

revue
catholique
internationale



communio

Imaginer les fins dernières

« La rencontre avec le Christ est l'acte décisif du Jugement. Devant son regard s'évanouit toute fausseté. C'est la rencontre avec Lui qui, en nous brûlant, nous transforme et nous libère pour nous faire devenir vraiment nous-mêmes. Les choses édifiées durant la vie peuvent alors se révéler paille sèche, vantardise vide et s'écrouler. Mais dans la souffrance de cette rencontre, où l'impur et le malsain de notre être nous apparaissent évidents, se trouve le salut »

Benoît XVI, *Spe salvi*, n° 47

Signorelli , *Les damnés au seuil de l'Enfer*, 1499-1502, détail des fresques de la capella San Brizio, Duomo d'Orvieto,

Voir ce que nul oeil de chair ne peut voir : le langage des fins dernières met à l'épreuve nos capacités de représentation. Cyril Gerbron commente dans ce cahier le cycle sur les fins dernières réalisé pour la *capella nuova* d'Orvieto par Luca Signorelli. La puissance visuelle et l'audace de cet artiste devaient fortement marquer le jeune Michel-Ange.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

Imaginer les fins dernières

SOMMAIRE

Éditorial

7 Florent Urfels : En a-t-on fini avec les fins dernières ?

Thème Imaginer les fins dernières

- 19 Jean-Robert Armogathe : Être dans la main de Dieu
La difficulté de prêcher sur les fins dernières provient souvent d'une ignorance des fidèles : l'espérance chrétienne est cependant la conséquence nécessaire de la foi, et la joie est le plus assuré critère de son authenticité.
- 27 Paschase Radbert : *La foi et l'espérance*
Traduction française du livre II, ch. 3 d'un traité écrit par le saint moine de l'Abbaye de Corbie (c. 790-860).
- 33 Dominique Poirel : Les arrhes du fiancé – Fins dernières et vie présente chez Hugues de Saint-Victor († 1141)
Dans son dialogue « Sur les arrhes de l'âme », Hugues de Saint-Victor († 1141) décrit l'existence ici-bas comme un temps de fiançailles spirituelles, accordé à l'âme fidèle pour qu'elle découvre les preuves d'amour dont l'a comblée son fiancé divin, réponde dignement à son affection et se prépare, dans ce salon de beauté qu'est l'Église, à la consommation future des noces éternelles.
- 43 Marco Rainini : L'histoire et sa fin – Intelligence de l'histoire et apocalyptique au XII^e siècle
Le XII^e s. est le siècle de l'histoire, d'une part avec la construction de théologies de l'histoire de plus en plus complexes, d'autre part avec une exégèse symbolique renouvelée de l'Apocalypse. Pour les grands auteurs de cette période, il s'agit de découvrir dans les événements et les rythmes du monde visible l'avenir encore caché et la réalité du monde invisible et définitif.
- 55 Edoardo Fumagalli : *Le Purgatoire*, cantique de l'espérance
L'espérance est à la base du poème de Dante, ce que l'on observe plus particulièrement dans le cantique du Purgatoire. La même espérance anime la mission prophétique dont Dante se dit investi : l'expérience de son voyage outre-tombe est aussi un message à porter aux hommes pour les aider dans leur peine terrestre et raviver leur désir du Ciel.
- 67 Nicole Bériou : Les fins dernières dans la prédication médiévale (XII^e - XV^e siècles)
Rendues familières aux hommes du Moyen Âge par les représentations figurées, les fins dernières sont très présentes dans le discours des prédicateurs. Le Jugement dernier y a une place de choix, en contrepoint de la pastorale de la pénitence qui invite à se persuader qu'entre deux hontes il faut choisir la moindre. La croyance au purgatoire implique aussi de mettre l'accent sur le jugement particulier, tandis que l'enseignement sur les fins dernières se coule parfois dans des formes théâtrales qui les dramatisent davantage.

- 83 Cyril Gerbron : Les fresques de Signorelli à Orvieto : « toutes les histoires de la fin du monde selon une invention bizarre et capricieuse »
Luca Signorelli a réalisé un ensemble de fresques sur le thème de la fin du monde qui forment l'un des plus amples programmes eschatologiques jamais réalisés en Italie. Dans ses visions du règne de l'Antéchrist, des calamités apocalyptiques, de la résurrection des morts et du Jugement dernier, le peintre invente un langage plastique inédit et accorde autant de place à sa propre imagination qu'aux conceptions théologiques traditionnelles.
- 99 Christophe Bourgeois : Pourquoi des poètes ? Le lyrisme à l'épreuve des fins dernières
Dans les Contemplations et dans les recueils qui suivent, la poésie de Hugo intègre largement la représentation des fins dernières. Le fait est d'autant plus significatif que l'auteur écrit en marge de la théologie chrétienne: si un tel lyrisme porte en lui-même cette visée théologique, c'est qu'il prétend représenter en vérité le Moi. Telle pourrait bien être la leçon des poètes : seule la fin ultime offre un point de vue à la mesure de l'homme.
- 109 Dorothee Brunner : Un avant-goût sonore de l'éternité – Le Quatuor pour la fin du Temps d'Olivier Messiaen
Composé en 1940 par Olivier Messiaen alors prisonnier dans un Stalag de Silésie, le « Quatuor pour la fin des temps » évoque l'effondrement d'un monde ancien tout de même que l'espérance dans le surgissement d'un monde nouveau, à la temporalité plus angélique qu'humaine.
- 121 Pierre Gervais : Le Jugement dernier
Autrefois familier des chrétiens par les tympans et les peintures des églises, le Jugement dernier est devenu problématique pour nos contemporains. Pour préserver ce que cette représentation de la fin a d'essentiel, il importe de ne pas la couper des autres figures eschatologiques que sont le Serviteur Souffrant et le Fils de l'Homme. Également de rappeler combien le pardon divin, privé du jugement, perd toute consistance propre.
- 131 Éric de Moulins-Beaufort : Parler des fins dernières — Les réflexions du Père Henri de Lubac
Le Père de Lubac n'a pas traité directement des fins dernières. Une de ses études, consacrée à deux homélies d'Origène, ouvre pourtant une riche réflexion sur ce que parler des châtements divins veut dire, si Dieu n'est à concevoir ni sur le modèle d'un supérieur qui se vexerait des manquements de ses sujets ni comme un juge aveugle au mal causé.

Nous remercions Jean-Robert Armogathe, Viviane Ceccarelli, Agnès Gressier, Cécile Margelidon et Mariette Morin pour leur concours gracieux comme traducteurs.



En a-t-on fini avec les fins dernières ?

Le récit d'une conversion

Peter Hitchens est un journaliste et essayiste britannique, né en 1951. Il est le frère cadet de Christopher Hitchens, véritable icône de l'athéisme dans le monde anglo-saxon, rendu célèbre par son livre *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (2007).

À l'âge de quinze ans, le jeune Peter entre en rébellion contre Dieu. Il brûle une Bible reçue de ses parents, convaincu que la religion est une chose dépassée, incompatible avec la Modernité et qu'elle conduit au malheur de l'homme. Devenu adulte, il mène une existence confortable et parfaitement dépourvue d'inquiétudes métaphysiques, jusqu'à un séjour touristique en Bourgogne. Sacrifiant au programme prévu par le *Guide Michelin*, il visite alors les Hospices de Beaune et tombe en arrêt devant le célèbre retable du *Jugement dernier* de Rogier van der Weyden.

Je ricanais intérieurement. Encore une peinture religieuse. Ces gens ne pourraient-ils pas penser à d'autres sujets picturaux ? Toujours moqueur, je fixais mon attention sur les personnages nus se précipitant dans les fosses infernales, en dépit de mon faible intérêt pour les prétendues terreurs de la damnation. Cette fois je restai bouche bée, littéralement ma bouche était ouverte. Ces hommes ne m'apparaissaient pas comme appartenant à un passé révolu. Ils étaient mes contemporains. Parce qu'ils étaient nus, ils n'étaient pas réductibles à leur époque signifiée par des coutumes vestimentaires dépassées. Au contraire, leur chevelure, leur visage même, consonaient étrangement avec le style de mon époque. Ces gens étaient moi et des personnes que je connaissais. [...] Je n'ai pas bénéficié alors d'une expérience religieuse. Rien de mystique, aucun phénomène inexplicable, pas de transe, de vision, de voix ou d'éclair. Mais j'eus la perception aiguë que la religion n'était pas prisonnière du passé, qu'elle était une réalité du temps présent. Je me souvins aussi de tous les méfaits que j'avais pu commettre, certains simplement embarrassants et d'autres épouvantables. Je neus alors aucun doute de faire partie des damnés¹.

Quelques mois plus tard, Peter Hitchens retrouve la foi de son enfance et rejoint l'Église anglicane. Faisant le récit de sa conversion, il affirme que la terreur provoquée par le *Jugement dernier* a joué un rôle

1. Peter HITCHENS, *The Rage Against God*, Continuum, 2010, p. 75 (ma traduction).

Éditorial ● essentiel, ajoutant avec humour qu'il devrait en avoir honte et qu'il aurait pu inventer une histoire plus crédible – mais mentir l'aurait rendu plus honteux encore².

Si ce récit présente un intérêt pour nous, c'est bien par son incompatibilité assumée avec la *vulgate* aujourd'hui omniprésente dans toutes les variantes du christianisme, catholicisme y compris : le Jugement dernier et l'Enfer « ne parlent pas à nos contemporains ». Plus largement, les fins dernières véhiculent des « conceptions archaïques » du Salut et des « représentations imaginaires encore plus suspectes », « la rhétorique de la peur », autrefois si prisée des prédicateurs, a plus de chances de fabriquer des névrosés que de bons croyants. Davantage conscients de l'amour sans limites du Créateur pour sa créature, nous ne doutons plus que l'Enfer soit un simple symbole littéraire et que, certainement, tous les hommes seront sauvés puisque telle est bien la volonté de Dieu³ (voir 1 *Timothée* 2,4).

Des fins dernières ni crédibles ni désirables

Depuis le *Catéchisme* de saint Pierre Canisius (1521-1597), les fins dernières sont traditionnellement identifiées à la mort, au Jugement, à l'Enfer et au Paradis – on y adjoint le Purgatoire, même s'il s'agit par définition d'une réalité avant-dernière et transitoire. Et il est bien vrai que ces quatre fins, qui disent la destinée ultime et définitive de l'homme, nous apparaissent singulièrement problématiques.

La mort, à laquelle *Communio* a consacré un Cahier en 2012⁴, risque de n'être plus perçue dans un sens homogène à la Bible. La croyance en la réincarnation se diffuse dans les contrées anciennement chrétiennes. Les souffrances physiques et morales précédant la mort font peur et semblent porter atteinte à la dignité de l'homme. Dans les cas les plus extrêmes, l'idée d'euthanasie pourrait bien substituer à la mort comme fin dernière une décision ultime de l'homme refusant sa déchéance.

L'idée de Jugement risque elle aussi d'être connotée très négativement. Non seulement notre rapport collectif à la loi et à la norme morale se transforme mais les chrétiens eux-mêmes pourraient bien contribuer à cette relativisation du jugement, en invoquant comme argument la parole de Jésus lui-même : « Ne jugez pas afin de ne pas être jugés » (*Matthieu* 7,1). Cette parole ne s'applique-t-elle pas à l'Église,

2 *Ibid.*, p. 76.

3 Telle la conclusion d'un livre récent coécrit par une psychanalyste et un exégète : l'Enfer n'est pas une réalité escha-

tologique mais s'identifie au mal commis par les hommes sur la terre.

4 *Mourir*, n° 223, septembre-octobre 2012.

qui devrait renoncer à toute forme de jugement moral ? Ne s'applique-t-elle pas à Dieu lui-même ?

En dépendance étroite du Jugement, la simple idée de l'Enfer et d'un Dieu condamnant pour toujours le pécheur est odieuse à beaucoup. Selon l'expression percutante d'un théologien contemporain, « l'homme est meilleur qu'un Dieu qui permettrait l'Enfer ». Quant aux représentations habituelles de l'Enfer – orchestrant le feu, un puits sans fond, des diables armés de piques –, elles suscitent parfois des sourires moqueurs, parfois des remarques érudites, mais semblent de moins en moins posséder une vérité existentielle intrinsèque.

Le Paradis paraît plus facilement toléré, au moins par ceux qui professent croire en l'Évangile. Mais la Résurrection des corps, qui lui est liée, est peut-être moins facile à accepter que jamais, tant il est vrai que nous sommes de plus en plus tentés de voir la matière comme un pur *matériau* disponible à notre agir technique, sans aucun rapport avec notre vie spirituelle⁵. Comme pour l'Enfer, bien des représentations traditionnelles du Paradis nous semblent dépourvues de force, de capacité évocatrice et mobilisatrice.

Le Purgatoire, enfin, a presque totalement disparu de la conscience catholique, non sans lien avec l'incompréhension dont souffre parfois le sacrement de Réconciliation, ce qui n'est guère surprenant si l'on songe que pénitence sacramentelle et pénitence du Purgatoire sont liées l'une à l'autre.

Ces difficultés clairement énoncées, il n'en demeure pas moins que délester le christianisme des fins dernières reviendrait à le dénaturer et à le transformer en une autre réalité, à en faire une religion n'ayant plus grand rapport avec l'Écriture et la Tradition.

Considérons la mort dont saint Paul nous dit qu'elle est le signe irrécusable de l'amour de Dieu pour les pécheurs que nous sommes : « La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous » (*Romains* 5,8). Comment éprouver la vérité de cette affirmation centrale du kérygme si la mort ne signifie plus rien de définitif à nos yeux ? Si, au lieu de symboliser la passion propre à toute existence humaine, le lieu où la liberté se découvre déprise de tout pouvoir d'action et où seul le consentement amoureux à la volonté

5 Une forme de néo-gnosticisme se diffuse à toute vitesse dans la culture occidentale, à travers des réalités aussi disparates que les *gender studies*, l'idéologie

transhumaniste ou des œuvres cinématographiques comme *Avatar* (2009) ou *Transcendance* (2014).

Éditorial ● de Dieu a encore un sens, elle se transforme en occasion prométhéenne de *dominer la finitude* – par l'euthanasie ou l'immortalité dont le transhumanisme nous assure qu'elle est pour demain ?

Regardons maintenant le Jugement de Dieu, quand bien même nous voudrions l'évacuer de notre horizon de pensée. Avons-nous un moyen plus efficace de montrer que le dernier mot de notre vie, celui qui scellera pour l'éternité son sens et sa vérité, ne sera pas prononcé par nous-même mais *par un autre* ? Un tel renversement – le propre du jugement est d'être hors des prises de l'accusé – n'est-il pas consubstantiel à la foi comme abandon dans les mains de Dieu ? « Au soir de notre vie, nous serons jugés sur l'amour », disait saint Jean de la Croix. Effacez le jugement, il n'est pas certain que l'amour et la foi subsistent bien longtemps dans le cœur des chrétiens.

L'Enfer, ce qui est *infernus*, « en-dessous », faisait peur à nos ancêtres. Aujourd'hui, l'Enfer fait sourire et l'on dit en clignant de l'œil que l'on aurait beau creuser profond, on ne trouverait rien de semblable au lieu de perdition évoqué par la doctrine chrétienne. Mais ceux qui pensent s'être émancipés de cette image renvoient-ils vraiment les consciences au sérieux et à la gravité des actes humains ? Il est vrai que le pardon divin nous est toujours offert et qu'il est sans limite. Sommes-nous si certains de l'accueillir au soir de notre vie, quelle qu'ait été par ailleurs la texture de nos choix grands ou petits ? Faire le mal fait mal, d'abord à l'âme du pécheur. Le péché endurecit son cœur et le rend de plus en plus imperméable à l'offre du pardon. C'est bien cette sclérose progressive qui risque de s'éterniser en Enfer, la colère de Dieu n'ayant de son côté d'autre contenu que l'amour maintenu pour celui qui, définitivement, a dit non. Paradoxalement il faut croire à l'Enfer non pas malgré l'amour de Dieu pour les pécheurs mais *au nom de cet amour*. Supprimez l'Enfer, l'amour divin pâlit et se transforme en vague bienveillance pour une humanité certes perfectible mais finalement bien excusable dans ses égarements : on s'éloigne alors de la gravité de l'amour divin révélé par la Bible.

Le Paradis pose une difficulté particulière. L'étymologie est bien connue, « paradis » venant d'un mot persan signifiant « enclos » puis « jardin ». Le Paradis est le jardin où nous jouirons de l'intimité de Dieu, il est ce qui nous est promis si nous demeurons fidèles à l'Évangile. Nous savons que nous y serons plongés, corps et âme, dans une éternité de joie, d'amour et de vérité. Mais Jésus lui-même reste extrêmement discret sur la nature exacte de cette béatitude. Une promesse nous est faite, nous l'accueillons avec foi, et plus que pour tout le reste la foi implique ici obscurité pour l'intelligence. Avec le Paradis, il s'agit moins de regarder en face des réalités effrayantes – la mort, le

Jugement, l'Enfer – que de *gager sa vie sur l'invisible*. Cela était difficile pour nos pères dans la foi, cela le demeure pour nous, tant il est vrai que notre manière habituelle de connaître et d'agir passe par le corps et les sens. Si nous oublions le Paradis, nous ne perdons pas grand-chose en termes de représentation du Salut mais nous perdons l'attrait pour l'invisible en tant que tel. La foi n'y survivrait pas longtemps, si du moins la définition qu'en donne l'*Épître aux Hébreux* contient quelque vérité : « La foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas. » (11,1)

Les fins dernières sont intérieurement reliées à la foi et à la charité, nous venons de le voir. L'*Épître aux Hébreux* invite à ressaisir ces Fins du point de vue de l'espérance et c'est à vrai dire la vertu théologale qui leur est la plus directement appropriée. Une chose est de croire que le Christ a sauvé le monde par la Croix. Autre chose d'espérer que, dans ce Salut, je m'y retrouve. Ce que la foi énonce en troisième personne, l'espérance le négocie en première personne, en « Je ». De part et d'autres il y a des obstacles mais ce ne sont pas les mêmes : lenteur de notre intelligence à comprendre les Saintes Écritures et le dessein de Dieu pour la foi (voir *Luc* 24,25) ; péchés que je commets en dépit de ma foi et qui sont autant d'obstacles pour que le Salut, auquel je crois pourtant, me soit effectivement communiqué. Si la foi donne de contempler le Salut comme un Bien, l'espérance l'appréhende, en langage thomiste, comme un Bien *difficile*.

Comme nous l'avons dit précédemment en étudiant la passion d'espérance, son objet est un bien, futur, difficile, mais qu'on peut obtenir. Or une chose nous est possible de deux façons : par nous-mêmes, ou par autrui, selon Aristote. Donc, en tant que nous espérons une réalité envisagée comme possible pour nous *grâce au secours divin*, notre espérance atteint Dieu lui-même, *sur le secours de qui elle s'appuie*. (*Somme de théologie*, IIa IIæ, Q. 17, a. 1, r.)

Ainsi le propre de l'espérance est de déloger le sujet croyant de toute posture de domination face aux réalités du Salut. Je puis croire en Dieu et vivre comme si, en réalité, mon existence ne dépendait que de moi-même. Une telle foi est compatible avec l'espoir ou l'optimisme. Elle ne l'est pas avec l'espérance. Je ne puis espérer sans m'appuyer sur Dieu, dans la mesure où le Bien que j'espère m'est inaccessible par sa nature même. Et ce caractère inaccessible, à un moment ou à un autre, doit s'imposer à moi dans une certaine souffrance ou un climat de crise. « C'est quand il n'y a plus d'espoir que l'espérance peut se lever⁶ ».

6 Voir Josef PIEPER, *De la fin des temps*, Ad Solem, 2013, p. 128-129.

Éditorial ● L'espérance met donc en contact avec Dieu, plus directement ou en tout cas plus existentiellement que la vertu de foi. S'appuyer sur Dieu, c'est aussi reconnaître que toutes les fins dernières – y compris l'Enfer ! – communiquent selon un mode propre l'amour de Dieu pour sa créature, c'est-à-dire Dieu lui-même.

On ne peut en effet espérer de Dieu un bien qui soit moindre que lui, puisque sa bonté, par laquelle il communique ses biens à la créature, n'est pas moindre que son essence. C'est pourquoi l'objet propre et principal de l'espérance est la béatitude éternelle (*Somme de théologie*, IIa IIæ, Q. 17, a. 2, r.).

Reprenant les fins dernières dans la perspective de l'espérance, on comprend mieux quel risque fait courir leur oubli dans la prédication et la vie chrétiennes : celui de réduire le christianisme à un humanisme idéologique ou un messianisme politique qui, tout en gardant un vocabulaire traditionnel, le videraient de tout contenu spirituel parce qu'il n'y aurait plus nécessité de *s'appuyer sur Dieu pour atteindre Dieu*.

Le pouvoir de l'image

Le délestage accéléré des fins dernières dans la conscience chrétienne ne pouvait laisser les théologiens indifférents. Parmi d'autres, Karl Rahner s'est confronté au problème dans un article publié en 1960 et repris en 1968 dans ses *Écrits théologiques*⁷. Selon sa manière habituelle d'envisager la revitalisation des énoncés doctrinaux dans notre culture moderne où l'homme se trouve au centre des préoccupations, Rahner se fait l'avocat d'une réinterprétation transcendantale des fins dernières qui, sans rien ôter à leur contenu dogmatique, les rendrait à nouveau crédibles. Tâche sans doute nécessaire mais, à notre avis, insuffisante. Si elle peut satisfaire le théologien ou le philosophe, elle ne remplacera jamais la force d'évocation d'un tympan d'église médiévale ou d'une toile de maître flamand du xv^e siècle. Rahner lui-même, qui invite, sinon à une dés-eschatologisation, au moins à une dés-apocalyptisation des fins dernières « en vue d'une attestation croyable du message chrétien⁸ », reconnaît que l'on ne saurait tout à fait se passer d'images en la matière : « Un mythe ne peut être remplacé que par un autre mythe, mais jamais par un discours absolument sans image⁹ ». Seulement, cette concession, Rahner la formule à regret et il prend beaucoup plus de temps à montrer le danger des images qu'à manifester leur pouvoir transformant *dans l'ordre de l'existence chrétienne*, laquelle ne se réduit

7 Karl RAHNER, «Principes théologiques relatifs à l'herméneutique des affirmations eschatologiques», *Écrits théologiques* 9, DDB, 1968, p. 139-170.
8 *Ibid.*, p. 159.
9 *Ibid.*, p. 168.

certes pas à la clarté des concepts transcendants. C'est bien ici que le témoignage d'un Peter Hitchens dépasse le rang de l'anecdote pour devenir catalyseur d'une certaine manière de faire de la théologie. ● *Éditorial*

Notre option est, en un sens, tout inverse à celle de Rahner. Il s'agit de ré-apocalyptiser les fins dernières, mais pas au sens naïf d'une projection dans un scénario de la Fin qui, peu ou prou, recevrait ses coordonnées de notre mode actuel d'exister. Bien plutôt faut-il redonner ou retrouver un pouvoir révélant – apocalyptique – non pas au-dessus ni derrière mais *à même* les images héritées de la Tradition chrétienne en ses modalités biblique, sculpturale, picturale ou littéraire. Projet qui trouve sa justification dans les fins dernières elles-mêmes s'il est vrai que, suivant saint Thomas, celles-ci ne font que diffracter le Bien de l'homme qu'est Dieu dans le prisme qu'est l'homme, composé d'un corps et d'une âme. La difficulté propre à notre appréhension des fins dernières n'est donc pas différente, en définitive, de la difficulté à concevoir notre Résurrection. Et en fait de Résurrection, nous n'en concevons point d'autre que celle unissant pour l'éternité notre corps et notre âme, nos images et nos concepts, en échangeant leurs propriétés. Parce que c'est de mon éternité qu'il est question, de mon Dieu sur le secours duquel je m'appuie, de mon corps appelé à vivre en Dieu, il n'est pas possible de dissoudre le caractère mobilisateur de l'image (qu'il soit effrayant, ou séduisant, ou les deux à la fois) dans un concept impersonnel. Seule l'image, au sens le plus large du mot – image littéraire, image visuelle, image sonore – est capable de signifier ce qui est proprement objet de l'espérance : un jour, « de ma chair, je verrai Dieu » (*Job* 19,26).

Cette perspective commande l'économie du présent Cahier : un porche d'entrée, trois volets et une conclusion.

En guise de porche d'entrée, Jean-Robert Armogathe s'inspire du traité *De fide, spe et caritate* de Paschase Radbert (c. 790-860) pour nous rappeler les grands axes bibliques de l'espérance. Le modèle en est fourni par Abraham qui « espéra contre toute espérance » (*Romains* 4,18) et manifeste que s'abandonner dans les mains de Dieu implique un combat contre soi-même, un véritable combat spirituel¹⁰. En appendice, le P. Armogathe nous donne la traduction d'un chapitre du traité de Radbert, le plus significatif pour son propos¹¹.

Vient un premier volet centré sur ce XII^e siècle où tant de mutations théologiques, spirituelles et politiques ont changé le visage de la chré-

10 « Être dans la main de Dieu, p. 19.

11 « La foi et l'espérance », voir p. 27.

Éditorial

tienté médiévale. Dominique Poirel nous fait d'abord entrer dans la théologie d'Hugues de Saint-Victor (1046-1141) à partir de son *De arrha animæ*, ouvrage le plus recopié et le plus traduit du victorin¹². Dans une veine mystique, Hugues médite sur les fins dernières, en particulier la mort, en y voyant la consommation du mariage entre l'âme et son Seigneur. On est bien loin de la « rhétorique de la peur » censée obnubiler la pensée des médiévaux sur la question ! De son côté, Marco Rainini étudie l'influence de l'apocalyptique sur la théologie de l'histoire qui se met en place au XI^e siècle suivant deux perspectives différentes¹³. La première est celle des impériaux qui voient dans la Croisade un germe du conflit de la fin des temps et donc soutiennent une figuration sacrale de l'Empereur. La deuxième est produite par les réformateurs grégoriens qui replient l'imagerie apocalyptique sur une périodisation plus indéterminée de l'histoire afin de contrer le messianisme impérial. Hugues de Saint-Victor – toujours lui ! – constitue un exemple original par sa lecture allégorique de l'Arche de Noé. À l'aide d'un diagramme très complexe, il affirme que l'axe de l'histoire, le lieu où l'histoire se fait, ne cesse de se déplacer vers l'Occident, jusqu'à l'absorption de l'histoire dans la Parousie.

Un deuxième volet nous fait traverser le reste du Moyen-Âge, du XIII^e au XV^e siècle. D'abord grâce à Edoardo Fumagalli qui, dans une relecture fine du *Purgatoire* de Dante (1265-1321), attentive à ses nombreuses réminiscences bibliques, montre que le théologien-poète de Florence le caractérise davantage par l'espérance que par la purification¹⁴. Certes les deux réalités ne s'opposent pas et l'on conçoit bien que, plus une âme se détache de son péché, plus s'accroît son espérance d'être finalement unie à Dieu. Reste que le génie littéraire de Dante réussit à faire du Purgatoire un lieu quasiment désirable pour lui-même tant il baigne déjà dans la lumière de la Béatitude espérée. Nicole Bériou ensuite se livre à une étude large de la prédication des fins dernières sur notre période¹⁵. Elle épingle l'importance du Jugement dernier car c'est bien à l'horizon du Jugement que les clercs peuvent exhorter leurs ouailles à changer de vie, à rompre avec leur péché et à se convertir au Seigneur. Le Jugement plus que l'Enfer, car la conscience des hommes du Moyen-Âge s'aiguise, s'affine, et s'avère plus sensible à la honte d'un jugement public qu'à la menace brutale des souffrances infernales. On ne manquera pas de rapprocher ces conclusions de l'évolution du sacrement de pénitence qui, à la même époque, substitue la honte de l'aveu des péchés à l'accomplissement d'une lourde pénitence, jeûne ou pèle-

12 « Les arrhes du fiancé – Fins dernières et vie présente chez Hugues de Saint-Victor († 1141) », voir p. 33.

13 « L'histoire et sa fin – Intelligence de l'histoire et apocalyptique au XII^e

siècle », p. 43.

14 « Le *Purgatoire*, cantique de l'espérance », p. 55.

15 « Les fins dernières dans la prédication médiévale », p. 67.

rinage. Cyril Gerbron enfin nous propose une étude passionnante sur le cycle de fresques « Histoires des derniers jours » de la cathédrale d'Orvieto, commencé par Fra Angelico (1400-1455) et achevé par Luca Signorelli (1499-1502¹⁶). La puissance des images convoquées par l'artiste se met au service d'un véritable projet théologique : ressaisir dans l'unité d'une seule vision une multitude éparse de données fournies par les Saintes Écritures mais aussi les Pères de l'Église – saint Augustin notamment. C'est bien l'effort de récapitulation du Mystère qui domine, jusqu'à l'intégration picturale de nombreuses scènes mythologiques où l'on devine l'influence de Dante.

Le troisième volet de notre Cahier bascule dans notre contemporanéité, marquée par l'effacement progressif de la culture chrétienne ou plus exactement par la réduction de la foi à une culture parmi d'autres. On connaît encore les grands symboles chrétiens, on ne croit plus vraiment à leur effectivité historique et spirituelle. Dans ce contexte nouveau, comment imaginer les fins dernières et raviver l'espérance qui leur correspond ? Christophe Bourgeois explore une première voie avec la poésie de Victor Hugo (1802-1885¹⁷). Ce dernier n'est pas exactement chrétien mais son œuvre reste, comme toute la culture romantique, habitée par la question de l'espérance. Si le poète prétend parler au nom de tous, c'est qu'il parle à partir de la Fin, à partir de la mort et des vérités qu'elle met à nu, à partir de ce qui, dans le lyrisme le plus authentique, fait signe vers la prière. Dès lors, Hugo, en éprouvant la nécessité de recourir à la poésie des fins dernières, rend plus sensible la vérité existentielle que ces images manifestent : elles seules, en un sens, rendent l'homme à sa démesure. Une deuxième voie, musicale, est tracée par Dorothee Brunner et sa présentation du « Quatuor pour la fin du temps » d'Olivier Messiaen (1908-1992¹⁸). Composé en 1940 alors que Messiaen est détenu dans un Stalag de Silésie dans des conditions terribles, ce quatuor dit tout à la fois l'effondrement d'un monde ancien et le surgissement d'un monde nouveau d'où la temporalité humaine se trouve comme abolie et remplacée par la temporalité angélique. Il s'agit, comme pour Dante, d'une hymne à l'espérance, rendue plus émouvante par l'espérance vécue d'un Messiaen prisonnier et environné par la mort.

Un diptyque théologique sert de conclusion. D'abord par une reprise systématique du thème du Jugement. Pierre Gervais, inspiré par Paul Ricœur, le resitue dans la dynamique du pardon, celui-ci rece-

16 « Les fresques de Signorelli à Orvieto : toutes les histoires de la fin du monde selon une invention bizarre et capricieuse », p. 83.

17 « Pourquoi des poètes ? Le lyrisme à

l'épreuve des fins dernières », p. 99.

18 « Un avant-goût sonore pour l'éternité – Le Quatuor pour la fin du Temps d'Olivier Messiaen », voir ci-dessous p. 109.

Éditorial ● vant de celui-là toute sa portée communautaire et cosmique¹⁹.

Ensuite par une ultime orchestration de la question qui sous-tend tout ce Cahier : comment parler aujourd'hui des fins dernières ? À l'école du P. Henri de Lubac commentant Origène, Éric de Moulins-Beaufort dévoile une interprétation inattendue et magnifique de la plainte du prophète Jérémie : « Tu m'as trompé, Seigneur, et je me suis laissé tromper » (*Jérémie* 20,7²⁰). De quelle tromperie s'agit-il ? De la menace que Dieu adresse à son peuple pécheur, du châtement qui paraît inéluctable, mais qui en réalité n'a d'autre but que d'amener à la conversion du cœur. On pourrait bien ici invoquer Jonas : « Encore quarante jours et Ninive sera détruite... » Aucune mention d'un pardon éventuel dans l'oracle du prophète, car il fallait toucher ce point ultime de l'âme où, espérant contre toute espérance, le pécheur trouve la force du repentir. Ce sont les fins dernières en ce qu'elles portent de condamnation ultime du péché qui se trouvent par là mises dans la lumière de la miséricorde divine. Miséricorde qui, par ailleurs, ne supprime aucunement la possibilité de son refus par l'homme mais resitue la Fin dans le seul Mystère qui en soit l'écrin réel, le Mystère de Dieu...

En a-t-on fini avec les fins dernières ? Peut-on vraiment en finir avec Dieu ?

Prêtre du diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins, Florent Urfels est également aumônier de l'École Normale Supérieure et de l'École Nationale des Chartes. Il est membre du Comité de rédaction de Communio.

Prochain numéro
janvier-février 2019

Notre Père V – en tentation



Être dans la main de Dieu Jean-Robert Armogathe

Espère, ô mon âme, espère. Tu ignores le jour et l'heure. Veille soigneusement, tout passe avec rapidité, quoique ton impatience rende douteux ce qui est certain, et long un temps bien court. Songe que plus tu combattras, plus tu prouveras l'amour que tu portes à ton Dieu, et plus tu te réjouiras un jour avec ton Bien-Aimé, dans un bonheur et un ravissement qui ne pourront jamais finir.

Thérèse d'Avila, *Exclamations* 15, 3

Notre état après la mort ne relève pas immédiatement de la foi : le scepticisme qu'éprouvent souvent les fidèles provient de l'ignorance, et cette ignorance a pour raison première un discours théologique et pastoral centré sur la foi et sur la charité. Or on peut croire des choses que l'on n'espère pas pour autant : lorsque nous confessons « la résurrection de la chair et la vie éternelle », qu'est-ce que nous espérons vraiment ?

Qui a jamais pu espérer ces choses-là, même en proclamant les croire ? Car ces choses semblent toutes, pour nous, être contre l'espérance¹.

La mort biologique semble en effet marquer le terme de toute expérience – elle n'appartient pas elle-même à mon expérience. Ce qui suivra ma mort relève de la manière la plus pure, la plus essentielle, de la conjecture ; mais pour le christianisme, cette conjecture a un contenu, ce qui la qualifie comme espérance. Il est cependant bien difficile d'en parler. Dieu seul peut « nommer les choses qui ne sont pas comme des choses qui sont » (*vocat [Deus] ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt*, Romains 4, 17 Vulg.).

Parler des « fins dernières » ne relève donc pas immédiatement d'un discours sur la foi, mais appartient au difficile domaine de l'espérance. Le présent article est une tentative pour dégager des « éléments de langage » utilisables pour enseigner et prêcher.

Rendre raison de l'espérance

Les traités sur la foi et sur la charité, les deux autres « vertus théologiques » (selon *1 Corinthiens* 13, 13), abondent, mais ceux qui traitent de

1 Paschase RADBERT, *De spe* (vers 832), *Patrologie Latine* t. 120, col. 1442a.

l'espérance sont plus rares. Un des premiers – et des plus remarquables – est dû à un saint abbé du ix^e siècle, Paschase Radbert, un moine bénédictin de Corbie (près d'Amiens). Outre un très original *Commentaire de l'Évangile de Matthieu*, il est l'auteur d'un traité en trois livres sur la foi, l'espérance et la charité (non traduits en français). Nous donnons dans ce cahier une traduction inédite du livre II, *De spe*.

Il convient pour commencer de lire avec attention le texte fameux de la première *Épître de Pierre*² :

Traitez saintement dans vos cœurs le Seigneur Christ, toujours prêts à la défense contre quiconque vous demande raison (*logon*) de l'espérance (variante : *et la foi*) qui est en vous (*1 Pierre* 3, 15).

Rendre raison de l'espérance : la variante textuelle montre l'hésitation des copistes, mais l'expression fait place, très précisément, à l'*analogie* qui permet de rendre raison (*logos*).

La difficulté de l'exposition consiste précisément à s'extraire des énoncés « dogmatiques » pour avancer sur le terrain des images, autrement dit à procéder par analogie, et en particulier à partir de notre expérience de l'espérance humaine. Cette expérience peut nous aider à passer de l'espérance, notre espoir humain, à la vertu « théologique » d'espérance.

Thomas d'Aquin a défini soigneusement l'espérance à partir de plusieurs conditions : on espère ce qui est bon (à la différence de la crainte), ce qui est à venir, et ce qui, bien que difficile à atteindre (sinon on le posséderait), est néanmoins atteignable (sous peine de désespoir).

Il y a donc une attitude de l'espérance, qui suppose d'abord le courage, l'*erectio animi* selon une heureuse formule du Concile de Trente :

Les hommes sont disposés à la justice [...] lorsque, comprenant qu'ils sont pécheurs [...] ils s'élèvent à l'espérance (*in spem eriguntur*), confiants (*fidentes*) que Dieu, à cause du Christ, leur sera favorable³.

L'expression se trouve aussi au livre de *Judith*, qui exhorte les Anciens du peuple : « relevez leur cœur par vos paroles » (« *ad eloquium vestrum corda eorum erigite* » 8, 21 Vulg.), dans les *Psaumes* (31, 25 : « courage,

Thème

2 Pierre MOURLON BEERNAERT, sj, *La première encyclique de Pierre. Rendre raison de son espérance*, Lumen vitae,

Namur, 1970.

