son rattachement au collège épiscopal : l'évêque n'est pas que le symbole du Christ-pasteur pour une Église particulière ; il est aussi celui qui, par son insertion dans le collège épiscopal, assure le lien de cette Église avec l'Église universelle au plan de la doctrine et à celui des sacrements, particulièrement de l'eucharistie.

De plus, aux origines, étant données les dimensions plus restreintes des communautés chrétiennes, c'est le collège des ministres (ayant indubitablement à sa tête un président, quel qu'en fût le nom) qui officiait aux sacrements et, en particulier, à l'eucharistie. Puis, à l'époque patristique, le rôle de l'évêque (entouré de son *presbyterium*), comme gardien spécial de la foi et comme président de l'assemblée chrétienne convoquée en particulier dans l'eucharistie, a été mis en évidence. Rapidement, cependant, le nombre des fidèles augmentant, il a fallu que les évêques délèguent les « presbytres » pour présider à des communautés plus éloignées et simplement pour que la relation du président à l'assemblée eucharistique demeure à taille humaine, comme le souhaite l'auteur. Cette évolution est irréversible, même si on doit corriger les déviations auxquelles elle a pu donner lieu, comme par exemple la perte du sens de la collégialité chez les « presbytres ». Mais il semble que l'évolution de la théologie de l'épiscopat dans l'Église catholique s'est effectuée dans une ligne qui fait de l'évêque autre chose qu'un « gros curé ».

Pour ces diverses raisons, il faut reconnaître que, même si l'eucharistie présidée par l'évêque entouré de son *presbyterium* demeure le prototype de toute célébration eucharistique et son point de référence obligatoire, d'autres célébrations, plus ou moins larges que celle présidée par l'évêque, demeurent des eucharisties non seulement valides, mais valables d'un point de vue ecclésiologique. Elles peuvent, elles aussi, « rassembler ceux qui, sur le témoignage des Apôtres, croient au Christ mort et ressuscité... », à condition que celui qui les préside soit en communion avec la foi de l'Église et avec le ministère apostolique et qu'il s'efforce toujours d'opérer un lien concret entre l'assemblée et cette foi et ce ministère de l'Église universelle. Seuls les évêques et ceux qui sont en communion avec eux dans le ministère apostolique, c'est-à-dire les « presbytres » ou prêtres « de second ordre », peuvent convoquer et animer une eucharistie valide et ecclésiologiquement valable. Déjà d'ailleurs saint Ignace d'Antioche le soulignait dans cet extrait de la *Lettre aux Smyrniotes* (VIII, 1) que cite l'auteur. Et nous souscrivons aux remarques faites par le P. Garrigues à la suite de cette citation.

C'est cependant pousser le principe un peu loin que de laisser dans l'ombre la valeur typique et réelle d'une eucharistie présidée par le pape, avec un grand concours d'évêques, de prêtres et de fidèles. Une telle célébration préfigure

l'unité définitive de l'Église et contribue à la construire. De même, bien qu'il soit plus normal et plus signifiant pour un prêtre de célébrer avec un peuple, une messe dite faussement « privée » possède en elle-même une valeur ecclésiale universelle. Il s'agit que le célébrant ne l'oublie pas : ce qui n'était sûrement pas le cas du P. Charles de Foucauld. L'auteur a cependant raison de déplorer certains abus passés et actuels de la dévotion eucharistique qui obscurcissent le caractère ecclésial du sacrement de l'autel. Mais il en vient ensuite à des affirmations qui durcissent le principe et ne tiennent pas compte suffisamment d'une évolution historique qui, dans l'Église, est parfois au moins un indice de progrès dans la doctrine. Par exemple, il ne nous semble pas que le principe soit mis en veilleuse dans le cas de religieux accueillant des fidèles dans l'église de leur ordre et couronnant par l'eucharistie, même le dimanche, le ressourcement spirituel qu'ils leur offrent; il en est de même dans le cas d'un prêtre célébrant avec un groupe particulier, à condition que toujours soit explicité le lien à la grande Église : ce qu'indique entre autres (mais c'est un minimum dont on ne peut se contenter) la mention du nom du pape et de celui de l'évêque du lieu en toute prière eucharistique, comme le mentionne l'auteur.