3 *Décret sur la justification*, ch. 6 (VI^e session, 1547).

reprenez cœur!) et *Isaïe* 35, 3 (« rendez fortes les mains fatiguées », repris dans *Hébreux* 12, 12).

Cette *erectio animi*, cette « fortitude », serait vaine si elle ne s'appuyait sur la confiance. Nous sommes ainsi au cœur même de la définition de l'espérance : elle serait *présomptueuse* (au sens étymologique d'anticipation erronée, ce qui présume) si elle ne reposait sur la confiance, autrement dit : *fides* (on notera l'usage par le Concile du verbe *fidere*, qui a le sens fort de « compter sur », et non pas *credere*, « croire »).

Si Sara conçut par la foi, c'est « parce qu'elle estima fidèle celui qui avait promis » (*Hébreux* 11, 11). La *fides* est confiance parce que son objet, Dieu, est digne de foi, il est *fidèle*⁴. Elle est « la garantie des biens que l'on espère » (*Hébreux* 11, 1). Mais précisément l'exercice de cette confiance n'est pas universel, car si la foi est universelle, l'espérance ne peut être que personnelle. Je confesse avec tous les croyants la foi de l'Église, mais je ne peux partager avec personne l'expérience que j'ai de l'espérance ; je peux en parler, en donner les raisons, mais ce que je ressens n'est pas communicable.

Contre l'espérance dans l'espérance

Cette aporie est explicite dans l'*Épître aux Romains*, à propos d'Abraham, « qui a cru contre l'espérance dans l'espérance » (*par'elpida ep'elpidi episteusen, contra spem in spem credidit, Romains* 4, 18). Abraham est cette figure exemplaire, « notre père à tous » (4, 16), chez qui la foi s'est, initialement, totalement confondue avec l'espérance. Après Abel, Hénoch et Noé, nous dit l'*Épître aux Hébreux* (11, 8), Abraham « obéit à l'appel » et « partit sans savoir où il allait ». Mais que veut dire le *contra spem in spem*, « contre l'espérance dans l'espérance » ?

Jean-Robert
Armogathe

Les Pères ont donné une explication réaliste, en distinguant deux espèces d'espérance : sans espérance de progéniture (*contre l'espérance [physique]*), Abraham a cru dans l'*espérance [de la promesse]* ; mais on peut aussi interpréter ces mots comme désignant la même espérance, *spes unica*⁵. C'est de la Croix qu'il s'agit. Nous multiplions les « signes de croix » sans souvent y prêter grande attention. Mais tout l'itinéraire chrétien, du baptême à la mort, est marqué de ce signe. Tous nos rites, du « plongeon » baptismal⁶ aux onctions des malades, en passant par le Corps livré et le Sang versé de l'eucharistie, désignent la Croix, *spes*

4 J.-R. ARMOGATHE, « *Fides* : note sur le droit romain », *Communio* 2007, 3 (consultable en ligne).

5 « Salut, ô Croix, [notre] unique espérance » est le premier vers de la 6^e

strophe de l'hymne *Vexilla Regis* attribué à Venance Fortunat (VI^e s.).

6 Voir l'article de Jean BERNARDI, « La vérité sur les plongeurs », *Communio* 2003, 3, p. 117-128.

unica, comme instrument de la Passion et de la Mort. C'est *contre* cette espérance que nous croyons *dans* l'espérance : le mystère chrétien est indissociablement celui de la mort et de la vie. Ou mieux encore, c'est *dans* cette espérance que nous butons sur la contradiction.

Faisons l'économie des références philosophiques qui s'imposent à l'esprit ; il suffit de renvoyer à la définition de Pierre Lombard, reprise par Thomas d'Aquin⁷ : *l'espérance est l'attente certaine de la béatitude future*. La certitude est ici critère d'authenticité : Abraham aurait bien pu être troublé d'apprendre que la promesse divine de progéniture pût sembler abandonnée au profit de la mort de l'héritier : mais il resta ferme dans l'unique certitude, sa confiance (*fides*) dans la justesse du plan divin, quel qu'il fût⁸.

La joie, marqueur d'espérance

Un élément essentiel de l'espérance est la joie dont parle Paul (*Romains* 12, 12) : cet élément me semble capital pour l'enseignement (et la prédication). Ce qu'on nomme « les fins dernières » a souvent été présenté aux fidèles sur un mode sinistre. Il est sans doute essentiel de prendre conscience de nos péchés et de notre inaptitude au salut sans le don divin de la grâce. Mais cette conscience de soi ne doit pas conduire à la tristesse ; car le Christ juge est aussi le sauveur de l'humanité⁹.

Une spécificité chrétienne de la joie se dégage du Nouveau testament¹⁰ : en *Matthieu* 25, 21-23, dans la parabole des talents, le serviteur « bon et fidèle » est appelé à entrer « dans la joie de [s] on seigneur », ce qui équivaut à « entrer dans le Royaume ». La promesse du Royaume, et l'espérance de sa proximité et de son accessibilité sont sources de joie ; tel est le sens primitif des béatitudes des pauvres, des affligés, des affamés¹¹. Dans sa teneur, cette affirmation de la joie du fidèle semble bien remonter à Jésus lui-même¹².

Le désir tend vers le bien absent, et ne peut pas procurer la joie que suscite l'espérance, qui jouit déjà du bien promis. Cette joie est paradoxale – car « elle ne vient pas de soi, mais des promesses de Dieu » (Paschase Radbert) ; comme l'espérance, elle est personnelle, mais il

7 *Quaestiones disputatae, de Spe*, a. 2.

8 Voir le passage (difficile) dans RADBERT, p. 28.

9 Voir le cahier « Le Christ, Juge et Sauveur », *Communio* 2005, 4.

10 Voir *Dictionnaire de spiritualité*, s. v. « Joie » (François BUSSINI) et la biblio-

graphie citée.

11 Analyse classique de J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Paris, 1969², t. 2, p. 92-144.

12 Tout le dossier dans l'ouvrage ancien de E. G. GULIN, *Die Freude im Neuen Testament*, 2 vol., Helsinki, 1932-1936.

faut bien souligner qu'elle se réalise, se concrétise dans l'eucharistie où est reçu le don promis, donc dans une communauté de croyants réunie au Nom de Jésus. L'âme qui connaît cette joie est « une âme ecclésiale¹³ ».

Elle n'est pas un simple sentiment de bien-être : nous « entrons dans la joie », autrement dit notre personne est tout entière saisie par l'allégresse (l'expérience de la « sobre ivresse »). Mais cette « possession » reste rationnelle (« rendre raison de l'espérance »), car elle tire sa source, et donc sa permanence, de l'intelligence du mystère ; c'est ce que saint Paul écrit aux Colossiens (c'est-à-dire à des chrétiens venus du paganisme) :

... de quelle gloire est riche ce mystère : c'est le Christ parmi vous !
L'espérance de la gloire ! (*Colossiens* 1, 27)

Enfin, tout enseignement sur « les fins dernières » est indissociable d'un ferme rappel de l'eschatologie : nous prêchons trop souvent pour le temps présent, et les fidèles apprécient de mieux comprendre comment affronter les difficultés de leur vie actuelle. Mais le christianisme est tendu vers le retour du Christ¹⁴, cette attente que nous proclamons dans chaque Eucharistie (« Christ reviendra ! »). Ce n'est pas détourner les fidèles de leurs tâches présentes que de rappeler que nous prions pour que vienne le Règne, lorsque ciel, terre et mer disparaîtront et que, dans l'univers nouveau, il n'y aura plus de mort, de pleur, de cri ni de peine (*Apocalypse* 21, 1-4).

Jean-Robert
Armogathe

Fiancée du Christ sur le chemin, l'Église célébrera alors les épousailles dans l'allégresse :

Soyons dans l'allégresse et dans la joie, rendons gloire à Dieu, car voici les noces de l'Agneau [...] Heureux les invités au festin des noces de l'Agneau ! (*Apocalypse* 19, 7-9).

Être dans la main de Dieu

Dès le début de son traité *De spe*, Paschase Radbert reprend à l'Épître aux Hébreux une image, celle de l'ancre :

En elle, nous avons comme une ancre de notre âme, sûre autant que solide, et pénétrant par delà le voile [*Lévitique* 16, 2], là où est entré pour nous en précurseur, Jésus, devenu pour l'éternité grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech [*Psaume* 110, 4] (*Hébreux* 6, 18).

13 ORIGÈNE, *In Cant.*, hom. 7, SC 37, p. 75, cité par F. Bussini.

14 Voir *Communio* 2012, 1-2 : « La seconde venue du Christ ».

Radbert recourt ici, comme beaucoup d'auteurs médiévaux, à l'immense trésor d'étymologies d'Isidore de Séville :

L'ancre (*anchora*) est un crochet de fer, qui tire son nom du grec, parce qu'il saisit les rochers ou le sable comme la main d'un homme (*quasi hominis manus*), parce que les Grecs appellent la main *kura* [en réalité : *kheir*], mais *ancre* n'a pas de *kh* (aspirée) chez les Grecs, qui prononcent *ankura*, et les Anciens prononçaient *ancora* (*Etymologies* XIX, II, 15).

Ainsi l'espérance, qui ancre fortement la nef de l'Église, non sur le sable, mais sur le roc qui est le Christ, est la main de Dieu. Le câble qui la retient est composé de la foi, de l'espérance et de la charité, et « le fil triple ne rompt pas » (*Qohelet* 4, 12). Rien n'est mieux tenu que ce que nous tenons dans la main : on sait que la racine du mot hébreu *emunah*, la *foi* (ou la *fidélité*), regroupe une constellation sémantique autour de la *solidité* (en particulier le fait de porter un enfant sur le bras ou d'étayer un édifice, d'où le contremaître, l'artisan, l'architecte). Notre espérance est solide, puisque nous sommes dans la main de Dieu.

Thème

En prêchant sur le psaume 90, vers 1140, Bernard joue sur les mots *spes* (espérance) et *pes* (pied) :

Tout le mérite de l'homme consiste principalement à mettre toute son espérance en celui qui sauve tout l'homme. *En toi nos pères ont espéré, espéré, et tu les a délivrés. Vers toi ils ont crié, et tu les as sauvés. En toi ils espéraient, jamais ils n'ont été confondus* (*Psaume* 22, 5). Car où est celui qui a espéré en lui, et a été confondu ? Espérez en lui, peuple fidèle : tout lieu où vous poserez le pied sera à vous. Votre pied est partout votre espérance (*pes vester utique spes vestra est*), et il obtiendra tout ce qu'elle aura parcouru ; si du moins elle est fondée solidement en Dieu, pour qu'elle reste ferme et inébranlable (*Sermon* 15, 5 sur le Ps. 90).

Sur le chemin, autrement dit : dans sa vie, l'homme avance, posant un pied devant l'autre (*pes/spes*), il gravit la montagne vers la sainte demeure, et son pas est assuré par la main de Dieu.

Joie et certitude sont les clés de l'enseignement des fins dernières. L'espérance chrétienne repose sur l'assurance de la foi, qui est « la substance de ce qu'on espère », et elle est privée de toute substance sans la foi. Mais la foi elle-même est vide sans la certitude de la Résurrection du Christ. C'est cette certitude qui procure un contenu à l'espérance. Possédant dans la certitude l'objet de son désir, elle suscite la joie, qui fait exulter l'esprit - le Magnificat de Marie en étant le meilleur

exemple « désormais, tous les âges ... ». La mort physique est l'étape obligée pour y voir plus clair : « aujourd'hui, nous voyons dans un miroir, de manière confuse, mais alors ce sera face à face » (1 Corinthiens 13, 12), quand nous passerons des ombres et des figures à la contemplation de la vérité¹⁵.

Jean-Robert Armogathe

Né à Marseille en 1947, J.-R. Armogathe est prêtre (Paris, 1976); directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études, correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, il appartient au Comité de rédaction de Communio depuis sa fondation.

15 *Ex umbris et imaginibus ad veritatem* : on reconnaît l'épithaphe de la tombe de Newman.

Vient de paraître :
*L'Alliance irrévocable -
Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme,*
2018

La foi et l'espérance* Paschase Radbert

Paschase Radbert (790? -860?), abbé de Corbie (grande abbaye du VIII^e au XVIII^e siècle, près d'Amiens), est un théologien et exégète important: son Commentaire de l'Évangile de saint Matthieu est d'une grande originalité. Son traité en trois livres Sur la foi, l'espérance et la charité a été rédigé à diverses périodes; le livre II (De spe) a été écrit vers 832. Il n'existe aucune traduction française de ses nombreux écrits.

Il faut savoir que la foi se présente comme le fondement de toutes les autres vertus, elle marche à leur tête. L'espérance, elle, construit l'homme lui-même de façon à ce qu'il parvienne aux articles de foi. L'une donne le principe des mérites, l'autre les mène jusqu'en haut. L'une entreprend le début de ce qu'il faut croire, l'autre médite chaque jour l'achèvement de la vertu. L'une croit ce qui est promis, l'autre entrevoit déjà les promesses et embrasse l'intérieur du ciel où le Christ est entré¹. Car nous marchons par la foi², mais par l'espérance nous sommes déjà arrivés. Nous ne sommes pas encore bienheureux et immaculés³, et cependant par cette même espérance, où nous avons été ensevelis⁴ avec le Christ et ressuscités avec celui qui nous a donné un siège dans les cieux⁵, nous pouvons déjà être dits cheminer vers l'un et l'autre but. L'espérance en effet n'est ni trompée ni trompeuse tant que la foi ne s'est pas dérobée. Et certes elle est vraie tant que la foi est pleine de l'alliance observée. Car la foi est le fondement (*substantia*) de ce que l'on espère⁶, et sans elle l'espérance est sans fondement. Il n'y a pas d'espérance lorsque la capacité d'espérer fait défaut, la foi inébranlable est toujours et partout la mère et la nourrice de l'espérance.

Il s'avère donc qu'elles sont unies l'une à l'autre de manière inséparable. Et c'est pour cela que l'Apôtre dit, en parlant d'Abraham, qu'il a cru en vérité contre l'espérance dans l'espérance⁷. Car s'il a cru dans l'espérance, l'espérance fut pour lui en retour le chemin et la capacité pour croire. On en déduit clairement qu'en étant l'une et l'autre présentes, elles procurent le fondement des promesses de Dieu.

* Paschase RADBERT, *De fide, spe et caritate*, livre II, ch. 3 (PL 120, 525-528; éd. crit. par Beda Paulus, CC Cont. Med. 97, Tournai, Brepols, 1990, p. 74-77).
1 Hébreux 6, 19-20.
2 2 Corinthiens 5, 7.

3 Psaume 118, 1.
4 Colossiens 3, 1.
5 Éphésiens 2, 6.
6 Hébreux 11, 1.
7 Romains 4, 18.

Il est étrange de dire qu'Abraham a cru contre l'espérance dans l'espérance. Car si l'espérance était véridique, que pouvait-il se produire contre la vérité de l'espérance ? Peut-être, comme on lit dans la Genèse⁸ qu'il a désespéré avoir un fils, l'Apôtre a-t-il voulu dire que lorsqu'il conçut contre l'espérance qu'un esclave pût devenir son héritier^a, il crut par un changement de plan dans l'espérance des promesses de Dieu, plus largement et plus parfaitement, que de sa femme âgée et stérile et de lui-même, vieillard centenaire, pourrait naître un héritier⁹. Ou plutôt que^b croyant que ce même fils deviendrait la victime d'un holocauste, il a espéré dans l'ordre de Dieu sans hésitation ni doute¹⁰, mais il s'est tout entier attaché à Dieu par la foi et l'espérance pour accomplir d'un cœur pieux et dévot tout ce qui lui avait été ordonné¹¹. Il espérait en effet qu'il valait mieux pour son fils de vivre avec Dieu pour qu'il fût que de le conserver sans le Dieu qui l'avait donné alors qu'il n'existait pas^c.

Contre cette espérance, il croyait fermement dans l'espérance¹² pour avoir entendu : *Celui-là ne sera pas ton héritier, mais celui qui sera issu de tes reins, celui-là sera ton héritier*. Et encore : *Regarde vers le ciel et compte les étoiles, si tu peux*. Il dit enfin : *Telle sera ta descendance*¹³. Il n'y a pas de doute qu'il avait cru dans cette espérance contre l'espérance que son fils serait une victime d'holocauste offerte à Dieu¹⁴. Il croyait en effet de tout son cœur et avait souci d'obéir pieusement à tout ce que Dieu lui demandait, sans en rien retrancher, sans en rien douter, sans en rien reprendre. Il ne discutait pas ce qu'il avait entendu : *celui-ci sera ton héritier*¹⁵. Et il ne demandait pas pourquoi Dieu lui ordonnait de tuer celui que dans sa vieillesse il avait reçu comme héritier. Il était tout entier devant Lui, il vivait pour Lui, il se confiait tout entier à Lui dans la foi en toutes choses, croyant que tout en Lui était vérité, et n'espérant rien de Lui que le salut à son avantage.

C'est cette foi inconditionnelle à Dieu, cette espérance certaine en Dieu que tous les fils doivent exactement imiter. Non pas ceux de la chair¹⁶, mais ceux qui par la foi sont les enfants d'Abraham¹⁷. C'est cette foi et cette espérance inébranlable et inviolée que les enfants doivent observer pour être les héritiers. Comment pourraient-ils du reste être capables de recevoir ce qu'ils ne voient pas¹⁸ ? C'est par l'espérance en effet que nous avons été sauvés¹⁹, comme il est dit de la foi que par elle nous avons été sauvés²⁰. Et encore : « *Ta foi t'a sauvé*²¹ ». Et

8 Voir Genèse 15, 2-3.

9 Voir Genèse 17, 17 ; 18, 10-13.

10 Romains 4, 20.

11 Voir Genèse 22, 1-2.11-12.

12 Romains 4, 18.

13 Genèse 15, 4-5.

14 Voir Genèse 22, 1-2.

15 Genèse 15, 4.

16 Voir Romains 9, 7-8.

17 Galates 3, 7.

18 2 Corinthiens 4, 18.

19 Romains 8, 24.

ainsi de même qu'Abraham a cru dans l'espérance contre l'espérance²², de même tous ceux qui par la foi sont ses enfants²³ croiront en tout cas eux aussi contre l'espérance dans l'espérance.

Donc tous les objets de notre foi, qu'il s'agisse de la résurrection des morts, de l'héritage du royaume des cieux, de l'adoption filiale, de la bienheureuse immortalité de la chair et de l'âme, qui a jamais pu espérer de telles choses quant à la nature humaine, même s'il lui avait été permis de les croire ? Toutes ces choses en effet semblent, pour ce qui nous concerne, être contre l'espérance. Mais c'est à juste titre qu'elles sont crues dans l'espérance quant à la puissance de Dieu par les fils d'Abraham²⁴ que nous sommes. Car c'est à bon droit qu'à son exemple nous espérons ces choses. Parce que, quoi que Dieu ait promis, il peut aussi le faire²⁵ si seulement nous, qui avons cru, nous restons dans la vraie foi, l'espérance et la charité²⁶ sans mélange^d. D'où il est dit d'Abraham qu'il ne fut pas faible dans la foi.

Ce qui démontre clairement qu'il y a une faiblesse (*infirmitas*) de la foi comme il y a une bonne santé^e. L'apôtre nous avertit aussi de cela : « Reprends-les pour qu'ils soient sains dans la foi²⁷ ». La difficulté de prêcher sur les fins dernières provient souvent d'une ignorance des fidèles : l'espérance chrétienne est cependant la conséquence nécessaire de la foi, et la joie est le plus assuré critère de son authenticité. Bienheureux donc est celui dont la foi n'est pas faible^f et dont l'espérance certaine contre l'espérance dans l'espérance fleurit et fructifie chaque jour dans la foi de la vie. Mais une chose est la foi qui ne fait fonds que de Dieu et en Dieu²⁸. C'est elle qui est le chemin suivi par les chrétiens^g. Autre chose est celle qui tout en espérant des biens divers et incertains est engagée dans les préoccupations des affaires. Ce que Sénèque écrivait avec raison à son ami Lucilius : « l'espérance est le nom d'un bien incertain^h ». Malheureux qui assignait une telle espérance à celui qu'il essayait de retirer du monde.

Paschase
Radbert

De plus, cette espérance sûre et certaine des chrétiens est un fondement qui n'est ni trompeur ni trompé. D'où ce que dit l'Apôtre : « l'espérance n'est pas confondue ». Et il explique plus loin pourquoi elle n'est confondue par aucune erreur : « parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné²⁹ ».

20 Voir *Éphésiens* 2, 8.

21 *Marc* 10, 5.

22 *Romains* 4, 18.

23 Voir *Galates* 3, 7.

24 Voir *Galates* 3, 7

25 *Romains* 4, 19.

26 Voir *Romains* 4, 18.

27 *Tite* 1, 13.

28 *Isaïe* 10, 20; 50, 10 (le même verbe, *inimitor*).

29 *Romains* 5, 5.

Toutes ces choses sont donc données par le Christ à ceux qui adorent Dieu dans la vraie religion. Il s'ensuit que l'espérance n'est pas pour eux le nom d'un bien incertain (selon celui qu'on tenait en ce temps-là pour illustre), mais beaucoup plus certain qu'on ne peut le dire. C'est en effet le Tout-puissant³⁰ qui est véridique qui nous a fait une telle promesse. C'est pourquoi venant de Lui rien d'incertain ne peut subsister dans notre espérance, rien de douteux sinon que nous sommes plus certains de Lui que de nous-mêmes. Car nous sommes faibles par nous-mêmes, mais forts par Lui. Et même nous sommes relevés de notre faiblesse par Sa miséricorde afin de tendre vers Lui dans la foi et l'espérance.

Et donc comme nous l'avons dit, nous ne portons rien de plus sûr que notre espérance, parce qu'en vérité elle ne s'appuie et ne se repose sur nul autre que sur Dieu le Tout-puissant *qui ne ment pas*³¹. Et donc la foi, tirée de l'homme par la grâce du Christ, défaille bien souvent par la faiblesse humaine, mais l'espérance qui est en Dieu seul et ne provient que de Lui ne faiblit jamais. Car la foi tient des deux parties (du Christ et de l'homme), tandis que l'espérance n'attend rien que de Dieu, elle à qui le Seigneur dit: «Je ne change pas mes promesses». Que la foi satisfasse donc les deux parties, pour qu'elle reçoive avec exactitude de Dieu toute créance et qu'elle s'acquitte de ce qu'elle a promis: alors à bon droit l'espérance reconnaîtra pleinement que le Tout-puissant est véridique, car il ne change pas ses promesses, il accomplira ce qu'il a promis.

Thème

Par ailleurs *malheur à l'homme qui fait reposer dans l'homme son espérance*³². [Dieu] n'attend donc rien de l'homme, et, reposant dans la vérité, il n'engendre rien de mensonger. *S'il tarde* dans l'accomplissement d'une promesse³³, [l'espérance] attend avec piété, se repose avec assurance, est encouragée en toutes choses, tandis que la foi combat, explique les promesses et les montre du doigt.

Elle est partout l'immuable compagne de la même foi, et leur admirable parenté cherche toujours ardemment *les choses qui ne se voient pas et qui sont éternelles*³⁴. Et tandis que la foi peine à travailler dans les œuvres terrestres, l'espérance pénètre les cieus et montre ce qui est éternel.

De là vient que *la foi notre victoire vainc*³⁵ toutes choses, parce que son espérance n'est pas la force de son bras, mais Dieu³⁶: Dieu est en effet l'espérance de la foi³⁷. Et c'est pourquoi chaque fois que nous fait

30 Voir Apocalypse 16, 7.

31 Tite 1, 2.

32 Jérémie 17, 5.

33 Habaquq 2, 3.

34 2 Corinthiens 4, 18.

35 1 Jean 5, 4.

36 Voir Jérémie 17, 5.

37 Voir 1 Pierre 1, 21.

défaut (*deest*) quelque chose de la grâce, l'espérance nous exhorte : rien ne manque (*abest*) à qui Dieu tout entier est présent (*adest*).

Soyons donc recréés par la confiance que tout ce que nous faisons, tout ce que nous avons, tout ce que nous désirons vient de Dieu ; nous n'avons qu'un seul commencement, un seul milieu et une seule fin, et rien de ce qui est parfait n'est fait sans l'une et l'autre ; prions donc que ce que nous faisons par la foi et l'espérance provienne toujours de Dieu.

Texte traduit et annoté par J.-R. Armogathe

Contrairement à l'usage de notre revue, les références bibliques (dans la Vulgate) sont indiquées en pied de page, les notes de l'éditeur étant reportées en fin d'article.

H.-U. von Balthasar a publié une traduction allemande du traité de Radbert sur l'Eucharistie, *Vom Leib und Blut des Herrn* (d'après l'édition critique de dom Beda Paulus), Einsiedeln, Johannes Verlag, 1988.

a Radbert s'inspire du commentaire d'ORIGÈNE sur l'Épître aux Romains, connu dans la traduction latine de Rufin. Radbert suit ici Rufin (*filius [...] vernaculae meae*), qui traduit les LXX (qui ont vu en *mesheq* un nom propre, traduit par *procurator* dans la Vulgate, l'identifiant probablement avec le serviteur anonyme des ch. 24-25)

b La première explication est celle d'Origène : ici, Radbert propose une interprétation originale en prolongeant l'espérance d'Abraham jusqu'au « sacrifice » d'Isaac.

c Même mouvement dans AMBROISE, *De Abraham* 74, PL 14, 448 A.

d Tout ce développement est inspiré d'ORIGÈNE (Rufin), *Romains* 4,6 (PG 14, 980 C10-981A).

e En latin chrétien, *infirmitas* est la faiblesse de la nature humaine (adoptée par le Christ dans son Incarnation).

f ORIGÈNE, ici encore : PG 14, 981 B2-8.

g *Christianorum processus* : le terme (à la fois le chemin et la progression), fréquent chez Radbert (8 occurrences dans son *Commentaire de Matthieu*) est plutôt rare en ce sens en latin médiéval, et dénote l'influence d'Ambroise

h SÉNÈQUE, *Ad Lucilium epistolae*, I, 10, 2.



Les arrhes du fiancé – Fins dernières et vie présente chez Hugues de Saint-Victor († 1141)



Dominique
Poirel

Hugues (1096-1141) fut maître et chanoine régulier en l'abbaye Saint-Victor de Paris. Lun des meilleurs représentants de la « Renaissance du XII^e siècle », il a laissé des ouvrages couvrant l'ensemble des savoirs, profanes et sacrés (Didascalicon ou art de lire), mais plus spécialement en exégèse biblique (Les Écritures et les écrivains sacrés), en théologie où il compose la première somme médiévale (Les sacrements de la foi chrétienne) et en spiritualité (L'arche de Noé, Les arrhes de l'âme). Son commentaire de la Hiérarchie céleste du pseudo-Denys a d'autre part « réveillé » les études dionysiennes, assoupies depuis l'Érigène. Ses écrits sont en cours de traduction : L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor, Turnhout, Brepols, 1997 et 2000 (Sous la Règle de saint Augustin 3 et 7). Sur cet auteur, lire notamment Patrice SICARD, Hugues de Saint-Victor et son école, Turnhout, Brepols, 1991 (Témoins de notre histoire); Dominique POIREL, Hugues de Saint-Victor, Paris, Cerf, 1998 (Initiations médiévales).

Dans l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor, un des meilleurs représentants de la théologie préscolastique, les fins dernières tiennent une place réelle mais discrète. Certes, elles occupent les trois dernières parties de sa somme de théologie, le *De sacramentis christianae fidei*: les mourants ou la fin de l'homme (II, xvi), la fin du monde (II, xvii), et l'état du monde à venir (II, xviii¹). Cependant, consistant surtout en florilèges patristiques, ces parties sont en réalité des matériaux préparatoires, non des sections rédigées². Elles nous instruisent certes sur les questions qui intéressaient le Victorin: sortie des âmes, peines corporelles et lieu de ces peines (enfer et purgatoire), soin des vivants pour les morts, événements précédant la parousie, mode de résurrection des corps, Jugement dernier, peines des damnés et récompenses des élus, vision béatifique, nature de la béatitude éternelle. Toutefois, elles ne permettent pas d'imaginer la réponse originale qu'il aurait apportée sur ces questions, prévenu qu'il fut par la maladie et la mort.

1 *De sacramentis christianae fidei*, éd. Patrologia latina, t. 176, Paris, 1854, col. 173-618.

2 Dominique POIREL, « 'Alter Augustinus – Der zweite Augustinus' Hugo von Sankt Viktor und die Väter der Kirche », dans *Väter der Kirche. Ekklesiales Den-*

ken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag, édité par Johannes Arnold, Rainer BERNDT SJ, Ralf M.W. STAMMBERGER en collaboration avec Christine FELD, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2004, p. 643-668.

Pour découvrir la pensée d'Hugues de Saint-Victor sur les fins dernières, il faut donc se tourner vers ses autres écrits. Ceux-ci se répartissent en quatre catégories, correspondant au programme des études à Saint-Victor. Après les arts libéraux, l'étudiant victorin étudie en effet la science sacrée dans ses trois volets : 1) érudition biblique, 2) spéculation théologique, 3) formation morale et spirituelle, lesquels ne sont au fond que le déploiement de la lecture de l'Écritures selon ses trois sens : historique, allégorique et tropologique³. Alors que l'ouvrage d'Henri de Lubac a rendu fameuse la théorie des « quatre sens de l'Écriture », Hugues suit une théorie alternative, en pratique très répandue, celle des trois sens de l'Écriture⁴. Ne cherchons donc pas dans son œuvre un quatrième volet eschatologique, qui correspondrait au quatrième sens, le sens « anagogique », et traiterait ainsi du sujet qui nous occupe, les fins dernières. Celles-ci ne se cantonnent pas à un exercice ou un domaine à part de sa réflexion, mais sont partout présentes, de façon incidente : dans l'exégèse historique, au détour d'un verset pertinent ; en théologie, comme point d'aboutissement de toute l'histoire sainte et la révélation ; en spiritualité, comme ce vers quoi tend l'existence entière du chrétien ; et même dans les études profanes, puisque la philosophie, qui les réunit, peut être définie « une méditation de la mort⁵ ».

Thème

D'où cette première leçon d'Hugues de Saint-Victor sur les fins dernières : entre elles et la vie présente, il n'y a pas séparation, mais continuité. Qu'il s'agisse de l'Église ou du fidèle, les fins dernières sont moins une autre vie que l'aboutissement de celle-ci, moins un au-delà que le terme du voyage. De là vient que chez Hugues les fins dernières n'offrent matière ni à un mode particulier d'explication des Écritures, comme le sens anagogique, ni à un champ distinct de la réflexion doctrinale – il meurt trop tôt pour cela – ni à un genre distinct de la littérature spirituelle, tels ces *arts de mourir* qui devaient fleurir à l'automne du Moyen Âge. Peu thématized, le thème des fins dernières ne cesse pourtant d'affleurer dès qu'il est question de la vie présente : elles « aimantent » pour ainsi dire l'existence présente, c'est-à-dire l'attirent et lui confèrent sa valeur, négative ou positive : c'est en vue d'elles que le monde présent doit être fui ou investi, méprisé ou admiré.

Le sens d'un titre

Nulle part cette dialectique des fins dernières et du monde présent n'apparaît mieux que dans le *De arrha animae*, peut-être le dernier ou-

3 *Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1998, (Initiations au Moyen Âge).

4 Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959-1964.

5 *Didascalicon*, II, 1, (d'après ISIDORE DE SÉVILLE et CASSIODORÉ), éd. Buttmer, *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de studio legendi*, Washington, 1940, p. 24, lignes 10-11.

vrage d'Hugues (ce qui ne conviendrait pas mal à notre sujet), du moins celui qui a rencontré le plus grand succès : on en compte environ cinquante manuscrits et une dizaine de traductions dès le Moyen Âge, en français, catalan, italien, allemand, norrois et néerlandais⁶. L'ouvrage est un dialogue entre Hugues et son âme. Face à celle-ci, Hugues tient le rôle du maître et du conseiller spirituel. Maniant avec beaucoup de tact la douceur et l'encouragement, l'indulgence et l'exigence, il conduit l'âme, au fil d'échanges courtois, de l'amour du monde à l'amour d'elle-même, puis de l'amour d'elle-même à l'amour de Dieu, enfin, d'un amour égoïste et immature de Dieu à un amour débordant de reconnaissance et de générosité⁷.

La dimension eschatologique du dialogue est rarement perçue par les commentateurs ; elle est pourtant essentielle : elle explique le titre de l'ouvrage. Les « arrhes » dont il y est question, ce sont en effet, selon le droit romain, une avance versée lors de la conclusion d'un contrat, qui restera la propriété de celui qui les reçoit, que l'autre partie s'acquitte ou non de ce qui est prévu dans le contrat. Les arrhes (*arrha*) se distinguent donc du gage (*pignus*) en ce qu'elles sont prélevées sur le bien principal, objet du contrat. Si l'on passe du droit des affaires au droit de la famille, les « arrhes » de fiançailles sont les présents du fiancé à la fiancée, pour garantir la solidité de son engagement : ils resteront la propriété de celle-ci, que les noces soient ou non célébrées. Dans les fiançailles spirituelles dont parle le dialogue hugonien, les « arrhes de l'âme » sont les cadeaux que le fiancé divin lui fait dès maintenant, comme promesse et anticipation de ce qu'il lui accordera lors des noces éternelles, dans la Jérusalem céleste.

Dominique
Poirel

Le titre exprime donc une conception précise des relations entre vie présente et fins dernières. Puisque les dons actuels ne sont pas un gage, mais une avance sur les dons futurs, entre eux le changement est moins de nature que d'intensité : ce que Dieu donne à présent ne sera ni repris ni échangé, mais (infiniment) complété. Comme le mariage parfait les fiançailles, les fins dernières seront la consommation de la vie présente : alors l'âme recevra en totalité ce qu'elle ne connaît maintenant qu'en partie. Au fond, la vraie réalité, ce sont les fins dernières ; la vie présente n'en est que l'avant-goût.

6 Voir Patrice SICARD, *Iter Victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Répertoire complémentaire et études*, Turnhout, 2015 (Bibliotheca Victorina, 24).

7 *L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. I. *De institutione novitiorum, De virtute orandi, De laude caritatis, De arrha*

animae, texte latin par Hugh Bernard Feiss et Patrice Sicard ; traduction française par Dominique Poirel, Henri Rochais et Patrice Sicard ; introductions, notes et appendices par Dominique POIREL, Turnhout, 1997 (Sous la règle de saint Augustin, 3), p. 209-300.

Ce qui relie la vie présente et les fins dernières, c'est l'existence entre Dieu et l'âme d'une relation amoureuse et nuptiale, parallèle à la relation amoureuse et nuptiale qui unit le Christ et l'Église. Dans le *De virginitate beatae Mariae*, Hugues de Saint-Victor redouble ainsi une phrase fameuse de l'Épître aux Éphésiens : « Ils seront deux en une chair : ce sacrement est grand dans le Christ et l'Église [Éphésiens 5, 31-32]. Ils seront deux en un cœur : ce sacrement est plus grand encore en Dieu et l'âme⁸. » Le Christ et l'Église, Dieu et l'âme : ces deux unions divino-humaines donnent à entendre une certaine conception de l'histoire sainte, qui a pour centre l'incarnation du Verbe et la naissance de l'Église, pour achèvement les noces de Dieu et de chaque âme fidèle. Ce qui s'est opéré une fois pour toutes en faveur de l'humanité entière, dans le Christ et l'Église, il reste à l'actualiser personne après personne, entre Dieu et chaque âme.

Reconnaître les présents du fiancé

En quoi consistent les présents du divin fiancé ? Tous les dons faits par Dieu à chaque âme sont ses arrhes de fiançailles. Ils sont de plusieurs sortes :

Thème

Distingue quels dons tu as reçus de ton fiancé. Les uns t'ont été donnés en commun, d'autres à titre spécifique, d'autres à titre singulier. Ceux qui t'ont été donnés en commun sont ceux qui servent à tous en vue de toi ; ceux qui t'ont été donnés à titre spécifique, ceux qui ont été accordés à beaucoup avec toi, mais non à tous, en vue de toi ; ceux qui t'ont été donnés à titre singulier sont ceux qui n'ont été donnés qu'à toi [...]. Les dons communs sont ceux qui sont à l'usage de tous, comme la lumière du soleil, le souffle de l'air ; les dons spécifiques sont ceux qui n'ont pas été donnés à tous mais pour ainsi dire à une certaine compagnie, comme la foi, la sagesse, l'enseignement ; les dons singuliers sont ceux qui ont été distribués en propre à chacun, comme à Pierre la primauté des apôtres, à Paul l'apostolat des nations, à Jean le privilège de l'amour⁹.

Tout ce qui environne l'âme, cela constitue ces arrhes de fiançailles. Il convient donc d'aimer le monde, non pour lui-même, mais comme signe de l'amour du divin fiancé : c'est ce que Hugues exprime en jouant sur les prépositions :

8 Bernadette JOLLÈS, *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. II, *Super Canticum Mariae, Pro Assumptione Virginis, De beatae Mariae virginitate, Egredietur virga, Maria porta. Introductions, traductions françaises et notes*, Turnhout, 2000

(Sous la Règle de saint Augustin, 7), p. 194, lignes 172-173, trad. fr. p. 195.