DANS la seconde partie de son article, le P. Garrigues propose d'accentuer le lien entre l'eucharistie et d'autres sacrements ou réalités ecclésiales en les célébrant le plus possible à l'intérieur de la messe. Ce principe, à la fois dogmatique et pastoral, est très louable et on doit accorder une grande attention aux suggestions de l'auteur, ne pas les rejeter trop vite- comme irréalisables en pratique. Plusieurs de ces suggestions pourraient sans doute être réalisées entre autres à l'occasion de ce qu'on appelle la « grand-messe » ou la messe principale et plus solennelle qui est souvent célébrée le dimanche en paroisse. Nous ne pouvons qu'applaudir à un raffermissement des liens entre, d'une part, l'eucharistie paroissiale ou locale (c'est-à-dire celle qui est présidée par l'évêque) et, d'autre part, le baptême, la confirmation, la première communion, le mariage, l'onction des malades, la réconciliation pascale, la mort et la profession religieuse. Il faudra cependant de la patience et le respect d'autres réalités pastorales peut-être contingentes, mais dont on doit tenir compte si on veut éviter l'irréalisme. Peut-être par exemple certains adultes sont-ils regroupés dans un catéchuménat centralisé parce que les pasteurs ne peuvent pas en chaque paroisse, pour diverses raisons, s'occuper de cette tâche ? On ne peut s'attendre non plus à une omniprésence de l'évêque : les prêtres prolongent son ministère et même s'il était bon d'augmenter quelque peu le nombre des évêques, il ne faudrait pas le multiplier tellement que la fonction perde de son importance. S'il est bon aussi de resserrer le lien entre le mariage et la communauté ecclésiale par le biais de sa célébration à l'intérieur d'une messe paroissiale, il ne faut pas pousser ce principe jusqu'à sacrifier l'eucharistie à l'occasion d'un mariage lorsqu'elle ne peut être célébrée en assemblée paroissiale. H ne nous semble pas non plus qu'il faille condamner trop sévèrement la pratique de donner le sacrement des malades à un groupe de personnes du troisième âge. Par ailleurs, il semblerait bon de ne pas trop cautionner notre habitude de célébrer l'eucharistie autour d'un mort, quoique ce puisse être l'occasion de faire saisir que l'eucharistie est germe de vie éternelle.

La rigidité avec laquelle l'auteur veut voir appliquer son principe apparaît encore dans la troisième partie de son article. Il a raison pour sûr de dénoncer

que l'Église soit souvent considérée comme un «*self-service culturel*» et de souligner la multiplication excessive des tâches pastorales et l'essoufflement qui en résulte. Mais ce n'est probablement pas faire preuve de sens pratique que de souhaiter que les fidèles qui sont privés de la messe dominicale communient à l'eucharistie de l'évêque, apportée par un diacre ou acolyte, plutôt qu'à la sainte réserve. Il ne nous semble pas souhaitable non plus de retourner à la pratique de l'Église ancienne qui «*préférerait une communion moins fréquente ou par mode de présanctifiés... à l'accomplissement hebdomadaire du précepte dominical dans des messes d'assemblée anonyme ou de groupe restreint*». A nous d'ailleurs d'oeuvrer à donner un visage plus vivant et plus personnel à nos assemblées dominicales. Et est-il si sûr que les orthodoxes, qui suivent la pratique mentionnée, réalisent des communautés eucharistiques dont la vitalité fasse toujours «*envie aux catholiques* »?

NOUS avons voulu non pas infirmer le principe défendu par le P. Garrigues, mais tenter de le formuler de façon plus complète et d'en faire des applications moins rigides et plus réalistes. Présenter ce principe sous la forme que «*l'évêque n'existe que comme président de la communauté eucharistique de l'Église qu'il peut rassembler en un lieu*» nous paraît quelque peu étriqué. L'évêque est plutôt celui qui, en vertu de son rattachement au collège épiscopal, réalise *de facto* l'Église dans une communauté particulière (cf. *Lumen gentium* 23, 35, 26) en opérant le lien de cette communauté avec l'Église universelle au plan de la doctrine, au plan de l'organisation et de l'animation de la vie chrétienne et, comme à un sommet-source, au plan de la célébration eucharistique.

Jean-Guy PAGÉ

Jean-Guy Pagé, né en 1926 à Montréal. Prêtre du diocèse de Québec, docteur en théologie de l'Université Grégorienne et diplômé en pastorale de l'Institut *Lumen vitae* (Bruxelles). Il enseigne à la Faculté de Théologie de l'Université Laval à Québec, et vient de terminer la publication de *Qui est l'Église ?* 3 vol. (Bellarmin). Membre du Comité de rédaction de l'édition de *Communio* en français.

Jean-Robert ARMOGATHE

L'exemplaire conversion de Paul Claudel

On a voulu minimiser la conversion de Claudel en y voyant une perception lucide de la vocation personnelle du poète. Mais c'est peut-être cela précisément qui atteste qu'une personne a été interpellée par la Personne.

DANS une brillante étude (1), Henri Guillemin a voulu réduire la « conversion » de Paul Claudel à la simple solution d'une crise d'adolescence : « La "conversion" de 1886 n'est en fait que le retour, le prompt retour, d'un jeune homme de dix-huit ans, à la religion dans laquelle il est né et où il a grandi. Rien là d'inexplicable ni de stupéfiant » (p. 19).

La simple lecture du dossier fourni par H. Guillemin permet un retour d'intérêt vers cet « événement de Noël 1886 ». Il ne s'agit certes pas d'un « retournement » complet, ni d'une « révélation » au sens théologique du mot. Mais il s'agit bien d'une « conversion spirituelle » (ou « seconde conversion »), qui apparaît aujourd'hui d'une exemplaire actualité, dans sa banalité même : ils sont nombreux les adolescents qui, après le catéchisme et la première communion, abandonnent la pratique religieuse et se disent indifférents aux choses de la foi. On perçoit parfois chez eux, vers dix-huit ou vingt ans, ce « retour du sacré » que les sociologues aiment décrire depuis une dizaine d'années. Le « cas Claudel » anticipait, il y a presque un siècle, sur ce comportement ; il mérite, à ce titre, qu'on s'arrête pour l'analyser.

FRÉQUENTANT, par oisiveté et esthétisme, les offices de Notre-Dame de Paris, le jeune Claudel, âgé de dix-huit ans, éprouve un choc soudain en entendant le *Magnificat* des Vêpres de Noël chanté par les voix d'enfants de la Maîtrise. C'est un sentiment vif de la présence de Dieu qui l'étreint et l'émeut aux larmes. Ce n'est pas un sermon qui l'a touché (ni un témoignage de militant!), mais la beauté, toute gratuite, de la liturgie. Rares sont les églises que

l'on fréquente encore par esthétisme, et l'effort liturgique « pour la beauté de la chose » (et la gloire. de Dieu) n'est pas toujours bien accepté des équipes pastorales...

L'histoire nous dit que le jeune homme, rentrant chez lui, a lu des passages de la Bible, qu'une première tentative de confession a échoué et qu'il a attendu quatre années avant de reprendre la pratique religieuse — plus contraignante alors qu'aujourd'hui : que l'on songe au *maigre* hebdomadaire ! — On peut ironiser sur la tiédeur que manifeste, après la « chose magnifique » de Notre-Dame, ce délai de quatre années. Mais il faut s'interroger sur le contenu de l'événement. Qu'est-ce que le jeune homme a perçu, dans cet instant lumineux dont, tout au long de sa vie — et de son oeuvre —, il aimait à se souvenir ? Il y a sans doute perçu sa *vocation*, ce pour quoi il était appelé, ce qui devait donner à sa vie le sens qui lui manquait. Dans ce cas présent, Paul Claudel s'est senti appelé à l'écriture — et l'abondance de son oeuvre montre avec quel acharnement il s'y est livré : « *Conscientieux, tranquille, imperturbable comme un boeuf, Il commence lentement à labourer son grand champ de papier neuf. Il fait son sillon, revient, prendre l'autre, afin que rien ne soit omis. Ce que sa mémoire lui offre, et ce que dicte le Saint-Esprit* » pour lui appliquer ce qu'il écrit de Matthieu (*Corona benignitatis Anni Dei, Œuvre poétique*, Pléiade, p.421).