9 *De arrha animae*, éd. *L'Œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. I, p. 240, lignes 228-232 ; p. 250, lignes 361-366.

Vois donc, ô âme imprudente et téméraire, vois ce que tu fais quand dans ce monde tu désires aimer et être aimée. Tout le monde t'est soumis et toi, tu ne dédaignes pas d'admettre dans la compagnie de ton amour, je ne dis pas le monde entier, mais je ne sais quelle petite partie du monde, qui ne l'emporte ni en beauté par son apparence, ni en nécessité par son utilité, ni en grandeur par sa dimension, ni en excellence par sa bonté. Certes, si tu aimes ces choses, aime-les comme des sujettes, aime-les comme des servantes, aime-les comme des dons, comme les arrhes du fiancé, comme les présents de l'ami, comme les bienfaits du seigneur, de telle sorte cependant que toujours tu te rappelles ce que tu lui dois, et ne les aimes pas à sa place, ni elles avec lui, mais elles pour lui et lui par elles et lui au-dessus d'elles.

Prends garde, ô mon âme – ce qu'à Dieu ne plaise! – qu'on ne t'appelle pas fiancée mais prostituée si tu aimes plus les présents du donateur que l'affection de celui qui t'aime. Tu fais un plus grand tort à sa charité si tu acceptes ses dons sans pour autant payer son amour de retour. Ou bien rejette ses dons, si tu peux; ou bien, si tu ne peux rejeter ses dons, paie-les de retour en l'aimant. Aime-le, aime-toi en vue de lui, aime ses dons en vue de lui. Aime-le pour jouir de lui, aime-toi parce que tu es aimée de lui, aime en ses dons que c'est lui qui les donne. Aime-le pour toi et toi pour lui, et ses dons venant de lui pour toi en vue de lui. Voilà l'affection pure et chaste, qui n'a rien de sale, rien d'amer, rien de transitoire, belle en sa chasteté, plaisante en sa douceur, stable en son éternité¹⁰.

*Dominique
Poirel*

L'âme est alors invitée à s'examiner pour reconnaître les dons conférés par le fiancé divin et à s'en émerveiller. Vers la fin du dialogue, l'auteur donne lui-même l'exemple d'une telle confession de louange. Dans un style inspiré du Psautier et qui rappelle aussi l'Augustin des *Confessions*, il passe en revue, sans arrogance ni fausse modestie, mais avec gratitude et sérénité, les dons communs, spécifiques ou singuliers qui lui ont été accordés. D'où cet autoportrait spirituel, qu'on pourrait proposer comme modèle de prière du théologien :

Confession.

Je confesse tes miséricordes, Seigneur mon Dieu, car tu ne m'as pas abandonné, douceur de ma vie et lumière de mes yeux. Que te rendrai-je pour tout ce que tu m'as accordé? Tu veux que je t'aime? Et comment t'aimerai-je? Combien t'aimerai-je? Qui suis-je pour t'aimer? Et cependant je t'aimerai, Seigneur ma force, mon firmament,

¹⁰ *Ibid.*, t. I, p. 236 et 238, lignes 164-185.

mon refuge, mon libérateur, mon Dieu, mon secours, mon protecteur, la corne de mon salut et mon défenseur.

Tu m'as donné, Seigneur, de te connaître et de comprendre mieux que de nombreux autres ce que tu as révélé de tes secrets. Tu en as laissé d'autres, de la même époque que moi, dans les ténèbres de l'ignorance et tu as répandu en moi plus qu'en eux la lumière de ta sagesse. Tu m'as donné de te connaître plus en vérité, de t'aimer plus purement, de croire plus sincèrement en toi, de te suivre plus ardemment.

Tu m'as donné des sens ouverts, une intelligence déliée, une mémoire tenace, une langue diserte, une parole agréable, un enseignement persuasif, l'efficacité dans le travail, la grâce dans les relations, le progrès dans les études, le succès dans les entreprises, le soulagement dans l'adversité, la prudence dans la prospérité, et de quelque côté que je me tourne, partout ta grâce et ta miséricorde m'ont précédé.

Souvent, quand je pensais succomber, tu m'as soudain délivré; errant, tu m'as ramené; ignorant, tu m'as instruit; pécheur, tu m'as rappelé à l'ordre; triste, tu m'as consolé; désespéré, tu m'as réconforté; quand je suis tombé, tu m'as relevé; quand je me suis tenu droit, tu m'as soutenu; quand je m'en suis allé, tu m'as accompagné; quand je suis arrivé, tu m'as accueilli.

Voilà tout ce que tu as fait pour moi, Seigneur mon Dieu, et de nombreuses autres choses dont il me sera toujours doux de me souvenir, de m'entretenir, de rendre grâces, afin que je te loue et t'aime pour tous tes bienfaits, Seigneur mon Dieu¹¹.

Thème

De l'Église comme salon de beauté

Hugues persuade si bien l'âme de rendre amour pour amour à son divin fiancé, qu'elle dit son impatience de conclure l'union et de se livrer à ses embrassements. Pourquoi différer leur rencontre? Pourquoi souffrir cet intervalle entre la vie présente et les fins dernières? Prenant alors son ton le plus grave, Hugues lui rappelle son péché. En se détournant du fiancé, l'âme s'est enlaidie. Un travail et un délai lui sont donc nécessaires pour se refaire une beauté.

Tu ne sais pas, mon âme, tu ne sais pas à quel point tu as d'abord été laide, souillée, difforme et sale, en lambeaux, en haillons et dissipée,

pleine d'horreur et de monstruosité. Comment peux-tu réclamer si vite d'être introduite dans cette chambre nuptiale de la pudeur et de la chasteté, sans te donner d'abord quelques soins et t'appliquer à t'embellir pour retrouver tes charmes d'autrefois ? Voilà pourquoi tu dois attendre maintenant, voilà pourquoi ton fiancé te dérobe encore sa présence et ne t'admet pas encore aux embrassements mutuels et aux doux baisers : souillée, tu ne dois pas toucher la pureté ; laide, il ne te convient pas de voir la beauté. Prépare-toi, revêts une parure séante : alors enfin tu entreras sans confusion, pour y faire ta demeure, dans cette chambre du céleste époux, et tu n'auras pas honte de ta laideur d'autrefois quand tu n'auras rien de laid, rien qui mérite la honte. Applique-toi donc d'abord à cultiver ta beauté, à orner ton visage, à composer ton vêtement, à essuyer tes taches, à réparer ta propreté, à corriger tes mœurs, à garder la discipline et, après avoir tout changé en mieux, à rendre au digne époux une digne épouse¹².

Interprétant le *Livre d'Esther* au sens spirituel, Hugues rappelle qu'après le renvoi de la reine Vasthi le roi Assuérus ordonna de rassembler les plus belles jeunes filles du royaume, de les conduire dans la cité de Susan, de les livrer à la maison des femmes dirigée par l'eunuque Egeus, de les oindre pendant six mois d'huile de myrte, de les maquiller pendant six autres, puis de passer de la salle des femmes à la chambre du roi : alors il choisira pour reine la plus belle à ses yeux. L'Église, explique Hugues, est cette antichambre, ce salon de beauté, par où il faut passer avant d'entrer dans la chambre du roi. Les sacrements de l'Église sont les soins qu'elle procure aux âmes, afin de les rendre dignes de l'époux divin :

*Dominique
Poirel*

L'Église présente est comme la salle dans laquelle les épouses de Dieu sont préparées à leurs noces futures ; la Jérusalem céleste est comme la chambre du roi, dans laquelle ces noces sont célébrées [...]. Il s'y trouve d'abord la fontaine du baptême et le bain de la régénération, où tu nettoies la saleté de tes fautes passées ; ensuite le chrême et l'huile, dont l'onction te revêt de l'Esprit saint. Après cela, ointe et comme pénétrée de l'onction d'allégresse, tu viens à table et y reçois la nourriture du corps et du sang du Christ. Ainsi engraisée et restaurée au-dedans pour chasser cette funeste maigreur de tes disettes passées, tu retrouves ton embonpoint et ta vigueur d'autrefois, recouvrant en quelque sorte ta jeunesse. Ensuite tu revêts les vêtements des bonnes œuvres et te pares, comme d'ornements variés, du fruit des aumônes, des jeûnes, des prières, des saintes veilles et des autres œuvres de piété. Enfin viennent les aromates

12 *Ibid.*, t. I, p. 262 et 264, lignes 563-579.

des vertus, dont le parfum suave chasse la puanteur de tes anciennes souillures. Si bien que tu te vois toute changée et transformée en une autre, plus joyeuse, plus allègre et plus florissante. On te donne aussi la sainte Écriture comme un miroir, pour que tu y voies ton visage et observes si rien ne manque, rien ne déränge l'harmonie de ta tenue¹³.

La visite du fiancé

Le dialogue va s'achever. Éperdue d'amour et de reconnaissance envers un fiancé si prévenant et si munificent, l'âme abjure avec dégoût et contrition ses fautes anciennes : « Je vous juge étrangère à mon sort, et je veux désormais n'avoir plus aucune communion avec vous ». Hugues l'invite alors à un dernier émerveillement : même ces fautes sont pour Dieu l'occasion de manifester un amour débordant : « Si donc il a daigné t'aimer quand tu étais toute laide et n'avais encore aucune grâce, combien plus t'aimera-t-il maintenant que tu as commencé à te parer et à quitter ton ancienne laideur ? » C'est alors que l'âme pose sa dernière question :

Thème

Quelle est cette douceur qui me touche parfois, quand je me souviens de lui, et m'émeus avec tant de véhémence et de suavité, comme si, devenant étrangère à moi-même, j'étais sur le point d'être ravie je ne sais où ? Soudain je me renouvelle et me transforme tout entière, et commence à me sentir bien, au-delà de ce que je pourrais dire. Ma conscience est inondée de joie, j'oublie le malheur de toutes mes peines passées, mon esprit exulte, mon intelligence s'éclaire, mon cœur s'illumine, mes désirs s'égaient, je me semble être ailleurs je ne sais où, et au-dedans je tiens quelque chose dans les embrassements de l'amour, sans savoir ce que c'est, pourtant je fais tous mes efforts pour le retenir et ne le perdre jamais. Mon esprit lutte d'une manière délicieuse pour ne pas se retirer de ce qu'il désire êtreindre toujours. Comme s'il avait découvert en lui la fin de tous ses désirs, il exulte souverainement et ineffablement, sans rien chercher de plus, sans aspirer à rien au-delà, voulant être toujours ainsi. Est-ce que c'est lui mon Bien-aimé ? Dis-le moi, je t'en prie, que je sache si c'est lui, pour que, s'il vient encore à moi, je le supplie de ne pas se retirer mais de demeurer toujours¹⁴.

Oui, répond Hugues : c'est le bien-aimé qui rend visite à sa promise, mais il vient invisible, caché, insaisissable, accorder les prémices de son affection, non la plénitude de sa compagnie. Cet avant-goût des noces futures, accordé au terme d'un long itinéraire de purification et de pré-

paration intérieures, ce sont encore les arrhes des futures fiançailles : de façon sensible et fugitive, il confirme que tout, dans la vie présente, n'est que don, promesse et anticipation de la plus belle et la plus heureuse des rencontres.

Dominique Poirel, né en 1961. Archiviste paléographe et docteur habilité en histoire du Moyen Âge, il est directeur de recherche au CNRS, attaché à l'Institut de recherche et d'histoire des textes, et directeur de l'Institut d'études médiévales de l'Institut catholique de Paris. Ses travaux portent sur l'édition critique et l'étude historique et doctrinale des auteurs médiévaux, en particulier de l'école de Saint-Victor ou des auteurs franciscains. Parmi ses dernières publications : Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e s., (Turnhout, 2013); Hugonis de Sancto Victore opera, t. III: Super Ierarchiam beati Dionisii, (Turnhout, 2015); Francesco d'Assisi. Commento al Padre Nostro. Un testo finora sconosciuto del Poverello? (Milan, 2018).



L'histoire et sa fin – Intelligence de l'histoire et apocalyptique au XII^e siècle



Marco
Rainini

1. L'histoire et son ordre

Le XII^e siècle, parmi tant d'innovations et évolutions, a connu un intérêt tout particulier pour l'histoire. L'historiographie a souvent souligné l'importance de l'écriture des *res gestæ*, mais surtout de la réflexion sur le devenir historique et sur sa signification, lors de la « renaissance du XII^e siècle ». Marie-Dominique Chenu, en conclusion du chapitre consacré à « Conscience de l'histoire et théologie » dans son ouvrage *La théologie au XII^e siècle*, affirmait que « le Christianisme prend conscience au XII^e siècle de son devenir historique¹ » ; et Hans-Werner Goetz, en termes analogues, a affirmé que « le XII^e siècle passe à juste titre pour une époque de la pensée historique² ».

Nous pourrions plus précisément identifier, pour reprendre une expression d'André Vauchez, un élément caractéristique des écrivains de cette période, à savoir leur effort de saisir « l'intelligibilité » de l'histoire³. La succession des événements a un sens, et ce sens, on peut le connaître : cela, sans aucun doute, peut advenir à la lumière de ce que Dieu a révélé, donc en construisant ce que nous concevons – avec une expression plus tardive – comme une théologie de l'histoire ; mais pour ces auteurs, il semble que l'on puisse saisir une cohérence même en-deçà de la Révélation, selon un « *ordo rationis* » (Joachim de Flore⁴), encore que selon une rationalité moins logique et analytique, et beaucoup plus liée en revanche au langage symbolique.

1 M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 89 (voir *Conscience de l'histoire et théologie au XII^e siècle*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge », 21 [1954], pp. 107-133).

2 « Das 12. Jahrhundert gilt mit Recht als ein Zeitalter historischen Denkens » (H.-W. GOETZ, *Endzeiterwartungen und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, edd. by W. Verbeke et al., Leuven, 1988, [Mediæva-

lia Lovaniensia. Series I. Studia, 15], pp. 306-332 : 306).

3 Voir A. VAUCHEZ, « Les composantes eschatologiques de l'idée de croisade », in *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Actes du Colloque Universitaire International de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995), Rome, 1997, pp. 233-243 : 240-241.

4 JOACHIM ABBATIS FLORENSIS *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum* III dir. G.L. Potesta, Roma 1995 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 4) p. 129.

En un certain sens, on peut considérer cet intérêt pour l'histoire et son intelligibilité comme une autre manière d'exprimer l'intérêt pour les *causæ secundæ* que nous trouvons, à la même époque, dans l'étude de la *philosophia naturalis*. Dans la récurrence des phénomènes de la nature, il s'agit de saisir les lois et les forces à travers lesquelles le Créateur organise avec une relative autonomie la *machina universalis*. Parallèlement, dans les événements de l'histoire, on distingue les passages et les forces à travers lesquels le Seigneur de l'histoire porte à son accomplissement son projet de Salut. *Dei gesta per Francos*: le titre que Guibert de Nogent donne à son ouvrage sur la première croisade, au début du siècle, suggère quelque chose de cette application à l'histoire de la spéculation sur les causes secondes.

Thème

Par ailleurs, les auteurs du XII^e siècle manifestent une attention particulière à la périodisation de l'histoire. Les schémas élaborés durant l'antiquité tardive chrétienne sont repris et modifiés. Outre la répartition augustinienne *ante legem – sub lege – sub gratia*, on reprend et on modifie souvent le schéma précédent des sept âges du monde. Il s'agit d'une périodisation très répandue, construite sur l'histoire biblique, et qui prévoit généralement le sixième âge comme le dernier âge terrestre, commencé avec le premier avènement du Christ, et qui se terminera avec son retour et le Jugement. Le septième est un âge meta-historique, celui du repos des saints dans la paix. On en ajoute enfin un huitième, définitif, après la résurrection de la chair. Le schéma des quatre empires – le dernier est l'empire romain – existe toujours, repris de *Daniel* 2 et 7. Mais on voit se développer aussi d'autres modèles : une première partition trinitaire apparaît chez Rupert de Deutz (†1129), dans son *De sancta Trinitate et operibus eius*, avec trois périodes associées aux trois Personnes divines. En général, c'est l'exégèse même des Écritures qui assume une déclinaison historicisante : Honorius d'Autun, dans la première moitié du siècle, interprète le *Cantique des cantiques* comme une préfiguration de toute l'histoire du Salut, et élabore un schéma de cinq âges vétérotestamentaires et de cinq autres pour le temps du Nouveau Testament ; Gerhoch de Reichersberg (†1169) voit pour sa part l'histoire de l'Église préfigurée dans les quatre *vigiliæ* de la nuit, selon le récit de la traversée des disciples en *Matthieu* 14. La périodisation de l'histoire de l'Église, allant de l'incarnation du Christ à son retour, est l'objet de réflexions fréquentes : Rupert et Gerhoch, encore eux, utilisent également un schéma septénaire ultérieur auquel ils associent les dons de l'Esprit Saint.

Cette tendance à la partition et à la recherche d'une correspondance avec des dimensions théologiques trouve une expression caractéristique dans la production de diagrammes. Il s'agit de schémas, parfois très complexes, où se trouvent combinés des formes géométriques,

des légendes, des couleurs et, assez souvent, des éléments symboliques plus narratifs. À travers ces instruments, on trouvait et on représentait des symétries, des correspondances et des oppositions. L'exemple le plus impressionnant – dont la complexité même a fait douter de sa réalisation effective – est le schéma par lequel Hugues de Saint-Victor (†1141) interprète l'arche de Noé comme figure de l'Église, en son sens le plus ample, de l'univers tout entier réconcilié avec Dieu, dans tous les temps et dans tout le cosmos, et jusqu'aux hiérarchies angéliques. L'exégèse visuelle, par diagramme, du *tabernaculum Moysi* devait être tout aussi complexe, que proposait le prémontré Adam de Dryburg (présent dans la deuxième moitié du XII^e siècle). Dans les deux schémas, c'est précisément la scansion des temps de l'Église qui joue un rôle significatif. Un exemple particulièrement parlant de cette tendance à la périodisation à travers l'interprétation symbolique nous est offert par la *Rota dominice orationis*, ou *Septenarium pictum*, où un schéma qui met en correspondance les requêtes du Notre Père avec des éléments relatifs à la morale est inscrit dans un cadre qui, à son tour, interprète l'année liturgique comme figure des différents temps de l'histoire du Salut, de la Création à la Parousie.

Cette identification vertigineuse des partitions et des parallèles, souvent reconnus sous forme de symboles, répond à une tension constante, propre au XII^e siècle : celle de la recherche de l'*ordo*. Il s'agit avant tout de saisir l'ordre que le Créateur, qui a tout disposé avec « mesure, nombre et poids » (*Sagesse 11,20*), a mis dans son œuvre : qu'il s'agisse de l'œuvre de la Création que l'on admire dans le cosmos, ou de l'œuvre de la restauration qui se développe à travers l'histoire. L'ordre du cosmos reflète avant tout la suprême *ratio* divine, le Verbe lui-même, ensuite les ordonnancements supraterrrestres, en premier lieu les ordres angéliques ; l'Église elle-même, et puis toute la société, est organisée selon des *ordines*. On décèle ici l'importance de la tradition du pseudo-Aréopagite, puis de ses médiations occidentales à l'époque carolingienne – Jean Scot en premier. L'*ordo* qui préside à la réalité est donc lisible et, en tant que tel, peut être communiqué, transmis, à travers des textes et instruments adéquats : outre la genèse des *summae* souvent évoquée, c'est l'organisation du texte, de la page elle-même, qui se ressent de cette tension à ordonner et à communiquer l'ordre. Le grand diagramme de *l'archa Noe* de Hugues de Saint-Victor est en ce sens le témoignage le plus impressionnant, mais aussi le plus adéquat, pour exprimer la tension théologique de cette période, en un espace qui – bien au-delà de Paris – va des centres de la réforme allemande de Hirsau aux abbayes cisterciennes françaises, du Mont Cassin jusqu'à Dryburgh en Écosse.

Marco
Rainini

2. Le temps de l'Apocalypse

L'intérêt pour l'histoire et pour la compréhension de l'histoire se reflètent, de façon significative, dans une modulation différente de l'exégèse de l'Apocalypse. L'interprétation des visions de Jean, en particulier celle de l'ouverture des sept sceaux et celle des sept trompettes, s'était consolidée autour de deux modèles : le premier, constitué par le commentaire de Bède le Vénérable (†735), qui y voyait les événements de l'histoire de l'Église ; un second, développé par le moine de Saint-Vincent du Volturne, Ambroise Autpert, quelques décennies plus tard, et repris par Aymon d'Auxerre au siècle suivant, qui renonçait à la perspective d'une succession historique définie pour y lire plutôt des réflexions morales ou spirituelles, sur l'âme ou sur l'Église, indépendamment de toute contingence temporelle. Cette seconde lecture connut une quasi exclusivité au cours des dernières décennies du XI^e siècle. Mais à partir de là, on assiste à une inversion de tendance qui va s'affirmer largement au cours des décennies suivantes. Les commentaires de l'*Apocalypse* de Bruno de Segni (années 1080), Bérengaud (vers 1090-1100), Anselme de Laon († 1117) et Rupert de Deutz (1117-1120) sont résolument orientés dans le sens d'une exégèse qui reconnaît, dans les symboles et dans la séquence des visions de Jean, les différentes périodes de l'histoire de l'Église.

Thème

On a souligné qu'à cette reprise d'une lecture historicisante de l'*Apocalypse* ne semble pas correspondre, du moins dans cette phase, une attente plus marquée d'une fin des temps imminente : au contraire, c'est précisément à travers les schémas de périodisation que l'on assigne un espace significatif pour le temps présent, tendu vers la réforme ecclésiastique. Il s'agit là d'une observation intéressante, qui doit toutefois rendre compte d'une donnée de fond difficile à éluder : l'extraordinaire épanouissement de l'apocalyptique au XII^e siècle. C'est un succès qui va bien au-delà de l'exégèse de l'*Apocalypse* au sens strict du terme : outre les noms de Hildegarde de Bingen († 1179) et de Joachim de Flore (†1202), qui parlent d'eux-mêmes, il suffira ici de rappeler Anselme de Havelberg († 1158), Othon de Freising († 1158) ou Gerhoch de Reichersberg.

Il est vrai toutefois que ces commentateurs (à l'exception peut-être significative d'Anselme de Havelberg) sont pour la plupart liés au Siècle Apostolique, ou qu'ils en partagent du moins les instances de réforme et les thèmes polémiques, au cours des différentes phases du conflit entre le Sacerdoce et l'Empire qui caractérise aussi d'une certaine manière le XII^e siècle : tout d'abord avec l'héritage du siècle précédent, et puis également avec les conflits renouvelés de la seconde moitié du siècle. Il est intéressant, à cet égard, que précisément l'apocalyptique constitue un point d'observation privilégié pour saisir le grand changement de paradigme

qui se produit en ces années-là. L'historiographie a mis en évidence de plus en plus nettement la raison des conflits qui, à partir des dernières décennies du XI^e siècle, opposent le pape et l'empereur. Il s'agit d'un affrontement que l'on ne peut certes réduire à la « querelle des investitures » des évêques. Il faut le ramener à un thème d'une portée énorme : savoir qui est au sommet de l'Église – et donc, en principe, pour la pensée politique de ces années-là, au sommet de la société. Qui est le *vicarius Christi*, le *caput ecclesiae* : est-ce le Pape ou est-ce l'empereur ? En d'autres termes, la question qui se pose est celle de l'accès, de la part du souverain, à la dignité sacrale : un accès immédiat, par l'essence même de son pouvoir, comme le voudraient les impériaux, ou plutôt par la médiation du *sacerdotium*, médiation toujours révocable, comme le voudraient en revanche les réformateurs pontificaux ? Bref, de qui l'empereur reçoit-il l'épée du pouvoir temporel ? De Pierre ou de Dieu lui-même ?

Il est significatif alors que la grande entreprise dans laquelle la papauté prend la tête de la *christianitas* – alors même que l'affrontement avec l'empereur n'est rien moins que résolu – soit caractérisée par une tension apocalyptique qui semble dans une large mesure en constituer l'armature idéologique : il s'agit de la croisade qui culmine avec la prise de Jérusalem en 1099. Celui qui part pour Jérusalem part pour la dernière des guerres, que doit suivre la paix finale. C'est justement l'apocalyptique où l'empire acquiert une portée symbolique, dans les textes qui se diffusent en cette période (le *De ortu et tempore Antichristi* d'Adso de Montier-en-Der, la *Sibilla Tiburtina*, et surtout l'*Apocalypse* du pseudo-Méthode), qui pouvait en fournir les coordonnées. Dans ces textes, Jérusalem est le lieu du drame final, là où l'empereur déposera sa couronne, et ainsi l'Antichrist pourra se manifester – dans le sillage notamment d'une relecture de 2^e Thessaloniens 2,6-7 qui voit dans l'empire « celui qui le retient », selon l'expression obscure de l'Apôtre – jusqu'à la venue du Juge eschatologique. Mais l'attente des événements derniers en coïncidence avec la croisade prend rapidement d'autres voies, moins liées à la mystique du dernier empereur et plus proches de thèmes en syntonie avec ceux de la réforme pontificale : la purification morale et la pénitence en vue de la fin, le combat contre les Sarrasins comme voie de sanctification, l'élection des pauvres qui s'estiment les véritables protagonistes de l'entreprise, choisis par Dieu dans la réalisation finale des Béatitudes évangéliques. C'est ainsi que la papauté parvient à « battre en brèche ce messianisme impérial » (Vauchez⁵), à travers ces auteurs qui, partisans de la réforme, l'assumeront au cours des décennies suivantes comme signe et élément structurant du récit apocalyptique et qui – en sens inverse – assumeront l'apocalyptique comme instrument

Marco
Rainini

5 VAUCHEZ, *Les composantes*, op.cit., p. 240.

de propagande de la réforme. Il s'agit de caractéristiques très répandues, présentes à des degrés divers y compris chez des personnalités aussi remarquables que Norbert de Xanten et Bernard de Clairvaux. Les tentatives de revitaliser le messianisme impérial, que l'on peut entrevoir surtout à l'époque du règne de Frédéric I^{er} Barberousse – comme dans le *Ludus de Antichristo*, composé peut-être dans l'abbaye de Tegernsee – constituent le contrepoint dialectique d'une transposition thématique qui, pour l'essentiel, est définitivement accomplie.

Par ailleurs, la diffusion en ces années-là des thèmes apocalyptiques est, encore plus radicalement, en rapport étroit avec un intérêt croissant pour l'histoire, et pour la réflexion sur son sens. L'idée même d'histoire, qui est propre à la pensée chrétienne, joue en d'autres termes un rôle décisif, pensée toujours orientée vers la fin – là où se manifeste au sens plein et définitif sa signification. Ceci n'implique pas que les grandes œuvres historiques de ce temps-là se réduisent essentiellement à des apocalypses dotées d'une introduction plus ou moins vaste. Le récit historique conserve son épaisseur, et cela justement dans l'atmosphère de l'intérêt pour les « causes secondes » à travers lesquelles le Seigneur domine l'histoire de sa Création et la guide vers le Salut. Il s'agit donc d'une perspective eschatologique qui pourtant « ne commande que de haut, sans le dissoudre, le tissu de l'histoire » (Chenu⁶). Les références à l'attente de la fin, aux personnages, et aux grandeurs apocalyptiques que l'on retrouve dans les récits de ces auteurs ne doivent donc pas être perçues comme les caractères d'un genre littéraire dans une œuvre qui trouve ailleurs sa consistance réelle. Il s'agit plutôt d'éléments porteurs de la structure de signification profonde dans laquelle on entend toujours intégrer ces récits.

Thème

3. Vers le soleil couchant : l'ordre de l'histoire dans l'ordre du cosmos

Il nous faut à présent vérifier l'interaction entre ces éléments par quelques exemples significatifs. Hugues de Saint-Victor nous offre un cas intéressant de la volonté de détecter des correspondances et des parallèles, et donc un *ordo*, même dans les événements de l'histoire, tout comme son disciple Othon de Freising, ce dernier de manière encore plus articulée. Dans son *De archa Noe*, qui décrit et commente un diagramme extraordinairement complexe qui représente le cosmos et l'Église, Hugues affirme que l'axe de l'histoire, au fil du temps, se déplace toujours davantage vers l'Occident. Il s'agit d'un thème déjà classique à l'origine qui trouve sa première formulation chez Trogue Pompée et que l'on retrouve chez Hippolyte et Orose. Il y a un trans-

fert de l'empire (*translatio imperii*), considéré comme la puissance politique suprême. Celui-ci se trouve tout d'abord en Orient, à Babylone; le pouvoir passe ensuite aux Macédoniens, puis aux Carthaginois, enfin aux Romains. Les protagonistes de ce parcours peuvent varier selon les différents auteurs (nous avons ici la séquence d'Orose). Hugues de Saint-Victor conserve le schéma général, et même le point d'arrivée, Rome. Mais il souligne comment cette marche vers l'Occident permet de comprendre que la fin est proche : « Nous pouvons comprendre que la fin des temps est en train d'approcher, parce que le cours des choses touche désormais les confins du monde⁷ ». Il faut du reste souligner que ce passage s'entend comme une décadence plutôt qu'un progrès : ce n'est pas un hasard si les cartes médiévales inscrivent d'habitude l'Orient en haut, de sorte que cette progression vers l'Occident devient une descente vers le bas et expose symboliquement une autre idée constante de l'époque, celle du *sæculum senescens*.

Othon de Freising développe ce thème de manière plus articulée. Tout d'abord, le mouvement vers l'Occident est compliqué par un retour partiel du « pouvoir » aux « Grecs » – avec, de toute évidence, la fondation de Constantinople et la fin de l'empire d'Occident – puis perfectionné avec le passage suivant aux « Francs », du fait du couronnement de Charlemagne. L'évêque de Freising établit toutefois un parallèle entre le déplacement du pouvoir impérial et celui de la « *sapientia* », qui s'épanouit à Babylone, puis se transporta en Égypte, puis chez les Grecs et les Romains, et aujourd'hui a son centre dans l'extrême Occident, dans les Gaules et en Espagne, « en ces derniers temps, depuis les jours des illustres docteurs Bèrenger [*de Tours*], Manegold [*de Lautenbach*] et Anselme [*de Laon ou, moins probable, de Cantorbéry*]⁸ » La « *religio* », c'est-à-dire la vie religieuse et monacale en particulier, suit elle aussi, pour Othon, le même mouvement; dans ce cas également, son épanouissement contemporain dans l'Europe la plus occidentale est un signe de l'approche de la fin.

Marco
Rainini

Il s'agit d'une application élargie de ce que Hugues de Saint-Victor avait proposé de façon suggestive dans son diagramme de l'arche :

Une fois l'arche terminée, on l'entoure d'un cercle oblong, qui la touche à chacun de ses angles. L'espace que cette circonférence délimite est l'ensemble de la terre. Que l'on peigne dans cet espace la

7 "...Ut ex hoc ipso agnoscamus appropinquare finem sæculi, quia rerum cursus jam attingit finem mundi" (HUGONIS DE SANCTO VICTORE, *De archa Noë*, IV, 9 – dir. P. Sicard, Turnolti, 2001 [CCCM, 176] pp. 111-112.

8 OTTONIS EPISCOPI FRISINGENSIS *Chronica sive historia de duabus civitatibus, Prologus*, ed. A. Hofmeister, Hannover 1984 (Unveränderte Nachdruck der Ausgabe von 1912) (MGH *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 45) p. 8.

carte du monde, de manière à ce que le début de l'arche [c'est-à-dire de l'Église] soit placé à l'Orient et sa fin à l'Occident, de sorte que, par une disposition admirable, le site des lieux courre avec l'ordre des temps à partir du même commencement, et que les confins ultimes du monde et celui du temps soient les mêmes⁹.

Ce que Othon, comme Hugues l'avait déjà fait, cherche à saisir, c'est l'*ordo historiae* – comme il l'affirme lui-même, en introduisant le thème du déplacement des empires¹⁰. Cet ordre est, selon lui, inscrit dans les cycles mêmes de la nature. L'observation des phénomènes de l'histoire permet de saisir son sens, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer immédiatement la Révélation. Cette considération des événements et du cosmos est opérée, pour ainsi dire, par transparence : le regard les traverse, il ne s'arrête pas à la surface – selon l'idée de « *symbolum* » de Hugues, reprise par Othon¹¹. Nous pouvons non seulement établir que l'axe de l'histoire se déplace vers l'Occident, mais aussi penser que le déplacement à l'extrême Occident signifie le rapprochement de la fin. Selon l'expression heureuse de Hans-Werner Goetz, encore lui, on peut en conclure que « de cette manière, la tâche, l'intention du chercheur en histoire prend toutefois une direction précise. Comme la Bible, l'histoire elle-même devient elle aussi révélation de Dieu, parce qu'elle est établie par Dieu » ; pour Othon, « celui qui écrit sur l'histoire est appelé à lire dans les événements la volonté de Dieu et à mettre en lumière, dans les vicissitudes visibles de l'histoire, le futur caché et le monde invisible de Dieu¹² ».

Thème

4. Le temps de la crise, le temps de la fin

L'interprétation du passage (supposé) de la *potestas*, de la *sapientia* et de la *religio* de l'Orient à l'Occident constitue un exemple de lecture de l'histoire dans les longues durées qui voient se succéder différentes époques. Nous pouvons cependant observer que même les facteurs de crise les plus proches sont supposés, dans les grandes codifications apocalyptiques, s'élever à des éléments de valeur universelle, à l'horizon de la fin.

Dans cette perspective, il est intéressant de voir le rôle que l'on assigne progressivement, à partir du XII^e siècle, aux hérétiques dans le drame des temps de la fin. À cet égard, l'apport de Hildegarde de Bin-

9 HUGONIS DE SANCTO VICTORE *Libellus de formatione arche*, XI, p. 157.

10 "Præterea, quo ordine currat hæc historia, breviter exponam, ut hoc cognitio qualitas operis facilius pateat. Quatuor principalia regna, quæ inter cetera eminent..." (OTTONIS FRISINGENSIS,

Chronica, Epistolaë dedicatoria, p. 5.

11 OTTONIS FRISINGENSIS, *Chronica*, VIII, 20, p. 419.

12 GOETZ, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts*, Köln-Wien, 1984, pp. 80-86.

gen et – nous allons le voir – de Joachim de Flore est significatif. Bien que l'hérésie soit une dimension apocalyptique déjà esquissée dans les textes néotestamentaires (par exemple 1 Jean 2,18-27 où est mentionné l' « Antichrist »), l'importance qu'on lui accorde fait entrevoir les préoccupations propres à cette période. Il est probable que Hildegarde, qui résidait sur le Rhin, soit entrée en contact avec les premiers témoignages touchant ceux que justement les auteurs allemands de l'époque (Elisabeth de Schönau et son frère Egbert) commencent à identifier comme des cathares, *kathari*.

L'affrontement même entre le Pape et l'empereur devient, chez plusieurs auteurs, l'objet d'une réflexion qui cherche à en focaliser le sens dans l'histoire de l'Église, en particulier comme signe d'une approche de la fin. Précisons que nous ne visons pas ici son utilisation sporadique et à des fins de propagande qui émerge des chancelleries pontificales aux époques de crise, au cours du siècle qui va de Grégoire VII à Alexandre III, mais bien la réflexion plus structurée, et en général moins unilatérale, de plusieurs auteurs. Othon de Freising lui-même – certainement proche des milieux réformateurs et, par ailleurs, par sa mère, arrière-petit-fils d'Henri IV, neveu de Henri V et oncle de Barberousse – perçoit souvent la faiblesse de l'empire après les vicissitudes de ses aïeux, comme un signe de la fin prochaine, dans sa *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, écrite avant l'élévation de son neveu au trône impérial. On décèle la même préoccupation chez Gerhoch de Reichersberg qui met en parallèle la confusion des affrontements entre papes et empereurs du siècle passé avec la libération de Gog et Magog à la fin des temps (voir *Apocalypse* 20,7-10). Hildegarde fait la même lecture, bien que ses jugements sur les différents souverains ne soient pas tous également négatifs.

Marco
Rainini

Autre thème d'un intérêt particulier, ne serait-ce que pour les nouveautés qui s'y manifestent : le rôle assigné aux Juifs dans le drame de l'Apocalypse. Dans les Saintes Écritures (*Romains* 11), saint Paul indique de façon plutôt explicite qu'Israël se convertira avant la fin pour entrer dans l'Église. Ce détail a joué probablement un rôle important dans les drames qu'ont vécus les communautés juives – en particulier celles des villes situées sur le Rhin – à l'occasion du départ des croisés, soit lors de la première croisade, soit lors de la seconde (1096 et 1147). Puisque les temps étaient ceux de la fin et que l'on partait pour la dernière des guerres, les Juifs devaient se convertir, comme Paul l'avait prophétisé : les épisodes de conversions forcées et en général les violences qui s'ensuivirent obéissent à une logique qui veut adapter, sinon même accélérer, les voies vers ce que l'on estime être la réalité des derniers jours. De surcroît, les textes les plus répandus qui parlaient de l'Antichrist (surtout le *De ortu et tempore Antichristi* de Adso de Mon-

tier-en-Der) affirmaient que l'Antichrist serait Juif, de la tribu de Dan (interprétation d'un passage des bénédictions de Jacob, *Genèse* 49,17¹³). Il s'agit là d'une identification assez constante au moins jusqu'à la moitié du xiii^e siècle. Mais le rôle des Juifs dans les événements de la fin des temps change avec Honorius d'Augustodunensis. Cet écrivain, que nous ne connaissons que par son pseudonyme, a vécu dans la première moitié du xiii^e siècle à Ratisbonne – où les Juifs avaient été victimes de coercitions et de violences lors du départ de la première croisade. Commentant le *Cantique des cantiques* sur le mode de l'*allegoria*, Honorius affirme que les Juifs se convertiront avant que toutes les nations n'entrent dans l'Église et en fassent partie, et qu'ils constitueront ainsi comme une avant-garde dans la lutte contre l'Antichrist.