Il y aurait à écrire une phénoménologie de la conversion à partir de Paul, d'Augustin, de Pascal, de Wesley... et de Claudel. Dans un écrit pascalien, « *Sur la conversion du pécheur* », cette conversion spirituelle est exactement décrite : « *La première chose que Dieu inspire à l'âme qui/ daigne toucher véritablement, est une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle. Cette nouvelle lumière lui donne de la crainte, et elle lui apporte un trouble qui traverse le repos qu'elle trouvait dans les choses qui faisaient ses délices...* » (2).

Cette nouveauté est *nouveauté de la découverte* ; ce n'est pas une nouveauté de mutation, de retournement, elle est nouveauté d'approfondissement. Claudel l'a senti : « *L'homme qui vient de se convertir, il découvre en lui-même quelque chose d'immense et de vierge, comme l'Amérique... Voilà, toutes choses sont devenues nouvelles* » (3).

Dans la lumière de l'événement, je découvre d'abord mon péché, l'inadéquation de ce que je suis avec ce que je devrais être, l'inaptitude de mon comportement, de mes habitudes, de ma vie, à rendre compte du projet personnel de Dieu que je porte et dont j'entrevois l'existence en moi. Dans un texte poignant de 1941, Claudel décrit ce sentiment : « *il s'est passé, chez ce malheureux enfant qui ne comprenait pas ce qui lui arrivait, quelque chose de foudroyant qui a mis entre le monde et moi de l'irréparable ; je n'y peux rien, mais le tragique est que cet appel de Dieu ne s'est pas traduit par une vocation simple; le jour où je l'ai essayé, je n'ai pas été nettement repoussé (4), et j'ai dû, depuis ce jour, m'accommoder de ce compagnon faux, imbécile, grotesque, souillé, menteur,*

(2) Œuvres complètes, p.p. Louis Lafuma (Paris, Seuil, 1963, p. 290).

(3) Cf. H. Guillemin, op. cit., p. 144.

(4) Allusion à ses incertitudes autour de sa vocation monastique, dans les années 1900.

(1) Henri Guillemin, Le « converti » Paul Claudel (Etude), Paris, Gallimard, 1968.

dont vous avez raison jusqu'à un certain point de vous plaindre, pas tant que moi; il a failli m'entraîner en enfer, et grâce à lui, j'en connais le goût » (5).

Cette lucidité sur l'homme intérieur est douloureuse, parce qu'elle contraint au sacrifice : « Il est impossible d'être chrétien sans effort. Il est impossible de mettre au jour l'homme nouveau sans une coopération douloureuse et souvent héroïque à ce Dieu qui nous a faits et qui nous demande de l'aider à nous refaire » (6).

Tout au long de la vie de Claudel, nous trouvons ce fracas de contradiction, l'appel au sacerdoce, le drame de Fou-Tchéou, les fortes et vives pressions de sa « personnalité » (« je ne perds jamais le sentiment de ma personnalité ») (7).

LE drame est bien, avec la joie et le sens de la vie, un des trois « secours et profits » que la Religion donne au poète chrétien (8) : Claudel a trouvé tout cela dans l'éclair de lucidité qui lui a fait percevoir sa vocation, et cela mérite bien, peut-être, d'être nommé « révélation » — avec les nuances que Claudel saura apporter au mot, lorsqu'il se présente dans sa conversation ou sous sa plume. Cette « révélation » de l'homme intérieur n'est pourtant pas le « connais-toi toi-même » delphique, tout honoré qu'il soit d'une longue descendance chrétienne ; la connaissance n'est ici d'un instrument de devenir. La maxime à proposer, si maxime il y a, serait plutôt : « deviens qui tu es ». Ainsi Saül le pharisien, « apôtre » (*shalyah*) du Grand Conseil pour arrêter les chrétiens de Damas, a découvert soudain, inopinément, que la cohérence de sa vie entraînait qu'il devienne chrétien, « apôtre » du Seigneur Jésus ; ni abandon, ni renoncement, mais besoin de cohérence plus grande, fidélité plus profonde et plus étroite encore à l'enseignement de Gamaliel. A Noël 1886, le jeune Claudel découvre, inopinément lui aussi, les exigences de cohérence qu'entraîne sa vocation d'écrivain et les insupportables implications que cela entraîne dans sa vie personnelle. Percevoir sa vocation dérange : Henri Guillemin a raison de réduire le grand débat intérieur des quatre années d'attente à des questions de convenance et de carrière. Cela en montre bien l'authenticité ; devenir qui l'on est est astreignant, pénible et exigeant, car cela n'appelle pas, le plus souvent, à l'héroïsme, mais bien à une besogneuse et dérisoire « révision de vie » qui n'a même pas sur l'héroïque renoncement au monde l'avantage de la gloire publique !

Ainsi donc, pour réducteur que puisse sembler ce point de vue, la « conversion » ne s'épuise pas dans la médiocrité lorsqu'elle est vocation ; elle n'est plus alors, seulement, un instant illuminateur, mais un événement fondateur, porteur d'une existence entière. Elle peut être proposée à ceux qui cherchent, car ils ne trouveront Dieu que par la médiation du projet divin qu'ils portent en

(5) Lettre à Mme Romain Rolland, citée par Pierre Emmanuel dans *La pensée religieuse de Claudel* (« Recherches et Débats », DDB, Paris, 1969, p. 214-215).

(6) P. Claudel, *Contacts et Circonstances*, 1940, p. 50.

(7) *Mémoires improvisées*, Gallimard, Paris, 1954, p. 132.

(8) « Religion et Poésie » 11927), *Œuvres en prose*, Pléiade, p. 63-65.

eux-mêmes. L'irrégion des adolescents est d'abord une crise de leur identité; la perception vive de Dieu dont nous devons leur proposer l'occasion passe par l'affirmation de leur identité divine, de leur vocation personnelle.

« On ne peut pas apprendre le christianisme comme une leçon composée de chapitres nombreux et divers, mais il faut toujours le lier avec une Personne, avec une personne vivante : Jésus-Christ... Chacun de nous est comme un "matériau" particulier dont on peut — en suivant le Christ — tirer cette forme concrète, unique et absolument singulière de la vie qu'on peut appeler la vocation chrétienne » (9).

Peut-il y avoir une autre conversion que la découverte de Celui qui, comme Personne, « révèle l'homme à lui-même » (10) ?

Jean-R. ARMOGATHE

(9) Jean-Paul II, « Discours au Parc des Princes », 9 (*France, que fais-tu de ton baptême ?* Le Centurion, Paris, 1980, p. 172).

(10) Expression de *Lumen Gentium*, souvent reprise par Jean-Paul II, en particulier dans l'encyclique *Redemptor Hominis*.

Né à Marseille en 1947, Jean-R. Armogathe est prêtre depuis 1976 ; il appartient à l'équipe pastorale de Notre-Dame de Paris. Écrivain et universitaire, il a reçu le Grand Prix Catholique de Littérature pour son dernier livre *Paul, ou l'impossible unité* (Fayard-Mame, 1980). Membre du Bureau de Rédaction de *Communio* francophone. Cet article a été repris et développé dans une conférence donnée à Brangues, le 30 août 1980, dans le cadre des Journées claudéliennes.

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

tél. : (1) 527.46.27

Un an (six numéros)

C.C.P. 18.676.23 F Paris

France : 100 FF

Le numéro : 18 FF en librairie, ou 5 \$;
20 FF en expédition franco, ou 5.60 \$,

Étranger : 110 FF (par avion : 120 FF)

ou leur équivalent.