5. Joachim de Flore

L'abbé calabrais Joachim de Flore est mort le 30 mars 1202 à San Martino di Casale, non loin de Cosenza. Son œuvre reprend bien des éléments que nous avons dégagés jusqu'ici, caractéristiques du siècle qui se termine avec sa mort, et en donne une nouvelle lecture, singulière.

Thème

La recherche de l'*ordo* devient pour Joachim une sorte d'obsession arithmétique qui le porte à scruter les Écritures pour en saisir les périodisations, et surtout les parallèles, de manière à élaborer, y compris – et peut-être surtout – grâce à des diagrammes très compliqués, les correspondances qui lui permettent de lire la signification des événements passés et de prévoir les événements futurs. L'examen minutieux des événements contemporains l'amène à identifier les empereurs allemands qui persécutent l'Église romaine, les Sarrasins et les hérétiques respectivement comme la cinquième, la sixième et la septième tête du dragon de *Apocalypse* 12, qui sont à leur tour considérées comme les signes d'autant d'antichrists. La conversion des Juifs et leur rôle dans la lutte contre le dernier Antichrist, le plus terrible, sont également développés dans ses écrits. On trouve enfin aussi, dans ses spéculations, une géographie de l'histoire, avec l'épanouissement de la vie monastique et sa *translatio* de l'Orient à l'Occident.

Joachim résume l'apocalyptique du xiii^e siècle, mais il le fait selon une modalité propre, absolument originale. D'une part, on reconnaît bien les thèmes, mais il est difficile d'autre part de saisir de façon précise ses sources : ce qui accroît l'impression de se trouver devant des éléments communs, reconnaissables à partir des auteurs que nous avons cités, mais devenus rapidement un patrimoine largement répandu.

Ce qui lui est propre, c'est son insistance sur l'identification des forces en présence, politiques et religieuses, avec les personnages attendus pour la fin des temps, aussi bien en ce qui concerne les grands affrontements de l'histoire de l'Église que les événements contemporains. Il s'agit d'une tendance qui va s'accroître ultérieurement au siècle suivant, à travers la relecture de ses écrits et les pseudépigraphes qui circulent sous son nom. La tension apocalyptique ne diminuera pas au XIII^e siècle : les relectures historico-géographiques sur la naissance du castillan Dominique de Caleruega, nouveau Jean le Baptiste né à la fin du monde ; l'identification apocalyptique – égale et contraire – que font les antagonistes dans l'affrontement entre maîtres séculiers et Mendiants à l'Université de Paris, vers la moitié du siècle ; la propagande pontificale qui présente Frédéric II comme (le serviteur de) l'Antichrist : tous ces éléments l'attestent sans équivoque. Mais dans le nouveau climat qui fait suite à la « vague déferlante de l'aristotélisme », ces thèmes ont du mal à s'inscrire dans un récit qui soit moins porteur de propagande et de plus grande envergure. Ce qui a décliné, c'est la tendance à la lecture symbolique de l'histoire. Si les grands auteurs du XII^e siècle entendaient « mettre en lumière, dans les vicissitudes visibles de l'histoire, le futur caché et le monde invisible de Dieu », maintenant, on est moins optimiste. Il devient plus difficile de dire « *quo ordine currat hæc historia* ».

(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli. Titre original : La storia e la sua fine. Intelligenza della storia e apocalittica nel XII secolo)

Le frère Marco Rainini op. enseigne l'histoire de l'église à l'Université catholique du Sacré-Cœur de Milan. Ses recherches portent principalement sur les XII^e et XIII^e siècles et concernent la littérature prophétique et apocalyptique, avec les conceptions théologiques de l'histoire qu'elle véhicule. Il a également travaillé sur les origines de l'Ordre des Prêcheurs. Parmi ses publications : *Disegni dei tempi*. Il « Liber Figurarum » e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore (Rome, 2006) ; Corrado di Hirsau e il « Dialogus de cruce ». Per la ricostruzione del profilo di un autore monastico del XII secolo (Florence, 2014) ; Il profeta del papa. Vita e memoria di Raniero da Ponza, eremita di curia (Milan, 2016).



Le *Purgatoire*, cantique de l'espérance



Edoardo
Fumagalli

L'espérance parcourt toute la *Comédie*, du début jusqu'à la fin, même si, naturellement, elle se présente de diverses manières dans les différents cantiques. Mais, avant de présenter quelques extraits et de tenter de décrire, ne serait-ce que sommairement, la manière dont elle se manifeste dans l'*Enfer*, le *Purgatoire* et le *Paradis*, il sera opportun de rappeler une distinction fondamentale, qu'il serait dangereux de laisser dans l'ombre, afin d'éviter de nombreux malentendus.

Dans son poème, Dante Alighieri parle de lui et de son voyage : c'est un élément qui fait de la *Comédie* une sorte d'autobiographie, quoique d'un genre très particulier ; mais cela signifie aussi que, comme il arrive dans toute autobiographie, sous le même nom agissent en réalité deux personnes : le protagoniste qui s'égare dans un bois obscur et qui, après un long voyage, se convertit finalement à Dieu (voir *Paradis*, xxxiii 80-81), et le narrateur qui, après avoir porté à son achèvement cette expérience vertigineuse, nous la raconte à nous, sa lointaine postérité, et en la racontant, la revit, et en la revivant, parle de ce Dante qui était et qui n'est plus. Le Dante-personnage se présente à nous dans son péché, puis, lentement et péniblement, avec l'aide de ses guides Virgile, Béatrice et Bernard de Clairvaux, le reconnaît, ce péché, dans ses manifestations protéiformes, et s'en affranchit ; l'auteur-Dante vit – ou dit qu'il vit, si l'on veut procéder avec prudence – dans la vérité, puisque, si l'on ne veut pas se méprendre complètement sur ce que Dante écrit, il faut toujours se demander : qui parle ? Est-ce le personnage-Dante qui parle, et donc un homme encore immergé dans l'erreur, ou bien est-ce l'auteur qui parle, lui qui se présente comme libre désormais des scories terrestres ? Et, également, est-ce un damné ou un bienheureux qui prend la parole ? On verra, même dans les petits indices qui suivent, combien la distinction reste toujours essentielle et comme il peut être dangereux de l'oublier.

Parmi les personnages, le premier à parler d'espérance est Virgile, qui, à la fin du premier chant de l'*Enfer*, pour montrer à Dante le voyage qui l'attend, oppose l'attitude des âmes damnées à celles qui, dans le purgatoire, expient leurs péchés et se préparent à monter au paradis (*Enfer*, I 114-120 ; sont en italique, dans cet extrait et dans la suite de l'article, les termes qui nous occupent) :

« [...] je te mènerai par un lieu éternel
 Où tu entendras les cris *désespérés*,
 Tu verras les anciens esprits souffrants
 Que la seconde mort fait hurler ;
 Et puis tu verras ceux qui sont contents
 Dans le feu, parce qu'ils *espèrent* venir
 Un jour parmi les âmes bienheureuses¹. [...] »

Thème

Le caractère fondamental qui gouverne l'enfer, et le rend comme sombre, n'est pas la haine, qui y joue pourtant un rôle essentiel, mais proprement le désespoir, l'obscurité de toutes les perspectives, le manque d'une lumière qui existe et qui reste toutefois pour toujours en dehors de la vue. Si l'on voulait choisir un exemple, le choix – avec tout ce qu'il y a de subjectif dans un choix – se porterait sur le comte Ugolino della Gherardesca, protagoniste, au fond de l'enfer, de l'un des épisodes les plus retors de la *Comédie* dans son intégralité, le « cruel repas » qui consiste à mordre pour l'éternité la nuque de son ennemi, l'archevêque Ruggieri degli Ubaldini. Plein de haine, Ugolino est disposé à parler de sa victoire et de ses fils et petits-fils, mais le préambule auquel il s'abandonne avec colère n'est pas différent, à première vue, de la traduction du célèbre vers de Virgile par lequel Énée commence son récit de la chute de Troie : « *Infandum, regina, iubes renovare dolorem* » (*Én*, II, 3 : « Tu m'ordonnes, reine, de raviver une douleur indicible ») ; et le comte dit : « Tu veux que je renouvelle / la douleur désespérée [...] » (*Enfer*, xxxiii 4-5). Tout ou presque a été conservé, mais ce qui change est encore plus important que ce qui est simplement traduit : la douleur n'est plus *infandus* (« indicible »), parce qu'elle n'est plus simplement placée au-delà de la capacité expressive de la parole, mais elle devient *disperat [a]*, et entre ainsi dans une perspective religieuse de condamnation définitive, provoquée par l'abaissement d'un homme qui a exercé de la pire des manières sa responsabilité et sa liberté.

La violente élimination et le génial respect des paroles de l'*Énéide* est sans doute le passage où, avec une très grande clarté, dans l'*Enfer*, on parle de l'espérance, ou de son manque ; certes, ce n'est pas le seul, parce que le même vœu angoisse tous les damnés, même ceux qui, attendant dans les Limbes, ne subissent pas de punitions physiques, mais seulement – « seulement » par manière de dire, on le comprend – des spirituelles. Virgile lui-même, le guide de Dante, en parle avec son disciple, quand il dit de lui et des autres que « sans espoir nous vivons en désir » (*Enfer*, IV, 42) ; et si on s'interroge sur les motifs qui ont poussé Dante à insister sur un désir sans espérance, comme ensuite sur la douleur

¹ Toutes les traductions de *La Divine Comédie* sont celles de Lucienne Portier, Cerf, 1987 (ndt.).

désespérée, on ne peut éviter de s'attarder sur la nature de ce désir et de cette douleur. Certes, le désir et la douleur sont des choses différentes ; ils ont pourtant en commun, dans l'enfer de Dante, le fait d'être tous deux sans avenir : le désir ne sera jamais satisfait, et donc continuera à alimenter une aspiration qui semble être vaine ; la douleur n'est pas une étape, une dissonance de passage, un pont accidenté qu'il faut traverser pour rejoindre la rive de la paix, mais c'est une condition permanente. La « douleur désespérée » d'Ugolino est l'opposé de la douleur de Job, le protagoniste de l'un des livres les plus puissants et profonds de la littérature mondiale, un homme qui, dans les souffrances les plus aiguës, même s'il ignore le prologue dans le ciel et le pacte entre Dieu et Satan, ne perd jamais l'espérance, au point de pouvoir dire, par exemple : « Même s'il me tuait, j'espérerais en lui » (*Job* 13, 15), et aussi :

« Je sais, moi, que mon Défenseur est vivant, que lui, le dernier, se lèvera sur la poussière. Une fois qu'ils m'auront arraché cette peau qui est mienne, hors de ma chair, je verrai Dieu. C'est lui que je verrai et mes yeux aussi verront, et non un autre ; cet espoir a été placé dans mon cœur » (*Job* 19, 25-27).

Dante a sans doute médité longuement sur le *Livre de Job*, et il faudra un jour analyser avec calme et méthode le résultat de cette étude et de cette assimilation ; contentons-nous d'observer que, de même que Job ne considère pas sa douleur personnelle comme une condition définitive, de même cela arrive-t-il aussi dans la *Comédie*, mais pour les âmes qui se trouvent au purgatoire. L'image peut-être plus synthétique, douée de cette force explosive qui est typique de nombreuses expressions de Dante, nous la trouvons dans la bouche d'un ami de Dante lui-même, Forese Donati, qui à propos de sa peine, parle de la « douce absinthe des martyrs » (*Purgatoire*, xxiii, 86). Qu'est-ce qui est plus pénible aux martyrs que les souffrances cruelles ? Et qu'est-ce qui est plus amer que l'absinthe ? Et pourtant, l'absinthe, et même l'absinthe des martyrs, est douce, si on l'interprète pour ce qu'elle est en vérité : une souffrance provoquée par le passé peccamineux et cependant ouverte à une récompense future.

Edoardo
Fumagalli

Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une condition propre au seul Forese ou à la catégorie seule à laquelle il appartient, celle des gourmands, non : cette double face du péché et de la rédemption, du passé et du futur, est la condition de toutes les âmes qui peuplent le purgatoire ; bien plus et radicalement, c'est la condition du purgatoire lui-même, de la structure qui le distingue des royaumes, « stables », pour ainsi dire, et définitifs, de l'enfer et du paradis.

Thème

Il suffit de repenser à ce qui arrive sur les sept corniches de la montagne, chacune correspondant à un péché capital de la tradition chrétienne, en commençant par le plus grave, en bas : orgueil, colère, jalousie, paresse, avarice, gourmandise, luxure. Le personnage-Dante, guidé par Virgile, au début de son chemin, d'escarpements en escarpements, porte sur le front sept P, qui indiquent que lui seul porte, plus ou moins consciemment, ces sept péchés dont il doit se repentir et se purifier à travers l'expérience de la pénitence d'autrui ; et de fait, à la sortie de chaque corniche, un ange éliminera un P de telle sorte que le pèlerin puisse avancer de plus en plus rapidement parce que de plus en plus légèrement. Mais il y a beaucoup plus : chaque corniche, et donc chaque catégorie de pénitence, est marquée, il est vrai, d'exemples qui illustrent un péché spécifique, avec le rappel des punitions des personnages célèbres soit du monde biblique, soit de l'héritage classique, mais elle est aussi illuminée par la proclamation de l'une des béatitudes du Discours sur la montagne, et, symétriquement, par des exemples qui exaltent la vertu opposée au péché qui est expié dans ce lieu. Ainsi, pour citer le cas de la colère (chants xv-xvii), il y a tout d'abord, au chant xv, des exemples de mansuétude – le « Fili, quid fecisti nobis sic ? » de Marie, (*Luc* 2, 48 : « Mon enfant, pourquoi as-tu fait cela ? ») ; Pisistrate qui, comme on le lit chez Valère-Maxime (V 1 étr. 2), refuse de punir le jeune homme qui a osé embrasser en public la fille du seigneur d'Athènes ; saint Étienne qui prie pour ses persécuteurs (*Actes* 7, 55-56) – puis, dans le chant xvii de colère – Procné, dont la vengeance est racontée dans les *Métamorphoses* d'Ovide ; l'exemple biblique d'Aman, tiré du livre d'*Esther* 3, 7 ; le suicide de la reine Amata qui a « voulu, par ire, ne plus être » (v. 36), selon le récit de Virgile (*En.*, xii 595-607). Et sur tout cela s'étend la proclamation de la béatitude évangélique : « Beati misericordes » (*Matthieu* 5, 7 : « Heureux les miséricordieux »), suivie de « Joie dans la victoire ! » (xv, 38), qui traduit en l'interprétant le « Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis » de *Matthieu* 5, 12 (« Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux »). La présentation des exemples peut varier de corniche en corniche, parce que ceux de la vertu déjà récompensée tantôt précèdent, tantôt suivent ceux du péché puni, mais dans la combinaison variable des éléments reste fixe l'idée centrale : si les âmes des pénitents sont continuellement tourmentées du souvenir d'exemples illustres d'hommes et de femmes, cela n'est que la situation de départ, parce que la mémoire douloureuse sert d'aiguillon au remords et à la tension vers la régénération, symbolisée par les exemples vertueux et rythmée par le Sermon sur la montagne.

C'est là que réside l'ambivalence du purgatoire, qui le rend si différent, malgré leurs apparentes affinités, de l'enfer : là, dans l'enfer, c'est la punition pure et simple, sans la moindre lueur d'espérance ; ici, dans

le purgatoire, l'espérance domine chaque mouvement et chaque parole des âmes qui y sont temporairement confinées, parce que chacune d'elles sait que la souffrance présente est la voie étroite qui conduit, plus ou moins tard, à la béatitude et à la paix future.

Mais Dante, le personnage-Dante qui se trouve accomplir le grand voyage et qui n'est pas encore arrivé à sa conclusion, comprend-il ce qu'il voit, se rend-il compte de la profondeur de ce qu'il écoute pourtant avec attention ? Parfois oui, mais souvent non : c'est justement pour cela qu'il faut toujours tenir fermement la distinction, qui était mentionnée au début, entre le pèlerin qui porte outre-tombe le poids d'un péché dont il peine à se libérer et l'auteur qui représente, avec des couleurs toujours neuves, l'effort de ce chemin de purification. Un colérique, Marco Lombardo, le dit d'une manière plus explicite à Dante, atténuant pourtant la critique d'un affectueux *frate*, « frère » : « Frère, / le monde est aveugle, et tu viens bien de lui » (*Purgatoire*, xvi, 65-66) ; de nombreux autres passages pourraient être cités pour décrire les difficultés de comprendre qui se traduisent dans la gaucherie de l'expression, mais naturellement, nous nous limiterons à un seul exemple, peut-être plus intéressant parce que caché.

Sur la corniche des avares, Dante rencontre un pape, Adrien V. Avec les autres, lui aussi récite en soupirant le verset 25 « *Adhaesit pavimento anima mea* » du psaume 119 (118), « mon âme est collée à la poussière » et il pleure comme les autres « gisant à terre, retournés vers le bas » (xix, 72), dans une position qui rappelle, visuellement, par cette posture penchée, l'amour des choses terrestres. Avec la permission de Virgile, Dante se retourne vers le pénitent, dont il ignore l'identité et l'histoire, avec des paroles qui photographient ce qui apparaît, sans pour autant en saisir le sens (xix, 91-96) :

Edoardo
Fumagalli

[...] « Esprit en qui pleurer mûrit
Ce sans quoi on ne peut retourner à Dieu,
Arrête un peu pour moi ton plus grand souci.
Qui tu fus, et *pourquoi avez les dos tournés*
Vers le haut, dis-moi, et dis si tu veux que je t'obtienne
Chose de là d'où, vivant, je suis venu ».

L'expression des v. 94-95, qui revient à dire : « Pourquoi vous avez les dos vers le haut » semblerait parfaitement raisonnable, vu la position penchée des pénitents qui « *adhaerent pavimento* » : mais l'âme, malgré sa courtoisie exquise n'en souligne pas moins l'inadéquation, la corrige et la complète implicitement en reformulant (v. 97-99) :

Et lui à moi : « *Pourquoi le ciel tourne vers lui*

Nos dos, tu le sauras, mais d'abord
Scias quod ego fui successor Petri”.

Voici, finalement, après le bon sens simple et superficiel du pèlerin, la véritable explication : dans la punition est présent, à côté de la posture tournée vers la terre, le fait de se sentir attirés vers le ciel ; et même, ce qui est mieux, ce n'est pas aux âmes d'être attirées par une entité indéfinie, mais c'est au ciel seul d'assumer l'initiative de les attirer à lui, jusqu'à ce que les pénitents se sentent aimés même dans l'épreuve, et s'ils s'arment d'espérance, dans la certitude de la foi. Il y a, dans le *Purgatoire* comme dans les autres cantiques, de grandes pages doctrinales, mais c'est aussi, non moins importante, une myriade d'allusions de ce type qui font si bien que la théologie se transfère en entier dans les situations créées par une imagination inépuisable, et qu'elle se transforme en poésie.

* * *

Thème

S'il est vrai que le personnage-Dante n'est pas encore à même, le long des escarpements du purgatoire, de comprendre tout ce qu'il voit, il est aussi vrai qu'il sait déjà saisir un autre aspect du second royaume, un aspect qui, au fond, est un élément traditionnel et pourtant important : les âmes pénitentes tendent vers le ciel mais elles sont encore attachées aux affections terrestres. Pourtant elles interprètent ce lien, en apparence dirigé vers le bas, comme un instrument de leur purification, ainsi que comme une manifestation de leur amour pour le prochain. La mise en évidence de la prière, tout au long du cantique, ne cesse pas, en un double sens : la prière des vivants pour les morts d'un côté, et la prière des morts « pour ceux qui après nous sont restés » (*Purgatoire*, XI, 24, en conclusion du *Pater Noster* récité en chœur par les orgueilleux), c'est-à-dire pour celui qui, encore en vie, est encore engagé dans l'affrontement « avec l'antique adversaire » (XI, 20).

Cela n'est pas, à vrai dire, une tâche réservée exclusivement aux esprits du purgatoire : sous une autre forme, en des termes entièrement divers et extraordinaires, un engagement analogue sera confié à Dante lui-même : à Dante qui désormais a l'audace de sauter de corniche en corniche, comme en Enfer il avait dû descendre de cercle en cercle et qu'au Paradis il montera de ciel en ciel ; à Dante qui apprend la leçon que les pénitents lui font de diverses manières ; à Dante qui, sur la cime de la montagne, dans le paradis terrestre, se verra ordonner par Béatrice d'écrire ce qu'il a vu, parce que sa mission n'est pas seulement de progresser dans sa propre sainteté mais aussi de porter au monde un message d'espérance ; à Dante qui, dans le paradis, sera encouragé par son aïeul Cacciaguida et par saint Pierre à exécuter sans peur la mis-

sion qui lui a été confiée (*Paradis*, xvii 123-142 ; xxvii 64-66). Béatrice dira en fait, en faisant allusion à la grande scène allégorique à peine conclue et en employant des expressions de l'*Apocalypse* I, II (*Purgatorio*, xxxii 103-105, voir xxxiii 52-54) :

« [...] Mais pour le bien du monde qui vit mal,
Au char fixe tes yeux et ce que tu vois,
Retourné là-bas, prends soin de l'écrire ».

Si le purgatoire est le règne de l'espérance, alors Dante, qui finalement en a fait son trésor, a la tâche de le porter aux vivants afin qu'ils en deviennent riches. Mais qu'est-ce que l'espérance ? Comment peut-on la définir ? Et encore : y a-t-il un lien explicite entre l'espérance, qui semblerait être une vertu privée, confinée à l'individu, et la tâche d'en rendre aussi participants les autres comme on le déduit de la parole de Béatrice à la fin du *Purgatoire* puis de Cacciaguida et de saint Pierre dans le *Paradis* ? Pour illustrer la position de Dante, il faut alors passer au troisième cantique et plus précisément aux chants du ciel des étoiles fixes, là où les trois apôtres Pierre, Jacques et Jean soumettent le pèlerin à un examen attentif sur les vertus théologiques (chants xxiv-xxvi) ; selon la tradition explicitement citée, la partie de l'espérance revient à Jacques, qui s'adresse en ces termes au pèlerin (*Paradis*, xxv 40-48) :

Edoardo
Fumagalli

« Puisque par grâce notre empereur veut
Que tu t'affrontes avant la mort,
Dans la salle plus intime avec ses comtes,
Et qu'ayant vu le vrai de cette cour
De cela tu confortes, en toi et en autrui,
L'espérance qui en bas bien enamoure,
Dis ce qu'elle est, et comment s'en fleurit
Ton esprit et dis d'où elle te vint ».
Ainsi continua encore la seconde lumière.

Trois questions donc : qu'est-ce que l'espérance, comment ton esprit s'en orne-t-il, d'où t'est-elle venue ? On répondra tout d'abord à la deuxième question, et ce ne sera pas Dante, mais Béatrice qui parlera, qui fera un éloge du pèlerin qu'elle accompagne vers l'Empirée (v. 51-63) ; Dante lui-même répond aux deux autres questions en ces mots (xxv 67-78) :

« Espérance », dis-je, « est une attente certaine
De la gloire future, espérance produite
Par grâce divine et précédent mérite.
De maintes étoiles me vint cette lumière,
Mais le premier qui le distilla en mon cœur

Fut le souverain chantre du souverain roi.
“Qu’espèrent en toi”, chante sa théodie,
“ceux qui connaissent ton nom” ;
Et qui ne le connaît s’il a ma foi ?
Ce qu’il m’a instillé, tu me l’instilleras ensuite
En ton épître, et j’en suis si rempli
Qu’en autrui votre pluie je fais repleuvoir. »

La définition proposée aux v. 67-69 ne surprend pas, mais déçoit plutôt, dans la mesure où elle se limite à traduire, avec le seul passage de *beatitudo* à *gloria*, et à distendre en trois hendécasyllabes ce qu’avait écrit Pierre Lombard au livre III des *Sentences*, xxvi 1, un passage très diffusé et que tous étudiaient et commentaient à la faculté de théologie :

L’espérance est la vertu par laquelle on espère des biens spirituels et éternels, c’est-à-dire qu’on les attend avec la foi. *L’espérance est en effet la ferme attente de la béatitude à venir, venant par la grâce de Dieu et des mérites précédant* ou bien l’espérance elle-même que la charité devance par nature, ou bien la chose espérée, c’est-à-dire la béatitude éternelle. En effet, espérer quelque chose sans mérite ne peut être appelé espérance, mais présomption.

Thème

Il ne s’agit pas, du reste, d’un cas isolé, puisque la définition de la foi avait aussi suivi fidèlement le texte de l’*Épître aux Hébreux* (11, 1), traditionnellement attribuée à saint Paul : « Or la foi est la garantie des biens que l’on espère, la preuve des réalités que l’on ne voit pas » ; (*Paradis*, xxiv 61-66, ce sont les paroles adressées à saint Pierre qui est en train de l’examiner) :

Et je poursuivis : « Comme en écrivit, père,
Le stilet véridique de ton frère aimé
Qui avec toi mit Rome sur le bon fil,
La foi est substance des choses espérées
Et argument des choses invisibles,
Là m’apparaît être sa quiddité ».

Ne surprennent pas non plus, si l’on revient au chant xxv du *Paradis*, les citations, quoique traditionnelles, du psaume 9, 11 : « En toi espèrent ceux qui connaissent ton nom » et, d’une nécessité plus générique puisque l’espérance n’y est jamais nommée, de l’*Épître de Jacques*. Mais si Dante nous offre un cadre qui semble entièrement traditionnel et prévisible, c’est sans doute parce qu’il veut transmettre un message moins évident qu’il n’y paraît : les définitions sont des définitions dites et redites, apprises par cœur par des générations de lecteurs de la Bible et des instruments d’école, mais c’est une chose de les connaître, ces défi-

nitions, et une autre, très différente, de se les approprier, de les assimiler et de les vivre, qu'il s'agisse de la foi ou de l'espérance. Voilà donc ce qui tient très à cœur à Dante et doit être bien présent à l'esprit des lecteurs, ce qui suit immédiatement et qui conclut le passage sur l'espérance cité plus haut : « en autrui votre pluie je fais repleuvoir » (*Paradis*, xxv, 78).

Certes, cette déclaration était préparée par l'apôtre Jacques lui-même, quand, au v. 56, il avait expliqué que clarifier le sens et l'origine de l'espérance aurait amené à la renforcer « en toi et en autrui », c'est-à-dire non seulement chez Dante mais aussi chez les autres. Il est donc notable que l'invitation soit reçue dans des termes solennels et même avec un verbe rarissime, *repluo* (« je fais repleuvoir »), qui est naturellement un néologisme dans la langue vulgaire, mais qui était aussi bien peu utilisé en latin. À ceci doit s'ajouter l'emploi transitif de ce verbe : « Je fais repleuvoir en autrui votre pluie », qui se réfère à l'usage transitif du verbe simple, sans l'emploi du préverbe *re-*, *pluo* qui, malgré sa rareté dans le latin classique – même si l'on peut rappeler Stace, *Théb.*, VII 416-417 « *stridentia fundae / saxa pluunt*² » – est relativement courant dans le latin biblique et par conséquent patristique. Il sera suffisant de rappeler *Isaïe* 45, 8 : « *Rorate, coeli, desuper, et nubes pluant iustum* » (« Cieux, épanchez-vous là-haut, et que les nuages fassent pleuvoir le juste »), verset connu également de tous parce qu'entré dans la liturgie de l'Avent comme attente et annonce de l'Incarnation. Nous sommes donc confrontés, sans aucun doute, à une déclaration consciemment très riche, qui réunit en elle des caractéristiques lexicales, rhétoriques et métriques qui en soulignent l'importance : c'est en fait l'usage du verbe, *repluo*, qui est avant tout un latinisme clair et donc adapté à élever le ton, et qui en second lieu, rappelle, d'une manière discrète et cependant transparente, l'antienne *Rorate, coeli* ; en outre ce verbe a été jugé si significatif que Dante ne s'est pas limité à le placer en dernière position dans le vers, mais a construit sur lui la rime *-uo*, qui est une rime unique, qui ne se trouve nulle part ailleurs dans le poème. Ce sont des éléments qu'aucune traduction ne peut conserver intégralement, parce que strictement liés à une langue, et à elle seule, et dans ce cas-ci aussi à ses rapports avec la Bible et avec la liturgie : un lien si fort que pour le souligner, Dante a même forcé le verbe, qui, en latin, se prononce *répluo*, en déplaçant l'accent sur *-plu-*, *replúo* dans son latin italianisé, et en favorisant aussi par cette voie le rappel du passage prophétique d'*Isaïe*, du *plúant* des nuées.

Edoardo
Fumagalli

Ces ultimes considérations conduisent à la véritable et extraordinaire nouveauté du tercet consacré à l'espérance : la vertu théologique qui, à

2. « Les frondes font tomber une pluie sifflante de pierres ».

part des autres, non seulement ne supporte pas d'être connue seulement dans l'abstrait, par une simple possession érudite, mais ne tolère pas non plus d'être reléguée dans la sphère privée de l'individu singulier et exige, au contraire, d'être communiquée, transmise, donnée.

Tout cela était déjà présent dans le *Purgatoire*, mais d'une manière encore partielle, parce que confié à un ordre de Béatrice, et non à un comportement du pèlerin Dante; c'est seulement dans le *Paradis*, finalement, que la tâche a été comprise, puis que se trouvent dépassées les dernières perplexités, liées à la peur de l'annonce. Cela signifie que la leçon répétée, martelée même, des âmes du purgatoire a été finalement assimilée et appropriée, alors que le voyage va se terminer.

Thème

Il convient d'insister, pour conclure, sur cet examen conduit par saint Jacques au ciel des étoiles fixes, quand déjà la revue des âmes touche à son terme et qu'on s'attend à s'immerger dans la gloire de l'Empirée, pour que soit clarifiée la tâche à laquelle il était déjà fait allusion dans le *Paradis*, mais pas encore en termes aussi clairs. Est fondamentale la métaphore de l'eau qui se fond ici avec celle de la lumière: « De maintes étoiles me vint cette lumière » du *Paradis*, xxv, 70 se trouve complété par le verbe *distiller* (*distillare*) au v. 71 et par *instiller* (*stillare*) au v. 76 pour aboutir à la *pluie* (*pioggia*) et à *je fais repleuvoyer* (*repluo*) au v. 78. Ici, Dante, si l'on peut dire, complète les allusions, présentes tout du long du *Purgatoire*, à la nature ambiguë du second règne: là-bas agissait encore le poids du péché, mais tempéré et sublimé par la tension vers la béatitude; là-bas vivait encore une espérance qui, bien que dirigée vers le ciel, n'oubliait pas d'aider ceux qui sont encore pèlerins sur la terre; ici, tout est résumé dans l'unité et, à proprement parler, dans le nom de l'espérance qui unit la terre au ciel, les vivants et les morts, dans la paix.

Si, après avoir lu le chant xxv du *Paradis*, on retourne lire le *Purgatoire*, en ayant à l'esprit la métaphore présente dans *instiller* (*stillare*) et dans *faire repleuvoyer* (*repluo*), peut-être sonneront avec un accent nouveau et plus véritable les vers avec lesquels s'ouvre le chant xxxi:

La naturelle soif, que rien n'étanche
Hors l'eau dont l'humble femme
Samaritaine demanda la grâce,
Me tourmentait [...].

L'épisode de la Samaritaine, au chapitre 4 de l'*Évangile selon saint Jean*, est ici convoqué pour souligner que l'homme ne trouve pas pleinement sa pleine réalisation s'il ne se trouve pas conduit par « la grâce divine et le mérite précédant » sur le plan surnaturel. Si, dans sa conversa-

tion avec le pape Adrien V, le personnage-Dante se contentait de voir dans la position des pénitents seulement les « dos » tournés « vers le haut », sans ranimer l'action du « ciel », humblement, pas à pas, il ne se contente pas de comprendre, mais accueille la mission qu'il dit lui avoir été confiée, de constituer à son tour un anneau de la chaîne d'espérance qui part du haut et cherche chacun de ceux qui vivent sur terre : il s'agit, à sa manière, d'un chemin prophétique, qui est un autre aspect, mais certainement pas le moins important, de la signification que donne Dante à la *Comédie*.

(Traduit de l'italien par Cécile Margelidon. Titre original: Purgatorio, cantica della speranza)

*Edoardo Fumagalli a étudié, sous la direction de Giuseppe Billanovich, à l'Université catholique de Milan où il a obtenu son doctorat avec une thèse sur la philologie du Moyen-Âge et de l'humanisme. Depuis 1990, il enseigne la littérature italienne à l'Université de Fribourg. Il s'intéresse avant tout à la littérature italienne ancienne (jusqu'au concile de Trente) et à ses rapports avec la littérature classique. Certaines de ses études sur La Divine Comédie ont été rassemblées dans le livre *Il giusto Enea e il pio Rifeo. Pagine dantesche* (Florence, 2012). Il a également préparé un *Rimantario della Comedia*, cd-rom annexé à la revue *Medioevo e Rinascimento* (2015/26).*

Vient de paraître :
*L'Alliance irrévocable -
Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme,*
2018

Les fins dernières dans la prédication médiévale (XII^e - XV^e siècles)



Nicole
Bériou

Les prédicateurs médiévaux qui se proposaient de prêcher sur les fins dernières (en latin, *novissima*) ne pouvaient ignorer la longue description qu'en donne saint Matthieu dans le chapitre 25 de son évangile. Ils faisaient aussi abondamment référence au verset du *Livre de l'Écclésiastique* (ou de *Sirach*) 7, 40 qui déclare : « Souviens-toi, dans toutes tes actions, des fins dernières et tu ne pécheras plus jamais ». Dans le commentaire intégral de la Bible à l'usage des prédicateurs, élaboré vers le milieu du XIII^e siècle au couvent Saint-Jacques de Paris sous l'impulsion et le contrôle du frère Prêcheur Hugues de Saint-Cher, ce verset donne lieu à une glose éloquente¹. Chacune des quatre fins dernières y est qualifiée : la mort est incertaine, le jugement juste, la géhenne interminable et la gloire éternelle. Puis le commentateur fait référence au sermon 12 *de diversis* de saint Bernard², qui commentait le même verset :

Peut-on penser à quelque chose de plus horrible que la mort, de plus terrible que le jugement, de plus intolérable que la géhenne ? Que craindra celui qui regarde tout cela avec assurance ? C'est pourquoi, pour résister au péché la crainte vaut mieux que la honte ou la douleur.

Il y avait là de quoi alimenter les prises de parole d'orateurs en mal d'inspiration... Quant aux fidèles auxquels ils s'adressaient, on aurait tort, sous prétexte que ceux-ci, dans leur grande majorité, ne savaient ni lire ni écrire, de les taxer pour autant d'ignorance. Les images en effet nourrissaient les intelligences et les mémoires. Celles du Jugement dernier, conformes à la révélation qu'en donnait l'*Évangile de Matthieu*, avaient été peintes dans les églises au moins depuis l'époque carolingienne et, à partir du XIII^e siècle, elles ont pris place sur les tympans sculptés au-dessus des portails.

La prédication, dont l'essor se situe à partir du XII^e siècle, ajoutait à la force de persuasion immédiate de telles images le pouvoir des mots. Mais encore fallait-il savoir formuler le message de salut dans un lan-

1 HUGO DE SANCTO CHARO, *Postillae super totam Bibliam*, Venise, N. Pezzana, 1703, vol. 3, p. 186, col. A.

2 Texte latin dans *Sancti Bernardi Opera*, dir. J. Leclercq et A. Rochais, Rome, 1970, vol. VI/1, p. 127-130, aux p. 129-130.

gage adapté aux simples gens qui, eux, ne fréquentaient pas l'Écriture avec la même assiduité que les clercs théologiens. La prédication, en effet, n'est pas un cours de théologie et les sermons ne se confondent pas davantage avec les pages d'un catéchisme. Si dans toutes ces formes de l'enseignement religieux il importe que l'instruction dispensée soit aussi mémorisée, le sermon est un discours dont l'efficacité dépend tout autant de l'art de la persuasion qui se décline, selon les grands principes de la rhétorique hérités de l'Antiquité, comme art de plaire et d'émouvoir. L'usage de choisir un verset de l'Écriture pour bâtir le sermon, voire d'en isoler un mot dont dérivera tout le développement, a donné une grande liberté aux prédicateurs de ce temps. Il suggère, pour une évaluation équilibrée de leurs propos, de s'appuyer sur des corpus largement taillés. Pour cela, deux critères importent : l'unité de temps que constitue l'année liturgique et la longue durée de plusieurs siècles qui permet d'appréhender, sur un fond de tendances régulières, ce qui change dans le traitement d'un sujet.

Le cadre du temps liturgique

Thème

Dans le temps liturgique, les trois premiers dimanches de l'Avent sont l'occasion d'évoquer trois « avènements » distincts : celui qui a eu lieu dans la chair (le mystère de l'Incarnation) ; le retour du Christ à la fin des temps qui est, comme le précédent, un article de foi proclamé dans le Credo ; l'avènement de Dieu dans les âmes, qui se produit tout au long de l'histoire, et singulièrement, à la faveur de la communion eucharistique. L'évangile du deuxième dimanche (*Luc 21, 25-33*) nourrit l'évocation que les prédicateurs donnent des fins dernières par sa description des catastrophes cosmiques et de la manifestation glorieuse du Fils de l'homme au terme de l'histoire³. Jacques de Voragine, dans sa Somme de sermons modèles *de tempore* où il recueille à la fin du XIII^e siècle l'héritage d'une expérience déjà séculaire, distribue en trois sermons l'essentiel de la matière la plus couramment traitée en ce dimanche⁴. L'obéissance de la création, dont le bouleversement universel a été voulu par le créateur, contraste avec l'attitude inadmissible des pécheurs endurcis dont les fautes vont être déclarées et jugées. Le tribunal est ensuite décrit dans ses quatre composantes : le juge, les coupables, les accusateurs et les témoins. Le dernier des trois sermons traite du déroulement du jugement, conduisant à la sentence inexorable et, partant, au châtement éternel des pécheurs invétérés qui sont précipités en enfer. Les fins dernières apparaissent ici crûment comme une terrible menace proférée à l'encontre des mauvais chrétiens. Sur

3 Chez les franciscains cependant, dont la liturgie suit le modèle romain, cet évangile est lu le 1^{er} dimanche de l'Avent.

4 Édition du texte latin : *Jacobi de Vo-*

ragine sermones aurei. T. I : *sermones de tempore*, éd. Rudolphus Clutius, Augustae Videlicorum et Cracoviae, 1755, p. 7-11.

les bons chrétiens qui entreront à partir de cette ultime sentence divine dans la jouissance (corps et âme) de l'état de béatitude, Jacques de Voragine est moins disert, reconnaissant simplement qu'ils seront jugés dignes d'entrer dans le « trésor du ciel ».

Les notes d'auditeurs conservées par chance à Paris dès le xiii^e siècle corroborent ce témoignage⁵. Dans la mise en série des trois avènements, des qualifications propres à chacun sont introduites. Si l'avènement dans la chair, attendu pendant des siècles, apparaît « désirable » et si l'avènement dans les âmes est « aimable » pour ceux qui en sont les bénéficiaires, l'ultime avènement dans le monde sera si « terrible » qu'il doit être fortement « redouté ». L'accumulation des énumérations (ici, les sept « témoins » du jugement ; là, les divers châtiments qui s'ensuivent) concourt certainement à exacerber l'émotion des auditeurs. De nouveau, le sujet qui retient le plus l'attention des prédicateurs est le Jugement dernier. Il faudrait s'en souvenir « au moins une fois par semaine », de l'avis d'un des prédicateurs⁶, pour être incité, quand il en est encore temps, à ne plus pécher et à vivre en bon chrétien.

Le Jugement dernier est aussi évoqué dans d'autres sermons, tout au long de l'année. L'enseignement est ainsi enrichi par des précisions très concrètes tout droit sorties de l'imagination : par exemple, comment les pécheurs se verront ce jour-là contraints d'ouvrir publiquement le livre de leur conscience où Dieu et les anges liront à haute voix tout le mal dont ils continuent à porter le poids, faute de l'avoir effacé de ce livre par la confession. Certains orateurs assurent que les péchés seront inscrits sur les fronts ou sur les poitrines ou qu'ils trotteront autour des âmes coupables pour mieux les dénoncer⁷... Mais parcourir dans leur grande variété les sermons d'une année liturgique permet aussi de prendre la mesure de ce qui est dit des trois autres fins dernières que sont la mort, l'enfer et le paradis. La mort est fréquemment évoquée : elle marque le tournant décisif au-delà duquel l'âme, séparée du corps, devient incapable de tirer parti du temps de la vie – le plus grand trésor que Dieu donne à l'homme. La description de la condition des damnés en enfer, proche de ce que montrent les peintures et sculptures du temps, apporte une surenchère à ce qui est dit de la dureté de leurs supplices dans les sermons du deuxième dimanche de l'Avent, en déclarant leur inutilité : ils sont incapables de faire espérer le moindre pas en avant vers le salut. Le paradis et la béatitude des élus sont décrits avec

Nicole
Bériou

5 Sur cette documentation, voir N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XII^e siècle*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, 2 volumes.

6 Dominicain anonyme, prêchant dans

l'église paroissiale de Saint-Leufroi à Paris le 4 décembre 1272.

7 Voir les exemples donnés et référencés dans *L'avènement des maîtres de la Parole* (cité note 5), vol. I, p. 437-438.

plus de circonspection et de retenue, voire seulement déclarés comme des joies indicibles. Dieu veut au moins en donner un aperçu dans le repas eucharistique à propos duquel un prédicateur suggère qu'il est comme un apéritif offert avant le banquet éternel⁸. Et les fidèles sont sans cesse invités à emprunter la voie de paradis, et pour cela, à se convertir et à changer de vie au lieu de s'enfoncer dans la dangereuse voie pécheresse qui les mène inéluctablement en enfer.

La lecture continue de ces textes permet de supposer que tout fidèle accoutumé à entendre les prédications lors de la messe du dimanche (voire avant vêpres pour les plus dévots) est familiarisé avec toutes ces composantes des fins dernières. Les enseignements à leur sujet sont presque toujours aléatoirement distribués au cours de l'année, mais suffisamment présents pour être connus de tous.

Thème

L'insistance sur le Jugement dernier mérite toutefois qu'on s'y arrête davantage. Le sujet est en effet abordé dans quelques dimanches d'après Pentecôte, dans le commentaire de paraboles qui constituent l'évangile du jour. Celle de l'intendant infidèle à qui son maître demande de rendre compte de sa gestion (*Luc* 16, 1-9) permet de distinguer l'alternative de la miséricorde dont fait preuve l'intendant envers ceux de ses serviteurs à qui il remet une partie de leur dette, par rapport au jugement rigoureux dont il est menacé pour n'avoir pas respecté scrupuleusement les biens de son maître. De même, les pécheurs qui vont se confesser aux prêtres sont acquittés d'une partie au moins de leur dette, alors que le jugement de Dieu à la fin des temps sera de stricte justice. Selon les cas, les prédicateurs insistent davantage sur l'un ou l'autre des aspects du commentaire. Toutefois l'intention est bien dans tous les cas de mettre en évidence justice et miséricorde comme les deux attitudes de Dieu envers les hommes et de promouvoir de la sorte l'instrument majeur de la pénitence sacramentelle, à l'appui de la conversion à laquelle Dieu ne se lasse jamais d'encourager les hommes durant toute leur vie. Le jugement redoutable qui menace les impénitents est donc aussi le faire-valoir de la mansuétude d'un Dieu miséricordieux, toujours prêt à accueillir le pécheur repentant⁹.

À la fin du temps liturgique, la parabole du serviteur impitoyable (*Matthieu* 18, 23-35) conduit à nouveau les prédicateurs à brandir la menace du jugement qui punira de tels « serviteurs », particulièrement

8 Ce prédicateur est sans doute Robert de Sorbon, fondateur du collège de Sorbonne: Voir N. BÉRIOU, « Leucharistie », dans EADEM, *Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen Âge*, Genève, Droz (collection Titre courant), 2018, chap. 7, p.217-262,

aux p. 252-253.

9 Sur l'orchestration de ce thème au Moyen Âge, voir: *Justice et miséricorde. Discours et pratiques dans l'Occident médiéval*. Textes réunis par C. Vincent, Limoges, PULIM, 2015 (Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique, 43).

en raison de leur ingratitude envers Dieu qui, à la manière du roi de la parabole enclin à remettre une partie de sa dette au serviteur qui l'implore, ne leur a jamais mesuré sa miséricorde. Dans les sermons parisiens connus par les notes d'auditeurs au xiii^e siècle, le verset puisé par le dominicain Gilles d'Orléans dans l'évangile comme thème de son sermon est *Redde quod debes* (« Rends ce que tu dois¹⁰ »); ce que Dieu exige de lui « rendre » comme son dû, ce sont les vertus théologiques et parmi elles, l'espérance du paradis qui dissuade les hommes de pécher. Sur le même évangile, Jacques de Voragine envisage l'ensemble de la péricope¹¹. Elle lui inspire un développement en trois temps, où se succèdent l'interprétation du texte en référence au Jugement dernier, puis l'analyse de la « mauvaiseté » du serviteur, cruel et ingrat comme le sont certains hommes envers leur prochain et envers Dieu et enfin, dans le troisième sermon, la description des deux peines qui attendent les hommes condamnés définitivement à l'enfer : celle du dam, qui consiste « à ne voir Dieu qu'en colère », et celle du sens, car dans la prison sordide et puante de l'enfer, où sont les pleurs et les grincements de dents, les pécheurs invétérés sont enfermés, enchaînés, soumis à l'obscurité de la nuit sans fin et suppliciés pour l'éternité, à la différence de l'expiation temporaire des peines qui se fait en ce monde où le tribunal de Dieu est celui de la miséricorde.

L'argument décisif de la honte

Nicole
Bériou

On voit bien dans tous ces textes comment la crainte est mobilisée « pour résister au péché », comme l'affirme la glose de l'*Éclésiastique* 7, 40 dans les Postilles de Hugues de Saint-Cher. Mais elle n'est pas préférée à la honte, contrairement à ce que laissait entendre la citation de saint Bernard placée à cet endroit. Les prédicateurs assurent que l'assemblée immense du Jugement dernier, où seront présents tous les hommes de tous pays (« pas seulement les voisins, mais aussi les gens de Hongrie et de Perse », déclare l'un d'eux), et tous les anges et tous les saints, aura connaissance des péchés qui seront rendus publics. Il en résultera une honte extrême, bien plus forte que celle que ressent le pécheur qui s'apprête à avouer ses péchés au prêtre en confession. Cette honte-ci est nécessaire, disent les théologiens qui, dans la ligne de l'enseignement de Pierre le Chantre à l'école cathédrale de Paris à la fin du xiii^e siècle, recommandent au confesseur de prêter attention à la rougeur qui monte au visage du pénitent et qui est aussi l'indice probant de sa contrition. Mais elle est dérisoire au regard de la honte suscitée par la diffamation publique qu'implique le Jugement dernier. Une telle représentation ne peut qu'inquiéter des hommes et des femmes qui savent ce que sont les rites d'infamie infli-

10 Sermon donné à Saint-Leufroi le dimanche 20 novembre 1272, l'après-midi (avant vêpres)

11 Sermons pour le 22^e dimanche après la Trinité (23^e après Pentecôte), éd. Clutius, p. 281-288.

gés par la société de leur temps aux malfaiteurs, aux voleurs marqués à jamais par des mutilations, ou aux adultères exposés à la dérision lors de déambulations publiques dans les rues de la ville en les juchant nus sur un âne qu'ils doivent monter à l'envers. Le dénigrement par les mots, qui donne consistance à la mauvaise réputation, conduit pour sa part à une déchéance redoutée, dans une société où chacun veille jalousement sur son honneur. À nouveau, la mise en scène du Jugement est faite pour que les pécheurs sautent le pas et aillent se confesser plutôt que de risquer de perdre ainsi publiquement la face au jour du Jugement¹².

L'enjeu fondamental est donc de rendre les fidèles qui entendent les sermons réceptifs à l'enseignement des prédicateurs sur la confession¹³. Ils pouvaient espérer atteindre leur but, si l'on en croit une réaction notée sur le vif pendant un sermon parisien donné en 1273. Le prédicateur évoquait cette honte qui s'emparera des pécheurs impénitents lors du Jugement dernier, ajoutant qu'il aurait bien mieux valu pour eux confesser sans réticence les péchés mortels qu'ils avaient commis, puisque le sentiment de la honte qui accompagne l'aveu secret au prêtre, si réel et même si pénible soit-il, n'est que momentané. Le clerc qui prenait des notes observa que des femmes avaient à ce moment interrompu le prédicateur pour savoir ce qu'étaient ces péchés mortels. Loin de se fâcher, le prédicateur les félicita de l'écouter si attentivement et fit tout un excursus pour donner la liste de ces péchés mortels, en assortissant chaque élément de l'énumération d'une courte explication, avant de revenir à son propos¹⁴.

Thème

Une autre trace de l'impact de ces enseignements peut être discernée dans le *Petit livre sur les commencements de l'ordre des Prêcheurs* rédigé par Jourdain de Saxe, le successeur immédiat de Dominique de Caleruega à la tête de cet ordre. Un de ses amis proches, Henri de Cologne, alors qu'il était comme lui étudiant, avait eu une vision qui contribua à lui faire prendre la décision de rejoindre l'ordre que Dominique avait à peine fondé et dont quelques frères venaient de s'établir à Paris :

« Il pensait se tenir devant le tribunal du Christ. Il vit qu'il y avait là une multitude immense de personnes à juger et de personnes qui jugeaient avec le Christ. Lui-même se trouvait parmi ceux qui étaient à juger. Alors que, ayant conscience de n'avoir commis aucun crime, sûr de lui et innocent il pensait s'en sortir, quelqu'un à côté du juge tend la main dans sa direction et lui adresse ainsi la parole : "Toi qui te tiens là debout, dis : qu'as-tu jamais quitté pour le Seigneur ?" Il fut terrifié

12 Sur ce motif de la honte, voir compléments bibliographiques à la fin de l'article.

13 Parmi les travaux récents sur l'élaboration doctrinale du sacrement, voir

compléments bibliographiques à la fin de l'article.

14 Voir *L'avènement des maîtres de la Parole* (cité plus haut n. 5), vol. I, p. 254.

par le critère tellement rigoureux que comportait cette interrogation, car il n'avait pas de quoi répondre à la question ; et ainsi, cette vision disparut. » Et Jourdain de conclure : « Averti de cette manière, il souhaitait davantage atteindre le sommet de la pauvreté évangélique, si ce n'est qu'une indolence de sa volonté l'en empêchait¹⁵. »

Cette histoire de vision, qui a les couleurs de l'anecdote exemplaire et la saveur possible du vécu, atteste que l'idée du Jugement dernier n'est pas seulement considérée comme un ressort efficace de persuasion quand il s'agit de faire renoncer aux conduites pécheresses. Les saints qui assisteront le Christ juge à la fin des temps identifieront les tièdes qui se sont dispensés de suivre le Christ jusqu'au bout en se conformant à son exemple, et ils les dénonceront avec force.

À ma connaissance, de tels propos ne se retrouvent pas en propres termes dans les traces de prédication qui nous sont conservées, mais ils seraient plausibles dans un sermon. Ce qui est en revanche banal dans les sermons est le conseil de ne pas retarder indéfiniment sa conversion alors que se présentent des circonstances propices. Il faut par exemple profiter, dans le temps de la vie rythmé par les fêtes liturgiques, du moment privilégié que constitue la fête de la Toussaint. Comme le dit joliment Gilles de Liège dans un sermon à Saint-Gervais donné le 1^{er} novembre 1272, la cour de paradis est réunie ce jour-là dans la liesse, autour de Dieu et de la Vierge, reine des cieux. L'homme qui a commis un péché mortel serait bien bête, assure-t-il, de ne pas se présenter à cette fête et d'attendre l'autre grande réunion des saints au jour du Jugement dernier, où le Christ fera stricte justice, entouré de la Vierge et des saints qui formeront le tribunal siégeant tout autour de lui – ce que les représentations figurées montrent d'ailleurs depuis l'époque carolingienne au moins. Au jour de la Toussaint au contraire, il peut être sûr que les « barons de paradis » vont l'accueillir et le rassurer par ces mots :

Bel ami, faites beau visage et soyez joyeux, car sachez que la reine et les dames et les chevaliers et tous ceux de cette cour sont ici venus pour vous aider et qu'ils sont ici réunis pour vous délivrer de votre affaire et que le roi est si joyeux que personne ne repart d'ici rejeté, tant abonde sa miséricorde en cette fête¹⁶.

Nicole
Bériou

15 JORDANUS DE SAXONIA, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, § 73, éd. H.-Ch. Scheeben, Rome, Santa Sabina, 1935 (*Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica* 16), p. 59-60. Une nouvelle édition par le P. Simon Tugwell est en préparation. La traduction citée est celle de N. Bériou et B. Hodel (avec la collaboration de G. Besson), dans *Saint*

Dominique, de l'ordre des frères Prêcheurs. Témoignages écrits (fin du XII^e-début du XIV^e s.), Paris, éditions du Cerf, sous presse.

16 Sur ce sermon et la thématique des sermons de Toussaint en général, voir N. BÉRIOU, « L'intercession dans les sermons de la Toussaint », dans *Religion et communication* (cité n. 8), ch. 8, p. 263-291.

En un temps où l'on appréciait la valeur pérenne des témoignages écrits, consignés dans les livres, l'idée très répandue que tous les péchés se trouvaient inscrits sur le livre de la conscience, ou encore que le diable les notait sur un grand livre afin de pouvoir, preuves à l'appui, plus sûrement s'approprier les pécheurs qui les avaient commis, ne laissait pas d'inquiéter ceux qui s'entendaient recommander la confession. Pourquoi faire l'effort de les avouer au prêtre si de tels écrits les avaient à jamais enregistrés ? La réponse la plus simple que l'on put imaginer était d'assurer que la confession les effaçait comme par magie, et nombre d'*exempla* sont attestés à l'appui de cette assertion¹⁷.

Thème

Dans un cas au moins, les notes d'auditeur révèlent un point de vue plus singulier. S'adressant le 25 avril 1273, jour de la fête de saint Marc, aux béguines de Paris dans leur chapelle, le ministre général des frères mineurs, Bonaventure, leur recommandait une fois de plus la confession, en ajoutant à l'argument que la honte alors ressentie est bien moindre que celle du jour du Jugement, celui que le prêtre n'est pas un ange mais un homme faillible, ce qui le rend plus capable de comprendre le pécheur, le péché et la tentation. Il en vint à soulever la question, déjà posée avant lui par saint Anselme dans un de ses traités, de savoir si tous les hommes connaîtront tous et chacun de nos péchés dans la vie future. Il affirme alors, comme saint Anselme, que tous les péchés, même ceux qui ont été avoués en confession, seront en effet connus de tous. Mais loin de susciter la honte, cela contribuera à la fois à la gloire de Dieu et à l'honneur de ceux qui, tels saint Pierre et la Madeleine, seront fiers de les arborer au jour du Jugement, alors même qu'ils les ont avoués. Pour emporter la conviction de son auditoire, il ajoute ici à ce qu'avait déjà déclaré saint Anselme deux arguments de son cru, qui font appel au bon sens et aux repères culturels des femmes qui l'écoutent. D'une part il s'attache à la cohérence de la foi : puisque les stigmates de la Passion seront apparents sur le corps glorieux du Christ juge (comme le déclarent alors les théologiens et comme le montrent les représentations figurées¹⁸), les péchés eux aussi peuvent bien être visibles, gardant la trace de la vie passée des fidèles. D'autre part, la sensibilité du disciple de saint François à l'événement des stigmates et sa croyance dans la valeur éminemment salutaire de ces plaies infligées au Christ lors de sa Passion lui suggèrent un rapprochement

17 D'autres *exempla* démontrent que la confession permet d'échapper en toutes circonstances à la dénonciation publique des péchés par le diable, à partir de récits situés dans la vie présente : sur ce point, voir compléments bibliographiques à la fin de l'article.

18 On dit aussi que les instruments de la Passion environneront le Christ juge, et certains ajoutent qu'il portera sur la tête la couronne d'épines lors du Jugement dernier (celle-là même que le roi Louis IX a acquise en 1239 et qui est vénérée dans son palais, où la Sainte Chapelle est construite pour la préserver).

inédit et génial entre la métaphore banale de la « blessure » du péché et l'expérience commune des cicatrices que chacun peut considérer avec déférence et admiration en croisant sur son chemin les valeureux chevaliers amateurs de tournois. Dans ce registre, l'aveu des péchés au prêtre devient une prouesse par laquelle chaque chrétien peut se conformer au Christ de la Passion, lui aussi stigmatisé parce qu'il est un combattant, et lui aussi vainqueur. Loin d'être humilié, celui qui se confesse domine sa faute en l'avouant, au point qu'elle devient le signe visible de sa sainteté. C'est ainsi que tout pécheur qui se confesse peut devenir un preux pour l'éternité et pourra le faire voir à tous lors du Jugement dernier en rejoignant la cohorte des grands saints pécheurs et convertis¹⁹.

Si fine et cohérente soit-elle, on peut se demander si cette position de Bonaventure, fermement défendue et argumentée, suscitait l'adhésion unanime de ses auditrices, bien connues pour leur liberté de pensée et leur quête d'une expérience religieuse autonome. Très peu de temps après, en tout cas, Marguerite Porete, qui était proche d'un tel milieu, récusait dans son *Miroir des simples âmes* toute préoccupation de honte, de gloire ou d'honneur dans la relation à Dieu²⁰.

Mais pour connaître le sort de l'âme après la mort, n'y avait-il que cette échéance lointaine du retour glorieux du Christ juge, dont on ne savait « ni le jour ni l'heure » ?

Nicole
Bériou

Jugement dernier et jugement particulier

Depuis Grégoire le Grand au moins, il était coutumier de s'imaginer que les anges et les démons intervenaient aussitôt après la mort pour exécuter la décision divine en emportant l'âme, selon les cas, au paradis ou en enfer. Au xiii^e siècle, exégètes et théologiens explicitent davantage les circonstances de cette prise de décision, en privilégiant alors la notion d'un jugement particulier aussitôt après la mort²¹. La distinction s'affine aussi entre les deux jugements, jusqu'à ce que la synthèse de Thomas d'Aquin souligne que tous deux sont nécessaires : le sort de l'âme au moment de la mort de chacun est d'emblée fixé par le jugement individuel, tandis que le Jugement dernier s'adresse à l'humanité tout entière, et accomplit totalement le mystère du salut

19 Le motif des cicatrices glorieuses est un emprunt (retravaillé par Bonaventure) à saint Augustin, pour qui les martyrs garderont pour l'éternité la trace corporelle des supplices qu'ils ont supportés pour l'amour du Christ (*Cité de Dieu*, XXII, 19). Suite sur compléments bibliographiques à la fin de l'article.

20 Marguerite PORETE, *Miroir des simples âmes anéanties*, trad. Cl. L. Combet, Grenoble, 1991, ch. LXXVI, p. 158-159. Suite sur compléments bibliographiques à la fin de l'article.

21 Sur ce sujet, compléments bibliographiques à la fin de l'article.

en décidant de la récompense ou du châtement pour des êtres que la résurrection générale a restaurés dans leur pleine identité d'homme, formé de l'union d'une âme et d'un corps. Parmi les théologiens, Hugues de Saint-Victor est peut-être le premier à explorer cette nouveauté doctrinale au début du XIII^e siècle. Les prédicateurs semblent d'abord en retrait, mais l'un d'entre eux au moins, Raoul Ardent, fait exception. Ce prêtre en charge d'une paroisse du Poitou à la fin du XII^e siècle est un lettré, qui a fait des études de théologie. Dans un sermon où il commente le conseil de Jésus : « Veillez, car vous ne savez pas à quelle heure votre Maître doit venir » (*Matthieu 24, 41*), voici l'interprétation qu'il en donne :

Sans doute le Seigneur viendra pour tous ensemble au jugement général ; cependant il vient déjà à nous, puisque chaque jour la mort frappe l'un ou l'autre. Nous serons jugés à l'instant même où le Seigneur nous rappellera de cette vie, selon le texte de Salomon (*Ecclésiaste 11, 3*) : 'Si un arbre tombe au midi ou au nord, il reste à la place où il est tombé'. Puisque le Seigneur vient à l'improviste, en même temps que la mort et comme elle, il nous faut toujours veiller. Il dit avec finesse : 'à l'heure où vous n'y pensez pas' : si chacun de nous sait bien qu'il mourra, personne n'est assez vieux pour ne pas espérer vivre encore²².

Thème

Cette autre venue du Christ sera explicitée bien plus tard, au XV^e siècle, comme un « quatrième avènement », que Denys le Chartreux ajoute à la triade traditionnelle déclinée pendant le temps liturgique de l'Avent, dans son traité sur le jugement particulier qui semble bien être le premier du genre²³. Aux XII^e et XIII^e siècles, la réflexion théologique se préoccupe surtout du temps intermédiaire entre mort individuelle et Jugement dernier et du sort des âmes qui doivent subir une purification avant d'accéder au paradis des parfaits et des justes. Il est vraisemblable que les fidèles ressentaient une réelle inquiétude à ce sujet, alors que se précisait la formalisation théologique du sacrement de pénitence, en train de devenir la voie royale de la conversion et d'un contrôle régulier de la bonne vie chrétienne, ce que traduira concrètement l'obligation annuelle de « faire ses Pâques », c'est-à-dire de se confesser et de communier au moins une fois l'an²⁴. La contrition parfaite et des formes d'expiation légères, telle la récitation de prières,

22 Sermon 24 de la série *de sanctis*, pour la fête de saint Matthieu, sur le thème *Vigilate quia nescitis* (*Matthieu 24, 41*), PL 155, 1585 A, cité par J. LONGÈRE, *Cœuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle. Étude historique et doctrinale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1975, vol. I, p. 194 (à qui j'emprunte

sa traduction).

23 *De particulari iudicio in obitu singulorum* (vers 1455). Voir à ce sujet J. BASCHET, « Jugement de l'âme... » (cité plus haut n. 21) aux pp. 171-172.

24 Canon 21 *Omnis utriusque sexus fidelis*, promulgué lors du quatrième concile du Latran (1215).

pouvait en effet effacer les péchés véniels, et l'absolution, déclarée par le prêtre à l'issue de la confession, « délier » des péchés mortels. Mais encore fallait-il, après la confession, accomplir les peines de satisfaction, bien allégées par la générosité d'un Dieu miséricordieux mais réelles quand même²⁵. Dieu seul pouvait, après la mort, peser et décider, et infliger aux âmes qui n'étaient pas totalement purifiées le passage par un « temps » d'expiation. Ce fut désormais aussi le séjour en un « lieu » d'expiation, alors que se précisait la nouvelle géographie des trois lieux de l'au-delà. La naissance du purgatoire à la toute fin du xiii^e siècle parachevait ce nouveau système de représentation, si marqué par la hantise de l'expiation des fautes qu'il heurtait rudement la sensibilité religieuse des Grecs et qu'il allait devenir un des points les plus vifs de la discorde entre Latins et Grecs au xiii^e siècle²⁶.

Au sein même de l'Église latine, les débats savants sur le sort des âmes séparées des corps après la mort connaissent de nouveaux rebondissements au début du xiv^e siècle. La question est alors de savoir si les âmes peuvent jouir de la vision béatifique avant la fin des temps qui, avec la résurrection générale, permettra à nouveau l'union de l'âme et du corps. Les discussions sortent de la cour pontificale d'Avignon où elles ont surgi à l'initiative du pape Jean xxii : des cercles savants s'en sont aussitôt emparés, et la préoccupation connaît une audience distincte par l'entremise des prédicateurs des ordres mendiants²⁷. Mais depuis le xiii^e siècle, les sermons ont surtout fait place aux idées nouvelles sur le jugement particulier et le séjour des âmes au purgatoire, promises de la sorte à un bel avenir dans les croyances et dans les pratiques. L'évocation de ce jugement est demeurée toujours un peu floue, il est suggéré plus que vraiment décrit, tandis que toute la pastorale a accueilli largement la croyance au purgatoire. Non pas que le motif fondamental de la conversion qui animait les prédicateurs lui ait donné de l'importance : dans ce registre, l'enjeu consistait à faire le bon choix entre la voie d'enfer et la voie de paradis, et d'agir en conséquence en disposant au mieux du temps de la vie. Mais l'incertitude sur le sort des âmes selon ce que Dieu déciderait aussitôt après la mort et l'intime conviction que rares étaient ceux qui accédaient instantanément à la béatitude ont conduit à multiplier sur terre les suffrages en faveur des défunts, afin d'accélérer leur sortie du purgatoire où la probabilité de leur séjour était forte. La prédication donnée le 2 novembre, en ce jour du calendrier liturgique consacré à la commémoration des défunts à l'initiative d'Odilon de Cluny au début du xi^e siècle, a contribué fortement à inculquer la croyance au purgatoire, ce qui était une manière de nourrir l'espérance du paradis puisque celui-ci est de toute façon le lieu

Nicole
Bériou

25 Sur ce point, voir compléments bibliographiques à la fin de l'article.

26 *Idem.*
27 *idem.*

vers lequel s'envolent les âmes purifiées. Les *exempla* qui racontent de mille façons les relations entre les âmes des morts et les vivants qui s'inquiètent de leur sort apportent à toute cette offensive pastorale la force de persuasion et de mémorisation des récits, et les récits de visions, eux aussi racontés dans les sermons, dramatisent pour leur part le moment de la mort : un féroce combat pour s'emparer de l'âme met alors face à face les anges et les démons, ce dont on retrouve ensuite l'écho dans les gravures des *Arts de bien mourir*²⁸. Une alternative tout aussi suggestive familiarise avec les motifs d'un autre mode d'affrontement des anges et des démons, qu'ils consultent les registres dans lesquels bonnes et mauvaises actions ont été consignées, ou qu'ils pèsent celles-ci dans une balance comme le montrent aussi souvent les façades d'église²⁹ et les chapiteaux sculptés du XII^e siècle, ou les miniatures des manuscrits. En outre, la prédication au moment des obsèques, qui devient plus fréquente à partir du XIII^e siècle, abonde dans le même sens³⁰. Elle contribue elle aussi à orienter le regard vers le sort immédiat de l'âme qui vient de quitter le corps du défunt, tout en appelant à prier pour que cette âme soit le plus vite possible délivrée des tourments du purgatoire, bien proches dans l'imaginaire de ceux de l'enfer.

Les fins dernières théâtralisées

Thème

Sur cette trame fermement établie au cours du XIII^e siècle, un enseignement de longue durée s'est déployé durant des siècles. Répétitif, il n'est pas pour autant figé dans l'immobilisme. Les prédicateurs les plus zélés ont rapidement perçu le profit qu'ils pouvaient tirer de prédications intensives, et même quotidiennes, pendant le Carême et l'Avent, voire de missions que pouvaient mener à tout moment de l'année les prédicateurs itinérants qui furent nombreux au sein des ordres mendiants à la fin du Moyen Âge. Ces missions jouaient de tous les ressorts de la théâtralisation pour susciter l'émotion, en optant pour le décor macabre des cimetières, voire en brandissant une tête de mort avec laquelle le prédicateur « dialoguait » pendant le sermon. Dans certains cas le sujet principal était celui du Jugement dernier, souvent conjugué avec l'annonce que la fin des temps est proche et la venue de l'Antéchrist, imminente³¹. La matière condensée d'un seul sermon donné dans le temps ordinaire

28 Sur cette production de livrets à l'usage des simples gens, en plein essor au XV^e siècle et diffusée rapidement par l'imprimerie à la fin du Moyen Âge, voir A. TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*, Paris, A. Colin, 1952, p. 48-60.

29 Dans les représentations figurées du Jugement dernier, la balance tenue par l'archange saint Michel, figure du jugement juste, est par ailleurs toujours

montrée sous les pieds du Christ.

30 Voir D. D'AVRAY, *Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

31 Voir H. MARTIN, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, en particulier aux pp. 51-58 («les prophètes») et 295-349 («un catéchisme avant la lettre»).

pouvait alors être étendue à volonté. C'est ainsi que procéda Vincent Ferrier lors du carême de 1404 qu'il a prêché à Fribourg et dans les environs, et dans ceux qu'il prononça plus tard à Valence, par exemple pendant l'Avent, et encore dans la grande mission accomplie en Bretagne juste avant sa mort. Sur les seize sermons du carême de 1404, conservés grâce au frère Mineur Friedrich von Amberg qui les a pris en notes³², les six premiers traitent par le menu du Jugement, de la conflagration des éléments qui l'annoncera, de la voix terrible du Christ qui réveillera les morts, puis de la session du tribunal de justice à proprement parler. Une surenchère de détails fait voir en imagination ce tribunal dont les membres siègent dans une savante distribution, disposés « à la manière de tuyaux d'orgue ». Puis Vincent Ferrier décrit le transport instantané des ressuscités jusqu'à la vallée de Josaphat où se tiendra le Jugement : les anges gardiens, les uns tenant les pécheurs par les cheveux, les autres cajolant les bons chrétiens entre leurs bras, s'y délesteront de leurs fardeaux. Le Christ sollicitera avec déférence l'avis de sa mère, siégeant comme lui sur un trône. Sur la foi des paroles de la reine des cieux, les élus tout d'abord seront invités à s'élever dans les airs, et chaleureusement accueillis sur fond de chants de liesse par les embrassades que leur prodigueront tous ceux que compte la cour de paradis. Puis viendra le tour des damnés, et la Vierge alors déclarera au Christ :

Moi qui fus toujours leur mère et leur avocate, maintenant que le monde a touché à sa fin, je ne suis plus leur mère, mais leur juge, et je décide que ces ingrats envers toi et moi, qui ont transgressé ta volonté et tes commandements, doivent être précipités en enfer à perpétuité avec le diable et ses anges³³.

Nicole
Bériou

Ils seront alors maudits par le Christ qui commandera à l'enfer de s'ouvrir et de les engloutir. Le sinistre cortège disparaîtra, distribué dans les geôles de l'enfer en autant de « fardeaux » qu'il peut y avoir de sortes de péchés³⁴...

De tels propos ne sont pas réservés aux prédications spectaculaires devant les foules en plein air. Vincent Ferrier en reprend la substance dans sa prédication ordinaire à Valence, documentée par de nombreux textes³⁵. Et dans les deux cas, il inscrit ces évocations faites pour

32 Voir compléments bibliographiques en fin d'article.

33 Sermon 5, éd. citée, p. 76.

34 Cela correspond à la distribution des châtiments en fonction des types de péché. C'est ainsi qu'est organisé l'enfer dans la *Commedia* de Dante, et qu'il est désormais représenté dans les miniatures et sur les peintures murales des

églises, par exemple à la cathédrale d'Albi.

35 Cette prédication est accessible dans : *San Vicente Ferrer, Sermones. transcripción del manuscrito del Real Colegio y Seminario del Corpus Christi de Valencia*, éd. par F. M. Gimeno Blay et M. Luz Mandingorra Llavata, Universitat de València, 2002.

susciter le trouble, voire l'angoisse de ses auditeurs, dans une fresque plus complexe où, d'un sermon à l'autre, reviennent en leitmotiv puissants le thème de la miséricorde infinie de Dieu et les exhortations à changer de vie afin de répondre à ses appels et à son attente.

Cette forme de communication religieuse sur le mode théâtral a duré elle aussi et tout porte à croire que les évocations lugubres de la mort et des supplices de l'enfer – et la perspective inéluctable de l'exercice de la justice inexorable de Dieu qui, au jour de colère du Jugement dernier, « se vengerait » de l'ingratitude et de l'aveuglement des hommes – ont fortement marqué les esprits. Ils furent en tout cas assénés aux foules sans discontinuer, jour après jour, en un temps où la sensibilité à la menace imprévisible de la mort était exacerbée par les destructions aveugles des épidémies, singulièrement de la peste³⁶. Mais de même que le discours des prédicateurs, observé de près, s'avère plus complexe que ces morceaux de bravoure ne le laisseraient entendre, de même la réception du message par les auditeurs ne pouvait être que différenciée. L'angoisse ou le scrupule que ressentaient les uns pouvaient faire place chez d'autres à la sérénité joyeuse, quand certaines descriptions de l'enfer, décidément outrées, avaient l'effet bienfaisant d'une catharsis. C'est même l'indifférence, voire la désinvolture qui perce bien plus tard dans la lettre de 1819 que Laurence, la sœur cadette d'Honoré de Balzac, alors âgée de seize ans, écrivit à sa sœur aînée au sortir d'un prêche sur le Jugement dernier entendu dans l'institution parisienne où elle était pensionnaire :

Thème

Après le sermon je ne sais quel individu ne se serait pas déjà cru brûlé, damné. Quant à moi, j'avais si froid aux jambes que je me suis aperçue ne pas être encore en enfer ; ainsi tu me vois toute disposée à recommencer mes forfaits, aller au spectacle, au bal, au concert, dans tous ces lieux mondains et pervers³⁷.

Nicole Bériou, membre de l'Institut (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres) est professeur émérite d'histoire médiévale de l'Université Lyon 2 et directrice d'études émérite de l'École Pratique des Hautes Études. Elle a été de 2011 à 2014 directrice de l'Institut de recherche et d'histoire des textes. Elle vient de publier Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen Âge (Genève, 2018).

36 Voir J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e - XVIII^e siècles)*, Paris Fayard, 1983, en particulier le ch. 11 (« diffusion d'une pastorale ») aux pp. 369-388.