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB (« Amitié Communio »,
rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Canada : 28 \$ (« Revue Communio-Canada »,
698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9)

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB, 22\$; par avion : 100. FF (ou leur équivalent)

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et code postal.

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1200 FB, 70 FS, 36 \$, etc.

Dans toute correspondance, joindre si possible la dernière enveloppe, ou rappeler le numéro de l'abonnement.

Supplément Le Courrier de Communio

(quatre numéros par an) : 30 FF ;
étranger : 35 FF ou leur équivalent.

Adresses des autres éditions en page 2 de couverture.

Bulletin d'abonnement :
voir au dos page 96.

Dans Le Courrier de COMMUNIO (supplément de la revue, quatre numéros parant :

- **des informations sur les groupes locaux de lecteurs et sur les autres éditions ;**
- **un « courrier des lecteurs »**
- **la publication progressive d'un Index thématique de tous les sujets traités dans la revue depuis ses débuts en 1975.**

La première livraison du **Courrier de COMMUNIO** (supplément au n° V, 6) a été adressée à tous les abonnés de la revue. Le **Courrier de COMMUNIO** est en vente par abonnement seulement. Il ne pourra être fait aucun envoi isolé d'anciens numéros du **Courrier de COMMUNIO**, sauf aux abonnés de ce supplément.

Abonnement annuel : **30 FF** ; étranger : **35 FF** ou leur équivalent.
(bulletin d'abonnement dans la première livraison du **Courrier de COMMUNIO**, page 4, ou ci-dessous, avec l'abonnement à la revue).

Vient de paraître
dans la collection « Communio » (Fayard)

Hans-Urs von Balthasar

Nouveaux Points de Repère

un volume de 386 pages

Textes rassemblés, présentés, revus et annotés
par Georges Chantraine, s.j.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F75016 Paris

pour la **Belgique**: « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada », 698, avenue Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9

NOM:

Adresse complète •

Code postal • **Ville et pays :**

(1) **Nouvel** abonnement, à partir du tome : , n° inclus (voir ci-contre).

ré-abonnement (numéro de l'abonnement :).

y compris le supplément **Le Courrier de Communio**.

Règlement : (voir tarifs au dos, p. 95).
par(1): CCP, mandat-carte, chèque bancaire, espèces.

Date • 1981

Signature :

(1) Cochez les cases.
Merci.

Prochains numéros

MARS-AVRIL 1981

ÉGLISE ET SOCIÉTÉ - Lothar Roos, Georges Cottier, Paul Valadier, Cardinal Bernardin Gantin, Jean-Miguel Garrigues, etc.

tome VI (1981)

- 3. la vie consacrée**
- 4. la théologie**
- 5. le simple prêtre**
- 6. les béatitudes**

tome VII 1. la Résurrection (1982)

- 2. la personne humaine**
- 3. le dimanche**
- 4. la femme**
- 5. la confirmation**
- 6. l'art**

Sujets déjà traités

tome / (1975-1976)

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création ,
4. la fidélité
5. appartenir à l'Église
6. les chrétiens et la politique
- Z** exégèse et théologie
- 8.** l'expérience religieuse

tome // (1977)

1. Jésus, a né du Père avant tous les siècles »
2. les communautés dans l'Église
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'Eucharistie
6. la prière et la présence (l'Eucharistie - II)

Seuls sont encore disponibles les n°3 et 4 du tome III, les n°5 et 6 du tome IV, et les n° 4,5 et 6 du tome V.

tome /// (1978)

1. « né de la Vierge Marie »
2. la justice
3. la loi dans l'Église
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (1979)

- 1.** «Ila pris chair et s'est fait homme»
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, « mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Église : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort
4. les religions de remplacement
5. l'autorité de l'évêque
6. le corps

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où *Communio* pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. (1) 527.46.27). **Merci.**

Dépôt légal : premier trimestre 1981 - N° de commission paritaire : 57057 - No ISSN 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél. (1) 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.