37 M. FARGEAUD, « Laurence la mal-aimée », dans *Année balzacienne*, 1961, p. 7, cité par J. DELUMEAU, *Le péché et la peur...*, p.384-385.

Compléments bibliographiques

- n.12 Sur ce motif de la honte, essentiel au plan social et religieux au Moyen Âge, voir : *Shame Between Punishment and Penance / La honte entre peine et pénitence*, éd. B. Sère et J. Wettlaufer, Firenze, – SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2013 (Micrologus' Library, 54).
- n.13 Parmi les travaux récents sur l'élaboration doctrinale du sacrement, voir M. WEHRLI-JOHNS, « Des *summae de poenitentia* au canon 21 de Latran IV (1215) », dans *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*, Atti del LIII Convegno storico internazionale (Todi 9-12 ottobre 2016), Spolète, Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2017 pp. 207-221. Sur l'enseignement des prédicateurs en ce domaine, voir en particulier : GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1983 ; *L'Aveu. Antiquité et Moyen Âge*. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste (Rome, 28-30 mars 1984), Rome, École française de Rome, 1986.
- n.17 D'autres *exempla* démontrent que la confession permet d'échapper en toutes circonstances à la dénonciation publique des péchés par le diable, à partir de récits situés dans la vie présente : sur ce point, voir J. BERLIOZ (avec la collaboration de C. RIBEAUCOURT), « Images de la confession dans la prédication au début du xv^e siècle. L'exemple de l'*Alphabetum narrationum* d'Arnold de Liège », dans *Pratiques de la confession* (cité plus haut n.13), p. 95-115, aux pp. 102-104. Le recueil d'Arnold de Liège vient de faire l'objet d'une excellente édition critique : commencée par C. RIBEAUCOURT, elle a été achevée par E. BRILLI (Turnhout, Brepols, 2015. – Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, CLX).
- n.19 Sur ce sermon, publié par J.G. Bougerol (SAINT BONAVENTURE, *Sermones de diversis*, Paris, Éditions franciscaines, 1993, vol. II, p.594-604), voir *L'avènement des maîtres de la Parole* (cité n. 5), vol. I, p. 439-441 ; A.E. BERNSTEIN, « The Invocation of Hell in XIIIth Century Paris », dans *Supplementum festivum. Studies in honor of P. O. Kristeller*, New York, Binghamton, 1987 (Mediaeval and Renaissance Texts and Studies, 49), p. 13-54, aux pp. 48-50.
- n.20 Sur cette œuvre et son auteur, voir en dernier lieu : *Marguerite Porete et le miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, dir. S. Field, R. Lerner et S. Piron, Paris, Vrin, 2014.
- n.21 Voir surtout J. BASCHET, « Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement ? », *Revue Mabillon*, nouvelle série, 6 (t. 67), 1995, p. 159-203 ; *IDEM*, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016.
- n.25 Sur ce point, C. VINCENT, « La pastorale de la pénitence du IV^e concile de Latran. Relecture des canons 21, 60 et 62 », dans *The Fourth Lateran Council. Institutional Reform and Spiritual Renewal*. Proceedings of the Conference marking the eight hundredth Anniversary of the Council, organized by the Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Rome, 15-17 october 2015), ed. G.

Nicole
Bériou

Melville and J. Helmrath, Affalterbach, Didymos Verlag, 2017, p. 143-161.

● n.26 Voir J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981 ; sur les traces de la controverse avec les Grecs en Italie du Sud, M. RONCAGLIA, Georges Bardanès, métropolitain de Corfou et Barthélemy de l'ordre franciscain. *Les discussions sur le Purgatoire (15 octobre-17 novembre 1231). Étude critique avec texte inédit*, Rome, 1953 ; IDEM, *les frères mineurs et l'Église grecque orthodoxe au XIII^e siècle (1231-1274)*, Le Caire, 1954.

● n.27 Voir M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome, 1973 ; Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XI*, Rome, École française de Rome, 1995.

● n.32 Les textes, écrits en latin par le frère Mineur proche de V. Ferrier qui les a notés, sont édités dans *San Vicente Ferrer. Sermones de Cuaresma en Suiza, 1404* (couvent des Cordeliers, ms. 62). Edición crítica e introducción a cargo de F. M. Gimeno Blay et M. Luz Mandingorra Llavata, Universitat de València, traducción castellana a cargo de D. GOZALBO GIMENO, Ajuntament de Valencia, 2009. Les sermons 4 et 5, aux pp. 65-77, donnent l'essentiel de la description détaillée du Jugement dernier. Sur cette mission, voir : *Mirificus praedicator : à l'occasion du sixième centenaire du passage de saint Vincent Ferrer en pays romand*. Actes du colloque d'Estavayer-le-Lac (7-9 octobre 2004), dir. P.-B. Hodel et F. Morenzoni, Rome, 2006 ; P.-B. HODEL, « Sermons de saint Vincent Ferrer à Estavayer-le-Lac en mars 1404 », *Mémoire dominicaine II* (1993), p. 149-192.

Thème

Les fresques de Signorelli à Orvieto : « toutes les histoires de la fin du monde selon une invention bizarre et capricieuse »



Cyril
Gerbron

La *cappella nova* (elle ne prendra le nom de chapelle San Brizio qu'au xvii^e siècle), a été édifiée au début du xv^e siècle à l'extrémité du bras sud du transept de la cathédrale d'Orvieto. Il s'agit d'une vaste chapelle composée de deux baies voûtées en croisée d'ogives. En 1447, l'Œuvre du dôme commande à Fra Angelico le décor de la voûte, mais seul celui de deux voûtains de la seconde baie est réalisé. Le voûtain adjacent au mur de l'autel montre le Christ Juge entouré d'anges : le programme prévoyait donc un Jugement dernier qui se serait déployé au moins sur le mur de l'autel. Après diverses mésaventures, l'Œuvre du dôme obtient que Luca Signorelli poursuive le chantier. Un premier contrat est signé en 1499 pour l'achèvement du décor de la voûte, suivi d'un second l'année suivante pour le décor des murs¹. Ces très vastes surfaces (chacune des grandes images narratives sur les murs latéraux mesure environ 550 x 650 cm) ont permis au maître cortonais de développer l'un des plus amples et complexes programmes eschatologiques jamais réalisés en Italie. Signorelli s'est représenté en pied, vêtu d'un ample habit noir, au premier plan du *Règne de l'Antéchrist* : l'importance accordée à sa propre image révèle qu'il a conçu ce décor comme une occasion majeure pour déployer ses capacités d'inventeur, aussi bien pour l'iconographie que pour la forme. Insistant sur le caractère personnel et étrange des fresques, Vasari écrit que Signorelli a représenté à Orvieto « *tutte le storie della fine del monde con bizzarra e capricciosa invenzione*² ». Cette remarque étonne : les membres de l'Œuvre du dôme et les clercs de la cathédrale ont-ils autorisé le peintre à laisser libre cours à son imagination, et ne l'ont-ils pas incité à illustrer scrupuleusement le dogme ? Le domaine de l'eschatologie a en fait un statut particulier : il concerne des royaumes invisibles et le futur, qui est « connu seulement de Dieu » comme l'écrit Isidore de Séville dans ses

1 Le chantier est terminé en 1504. Pour l'histoire de la réalisation du décor et son iconographie voir surtout : Creighton E. GILBERT, *How Fra Angelico and Signorelli Saw the End of the World*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2003. Pour les images, on pourra consulter le site *Web Gallery of Art*, ainsi que *La Cappella nova o di San Brizio*

nel Duomo di Orvieto, dir. Giusi Testa, Milan, Rizzoli, 1996 ; Steffi ROETTGEN, *Fresques italiennes de la Renaissance 1470-1510*, Paris, Citadelles & Mazenod, 1997.
2 Giorgio VASARI, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori*, éd. Paola Barocchi, Rosanna Bettarini, Florence, Studio per edizioni scelte, 1966-1971, vol. 3, p. 637.

Étymologies (V, 39). Les savoirs sur les fins dernières pourraient eux-mêmes avoir beaucoup à faire avec l'imagination ou l'« *invenzione* » humaine. Pénétrons donc dans le monde fascinant et inquiétant de la chapelle San Brizio, avec ses nombreuses ambiguïtés et difficultés de lecture. Avant de mettre en perspective le positionnement de Signorelli, il nous faudra analyser l'iconographie de chacune des images à sujet eschatologique, qui ont souvent fait l'objet d'interprétations erronées³.

Juste avant la fin du monde

Le récit de la fin des temps mis en scène par Signorelli commence sur le mur de gauche de la première baie, avec une fresque évoquant le règne de l'Antéchrist. Elle est exceptionnelle puisque les images antérieures représentant ce personnage sont presque toutes des gravures et des enluminures, et qu'aucune ne figure autant d'épisodes de sa vie⁴. Le terme « antéchrist » n'apparaît dans la Bible que dans les *Épîtres* de Jean, où il signifie ceux qui ne croient pas en l'Incarnation ou en la divinité du Christ. Il a ensuite été utilisé comme nom propre pour désigner diverses incarnations du mal décrites dans l'*Apocalypse* et surtout « l'homme de péché, le fils de la perdition, l'adversaire » évoqué par saint Paul dans le chapitre 2 de la seconde *Épître aux Thessaloniens*. L'apôtre affirme qu'il viendra avant « l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ », et qu'il « s'élève contre tout ce qui est appelé Dieu ou honoré d'un culte, jusqu'à s'asseoir dans le sanctuaire de Dieu, et à se présenter comme s'il était Dieu ». Au cours du Moyen Âge, l'idée selon laquelle un règne de l'Antéchrist précédera la seconde Parousie se met progressivement en place. Ce règne est évoqué dans plusieurs sources littéraires, notamment des vies de l'Antéchrist⁵ dont la substance est reprise dans des encyclopédies, des chroniques, *La légende*

Thème

3 L'erreur la plus courante est celle consistant à identifier les lieux figurés dans les grandes fresques de la seconde baie à l'enfer et au paradis. La plupart des auteurs nomment les personnages de ces images et de la *Résurrection de la chair* des âmes, alors que la promesse chrétienne est celle de la réunion des âmes aux corps lors de la résurrection finale et de l'entrée de la personne entière dans les lieux de l'au-delà après le Jugement. Évoquer une résurrection des âmes est particulièrement problématique, dès lors que celles-ci sont immortelles (voir par exemple GILBERT, *How Fra Angelico*, p. 80). Dans l'ouvrage de Jonathan B. RIESS sur le Règne de l'Antéchrist (*The Renaissance Antichrist : Luca Signorelli's Orvieto Frescoes*, Princeton, Princeton University Press, 1995), les

interprétations reposent sur une identification fantaisiste de certains personnages et les sources sont utilisées de manière discutable. Cet auteur fait notamment du Purgatoire une réalité post-parousiaque, alors que ce lieu se vide entièrement lors du Jugement (p. 27).

4 Voir Richard Kenneth EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages : A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Manchester, Manchester University Press, 1981 ; Rosemary Muir WRIGHT, *Art and Antichrist in Medieval Europe*, Manchester, Manchester University Press, 1995.

5 Adson de MONTIER-EN-DER inaugure ce genre au milieu du X^e siècle avec son *De nativitate et obitu Antichristi* ; voir EMMERSON, *Antichrist*, p. 74-107.

dorée de Jacques de Voragine ou les différentes versions d'un drame liturgique qui connut une diffusion importante dans l'Europe de la fin du Moyen Âge⁶.

L'Antéchrist apparaît au premier plan de l'image, debout sur un socle de marbre (fig. 7). Sa physionomie est proche de celle du Christ, mais ses traits sont plus accusés, moins beaux, et deux mèches de cheveux légèrement relevées sur les côtés de sa tête évoquent des cornes diaboliques. Sa nature véritable est confirmée par le fait qu'un démon murmure quelque chose à son oreille. Le peintre a, en outre, créé une ambiguïté volontaire : l'avant-bras gauche de l'Antéchrist pourrait être celui du diable, qui manipule véritablement ce personnage. L'action du démon et la position surélevée de l'Antéchrist indiquent que ce dernier est en train de prêcher auprès de la foule nombreuse qui l'entoure. Il se désigne lui-même de la main droite car « il tentera de prouver et de confirmer par l'Écriture qu'il est le Messie promis dans la Loi⁷ ». Tels que figurés par Signorelli, les pièces et les objets orfévres qui apparaissent devant le piédestal semblent constituer des offrandes apportées à l'Antéchrist. Mais les sources indiquent que celui-ci distribue des richesses afin de corrompre les hommes⁸. Le fait que la femme tout à fait à gauche du groupe des auditeurs tienne une bourse, que sa voisine soit vue en train de compter des pièces et que le voisin de cette dernière, un homme richement vêtu, donne de l'argent à son voisin, s'explique également ainsi. Enfin, les cadavres et l'étranglement d'un homme visibles à gauche de cette scène révèlent le sort réservé aux fidèles du Christ.

Cyril
Gerbron

Au second plan, un groupe de moines, de frères et de savants semblent discuter la nature véritable des événements qui se déroulent autour d'eux. Plusieurs consultent des livres ou argumentent, un autre indique le ciel. Il est difficile de préciser leur statut au sein de la fresque : comment expliquer qu'ils ne soient pas impliqués dans les agissements de l'Antéchrist ? Appartiennent-ils à la même temporalité, ou bien nous font-ils comprendre que les épisodes figurés sont des signes devant être interprétés plus que des descriptions d'événements réels ? Ou bien sont-ils des fidèles du Christ, qui attendent son retour et tentent de définir la date de celui-ci ?

À la droite des savants on retrouve l'Antéchrist juché sur un piédestal, ordonnant la mise à mort d'Énoch et Élie. Les sources indiquent en effet

6 *The Play of Antichrist*, éd. John Wright, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1967.

7 Jacques de VORAGINE, *La légende dorée*, dir. Alain Boureau, Paris, Gallimard, 2004, p. 11.

8 Voir notamment EMMERSON, *Ant-*

tichrist, p. 91, ou Jacques de Voragine qui cite à ce propos la Glose : « L'Antéchrist fera de nombreux dons à ceux qu'il trompe et il distribuera la terre à son armée, et ceux qu'il n'aura pas pu soumettre par sa terreur, il les soumettra par leur avidité » (*La légende dorée*, p. 11).

que les deux prophètes de l'Ancien Testament reviendront sur terre à la fin des temps pour tenter de convertir les Juifs à la foi chrétienne, mais l'Antéchrist ne les laisse pas accomplir leur mission⁹. Celui-ci apparaît de nouveau, reconnaissable à ses vêtements orange et rose, au centre de l'image. Il y ressuscite un jeune homme étendu sur un catafalque, mimant les résurrections opérées par le Christ et parvenant ainsi à séduire les hommes. Paul écrivait déjà que « l'adversaire » sera accompagné de toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges mensongers » (2 *Thessaloniens* 2, 9). L'immense édifice à l'arrière-plan évoque le fait que l'Antéchrist fera bâtir un Temple, un édifice matériel qui relie fortement ce personnage à la Loi et à la religion juive, matérialise la puissance qu'il a provisoirement acquise et sa volonté de se substituer à Dieu¹⁰. Il s'agit d'une immense structure envahie par des soldats, inquiétantes silhouettes qui rodent parmi les colonnes. Le fait que le corps et les vêtements de ces figures soient entièrement noirs révèle à première vue leur nature démoniaque, mais leurs victimes ont le même aspect. Ce choix confère à la scène une dimension visionnaire, ou bien marque le caractère extraordinaire ou anormal des événements qui adviendront avant la consommation des temps. Enfin, plus à gauche, une lutte dans le ciel montre Michel victorieux de l'Antéchrist qui a tenté de s'élever dans le ciel par imitation du Christ¹¹. L'archange terrasse également les partisans de l'Antéchrist par les rayons lumineux qui émanent de son corps.

Thème

*

Pour la partie droite de la fresque du mur de l'entrée, Signorelli s'est sans doute appuyé sur *La légende dorée* de Jacques de Voragine, qui contient dans le chapitre sur l'Avent une description des « signes terribles qui précéderont le Jugement ». L'auteur cite l'*Évangile de Luc*, l'*Apocalypse* et les *Annales des Hébreux* qu'il attribue à saint Jérôme. La zone supérieure trouve clairement sa source dans l'*Apocalypse* : « Le soleil devint noir comme un cilice, la lune devint pareille à du sang, et les étoiles du ciel tombèrent sur la terre » (6, 12-13). Le peintre a conféré aux deux luminaires une apparence remarquable : ils apparaissent comme des objets solides proches de la surface de la terre et ils sont

9 Il est difficile de savoir sur quelle source s'est appuyé Signorelli, mais cet épisode apparaît dans de nombreux textes résumés et analysés dans l'ouvrage d'EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages*. Selon l'Ancien Testament, Énoch et Élie ne meurent pas (*Genèse* 5, 24 ; *2 Rois* 2, 11). C'est ce qui explique la croyance selon laquelle ils sont placés par Dieu dans le paradis terrestre en attendant la fin du monde et plus généralement le rôle majeur qui leur est attribué dans de nom-

breux textes eschatologiques.

10 Pour les sources voir *ibid.*, p. 38, 42, 91... Jacques de Voragine écrit que l'Antéchrist « détruira la loi du Christ et instaurera la sienne propre ; [...] sur *Daniel* : « Et ils installeront l'abomination et la désolation du Temple » [voir *Daniel* 11, 31], la Glose commente : « L'Antéchrist siègera dans le Temple de Dieu comme s'il était Dieu, pour supprimer la loi de Dieu » (*La légende dorée*, p. 11).

11 EMMERSON, *Antichrist*, *passim*.

définis de manière très graphique et abstraite à partir de plusieurs cercles concentriques. Luc évoque quant à lui le « fracas de la mer et de son agitation » (21, 25), ainsi commenté par Jacques de Voragine : « Ce bruit sera provoqué par le fait qu'elle s'élèvera, non sans bruit, quarante coudées au-dessus des montagnes et qu'elle s'affaissera ensuite¹² ». Ce passage est rendu visible par d'impressionnantes masses d'eau à l'arrière-plan qui roulent au-dessus de la surface de la terre. Les édifices en ruine devant ces vagues et ceux en train de s'écrouler au second plan se réfèrent à ce passage du pseudo-Jérôme : « Le sixième jour, les édifices s'écrouleront¹³ ». Les tortures infligées par des soldats à trois hommes évoquent plus généralement les « guerres », la « haine » et le « châtement » évoqués en *Luc* 6. Enfin, le vieillard enturbanné qui indique les signes et les personnages qui les contemplent au premier plan ne sont sans doute pas identifiables ; ils servent avant tout à impliquer davantage les fidèles dans l'image. Le peintre fait ainsi comprendre que les signes n'existent qu'à l'état de signes, et qu'ils adviendront dans le futur. On peut encore les contempler à distance, depuis un lieu protégé.

La partie de la fresque située à gauche de l'entrée est tout à fait originale (fig. 1). Le pseudo-Jérôme explique bien qu'« au quatorzième jour, le ciel et la terre brûleront¹⁴ », et l'*Apocalypse* évoque un déluge de feu qui s'abat sur la terre (8, 5-8), mais les modalités de cette pluie dans la fresque semblent avoir été inventées par le peintre. Quatre créatures démoniaques, vues selon des raccourcis audacieux, et particulièrement frappantes (deux rouges et chevelues, deux blanches et au crâne entièrement chauve) soufflent un faisceau de flammes depuis leur bouche. La terre s'embrase et ses habitants tentent en vain de fuir cet assaut. On retrouve au premier plan la plate-forme de pierre qui se déploie en avant du cadre architectural feint et se trouve donc dans une situation ambiguë entre espace interne à la représentation et espace réel de la chapelle, entre image et réalité. D'autres personnages anonymes y sont frappés par la mort ; le drame se rapproche ici des fidèles.

Cyril
Gerbron

Résurrection et jugement

Dans la *Résurrection des morts* peinte sur le mur droit de la première baie, le sol est une surface blanche ou gris clair parfaitement lisse et unie (fig. 3). Le ciel est également blanc, parcouru de nuages gris et d'anges dont le corps se confond plus ou moins avec l'air et les nuages. Au sommet de la fresque, le ciel devient doré et orné d'une multitude de cercles réalisés selon la technique de la *pastiglia* et recouverts d'une feuille d'or, créant ainsi une transition avec l'arrière-plan entièrement doré du pa-

12 Jacques de VORAGINE, *La légende dorée*, p. 9-10.

13 *Ibid.*, p. 10.

14 *Ibid.*, p. 11.

radis figuré sur la voûte. Cet environnement est tellement étrange qu'il évoque ce verset de l'*Apocalypse*: « Et je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre; car le premier ciel et la première terre avaient disparu » (21, 1). Dans le texte johannique, la résurrection des morts a été évoquée plus tôt (20, 13), mais on peut imaginer que l'apparence du monde a été modifiée avant ou lors de cet événement crucial qui marque la fin de l'écoulement normal du temps. Les raisons de la simplification du décor sont également d'ordre artistique: elle permet au peintre et au regardeur de se concentrer sur la figure humaine nue qui a constitué un objet d'investigation essentiel pour les artistes italiens du xv^e siècle, désireux de se rapprocher de la nature et de l'art antique tout à la fois.

Thème

Deux anges monumentaux soufflent dans des trompettes auxquelles est attachée la bannière de la Résurrection, afin de réveiller les morts. La résurrection elle-même est figurée de manière très originale, puisqu'on voit habituellement, dans l'art italien, les morts sortant de tombeaux¹⁵. La solution adoptée par Signorelli s'appuie sur *Isaïe* (26, 19) et *Daniel* (12, 2), qui évoquent des morts qui « dorment dans la poussière », c'est-à-dire directement dans le sol. Dans la fresque, les hommes font l'effort de s'extraire du sol de leurs propres forces, ou aidés par leurs compagnons déjà ressuscités. Signorelli s'inspire également d'*Ézéchiel*. Le prophète rapporte la vision d'une vallée couverte d'ossements desséchés, puis les paroles que Dieu leur adresse: « Je mettrai sur vous des muscles, je ferai croître sur vous de la chair et j'étendrai sur vous de la peau; je mettrai en vous l'esprit, et vous vivrez, et vous saurez que je suis Yahvé » (37, 6). Le peintre n'a pas illustré ce passage littéralement. Il figure en effet des squelettes d'une part et des corps complets d'autre part, sans les solutions intermédiaires suggérées par les paroles de Dieu. On peut par conséquent se demander ce que vont devenir les squelettes: quand et comment vont-ils retrouver un corps entier? Ils sont d'autant plus frappants pour un spectateur contemporain que leur anatomie, en particulier celle de leurs épaules et de leur bassin, est fantaisiste. Comme ces squelettes sont vivants, le sourire que dessinent les os des crânes est également remarquable: il pourrait sembler ironique et terrifiant dans un autre contexte, il est ici justifié par le fait même de la résurrection et par la rencontre des ressuscités « complets ». Notons qu'un groupe de squelettes arrive depuis la droite, après être passé derrière l'architecture feinte. Signorelli a peut-être voulu suggérer qu'ils proviennent du lieu figuré dans la fresque du mur de l'entrée. L'effet scénographique est en tous cas remarquable: on a l'impression que les squelettes ont décidé d'entrer dans le champ, de montrer qu'eux aussi prennent part à la résurrection.

15 Une exception notable est une fresque de Vecchietta à la voûte du baptistère de Sienne (1450-1455), dont Signorelli s'est peut-être inspiré.

Conformément à la doctrine exprimée par Augustin dans le livre 22 de la *Cité de Dieu* et qui s'est imposée jusqu'à la Renaissance, les ressuscités ont tous le même âge et la même taille, un corps parfait, et les sexes sont distingués (mais les femmes sont étonnamment peu nombreuses). Ils communiquent entre eux, voire s'embrassent, et plusieurs prient ou regardent vers le ciel : ils attendent la seconde Parousie.

*

L'apparition finale du Christ-Juge intervient comme on l'a vu à la voûte, dans l'un des voûtains peints par Fra Angelico. Le thème du jugement était peut-être développé dans la partie centrale du mur de l'autel qui fut détruite en 1715 lors de l'installation d'un nouvel autel et d'une gloire baroque¹⁶. Dans l'état actuel du décor, l'opération du jugement elle-même apparaît de manière discrète, dans un médaillon peint sur l'embrasure droite de la fenêtre gauche du mur de l'autel. L'archange Michel y tient une épée et une balance ; dans le plateau le plus élevé, une âme prie, tournée vers le ciel ; une autre âme tombe du second plateau tout en se tenant la tête entre les mains. L'image traditionnelle de l'archange pesant les âmes s'inscrit pleinement dans l'iconographie générale de la chapelle mais elle est peu visible depuis le sol et sa portée est atténuée par le fait qu'elle appartient à un groupe de quatre médaillons peints dans les embrasures des deux fenêtres latérales. Gabriel tenant un phylactère où est reportée la première salutation à Marie et Raphaël avec Tobie apparaissent sur la fenêtre de droite, tandis que le médaillon avec Michel a pour pendant une autre image eschatologique : on y voit un ange soumettant un démon. Sans qu'il soit possible de nommer cet ange ou archange ou d'identifier un épisode précis, le médaillon fait allusion à la victoire finale des anges sur les anges rebelles, condamnés à demeurer enfermés dans les royaumes souterrains, et à la séparation définitive du bien et du mal.

Cyril
Gerbron

En route vers l'au-delà

La seconde baie est centrée sur le moment consécutif au jugement, lorsque les ressuscités, déjà répartis en deux groupes, sont conduits vers leur destination finale. Sur le mur droit de la seconde baie (fig. 5), le récit se déroule sur la terre nouvelle qui a été le cadre de la résurrection des morts. Alors que trois anges portant des armures et des épées s'assurent qu'aucun d'entre eux ne s'échappe, les damnés sont précipités vers le bas ou emportés vers des flammes qui surgissent depuis un point situé hors du champ de l'image. Il s'agit d'une porte de l'enfer,

16 La dernière restauration a révélé une petite zone du registre supérieur où se déploient les images narratives, au centre du mur. On y voit un homme étendu à

terre, peut-être terrassé par un autre personnage, et qui mord sa propre main (*La Cappella nova*, p. 44-45).

royaume désigné comme « le feu éternel » par le Christ (*Matthieu* 25, 41). La fresque ne représente donc pas l'enfer comme on le lit souvent, mais un lieu indéterminé qui le précède. Les diables font néanmoins subir divers supplices aux damnés, dont certains sont devenus peu compréhensibles à cause de la chute d'éléments réalisés *a tempera*. Ainsi au premier plan, un démon violacé, rose et vert tenait une corde à l'aide de laquelle il garrottait une femme. Quelques serpents s'enroulant autour des corps des damnés n'apparaissent plus également que comme des silhouettes ; lointainement issus de la mention de « vers » en *Job* 24, 19 et *Judith* 16, 21, ces animaux sont en général nombreux dans les représentations de l'intérieur de l'enfer.

Thème

Les damnés au seuil de l'enfer est sans doute la fresque la plus extraordinaire du cycle d'un point de vue plastique. Elle figure au sein d'une zone rectangulaire un enchevêtrement très compact et confus de corps, qui empêche toute échappée vers l'arrière-plan. Cette organisation contraste avec l'ordonnancement symétrique et plus aéré de la fresque paradisiaque située de l'autre côté de la baie, afin de suggérer que les damnés sont plus nombreux que les élus, mais surtout parce que le désordre est associé au royaume infernal gouverné par Satan, tandis que la clarté et la beauté le sont au royaume paradisiaque gouverné par Dieu. L'invention concerne également la représentation des démons. Ceux-ci n'ont pas les corps hybrides ou monstrueux que la tradition médiévale leur prête, mais une apparence globalement humaine et la plupart sont aptères. Nombre d'entre eux ont tout de même des cornes, des touffes de poils autour de la taille, un visage laid et plus ou moins difforme. Leur peau présente des couleurs étranges et souvent plusieurs couleurs : cette population étonnamment picturale peut être qualifiée de mutante. Le démon vu de dos à gauche de la fresque est surprenant par ses imposants testicules, bien visibles entre ses jambes écartées. Cette figure a peut-être donné à Michel-Ange l'idée de figurer, à droite de son *Jugement dernier*, un démon qui tire vers le bas, par ses testicules, un damné vu de dos.

La partie droite du mur de l'autel figure une autre modalité d'accès à l'enfer, selon une iconographie assez librement inspirée de *La divine comédie* de Dante (fig. 6). Les assauts des démons au premier plan évoquent l'enfer de manière générique, mais un personnage peut être identifié avec plus de précision. Il s'agit de Minos, vu par Dante lorsqu'il parvient dans le second cercle de l'enfer :

Minos s'y tient, horriblement, et grogne :
il examine les fautes, à l'arrivée,
juge et bannit suivant les tours.
J'entends que lorsqu'une âme mal née

vient devant lui, elle se confesse toute :
et ce connaisseur de péchés
voit quel lieu lui convient dans l'enfer ;
de sa queue il s'entoure autant de fois
qu'il veut que de degrés l'âme descende¹⁷.

Minos est identifiable par sa queue qui s'enroule autour de son buste, mais Signorelli lui a conféré l'apparence d'un démon médiéval traditionnel, armé d'un trident.

La scène visible au second plan est inspirée du chant III, vers 22-30, lorsque Dante et Virgile se trouvent dans le vestibule de l'enfer :

Là pleurs, soupirs et hautes plaintes
résonnaient dans l'air sans étoiles,
ce qui me fit pleurer pour commencer.
Diverses langues, et horribles jargons,
mots de douleur, accents de rage,
voix fortes, rauques, bruits de mains avec elles,
faisaient un fracas tournoyant
toujours, dans cet air éternellement sombre,
comme le sable où souffle un tourbillon.

Cyril
Gerbron

Virgile explique ensuite que « cet état misérable est celui des méchantes âmes des humains qui vécurent sans infamie et sans louange » (34-36), puis Dante voit « une enseigne qui en tournant courait si vite qu'elle semblait indigne de repos et derrière elle venait une si grande foule d'humains, que je n'aurais pas cru que mort en eût défait autant » (52-57). Dans la fresque, l'enseigne est tenue par un démon. Assez éloignée du texte de *La divine comédie*, l'image donne tout de même l'idée d'une agitation effrénée et sans but, d'une errance désespérée dans une contrée inhospitalière. Dante voit ensuite un « grand fleuve » qui est « la triste rivière d'Achéron », et Charon, « le nocher du marais infernal » (71, 78, 98). Ce personnage issu de la mythologie grecque est décrit comme un « vieillard blanc d'antique poil » (83), alors que Signorelli en fait un démon monstrueux et ailé, au corps entièrement brun. Il est vrai que Dante le définit ensuite comme un « diable aux yeux de braise » (109). Même si, chez Dante, Minos se trouve à l'intérieur de l'enfer, son rôle de répartition des nouveaux arrivants fait de lui un personnage liminal. La fresque ne montre donc pas l'enfer lui-même, mais son vestibule, qui est en effet décrit dans le livre III de l'*Enfer* dont Signorelli s'est surtout inspiré.

17 DANTE, *La divine comédie. L'enfer*, Paris, Flammarion, 1985, V, 4-12.
trad. Jacqueline Risset, Paris, Flammarion, 1985, V, 4-12.

La fresque du mur droit et celle de l'autel sont à la fois très proches l'une de l'autre et incompatibles (fig. 6). Dans la première, les damnés semblent pénétrer directement depuis la terre renouvelée jusque dans l'enfer qui se confond, comme on l'a vu, avec le feu. Dans la seconde, la porte de l'enfer est peut-être indiquée par les flammes visibles dans l'angle inférieur gauche, mais il existe un lieu intermédiaire entre la terre renouvelée et l'enfer lui-même. En outre, Charon et Minos relèvent de la tradition mythologique reprise au sein d'un poème visionnaire chrétien. Signorelli a donc associé une représentation « poétique » de l'entrée dans l'enfer et une autre plus dogmatique, sans que leur caractère inconciliable soit ressenti comme gênant.

*

Thème

Sur le mur gauche de la seconde baie, nous sommes de nouveau sur la « nouvelle terre », mais la zone dorée est bien plus étendue et les cercles d'or apparaissent sur toute la hauteur du ciel. Des anges dans le ciel accordent ou jouent un instrument, deux autres répandent des fleurs sur les élus, d'autres encore placent des couronnes sur leur tête, selon une métaphore de l'élection finale courante dans la Bible (*Jacques* 1, 12 ; *1 Pierre* 5, 4 ; *Apocalypse* 2, 10). La plupart des élus sont tournés vers la droite ou orientés dans cette direction par les anges, et le couple situé tout à fait à droite semble avancer vers le mur de l'autel ; une continuité directe est ainsi établie entre ces deux zones du décor. Leur iconographie est d'ailleurs très proche. La fresque à gauche de l'autel est dominée par des anges musiciens et d'autres anges qui indiquent le ciel à un petit groupe d'élus. Un homme tonsuré est peut-être déjà en train de s'élever dans les airs. On comprend ainsi que les élus vont rejoindre le paradis figuré sur la voûte où apparaissent, sur un fond doré, en plus du Christ-Juge et des anges, ceux dont l'âme, parce que parfaite, a rejoint Dieu dès après leur mort (ou après la Descente du Christ aux limbes des Pères dans le cas des personnages de l'Ancien Testament). Il s'agit de la Vierge et des saints répartis selon les catégories habituelles de l'iconographie médiévale : apôtres, prophètes, martyrs, patriarches, docteurs, vierges. Contrairement à ce qui se passe pour l'enfer, le paradis lui-même est donc bien figuré, mais dans son état anté-parousiaque : les élus n'ont pas encore rejoint les anges et les saints.

L'au-delà dantesque et mythologique

L'imaginaire eschatologique est également présent dans le « socle » peint dans la partie inférieure des murs. Ce décor foisonnant comprend principalement des reliefs feints montrant des créatures marines inspirées de l'art antique, des grotesques et des portraits de savants et de poètes, mais aussi des images narratives en grisaille de forme circu-

laire ou quadrangulaire. Le programme conçu par Signorelli comprenait quarante-deux grisailles¹⁸, mais six ont été entièrement détruites et une partiellement. Sur les trente-cinq images bien conservées, une présente un thème allégorique, deux un sujet non identifié, deux autres des scènes de lutte entre hommes, trois des démons luttant contre des hommes et les soumettant, onze illustrent les onze premiers chants du *Purgatoire* de Dante et seize des scènes mythologiques. Les images inspirées de Dante se lisent les unes après les autres sous les deux fresques représentant les élus conduits vers le paradis (ce parcours commence autour du seul auteur facilement identifiable, Dante). Les illustrations du poème chrétien sont donc placées du côté des élus, tandis que la plupart des images mythologiques apparaissent au-dessous des fresques montrant les damnés conduits vers l'enfer.

Les scènes issues de Dante illustrent assez fidèlement un ou plusieurs épisodes de chacun des onze premiers chants du *Purgatoire*. Les neuf premiers chants se déroulant dans l'anté-purgatoire, seuls deux médaillons représentent véritablement l'intérieur de ce lieu. On voit dans le dixième médaillon Dante et Virgile franchissant la porte du purgatoire, puis contemplant trois reliefs sculptés qui constituent des exemples d'humilité ; une troisième scène les montre observant les âmes des orgueilleux qui purgent leur peine en portant de lourdes pierres (fig. 4). Le onzième chant rapporte le dialogue de Dante avec trois de ces âmes, scène placée par Signorelli dans un paysage entièrement minéral et vide, dans le onzième médaillon. La présence du purgatoire dans un certain nombre de *Jugements derniers* italiens peut étonner : ce lieu se vide lors de la seconde Parousie, l'ordre final du monde ne comprenant que deux destins possibles pour les hommes. Mais en représentant un lieu qui existe dans le présent des spectateurs, et qui est conçu comme une destination plausible pour une grande partie d'entre eux, les peintres créent des images qui les concernent directement et relie le futur proche au futur eschatologique. Il n'est pas sûr que ce but soit atteint avec les fresques de Signorelli. La présence répétée de Dante et de Virgile et la précision de l'illustration de *La divine comédie* font que ces images relèvent avant tout d'un registre littéraire. Elles s'adressent à un regardeur érudit et amateur de poésie plus qu'à un simple fidèle, qui aura de grandes difficultés à déchiffrer les scènes ou même à reconnaître le purgatoire s'il ne connaît pas le texte de Dante.

Cyril
Gerbron

Parmi les seize scènes mythologiques, les huit situées sous la grande fresque des damnés de la seconde baie ont une dimension eschatologique. Les quatre les plus proches du mur de l'autel illustrent *L'enlève-*

18 On ne tient pas compte ici de celles qui apparaissent dans la corniche du socle, qui sont principalement ornementales, ni de

celles de la chapelle des saints Parenzo et Faustino aménagée à droite de la première baie, qui relèvent d'un programme différent.

ment de Proserpine de Claudien, mais aucune ne figure l'intérieur du lieu infernal. Les quatre autres figurent les thèmes suivants : Énée et la sibylle tenant le rameau d'or face à Cerbère ; Orphée jouant de la lyre face au trône de Pluton et Proserpine et en présence de diverses créatures infernales (fig. 2) ; alors qu'Orphée s'est retourné avant d'atteindre la surface de la terre, Eurydice est définitivement emportée vers le royaume de Pluton ; Hercule dompte Cerbère à la porte des enfers.

*

Thème

Quel statut accorder aux grisailles du socle ? Leur insertion dans une zone principalement ornementale et le fait qu'il s'agit de grisailles les distinguent fortement des images narratives. Néanmoins, situées à hauteur du regard et donc facilement visibles, elles sont bien plus que des images marginales. Il est étonnant de constater la combinaison de scènes très génériques (les combats) et d'autres se référant à des récits précisément identifiables, de scènes eschatologiques et de scènes non eschatologiques (par exemple Persée délivrant Andromède ou plusieurs travaux d'Hercule), de scènes extraites d'un poème chrétien et d'autres relevant du paganisme antique. Dans *Orphée aux enfers* (fig. 2) et *Orphée et Eurydice*, on rencontre des démons nus et cornus identiques à ceux qui apparaissent dans les scènes infernales chrétiennes du registre principal (certains d'entre eux ont également des testicules surdimensionnés). Une telle combinaison suggère-t-elle que l'Hadès païen est assimilable à l'enfer ? L'utilisation de Dante, commune au socle et au registre principal, peut également apparaître problématique. *La divine comédie* est en effet une création littéraire et visionnaire émanant d'un auteur laïque. Elle a abondamment recours aux figures de la mythologie et prend explicitement pour modèles des textes païens. Le purgatoire de Dante est une montagne qui s'élève depuis la Terre, alors que ce lieu est habituellement conçu comme souterrain.

Comme l'a montré Stanley Meltzoff, les choix de Signorelli peuvent être rapprochés de ceux des humanistes italiens des *xiv^e* et *xv^e* siècles qui ont considéré l'Hadès comme une préfiguration de l'enfer chrétien et ont rapproché la poésie de la théologie¹⁹. Pour Boccace, Coluccio Salutati ou Cristoforo Landino qui ont tous trois rédigé une défense de la poésie, celle-ci permet d'atteindre le vrai sans être littéralement véritable. La métaphore permet de dire le mystère, sacré par nature, et peut donc mener à la contemplation du divin. Il est remarquable que ces conceptions, critiquées par des membres de l'Église comme le dominicain Giovanni Dominici, aient trouvé un écho dans le décor d'une cathédrale, dont la réalisation a été étroitement supervisée par l'Œuvre du dôme.



Si la Bible se réfère souvent à une fin des temps et à la survie des hommes après la mort, de nombreuses conceptions s'y affrontent et aucun texte n'y définit clairement le destin des âmes séparées, les modalités du Jugement dernier ou la nature de la vie en enfer et au paradis. Dans l'Apocalypse, Jean rapporte des visions qu'il a eues dans le passé et qui peuvent être lues comme se référant au futur, mais pas nécessairement. Elles sont dans tous les cas mystérieuses et interprétables de manière plus ou moins littérale ou allégorique. Les théologiens se sont employés à combler ces lacunes, mais les textes apocryphes et visionnaires sont d'une importance fondamentale dans la construction de l'imaginaire de l'au-delà – le cycle d'Orvieto est révélateur du caractère ouvert ou accueillant de l'eschatologie médiévale et renaissante. On comprend ainsi aisément que l'iconographie de la fin du monde, du Jugement dernier et des lieux de l'au-delà se caractérise par une grande instabilité et par la présence d'éléments ambigus ou qui peuvent apparaître comme incohérents. Dans le *Jugement dernier* de Giotto à la chapelle des Scrovegni par exemple, il semble que l'on voie l'intérieur de l'enfer : les damnés sont vus dans un lieu souterrain où ils subissent divers supplices et où trône Satan, le prince de ce royaume. Mais aucun feu n'y brûle et, dans la partie inférieure de la fresque, les damnés sont précipités par quatre puits vers un lieu plus profond et invisible. On doit donc penser que le lieu représenté est un vestibule de l'enfer ; la présence de Satan s'explique alors difficilement. La fresque peinte vers 1420 par un maître anonyme dans l'église Santa Maria in Piano à Loreto Aprutino combine quant à elle sans doute le jugement de l'âme qui intervient après la mort et le Jugement dernier, mais elle est tellement éloignée des conceptions et des images courantes que Jérôme Baschet voit en elle une « énigme, un de ces objets qui semblent faits pour défier l'exégète », au point que cet auteur est tenté « d'abandonner le peintre de Loreto à ce manque de cohérence trop souvent prêté aux artistes médiévaux²⁰ ». Dans le décor de Signorelli, ce sont les deux modalités différentes d'accès à l'enfer qui pourraient être envisagées de cette manière. Mais ce jugement n'est valide que si l'on recherche de la cohérence. Dans les images à sujet eschatologique, il semble que celle-ci n'ait pas été une attente forte : la liberté et l'imagination l'emportent.

Cyril
Gerbron

Une autre « incohérence » du décor de Signorelli concerne la représentation des âmes. Les habitants du purgatoire de Dante sont des âmes qui se fabriquent des corps avec de l'air épaissi par l'humidité. Dante les nomme souvent des « ombres », mais elles-mêmes ne projettent pas d'ombre (voir

20 Jérôme BASCHET, « Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement ? », *Revue Mabillon*, VI, 1995, p. 186.

en particulier III, 16-39). Dans les grisailles du socle, Signorelli leur accorde une ombre, sans doute par inattention ou indifférence envers ces questions. Le médaillon représentant Michel avec la balance est également problématique. Le jugement des hommes intervient après leur résurrection; on devrait donc voir dans la balance des hommes ressuscités et non pas des âmes séparées (figurées par Signorelli selon la manière traditionnelle et tout à fait paradoxale de corps de petites dimensions). Doit-on penser que Michel ne juge que les âmes au sein des personnes? Le thème de l'archange à la balance, qui n'est mentionné nulle part dans la Bible, apparaît avant tout comme une convention figurative permettant de traduire adéquatement une idée. Le problème de la distinction âme/homme se pose souvent dans les images anciennes, au détriment de la première dans la majorité des cas. Les théologiens médiévaux affirment que les âmes subissent un jugement individuel immédiatement après la mort et sont aussitôt emportées vers l'un des lieux de l'au-delà. Les habitants des limbes et du Purgatoire, mais aussi ceux de l'enfer et du paradis avant le Jugement dernier, devraient *a priori* être figurés sous l'apparence d'âmes; or c'est très rarement le cas²¹. Il est vrai que les âmes, puisqu'elles souffrent dans le purgatoire ou l'enfer des peines corporelles, assument des corps ou des pseudo corps selon des modalités diversement définies par les théologiens; c'est justement la grande complexité de leurs conceptions qui rend difficile leur traduction en images.

Thème

Si l'on s'interroge de manière plus « positive » sur le cycle de Signorelli, on peut tout d'abord noter le caractère spectaculaire des images du registre principal, dû à leurs grandes dimensions et au maniement brillant d'effets illusionnistes. Le peintre a introduit, en dessous des arcs des voûtes, des bandeaux de pierre feints dont sont visibles à la fois la face frontale et la face inférieure vue en perspective (sauf dans la fresque de l'Antéchrist, et cette bande disparaît pour laisser la place aux flammes de l'enfer dans *Les damnés au seuil de l'enfer*, fig. 5). Bien que la face frontale s'inscrive sur le plan du mur réel, des personnages sont vus en avant d'elle dans la partie inférieure des fresques; ceci entraîne un brouillage entre réalité et fiction. Quant au sol, il s'agit d'une plate-forme qui « s'arrête » au-devant des images et devient le sommet de la corniche feinte du socle. Le lieu figuré n'est alors pas le fragment d'un espace continu comme dans le réel, mais une scène où sont placés les personnages. Devant cette scène il n'y a rien, ou plutôt l'espace réel de l'église et les fidèles qui ne sont pas confrontés à une fiction distante, mais bien à la présence des personnages. Ces procédés renforcent l'efficacité du décor: les fidèles y contemplant un futur qui vaut pour eux, et qui est la conséquence de leur comportement dans le présent. Dans un tel contexte, il est surpre-

21 Voir la passionnante étude de Jérôme BASCHET, *Corps et âmes. Une histoire de*

la personne au Moyen Âge, Paris, Flammarion, 2016.

nant que la dimension morale ou pastorale soit pour ainsi dire absente du décor. L'intérieur de l'enfer n'y est pas figuré, alors qu'il s'agit d'une image frappante et fortement dissuasive. Certains peintres italiens, dont Fra Angelico, ont d'ailleurs choisi d'organiser l'enfer en sept lieux correspondant aux sept péchés capitaux, afin de mieux relier le lieu infernal à la vie des fidèles et à les inciter à confesser leurs fautes²². Au sein du registre principal, Signorelli ne se réfère nulle part aux vices et aux vertus, aux péchés ou aux bonnes œuvres. Faut-il voir dans ces choix le signe d'une prise de distance par rapport à l'entreprise de culpabilisation menée par l'Église, ou par rapport à la vocation pastorale des images ?

C'est avant tout l'originalité des fresques de Signorelli qui devait frapper les fidèles du xvi^e siècle. Le peintre cortonais y déploie une humanité foisonnante et étrange, très majoritairement masculine, musclée et nue (ce qui est surtout étonnant pour les élus, habituellement représentés vêtus). Le vestiaire des figures habillées est aussi singulier. Les vêtements moulants mettent en valeur leur anatomie, leurs bustes et leurs crânes deviennent souvent de purs volumes géométriques. La volonté de déployer des corps nus et en mouvement, pensée par les artistes de la Renaissance comme une conquête de leur temps, explique sans doute la représentation des nombreuses scènes de combats dans le socle, qui paraît peu justifiée d'un point de vue thématique. Les choix iconographiques du peintre sont tout aussi audacieux, avec l'importance exceptionnelle accordée à la période précédant le Jugement dernier, avec les squelettes de la *Résurrection*, la figuration de Minos et Charon, le recours à la mythologie dans les grisailles ... Les grotesques du socle, qui relevaient d'un répertoire nouveau au début du xvi^e siècle, sont particulièrement inventives et foisonnantes, tout comme les divers reliefs et sculptures feints des chapiteaux et de la corniche de cette zone. Aussi différents soient-ils, les deux registres du décor ont donc une caractéristique commune : l'affirmation de la force créative et de la *fantasia* du peintre, qui se fait tantôt au détriment et tantôt au service du discours eschatologique.

Cyril Gerbron enseigne l'histoire de l'art moderne à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Il est l'auteur de *Fra Angelico. Liturgie et mémoire* (Turnhout, 2016) et de nombreux articles sur l'iconographie religieuse de la Renaissance italienne.

22 Voir Jérôme BASCHET, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie XIF-XV^e siècle*, Rome,

École Française de Rome, 2014, pp. 293-349 et 363-76.

Prochain numéro
janvier-février 2019

Notre Père V – en tentation

Pourquoi des poètes ? Le lyrisme à l'épreuve des fins dernières



Christophe
Bourgeois

« Les poèmes peuvent avoir cet effet, ils peuvent servir à ça, tenir dans le même coup d'œil le Big Bang et le Jugement dernier. »

L'écrivain contemporain Pierre Michon, à qui cette épigraphe est empruntée, raconte comment s'imposèrent à lui, à la manière d'une prière, la récitation de la *Ballade des pendus* de Villon devant sa mère morte et la récitation de *Booz endormi* de Hugo après qu'une fille était née « dans la nuit ». Ces poèmes lyriques sont de ceux qui *tiennent*, commente-t-il, « comme on dit que le tungstène tient dans la température du zéro absolu » : ils sont à toute épreuve parce qu'ils « regardent » la chaîne des cadavres et des corps vivants « et nous qui sommes entre les deux, comme si cadavres, petits enfants et nous c'était le même – et c'est le même ». Il conclut alors, reprenant la question de Hölderlin à laquelle Heidegger fait écho dans *Holzwege* : « Pourquoi des poètes ? »

Voilà sans doute la fonction de la poésie. Je n'en vois guère d'autre. Les poèmes peuvent avoir cet effet, ils peuvent servir à ça, tenir dans le même coup d'œil le *Big Bang* et le Jugement dernier, et tout ce qui arrive entre les deux, le deuil éternel et la joie qui l'est aussi, la richesse et la misère son ombre, la muraille verte, la morte, les adjectifs *vivante* et *viable* ; bouleverser les hommes en les douant fugacement de cette double vue. À quoi bon des poètes, en nos temps qui sont des temps de détresse, [...] – *Wozu Dichter*, pourquoi les poètes ? Pour ça seulement¹.

Si cette « double vue » de la poésie apparaît comme une nécessité vitale, c'est qu'elle est en un sens le juste point de vue, celui qui permet de comprendre – à tous les sens du terme – « tout ce qui arrive entre les deux » et, par là, rend l'existence à son incandescence première. À lire Michon, c'est aussi parce que la poésie peut tenir ensemble l'origine et la fin, de chacun comme de tout, qu'elle *tient* – double vue car ces vers superposent deux temporalités incommensurables l'une à l'autre, la destinée singulière d'un homme et la destinée ultime de toute la création ; double *vue* car il s'agit moins de proférer une vérité abstraite sur la destinée ultime de l'homme que de voir – et même de ressentir et

1 *Corps du roi*, Verdier, 2002, p. 74-75.

d'expérimenter – cet élan intérieur à l'homme qui peut devenir élan lyrique, c'est-à-dire chant.

C'est en prenant Victor Hugo comme guide que je voudrais évoquer cette destinée de la poésie lyrique, non seulement parce qu'il en est une figure emblématique – il est « le vers personnellement » selon la formule de Mallarmé – mais aussi parce que le texte de Pierre Michon fait inévitablement songer, à côté de *Booz endormi*, à la préface des *Contemplations*, recueil qui prétend représenter « l'existence humaine sortant de l'énigme du berceau et aboutissant à l'énigme du cercueil ». Et l'auteur d'ajouter : « Cela commence par un sourire, continue par un sanglot, et finit par un bruit du clairon de l'abîme ». De fait, le dernier livre s'achève par un Jugement Dernier. Pourquoi celui qui veut peindre « toutes les impressions, tous les souvenirs » d'un homme, cette vie qui « filtr[e] goutte à goutte » dans les profondeurs d'un être singulier doit-il faire résonner ces cuivres de l'apocalyptique ? Ce son ne risque-t-il pas, par sa puissance, d'écraser la musique de l'âme ? Hugo répond à l'inverse qu'il faut cette démesure et cette disproportion. Pour imaginer l'homme, il faut imaginer les fins dernières.

Thème

Certes, la religion de Hugo peut paraître au lecteur chrétien une curiosité excentrique : l'auteur semble reconstruire sur les débris de la mystique chrétienne une théo-mythologie toute personnelle. Mais cette hétérodoxie importe peu et, surtout, constitue une chance. Car la question n'est pas de savoir si son œuvre lyrique comporte une doctrine cohérente des fins dernières ; il s'agit plutôt de comprendre pourquoi celui qui choisit de chanter en première personne rencontre presque nécessairement les figures de l'Enfer et du Ciel, du rachat et de l'expiation, c'est-à-dire comment la visée théologique naît de l'élan lyrique même.

Le pacte lyrique, un pacte mortel

Tel qu'il se conçoit à partir du Romantisme, le lyrisme moderne se donne pour ambition d'être le lieu par excellence de la « peinture du moi² ». Mais cette vérité du *Moi* n'est pas d'abord celle d'une personnalité dont on chercherait à décrire les caractéristiques psychologiques qui la distinguent des autres. Si les fondateurs du romantisme prétendent tous, comme Lamartine, rejeter tout artifice pour donner à la lyre « les fibres mêmes du cœur de l'homme », c'est qu'ils prétendent donner voix à l'expérience intime de chacun. La matière du chant embrasse ainsi toute notre expérience intérieure, c'est-à-dire cette capacité

à ressentir, à désirer et à souffrir, cette capacité à vibrer au contact de tout ce qui émeut l'homme. Les « fibres » du cœur sont celles qui sont « touchées et émues par les innombrables frissons de l'âme et de la nature³ ». Cette intimité n'est donc pas repliée sur elle-même, elle s'ouvre à la profondeur superlative du monde tout entier. « Nul de nous n'a l'honneur d'avoir une vie qui soit à lui », rappelle la préface des *Contemplations*.

Le lyrisme est ainsi le lieu du singulier, puisque le vers tente de cerner ce qui fait de chacun de ces « frissons » quelque chose d'unique et d'irréductible à une formule générale. Mais il s'agit bien, comme le dit la même préface, en écrivant « la vie d'un homme », d'écrire « la vie des autres hommes aussi ». Le poète lyrique possède en effet ce privilège de faire résonner ce que nous avons tous en partage mais qui demeure bien souvent, en chacun de nous, inexprimé. Aussi le *je* lyrique prétend-il être à la fois irréductiblement singulier et semblable à chacun. Qu'est-ce qui autorise une telle prétention ? À cette question, la préface des *Contemplations* donne une réponse radicale : « Ce livre doit être lu comme on lirait le livre d'un mort ».

Une telle formule semble à première vue faire référence à la biographie de Hugo : la noyade de sa fille Léopoldine, évoquée à plusieurs reprises dans le recueil, fait de l'expérience du deuil le centre du recueil ; celle-ci est comme redoublée par l'exil politique du poète après le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte. Du deuil de la fille disparue au deuil de la liberté, le recueil *parle de* la mort. Mais la préface va plus loin car c'est bien le « je » des poèmes qu'elle décrit comme mort : seul peut parler au nom de tous et raconter « l'histoire de tous » celui qui est passé par cette fin dernière qu'est la mort. Il y a certainement plusieurs manières d'interpréter cette affirmation : parmi elles, je retiens surtout l'idée que dans les *Contemplations* le poète pose autrement sa voix que dans les recueils d'avant l'exil⁴. Hugo a volontiers symbolisé, non sans complaisance, son autorité poétique comme celle d'un médiateur placé en position de surplomb. Ainsi, dans *Les Rayons et les Ombres* (1840), le poète est celui qui peut « contenir la somme des idées de son temps » parce qu'il se tient à une juste distance, d'autant plus à même de peindre l'âme que « nul engagement, nulle chaîne » ne le trouble dans sa contemplation. Il est à la juste place, là où peut « rayonner, à travers toutes ses créations, poèmes ou drames, la splendeur de la création de Dieu » dans ses reflets changeants⁵. Une telle voix se caractérise par sa maîtrise et sa justesse : elle est placée en quelque sorte

Christophe
Bourgeois

3 LAMARTINE, *Méditations poétiques*, préface de 1849, éd. A. Loiseleur, Le Livre de Poche, 2006, p. 56.

4 Je reprends ici les analyses dévelop-

pées par Pierre ALBOUY dans un article célèbre, « Hugo, ou le Je éclaté », *Romanisme*, 1971, n° 1-2, p. 53-64.

5 *Op. cit.*, pp. 1018 ; 1020-1021.

au centre du monde, capable d'opérer la synthèse entre les forces et les voix contradictoires qui animent celui-ci. C'est cette maîtrise que célèbre le dernier poème du recueil de 1840, « Sagesse ». Tout change avec la publication des *Contemplations* : le Mage des recueils antérieurs est défait ; le « je » a perdu toute maîtrise, jusqu'à être dépossédé d'une voix propre, « comme un mort ».

L'affirmation et l'élan qui rythment parfois les vers, tel le fier « J'irai » répété par défi dans le poème *Ibo*, sont ainsi sans cesse brisés par l'interrogation anxieuse d'un poète qui se heurte à l'obscurité et doit s'en remettre à la parole impersonnelle des spectres et des fantômes qui finissent par envahir le recueil et prendre la parole à sa place, comme c'est le cas dans *Ce que dit la Bouche d'ombre*, image saisissante de ces paroles sans contour ni visage. Ce lyrisme ne se déploie alors qu'au contact d'une voix supérieure qui le subjugué et le destitue de sa superbe lyrique, quand le silence de l'éternité ne le conduit pas, comme dans *Horror*, à l'impuissance.

Thème

Oui, le penseur en vain, dans ses essors funèbres,
 Heurte son âme d'ombre au plafond de ténèbres ;
 Il tombe, il meurt ; son temps est court ;
 Et nous n'entendons rien, dans la nuit qu'il nous lègue,
 Que ce que dit tout bas la création bègue
 A l'oreille du tombeau sourd⁶.

Écrasé par le poids du mal et humilié jusque dans sa volonté de connaissance, c'est un songeur blême, meurtri et frémissant qui s'avance, « Pâle, ivre d'ignorance, ébloui de ténèbres », comme le proclame la conclusion du recueil⁷. Désormais, la gloire du mage poétique ne peut être que celle d'un « Mage effaré⁸ ».

Parfois prisonniers de nos représentations du lyrisme romantique, nous ne mesurons peut-être pas la radicalité d'un tel geste poétique : ce n'est qu'à l'épreuve de la mort, que le chant, comme l'existence, peut sonner juste.

La vraie profondeur du *Moi*

C'est aussi pour une autre raison que le poète ne saurait faire l'économie des fins dernières : sans cette perspective, le *Moi* perdrait tout son relief. Tout se passe d'ailleurs comme si Hugo prenait à la lettre cette idée de profondeur et n'en voyait pas de meilleure figure que celle de la

6 VI, *Horror*, IV, v. 115-120.

VIII, v. 345.

7 VI, *A celle qui est restée en France*, 8 VI, *Ibo*, v. 116.

tombe que l'on creuse. C'est en effet de la « fosse » que sort « L'ombre de l'infini ». Et les oiseaux « disent » en la voyant : « Voici le plus profond⁹ ». La pensée et l'écriture du poète qui a « fouillé tout » et veut « voir le fond » relèvent de la même logique :

J'ai creusé la lumière, et l'aurore, et la gloire,
L'enfant joyeux, la vierge et sa chaste frayer,
Et l'amour, et la vie, et l'âme, — fossoyeur.

Creuser la lumière : la métaphore joue d'une contradiction forte – puisque la lumière n'est pas une matière compacte – pour mieux signaler l'audace de l'apposition finale qui assimile le travail poétique à celui du fossoyeur – image que file la suite du poème.

J'ai tout enseveli, songes, espoirs, amours,
Dans la fosse que j'ai creusée en ma poitrine¹⁰.

Une telle conception de la profondeur fait logiquement du gouffre et de l'abîme deux images fondatrices du recueil. L'abîme est ainsi la première rime du livre VI, tandis que le recueil tout entier se résorbe dans l'image du gouffre : le poète « Se penche, frémissant, au puits des grands vertiges » et voit s'éclairer de manière presque imperceptible « Le gouffre monstrueux plein d'énormes fumées¹¹ ». La métaphore du gouffre peut certes désigner la profondeur vertigineuse du mal, comme le proclame la « Bouche d'ombre » (« Ce gouffre, c'est l'égout du mal universel¹² »), mais ce n'est pas là son seul usage : le ciel lui-même est « Radieux gouffre » et « abîme obscur¹³ » ; le pâtre qui perçoit la présence du rayon divin en s'attachant à « L'âme qui réverbère Dieu », à l'exclusion de tout autre objet, « S'engloutit dans le gouffre bleu » ; « l'être » lui-même « se nomme Gouffre et Légion¹⁴ ». Dans certains usages discordants de la métaphore dont Hugo a le secret, on voit que c'est Dieu lui-même qui se révèle dans et par cette expérience du gouffre : « Il est l'œil gouffre, ouvert au fond de la lumière¹⁵ ».

Christophe
Bourgeois

Les deux abîmes s'appellent l'un l'autre, non seulement le monde et l'âme mais aussi le Moi divin et celui de l'homme. Car éprouver le vertige de l'infini dans le gouffre du réel et s'éprouver soi-même comme profondeur infinie sont deux aspects d'un seul et même mouvement : l'inspiration lyrique creuse ainsi le poème de l'intérieur pour mieux ré-

9 VI, *Pleurs dans la nuit*, VIII, v. 270-276.

10 *A celle qui est restée en France*, V, v. 190-192 ; 196-197.

11 *Ibid.*, VIII, v. 350 et 354.

12 VI, *Ce que dit la bouche d'ombre*, v. 565.

13 III, *Magnitudo parvi*, v. 46.

14 *Ibid.*, respectivement v. 699, v. 673 et v. 679.

15 *Dieu*, II. *L'Océan d'en haut*, section VIII, in *Œuvres complètes*, sous la direction de J. Seebacher et G. Rosa, *Poésie t. IV*, Ed. Robert Laffont, collection Bouquins, 1986, p. 699.

véler au *Moi* la transcendance qui le fonde. En ce sens, la position finale du poète des *Contemplations* qui s'arrête, « ébloui de ténèbres », au bord du gouffre permet d'appréhender le lien intrinsèque qui se tisse entre le lyrisme et l'extase : le poème qui scrute les profondeurs de l'âme est comme aspiré par ce vide paradoxal qu'est Dieu comme Inconnaissable et comme Infini personnel. Le gouffre offre une approximation figurée de l'infini parce qu'il est – très concrètement – sans fond : dans cette descente sans fin, aucune forme ne peut prétendre rendre visible cette transcendance qui fonde l'intime – Dieu ou la Conscience¹⁶.

Une telle conception commande une esthétique, résumée au début du célèbre chapitre « Tempête sous un crâne » :

Faire le poème de la conscience humaine, ne fût-ce qu'à propos d'un seul homme, ne fût-ce qu'à propos du plus infime des hommes, ce serait fondre toutes les épopées dans une épopée supérieure et définitive. [...] À de certaines heures, pénétrez à travers la face livide d'un être humain qui réfléchit, et regardez derrière, regardez dans cette âme, regardez dans cette obscurité. Il y a là, sous le silence extérieur, des combats de géants comme dans Homère, des mêlées de dragons et d'hydres et des nuées de fantômes comme dans Milton, des spirales visionnaires comme chez Dante. Chose sombre que cet infini que tout homme porte en soi et auquel il mesure avec désespoir les volontés de son cerveau et les actions de sa vie¹⁷ !

Thème

Ce paragraphe associe l'élévation qui caractérise le style de l'épopée à ce qui, en l'homme, est le « plus infime » : la juste représentation de l'âme exige donc la disproportion, au point d'en appeler à une épopée revivifiée par le christianisme, comme l'indique la référence à Milton et à Dante. Mais si, contre l'ordre chronologique, Hugo cite en dernier l'auteur de la *Divine Comédie*, c'est bien parce que le « poème de la conscience humaine » que veut composer Hugo doit rivaliser avec le poème des fins dernières du florentin : c'est donc logiquement qu'il se déploie dans ces vers qui, des *Contemplations* à *La Légende des Siècles*, en passant par le projet toujours repris et toujours abandonné de *Dieu*, inventent une nouvelle poésie sacrée.

Le lecteur contemporain peut se détourner de ces vers, au prétexte qu'il ne goûte guère ce mélange excessif de sublime et d'effroi. Mais il vaut la peine de faire l'épreuve de cette démesure : l'outrance et la profusion de Hugo cherchent à nous faire éprouver concrètement l'infini qui nous écrase ; elles déroutent le lecteur en creusant la réalité de l'in-

16 Cette équivalence hugolienne est résumée d'un trait dans *Les Misérables* : VII, 3, éd. Folio, t. I, p. 304.
17 *Ibid.*, p. 301.

térieur pour la défigurer et la rendre en rigueur de termes effroyable et irréprésentable, parce qu'indéfiniment vertigineuse *comme Dieu*.

Pourquoi des poètes ? Pour ça aussi, pour déconstruire les images trop limitées de notre intériorité.

Lyrisme et prière

Si le lyrisme est bien cette plongée dans l'abîme de la Conscience, il se mesure inévitablement au drame de la liberté et, par là, s'élargit au drame de l'histoire universelle. Le songeur sent la « piqure » du « Doute » qui crie « - À quoi bon ? ». Devant l'alliance contradictoire de haine et d'amour qui fait cette réalité intime, il se sent « pris sous le filet de l'être » et s'écrie : « Ce monde, est-ce un éden tombé dans la géhenne¹⁸ ? » Il n'est donc guère étonnant que l'Apocalypse traverse *Pleurs dans la nuit* :

Et ceux qui t'ont servie et ceux qui t'ont aimée
Frapperont leur poitrine en voyant la fumée
De ton embrasement¹⁹.

C'est bien pourquoi l'ample révélation développée par la « Bouche d'ombre » conclut le livre VI en offrant un exposé complet sur la doctrine de la métempsychose, telle que Hugo la conçoit, et sur le système de rétributions qui organise le monde. Selon cette doctrine, tout acte moralement bon entraîne une élévation de l'âme dans l'échelle des êtres, tandis que la faute entraîne, de réincarnations en réincarnations, la chute dans l'échelle des êtres, jusqu'à l'enfermement dans la matière. Mais le poème ne se présente nullement comme un enseignement susceptible d'apaiser l'angoisse du poète car il ne développe guère que la seconde alternative, au point de transformer le monde en un vaste baigne peuplé de monstres châtiés : Verrès est devenu loup et « Son rire [...] en hurlement s'achève », Caïphe « une épine » et « Nemrod gronde enfermé dans la montagne à pic²⁰ ». Le poète discerne derrière chaque réalité matérielle la torture d'une âme qui souffre de ses fautes. Tout s'obscurcit, jusqu'aux symboles de la pureté, de la transparence et de la beauté insouciantes :

Pour l'œil profond qui voit, les antres sont des cris.
Hélas, le cygne est noir, le lys songe à ses crimes ;
La perle est nuit ; la neige est la fange des cimes²¹.

18 VI, *Pleurs dans la nuit*, I, v. 7, 14, 25 ; II, v. 40.

19 *Ibid.*, XIII, v. 460-462. Voir *Apocalypse* 18, 9.

20 VI, *Ce que dit la bouche d'ombre*, v. 671, 624, 257.

21 *Ibid.*, v. 598-600.

On dira peut-être qu'il n'y a là qu'une complaisance toute poétique pour l'ombre et l'épouvante, qui ne propose guère qu'un négatif de l'espérance chrétienne. Le matériau doctrinal assemblé par Hugo est d'ailleurs pour le moins hétéroclite : bien des études ont montré comment il se nourrit, comme tous les « mages » romantiques, du déisme humanitaire qui domine son temps, de certaines spéculations illuministes et des croyances spirites auxquelles renvoie la pratique des tables tournantes²². Ce constat ne doit pourtant pas masquer l'essentiel : ce bricolage théologique est le revers d'un des questionnements les plus fondamentaux de la conscience romantique, dont notre culture porte encore l'empreinte aujourd'hui. D'un côté, l'histoire doit apparaître comme un processus de perfectionnement par degrés de l'humanité, jusqu'au dépassement de la religion qu'est censé programmer le christianisme lui-même, au nom de l'idéal émancipateur dont il est porteur et de la transcendance divine qu'il affirme. De l'autre, le paradigme du Progrès se heurte à un paradigme de l'Espérance qui ne cesse de hanter le Romantisme, fût-ce sous sa forme inversée. En témoignent ces pages de Nerval qui ouvrent la seconde partie d'*Aurélia*, dans lesquelles l'auteur propose une sorte d'autobiographie spirituelle de toute la génération romantique.

Thème

Peut-être touchons-nous à l'époque prédite où la science [...] pourra s'épurer elle-même et faire jaillir du désordre et des ruines la cité merveilleuse de l'avenir.

La phrase sonne comme un résumé des utopies romantiques du Progrès, dans des pages qui réaffirment la dignité d'une raison éclairée qui ne peut se résoudre à s'humilier devant la vérité divine. Mais les mêmes pages font entendre un second discours, qui sonne comme un cri désespéré :

C'est dans la pensée religieuse que l'on doit chercher des secours ; - je n'en ai jamais pu trouver dans cette philosophie, qui ne nous présente que des maximes d'égoïsme ou tout au plus de réciprocité, une expérience vaine, des doutes amers [...]. Mais pour nous, nés dans des jours de révolutions et d'orages, où toutes les croyances ont été brisées [...] il est bien difficile, dès que nous en sentons le besoin, de reconstruire l'édifice mystique dont les innocents et les simples admettent dans leurs cœurs la figure toute tracée²³.

L'un des lieux de ce conflit est, chez Lamartine, Vigny et Nerval, l'évocation de Gethsémani, que l'on retrouve aussi en conclusion des *Contemplations* : « Toujours nous arrivons à ta grotte fatale / Gethsé-

22 P. BÉNICHOU, *Les Mages romantiques*, [1988], éd. citée : *Romantismes français*, Gallimard, coll. Quarto, t. II. Voir le chapitre intitulé « Variétés théo-

logiques », p. 1355-1386.

23 *Aurélia ou le Rêve et la Vie*, éd. J. N. Illouz, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 84-85.

mani²⁴ ». S'y manifeste par excellence le caractère rigoureusement incompréhensible de notre mort, de la souffrance et du mal qui semble attirer tout à lui, au point que pour beaucoup de romantiques Gethsémani devient l'emblème de l'absence de Dieu. Dans *Le Christ aux Oliviers* de Nerval, c'est le Christ lui-même qui s'écrie « Dieu n'est pas²⁵ ! ». Mais il faut bien comprendre le sens de ce cri : s'il constate le silence, voire la mort de Dieu, l'homme nervalien ne peut s'y résoudre. Ce vide rend impossible la représentation de soi et de l'histoire : c'est d'ailleurs ce déchirement des facultés symboliques d'un homme, jusqu'à la folie, que raconte *Aurélia*, c'est-à-dire sa quête d'une espérance, maintenue jusque dans le labyrinthe des rêves.

Cette comparaison fait peut-être mieux entendre ce qui se joue dans le lyrisme des *Contemplations*. Le recueil donne en effet à voir la religion du Progrès passée au crible de sa propre critique. Que devient l'espérance immanente devant ces cris, ces pleurs et ces éblouissements qui frappent de stupeur ? Que devient-elle devant le constat désabusé de *Pleurs dans la nuit* ? L'homme « expire en créant », sa destinée n'est que « poussière et néant²⁶ ». La religion des Philosophes n'offre en fait aucune solution à ce questionnement angoissé. Ainsi, la réponse donnée par la « Bouche d'ombre » est finalement moins une gnose, chargée d'élucider le sens du mal et de la souffrance, qu'un cri. Ainsi, après 690 vers d'un discours en alexandrins aux rimes suivis, le poème retrouve brusquement l'élan de la strophe :

Espérez ! espérez ! espérez, misérables !
Pas de deuil infini, pas de maux incurables,
Pas d'enfer éternel²⁷ ! [...]

Comme toujours chez Hugo, l'aboutissement de l'histoire est bien la rédemption de Satan : telle est la marque de la nouvelle création hugolienne. Mais, dans un tel poème, il n'est pas du tout certain qu'elle soit le résultat nécessaire d'un processus historique. Le même déséquilibre et la même rupture se retrouvent dans *Pleurs dans la nuit*, qui proclame *in extremis*, après plus de 600 vers sceptiques, un « immense Oui » confiant, tendu vers la perspective d'un pardon universel.

Une telle structure s'accorde parfaitement au poème qui ouvre le livre VI, « Le Pont ». Le poète, lorsqu'il s'avance au seuil de l'infini, ne voit

24 À celle qui est restée en France, VIII, v. 294-295.

25 *Le Christ aux Oliviers*, 1844, repris plus tard dans *Les Chimères*, sonnet I, v. 14. Nerval, comme d'autres, s'inspire d'un texte de l'écrivain allemand Jean-Paul Richter. Voir aussi LAMARTINE,

« Gethsémani ou la mort de Julia » (*Voyage en Orient*, 1835) ; VIGNY, *Le Mont des Oliviers* (1862) évoque le « silence éternel de la Divinité ».

26 v. 65-66.

27 VI, *Ce que dit la Bouche d'ombre*, v. 691-692.

littéralement *rien*. « L'abîme » qui se dresse devant lui n'est qu'un infini sombre et sans contours, irréprésentable, « Qui n'a pas de rivage et qui n'a pas de cime ». Pire encore, pour ce poète chargé depuis toujours de faire résonner les voix de la nature, cet infini est muet.

Je me sentais perdu dans l'infini muet.

C'est pourtant cette double impossibilité qui va constituer le fondement ultime du poème :

Je m'écriai : - Mon âme, ô mon âme ! il faudrait,
Pour traverser ce gouffre, où nul bord n'apparaît,
Et pour qu'en cette nuit jusqu'à ton Dieu tu marches,
Bâtir un pont géant sur des millions d'arches.

Un « fantôme blanc », qui a « la forme d'une larme », est finalement celui qui bâtira le pont : son nom est « La prière ». Parce qu'elle jaillit, chez Hugo, de l'impuissance éprouvée dans la crainte et l'effroi, la prière peut maintenir le regard et retrouver la parole, même dans ces ténèbres muettes : elle « regarde le mystère avec les yeux mêmes de l'ombre²⁸ ».

Thème

Ainsi, l'apparente incohérence doctrinale de Hugo offre peut-être un espace pour l'élan lyrique conçu comme prière. En mettant sa parole à l'épreuve des fins dernières, le poète peut non seulement parler au nom de tous mais chanter au nom de tous : c'est parce qu'il jaillit de cette profondeur vertigineuse que l'élan du chant peut, à proprement parler, s'élever. Peut-être gagnerait-on à entendre cette leçon du « Mage effaré » : s'il est vrai que la poésie comporte naturellement une visée théologique, on peut rêver aussi d'une théologie des fins dernières qui puisse s'ouvrir à la poésie, tant celle-ci a la capacité de faire résonner cette puissance d'illimité qui nous anime et que nous taisons trop souvent.

Christophe Bourgeois, né en 1975, marié, père de famille, est rédacteur en chef de l'édition francophone de Communio. Il enseigne les Lettres en classes préparatoires à Sainte Marie de Neuilly et a publié Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse chrétienne (1570-1630), Paris, Champion, 2006.

Un avant-goût sonore de l'éternité – Le *Quatuor pour la fin du Temps* d'Olivier Messiaen



Dorothee
Brunner

Silésie, Stalag VIII-A près de Görlitz, le 15 janvier 1941. Plusieurs centaines de prisonniers de guerre français, polonais et belges se rassemblent autour de 18 heures dans la « baraque de théâtre » de fortune, comble jusqu'au dernier siège. Par un froid glacial, ils écoutent pendant près d'une heure, captivés, les sons d'un quatuor pour clarinette, violon, violoncelle et piano, qui a vu le jour au camp et est interprété par quatre prisonniers. Les voici témoins de la création d'une œuvre peut-être parmi les plus impressionnantes de l'histoire de la musique au xx^e siècle. Il s'agit du *Quatuor pour la fin du Temps* d'Olivier Messiaen (1908-1992) qui, peu de temps après sa mobilisation, fut fait prisonnier par les Allemands près de Verdun et transféré en juillet 1940 dans le camp de Görlitz. Dans le camp, la rencontre avec trois musiciens professionnels, un clarinettiste, un violoniste et un violoncelliste permit l'émergence de l'œuvre dans son instrumentation inhabituelle. Messiaen bénéficia en outre du soutien d'un capitaine qui se mobilisa pour se procurer du papier à musique et les instruments manquants. Cependant, c'est dans sa foi que le catholique Messiaen trouva la véritable motivation qui l'amena à composer un quatuor dans des conditions terribles et dans une effroyable détresse. Depuis sa mobilisation, il avait toujours sur lui un petit volume contenant les *Psaumes*, les *Évangiles*, les *Lettres néotestamentaires*, l'*Apocalypse* de saint Jean et l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas à Kempis. « Je le lisais et le relisais sans cesse, je m'arrêtais sur cette vision de saint Jean, l'ange coiffé d'arc-en-ciel. J'y trouvais un motif d'espérance¹. » Ainsi, Messiaen consacre le *Quatuor pour la fin du Temps* à « l'Ange de l'Apocalypse qui tend la main vers le ciel en disant : "Il n'y aura plus de Temps." » (voir *Apocalypse* 10, 6). Bien loin de toute amertume ou accusation à l'encontre de Dieu, l'œuvre témoigne d'une immense espérance dans l'action salvatrice de Dieu, dans l'accomplissement de l'histoire du Salut dans le Christ. Il n'est pas exclu que les auditeurs de la première aient associé l'idée de « fin du Temps » à l'espoir de voir arriver la fin tant attendue de la captivité. Pour Messiaen cependant, seule la perspective eschatologique comptait : le *Quatuor* était écrit, soulignait-il, « sans jeu de mots avec le temps de captivité, mais pour la fin des notions de passé et d'avenir, c'est-à-dire pour le commen-

1. Olivier Messiaen, in Brigitte MASSIN, *veulleux*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1989, Olivier Messiaen : Une poétique du mer- p. 154.

cement de l'éternité² ». Pour exprimer et souligner, par la musique, sa vision de la fin du temps, Messiaen déploie dans le Quatuor un langage sonore de compositeur qui lui est propre et qui, par son orientation eschatologique, préfigure l'ensemble de son œuvre. À l'aide de moyens compositionnels variés, qui intègrent des éléments non conventionnels comme les chants d'oiseaux ou les rythmes indiens, Messiaen souhaite conduire l'auditeur vers l'éternité. Plus encore, son langage musical vise à offrir déjà à l'expérience un certain avant-goût sonore [*Vorausklang*] de l'éternité. La musique du Quatuor rejoint la visée principale de Messiaen qu'il formulait en 1977 : parvenir par des moyens sonores à une « percée vers l'au-delà, vers l'invisible et l'indicible³ ».

Par le médium de la musique, Messiaen véhicule un message qui déjà chez les premiers chrétiens était source de consolation (section 1). La structure de l'œuvre met, d'un point de vue théologique, l'accent sur l'éternité, sur l'ange de l'Apocalypse et sur Jésus-Christ (section 2). Trois ensembles de thèmes permettent de comprendre le travail à la fois musical et théologique de Messiaen : il saisit la « fin du Temps » grâce à une rythmique spécifique (section 3) ; sur les plans harmonique et mélodique, l'arc-en-ciel de l'ange fonde les « couleurs » de sa musique (section 4) ; le message christologique et sotériologique est soutenu par le choix des tonalités (section 5).

Thème

1. Le texte de référence

Le Quatuor fait directement référence à un passage du chapitre 10 de l'*Apocalypse* de saint Jean :

Je vis un ange plein de force, descendant du ciel, revêtu d'une nuée, ayant un arc-en-ciel sur la tête. Son visage était comme le soleil, ses pieds comme des colonnes de feu. Il posa son pied droit sur la mer, son pied gauche sur la terre, et, se tenant debout sur la mer et sur la terre, il leva la main vers le Ciel et jura par Celui qui vit dans les siècles des siècles, disant : **Il n'y aura plus de Temps** ; mais au jour de la trompette du septième ange, le mystère de Dieu se consommera⁴.

Dans une période marquée par l'absence de toute perspective, Messiaen tire de la Bible une vision d'espérance qui est née elle aussi dans une situation de crise profonde. Dans un contexte de violents conflits

2 Messiaen, in Antoine GOLÉA, *Rencontres avec Olivier Messiaen*, Paris, R. Julliard, 1960, p. 64.

3 Olivier MESSIAEN, *Conférence de Notre-Dame*, Paris, A. Leduc, 1978, p. 2.

4 Olivier MESSIAEN, Préface du *Qua-*

tuor pour la Fin du Temps, Paris, 1942, p. I-III, ici p. I. Messiaen abrège le texte biblique original. Toutes les citations sans appel de note proviennent de l'introduction théologico-musicale de Messiaen à la partition.

avec la politique de l'État romain et de dissensions internes au christianisme, l'auteur de l'*Apocalypse* de saint Jean promet à ses frères la consolation et une espérance qui, par delà les circonstances, renvoie au retour définitif du Christ dans la gloire promettant la justice. C'est précisément dans ce message eschatologique d'espérance que Messiaen puise sa force durant l'hiver 1940-41, et c'est par sa musique qu'il donne vie à ce message pour ses compagnons de captivité également. Contrairement à l'idée largement répandue dans l'histoire de la réception de l'*Apocalypse* de saint Jean, ce ne sont pas, dans l'esprit de Messiaen, les scènes terribles de l'*Apocalypse* qui occupent le premier plan. Par ailleurs, Messiaen refuse énergiquement d'inscrire dans son œuvre un parallélisme entre les catastrophes apocalyptiques et les horreurs de la guerre. Son interprétation de l'*Apocalypse* de saint Jean est largement marquée par le « choc des lumières et des couleurs » et par les « visions heureuses [...] des corps des ressuscités qui montent vers la gloire⁵. »

À travers l'emploi d'une langue riche en images et en couleurs, l'auteur de l'*Apocalypse* de saint Jean aborde le problème herméneutique de l'impossibilité de parler avec justesse des temps derniers qui dépassent l'horizon humain. Messiaen déploie dans le Quatuor différents motifs de cette langue imagée, au moyen d'un langage sonore qui a lui aussi une visée symbolique. Ce faisant, il est bien conscient de l'impossibilité de dire, par des moyens musicaux fondamentalement ancrés dans l'espace et le temps, quelque chose de l'éternité : « Comment mettre en musique l'éternité ? On ne peut pas la traduire, on peut seulement en donner une valeur approchante⁶. » Toutes les formes d'expression musicale – Messiaen le répète à deux reprises dans l'introduction au Quatuor – ne sont qu'« essai et balbutiement, si l'on songe à la grandeur écrasante du sujet ». Ce geste d'humilité témoigne de la prise de conscience que toute approximation de l'éternité par la musique devra rester partielle. Messiaen formule là une prémisse herméneutique importante pour l'interprétation de l'œuvre.

Dorothee
Brunner

2. La structure théologique

À l'exception du très bref quatrième mouvement, le premier à avoir été créé au camp, instrumenté pour trio, et qui fournit aux autres mouvements un ensemble de motifs musicaux, tous les mouvements portent des titres au sens théologique fort : I. Liturgie de cristal – II. Vocalise,

5 Messiaen, in MASSIN, *Poétique*, op. cit., p. 153.

6 Messiaen, in Jean-Christophe MARTI, *Es ist ein Liebesgeheimnis: Ein Gespräch mit Olivier Messiaen*, trad. Yvonne Lang, livret du CD *Messiaen Olivier, Saint François*

d'Assise: scènes franciscaines en trois actes et huit tableaux, interprété par José van Dam, Dawn Upshaw, Arnold Schoenberg Chor, Hallé Orchestra sous la direction de Kent Nagano, Hambourg, Deutsche Grammophon, 1999, p. 42-56, ici p. 45.

pour l'Ange qui annonce la fin du Temps – III. Abîme des oiseaux – IV. Interlude – V. Louange à l'Éternité de Jésus – VI. Danse de la fureur, pour les sept trompettes – VII. Fouillis d'arcs-en-ciel, pour l'Ange qui annonce la fin du Temps – VIII. Louange à l'Immortalité de Jésus. En elle-même, la structure de la composition en huit mouvements renvoie à l'éternité. Car, comme l'explique Messiaen dans la préface de la partition, « Sept est le nombre parfait, la création de six jours sanctifiée par le sabbat divin ; le sept de ce repos se prolonge dans l'éternité et devient le huit de la lumière indéfectible, de l'inaltérable paix. »

Le premier mouvement, « Liturgie de cristal », décrit le son vierge de la création au petit matin qui renvoie au « silence harmonieux du ciel ». Le « cristal » fait, ici déjà, résonner la vision céleste de Jean (*Apocalypse* 4, 6). Sur un fond sonore sphérique insaisissable de violoncelle et de piano, la clarinette et le violon imitent le chant d'un merle et d'un rouge-gorge entre « trois et quatre heures du matin ». Dans son ouvrage *Technique de mon langage musical* écrit deux ans après le Quatuor, Messiaen appelle les oiseaux « nos petits messagers de la joie immatérielle » dont le chant dépasse « en imagination l'entendement humain⁷ ». Ils deviennent ainsi, dans le premier mouvement, acteurs d'une liturgie qui se déroule pour ainsi dire entre ciel et terre. Dans le troisième mouvement pour soliste intitulé « Abîme des oiseaux », la clarinette imite le chant des oiseaux qui renvoie au-delà du temps et de la création. À l'opposé du « Temps, avec ses tristesses, ses lassitudes », associé à la métaphore de « l'abîme » souvent citée par Messiaen, les oiseaux représentent « notre désir de lumière, d'étoiles, d'arcs-en-ciel et de jubilantes vocalises. » Ils mènent à la vision apocalyptique de la fin des temps pleinement lumineuse (voir *Apocalypse* 22, 5), avec le Fils de l'Homme tenant sept étoiles dans sa main droite (voir *Apocalypse* 1, 16) et avec l'ange orné d'un arc-en-ciel (voir *Apocalypse* 10, 1). Messiaen consacre à ce dernier une « Vocalise » douce et mélodieuse dans le deuxième mouvement. Ce mouvement se rattache étroitement au septième qui évoque musicalement un tourbillon extatique d'arcs-en-ciel. De même, le sixième mouvement « Danse de la fureur, pour les sept trompettes » est directement inspiré de la Bible et, à travers l'unisson rigoureux, au rythme fortement marqué, des quatre instruments jouant *fortissimo*, exprime la fureur de l'Apocalypse. Les deux mouvements qui font allusion à l'ange (II et VII) s'entrecroisent avec deux autres mouvements qui marquent l'orientation christologique de l'ensemble du Quatuor et insistent sur le Christ, sujet de la Parousie. Le cinquième mouvement, « Louange à l'Éternité de Jésus », en renvoyant au début du Prologue de

Thème

7 Olivier MESSIAEN, *Technique de mon langage musical*, trad. Sieglinde Ahrens, Paris, 1966, (Paris, A. Leduc, 1944), p. 32. Dans le premier mouvement du Quatuor, Messiaen fait pour la première

fois explicitement référence à des chants d'oiseaux – un moyen compositionnel qu'emploiera, dans la plus grande partie de son œuvre, l'ornithologue qu'il est.

saint Jean, met l'accent sur le Logos éternel, la deuxième personne de la Trinité, tandis que le huitième mouvement, « Louange à l'Immortalité de Jésus » fait intervenir l'économie du Salut : elle s'adresse « à Jésus-Homme, au Verbe fait chair, ressuscité immortel pour nous communiquer sa vie », par qui le monde est déjà racheté et qui dans sa Résurrection prendra l'homme avec lui à la fin du Temps. Étroitement liés eux aussi sur les plans musical et théologique, les deux mouvements christologiques se démarquent déjà des autres par leur instrumentation, formant deux duos, pour violoncelle et piano ou violon et piano.

3. La fin du Temps, ou l'abolition de la mesure et du mètre

Le sujet central du Quatuor est, comme l'annonce le titre, la « fin du Temps. » Transposé sur le plan musical, cela signifie pour Messiaen la fin du temps musical dominé par la mesure et par le mètre. Dans le Quatuor, Messiaen abolit les structures temporelles traditionnelles de la musique, comprises comme une pulsation régulière, au profit d'une musique libre du point de vue de la métrique. Cela saute déjà aux yeux dans l'absence d'indications métriques dans les troisième, cinquième et sixième mouvements. Les barres de mesure tracées ne sont plus au service de l'organisation métrique de la musique mais de l'orientation musicale. Dans la partie centrale du troisième mouvement, Messiaen confie la mélodie exclusivement au chant improvisé et plein de fantaisie d'un oiseau qui se meut au-delà des structures de rythme et des conventions métriques et qui, pour Messiaen, incarne le « contraire du Temps ». En outre Messiaen parvient, par diverses techniques rythmiques comme l'allongement de la durée de certains sons par l'ajout d'une note, d'une valeur pointée ou d'une pause (« valeurs ajoutées »), et l'élargissement ou le raccourcissement de groupes entiers de rythmes (« rythmes augmentés ou diminués »), à transcender la mesure musicale régulière.

Dorothee
Brunner

Dans le Quatuor déjà, se dessine l'exploration approfondie de structures temporelles de la musique qui fascinaient déjà tant le rythmicien qu'il était. Plus d'une fois, il a évoqué la raison de ses vastes études sur le temps : « Le temps nous fait comprendre l'Éternité par contraste⁸. » À l'arrière-plan, il y a la prémisse épistémologique de Thomas d'Aquin, dont Messiaen connaissait en détail la *Somme théologique* : « Nous ne pouvons nous élever à la connaissance des choses simples que par le moyen des choses composées ; ainsi nous ne pouvons nous faire une idée de l'éternité qu'à partir du temps⁹. » Dans le premier des sept vo-

8 Olivier MESSIAEN, « Discours prononcé à l'occasion de la remise du *Praemium Erasmianum* à Amsterdam le 25 juin 1971 », in Wolfgang Rathert *et alii* éd., *Oli-*

vier Messiaen. Texte, Analyses, Zeugnisse, Hildesheim, Olms, 2013, p. 1-4, ici p. 1.

9 THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 10, a. 1, resp.

lumes constituant l'œuvre de sa vie, le *Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie*, Messiaen distingue avec Thomas d'Aquin le temps, comme indivisible « mesure du mouvement », de l'éternité « toute simultanée » qu'est Dieu lui-même, dans son immuabilité et son indivisibilité¹⁰. Le point décisif, d'après Messiaen, est que ce soit précisément le musicien qui puisse, par le rythme, parvenir à une connaissance approfondie du temps et ainsi également à une idée de l'éternité. Messiaen précise ainsi sa pensée : « Ce temps, en tant que rythmicien, je me suis efforcé de le diviser, et de mieux le comprendre en le divisant ; sans les musiciens, le temps serait moins bien compris. Les philosophes sont moins avancés dans ce domaine. Mais nous, musiciens, possédons ce grand pouvoir de hacher le temps et de le rétrograder¹¹. »

Thème

C'est précisément ce jeu avec le temps qui se trouve derrière un des procédés rythmiques les plus importants du Quatuor : les « rythmes non rétrogradables ». Ces rythmes consistent en deux suites de durées se comportant en symétrie l'une de l'autre, organisées en miroir autour d'une valeur médiane commune. À la façon d'un palindrome, ils se lisent à l'identique de gauche à droite ou de droite à gauche. Le commencement et la fin de ces figures rythmiques ne se distinguent plus, le passé se métamorphose en avenir, l'avenir en passé. À l'inverse du temps dont la course vers l'avenir n'est que linéaire, ce rythme « non rétrogradable » peut se projeter vers l'avant ou vers l'arrière sans perdre sa structure fondamentale. Rythme parfaitement clos, il tourne sans fin sur lui-même sans former de nouvelle variante. C'est ce qui en fait le symbole de l'éternité. L'utilisation de structures rythmiques culmine dans le sixième mouvement, « Danse de la fureur, pour les sept trompettes ». Déjà les « rythmes non rétrogradables », doués dans leur irréversibilité pour Messiaen d'« une grande force, d'une sorte de puissance explosive, [véritablement] magique¹² », soutiennent l'effet du scénario apocalyptique décrit par la musique.

4. L'ange de l'Apocalypse ou les couleurs musicales de l'arc-en-ciel

L'ange de l'Apocalypse est une figure-clef de compréhension de l'œuvre. Messager eschatologique d'espérance, il ne détermina pas seulement la composition de l'œuvre dans un camp de prisonniers de guerre : des traits d'écriture musicaux sont aussi dérivés du personnage de l'ange qui

10 Olivier MESSIAEN, *Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie*, vol. 1, Paris, A. Leduc, 1949, p. 7. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae* I, q. 10, a. 1. Thomas d'Aquin définit le temps comme « la numération de l'avant et de l'après du mouvement », et l'éternité comme « exis-

tant toute à la fois » (*tota simul existens*).

11 Olivier MESSIAEN, *Musique et Couleur. Nouveaux entretiens avec Claude Samuel*, Paris, Belfond, 1986, p. 36.

12 MESSIAEN, « Discours prononcé à l'occasion de la remise du *Praemium Erasmianum* », *op. cit.*, p. 2.

annonce la « fin du Temps » et dont les cheveux sont comme l'arc-en-ciel. Sur ce point, dans le symbole de l'arc-en-ciel, ce sont surtout les couleurs et la lumière qui fascinaient Messiaen. La vision de l'ange se fit si familière pour Messiaen qu'il pensa le percevoir dans des « rêves colorés » : « Je voyais l'arc-en-ciel de l'Ange, et d'étranges tournoiements de couleurs¹³ » – phénomène que Messiaen attribua au manque de nourriture dans le camp, mais qui peut aussi s'expliquer par les aurores boréales visibles en raison du froid lors de l'hiver 1940-41. Le point décisif est le fait que Messiaen transpose directement dans sa musique les couleurs de l'ange : « Cet arc-en-ciel de l'Ange faisait mon ravissement, car il motivait mes cascades d'accords¹⁴ », qu'il décrit dans la préface comme des « cascades douces d'accords bleu-orange ». C'est la première fois que Messiaen, dont le langage musical repose fondamentalement sur la relation entre son et couleur, attire explicitement l'attention dans une œuvre sur des couleurs particulières. Cette inscription des couleurs dans la musique a pour Messiaen un arrière-plan réel : il possédait la capacité exceptionnelle de voir par l'œil de l'esprit des couleurs particulières à l'audition d'un son. Il ne s'agit pas d'un trouble neurologique mais d'une sorte de synesthésie intellectuelle – ou comme Messiaen la décrit, « d'une vision intérieure, d'un œil de l'esprit. Ce sont des couleurs merveilleuses, ineffables, extraordinairement variées¹⁵. » À partir de sa perception intense des couleurs, Messiaen développa un système de sept « modes à transposition limitée ». Ces derniers sont conçus comme des gammes, dans lesquelles chaque mode se caractérise par une succession individuelle d'intervalles. Les modes n'offrent qu'une transposition limitée vers le haut, souvent d'un demi-ton, avant que la série de hauteurs ne se reproduise à nouveau dans sa structure de base. Chez Messiaen, chaque mode et chaque accord issu du matériau tonal des modes est lié à une couleur spécifique.

Dorothee
Brunner

Dans le deuxième mouvement, la « Vocalise, pour l'Ange qui annonce la fin du Temps », Messiaen emploie ses modes pour faire en quelque sorte rayonner dans la musique toutes les couleurs de l'arc-en-ciel. Le mouvement est de forme tripartite A-B-A'. Les deux parties extrêmes, brèves, « évoquent la puissance de cet ange fort, coiffé d'arc-en-ciel et revêtu de nuée » : au travers d'accords colorés énergiquement accentués au piano, résonnent de tumultueuses suites de doubles croches et des motifs de trilles en superposition. Pareils à la lumière qui se réfracte dans les gouttes d'eau de l'arc-en-ciel, des arpèges ondoyants d'accords

13 Messiaen, in *Hommage à Olivier Messiaen, novembre-décembre 1978* [brochure-programme], éd. Claude Samuel, La Recherche artistique, Paris, 1978, p. 31. On peut vraisemblablement admettre que Messiaen n'était pas victime d'hallucinations, mais voyait des aurores boréales. Voir Nigel HILL et Peter

SIMBONE, *Messiaen*, New Haven, CT, Yale University Press, 2005, p. 98.

14 Messiaen in GOLÉA, *Rencontres*, op. cit., p. 64.

15 MESSIAEN, « Discours prononcé à l'occasion de la remise du *Praemium Erasmianum* », op. cit., p. 3.

de couleur résonnent à la clarinette. Les mouvements à l'unisson des deux instruments à cordes sont en troisième mode, mode où dominent d'après Messiaen les couleurs « orange, or et blanc laiteux ». Ils offrent un reflet de l'ange dont le visage est « comme le soleil » et les pieds « comme des colonnes de feu ».

La partie centrale contrastante, avec la didascalie « presque lent, impalpable, lointain », conduit pour ainsi dire au cœur de l'arc-en-ciel. En sourdine, comme ravis, les deux instruments à cordes jouent « un chant monotone d'allure presque grégorienne », la « vocalise » pour l'ange. Comme des « gouttes d'eau en arc-en-ciel », ainsi que le veut la didascalie de jeu, le piano les accompagne de délicats accords colorés. À la manière d'un leitmotiv, apparaît une série répétée de huit accords dont la courbe descendante suggère le ruissellement de fines gouttes d'eau, et qui se constitue de trois transpositions différentes du troisième mode. Avec les couleurs dominantes « orange, or et blanc laiteux » (première transposition), « gris et mauve pâle » (deuxième transposition) et « bleu et vert » (troisième transposition¹⁶), elles réalisent l'effet de couleur changeant bleu-orange décrit par Messiaen dans la préface. Mieux encore : la succession des transpositions particulières, semblable à la structure d'un « rythme non rétrogradable », bâtit un ensemble en lui-même non rétrogradable, créant de multiples symétries¹⁷. Elle est inspirée de la forme en arc de l'arc-en-ciel et renvoie, avec ses successions répétées, aux arcs secondaires de l'arc-en-ciel qui se multiplient à l'infini. Usage que fait Messiaen de deux couleurs complémentaires, avec le bleu et le orange, ne doit rien au hasard. Des couleurs complémentaires apparaissent devant l'œil intérieur lorsqu'après la fixation prolongée d'un objet coloré sur un fond blanc, une couleur contrastante émerge. Ce phénomène qui touche aux limites de la perception sensorielle fonde la compréhension de son langage musical théologico-eschatologique : sur le plan religieux, il est pour Messiaen « lié au sentiment du sacré, à l'éblouissement qui engendre la Révérence, l'Adoration, la Louange¹⁸ ».

Le septième mouvement, « Fouillis d'arcs-en-ciel, pour l'Ange qui annonce la fin du Temps », reprend les moyens compositionnels propres

16 Les conceptions de la couleur de Messiaen sont complexes. Il écrit ainsi, par exemple, à propos du mode 3 : « Nappe orange, avec des dessins d'or et de blanc laiteux, et quelques taches gris cendré (ces taches sont piquetées de mauve ou de rouge, ou de vert). Dominante : orange, or, et blanc laiteux » (*Traité de rythme, de couleur et d'ornithologie*, vol. 7, Paris, A. Leduc, 1992, p. 122 ; ita-

liques présents dans l'original).

17 Les numéros des transpositions forment la série suivante (dans laquelle 1 = 1^e transposition, etc.) : 1-2-3-1-3-2-1-3-1-2-3-1-3-2-1, etc. L'emploi de la structure d'accord dite par quartes provoque dans le sixième accord un ton qui est étranger au mode.

18 MESSIAEN, *Conférence de Notre-Dame*, op. cit., p. 9.

au deuxième mouvement et les poursuit en les variant. Ils culminent dans un climax de son frénétique, dans lequel Messiaen semble atteindre une autre dimension : « Dans mes rêves [...] je passe dans l'irréel et subis avec extase un tournoiement, une compénétration giratoire de sons et couleurs surhumains. Ces épées de feu, ces coulées de lave bleu-orange, ces brusques étoiles : voilà le fouillis, voilà les arcs-en-ciel ! » Si une semblable perception reste sans doute inaccessible à l'auditeur, il peut toutefois ressentir une sorte de tourbillon de notes et d'harmonies aux quatre instruments, chacun d'entre eux avec ses propres couleurs sonores. Messiaen savait parfaitement que l'auditeur ne pouvait ni partager ses impressions subjectives de couleurs, ni saisir directement la complexité de ses rythmes. Mais pour Messiaen, en fin de compte, là n'est pas l'important. Il a pour dessein d'enchanter, d'éblouir, de submerger intérieurement l'auditeur par sa musique. Pour décrire la préoccupation de sa musique, il prend le symbole de l'arc-en-ciel dans lequel, pour lui, la lumière, la couleur et le son se mêlent en une impression d'ensemble transcendante : sa musique est semblable à un « arc-en-ciel théologique » ; Messiaen voudrait créer « une sorte d'arc-en-ciel de sons et de couleurs » qui « touche quelque chose de l'au-delà¹⁹ ».

5. Jésus-Christ, ou la tonalité du Salut

*Dorothee
Brunner*

Les louanges du Christ des mouvements V et VIII, qui à elles deux représentent un tiers de la durée d'exécution, soulignant ainsi l'orientation christologique et sotériologique du Quatuor, se distinguent par une intériorité et une intensité sonore particulières. Il existe une grande affinité intérieure entre les deux mouvements si l'on considère leur simple instrumentation en duo, leur tempo et leur tonalité, qui cependant n'efface pas de subtiles différences de mélodie et de rythmique. Les deux natures du Christ, sans séparation et sans confusion, sont ainsi dépeintes musicalement. Les mouvements tracent une arche depuis l'éternité du Verbe de Dieu jusqu'à la vie éternelle à laquelle l'homme aura part à l'accomplissement des temps. La prééminence de l'éternité dans les deux mouvements est déjà mise en avant par le titre initial du huitième mouvement, « Deuxième Louange à l'Éternité de Jésus », inscrit sur le programme manuscrit lors de la première dans le camp. Afin de rendre possible une expérience de l'éternité, Messiaen a recours dans les deux mouvements à un tempo d'une extrême lenteur. La pulsation régulière des accords répétés au piano, sur un rythme iambique dans le huitième mouvement, accroît encore l'impression d'être enlevé hors du temps que produit la très expressive cantilène

19 *Ibid.*, p. 11. Au sujet de l' « arc-en-ciel théologique », voir aussi MESSIAEN, *Technique*, op. cit., p. 19.

du violoncelle et du violon, dans sa lenteur et sa dilatation infinies. S'y ajoute le fait que les deux mouvements sont des parodies, c'est-à-dire des transcriptions et des réinterprétations, de mouvements que Messiaen a composés quelques années plus tôt et qu'il a notés de mémoire au camp. Les deux pages avaient pour thème l'éternité et employaient des *tempi* exceptionnellement lents : le cinquième mouvement du quatuor se base sur le septième mouvement des *Fêtes des Belles Eaux*, composées en 1937 pour les jeux d'eau de l'Exposition universelle de Paris. Y résonne « une lente phrase – presque une prière – qui fait de l'eau le symbole de la grâce et de l'éternité²⁰ ». Le huitième mouvement provient de la seconde partie du *Dyptique* pour orgue (1930) intitulé « Essai sur la vie terrestre et l'éternité bienheureuse ».

Afin de les distinguer des modèles notés en *do* majeur, Messiaen choisit de transposer les deux mouvements sur le *Christ en mi* majeur. Comme l'a montré la spécialiste de Messiaen Aloyse Michaely, l'usage des tonalités en dièses est caractéristique des mouvements exprimant l'amour chez Messiaen. Les déclarations de Messiaen dans la préface établissent déjà la thématique de l'amour : le cinquième mouvement « magnifie avec amour et révérence l'éternité de ce Verbe puissant ». La louange du huitième mouvement, elle aussi, « est tout amour ». Plus encore : à la tonalité de *mi* majeur, Messiaen associe la couleur rouge²¹, qu'il considère lui-même dans la symbolique des tonalités, théologiquement, comme la couleur de l'amour divin²². La tonalité de *mi* majeur éclaire donc l'événement divin de l'amour : le Verbe éternel

Thème

20 Commentaire de Messiaen sur les *Fêtes des Belles Eaux*, voir Aloyse MICHAELY, *Die Musik Olivier Messiaens: Untersuchungen zu seinem Gesamtschaffen*, Hambourg, Verlag der Musikalienhandlung Wagner, 1987, p. 487. L'œuvre est écrite pour six ondes Martenot (instruments à clavier électroniques).

21 Voir Christian LENZE, « Farbklänge des Unsichtbaren: Olivier Messiaens Visionen vom Ende der Zeit », in *Musik des Unsichtbaren: Der Komponist Olivier Messiaen (1908-1992) am Schnittpunkt von Theologie und Musik*, éd. Michaela C. Hastetter, Sankt Ottilien, EOS Klosterverlag, 2008, p. 206-220, ici p. 217 sqq.

22 Voir MESSIAEN, *Traité*, vol. 7, op. cit., p. 13 sqq. Un autre exemple de la perméabilité entre la musique et la théologie des couleurs : l'accord parfait de *sol* majeur, à la mesure 5 du cinquième mouvement, indique le sujet du mouvement, le Verbe de Dieu. Messiaen en effet associait la to-

nalité de *sol* majeur à la couleur or (voir Almut Rössler éd., *Beiträge zur geistigen Welt Olivier Messiaens*, Duisburg, Gilles & Francke Verlag, 1993, p. 127), qu'il décrit dans le cadre de sa symbolique des couleurs comme la « couleur du Verbe » (voir MESSIAEN, *Traité*, vol. 7 p. 16 sqq). La tonalité de *sol* majeur est en outre fondamentale dans la deuxième partie du quatrième mouvement du cycle pour orgue *La Nativité du Seigneur* (1935), intitulé « Le Verbe ». Le message théologique de la musique de Messiaen au moyen de l'association des couleurs fut pour la première fois systématiquement développé dans le mouvement XVI du *Livre du Saint-Sacrement* (1984) ; voir mon « Farbklang und Geblendetsein in der Begegnung mit dem eucharistischen Herrn: Die Gebetsätze des 'Livre du Saint Sacrement' von Olivier Messiaen als Beitrag zu einer Erneuerung und Vertiefung der eucharistischen Gebetspraxis », 2009, <https://freidok.uni-freiburg.de/data/7669>.

comme explicitation de l'amour divin est entré une fois pour toutes dans l'histoire en Jésus-Christ, pour sauver les hommes. Avec le retour du Christ, la fureur du jugement apocalyptique suggérée dans le sixième mouvement est en quelque sorte englobée dans l'amour de Dieu.

La tonalité de *mi* majeur est en outre liée de manière particulière à la gloire du Christ ressuscité, dans laquelle l'homme sera saisi à l'accomplissement des temps. Dans le mouvement qui ouvre son cycle pour orgue *L'Ascension*, intitulé « Majesté du Christ demandant sa gloire à son Père », Messiaen expose déjà cette tonalité. Un parallèle éclatant peut être établi avec la dernière œuvre de Messiaen, composée peu avant sa mort : Messiaen consacre le premier mouvement des *Éclairs sur l'Au-Delà...* à la parousie. Le mouvement nommé « Apparition du Christ glorieux », comme une « majestueuse » louange (ainsi le veut la didascalie de jeu), se maintient à nouveau dans un *mi* majeur dépourvu d'ambiguïté. Le fait que lors du retour du Christ l'homme sera emporté dans son Ascension et sa glorification est exprimé, dans le huitième mouvement, par la tonalité de *mi* majeur et par la mélodie du violon qui doit être jouée dans un caractère « expressif, paradisiaque ». Celle-ci atteinte s'élève peu à peu dans les hauteurs, jusqu'à aboutir à une note quasi inaudible jouée en harmonique sur un accord parfait de *mi* majeur. Cette lente « montée vers l'aigu, c'est l'ascension de l'homme vers son Dieu, de l'enfant de Dieu vers son Père, de la créature divinisée vers le Paradis. »

Dorothee
Brunner

Conclusion

Dans la musique du *Quatuor pour la fin du Temps*, Messiaen condense son espérance de la venue du Christ et de l'achèvement du cosmos, qu'il puise en un temps d'extrême détresse dans *l'Apocalypse* de saint Jean. Ce n'est pas la spéculation théologique, mais l'émotion personnelle née d'images et de représentations particulières de *l'Apocalypse* qui est au premier plan. Revêtu de son langage sonore remarquablement expressif, le message de consolation biblique acquiert un rayonnement nouveau et prend vie en tant qu'expérience réelle pour l'auditeur, qu'il s'agisse des témoins de la création ou d'un public de concert contemporain. Sa musique, qui inclut tant d'éléments divers, parle une langue universelle. Elle émeut les auditeurs de la première indépendamment de leur nation ou de leur langue, de leur position sociale, de leur formation musicale ou de leur confession religieuse. Le fait qu'un processus de création artistique prenne place au milieu de la misère et de la monotonie de l'emprisonnement de guerre, qu'une musique soit jouée pour la première fois, renferme en soi-même de l'espérance. Au-delà, par son langage musical, Messiaen fait advenir à la réalité une partie du message d'espérance eschatologique. En effet, tout en ayant admis

que l'éternité est en fin de compte inexprimable, il s'efforce à travers sa rythmique de toucher déjà à l'éternité, et par les couleurs de sa musique d'esquisser une anticipation de cette vision eschatologique qui sera d'après Messiaen « un éblouissement perpétuel », « une éternelle musique de couleurs, une éternelle couleur de musiques²³ ». Des points de vue musical et théologique, le Quatuor témoigne ainsi de la tension eschatologique entre le salut déjà commencé dans le Christ et son accomplissement encore à venir. Dans une note manuscrite, Étienne Pasquier, qui fut le violoncelliste lors de la création, exprime de façon particulièrement émouvante la puissance qu'exerça la musique sur lui-même : « Le camp de Görlitz... Baraque 27B, notre théâtre... Dehors, la nuit, la neige et la désolation... Ici, un miracle, le *Quatuor pour la fin du Temps* nous entraîne dans un paradis merveilleux, nous soustrait à ce monde effroyable – remerciement sans fin à notre cher Olivier Messiaen, au poète de la pureté éternelle²⁴. »

(Traduit de l'allemand par Agnès Gressier et Mariette Morin. Titre original : *Vorausklang der Ewigkeit*. Das « Quatuor pour la fin du Temps » von Olivier Messiaen)

Thème

Dorothee Brunner, née en 1983, a étudié la musique (violoncelle) et la théologie à Fribourg et à Vienne. Elle a soutenu son doctorat sur le Livre du Saint Sacrement d' Olivier Messiaen à la faculté de théologie de l'université de Vienne.

23 MESSIAEN, *Conférence de Notre-Dame*, op. cit., p. 15.

24 Cité dans Thomas Daniel Schlee et Dietrich Kämper éd., *Olivier Messiaen : La Cité céleste – Das Himmlische Jerusalem : Über Leben und Werk des französischen Komponisten*, Cologne, Wienand Verlag, 1998, p. 225. Dans le riche catalogue des enregistrements du Quatuor,

on peut recommander un CD en particulier : Olivier MESSIAEN, *Quatuor pour la Fin du Temps*, par Gil Shaham, Paul Meyer, Jian Wang et Myung-Whun Chung, Hambourg, Deutsche Grammophon, 2000. Le livret inclus avec le CD contient des extraits de la préface de Messiaen et une interview du violoncelliste de la première.

Le Jugement dernier Pierre Gervais

Une notion nécessaire et problématique

Le Jugement dernier mène à son accomplissement l'œuvre de salut accomplie par le Christ en sa mort et résurrection. À sa première venue à la plénitude des temps répond, du terme même de l'histoire, cette seconde venue qui, tout en embrassant le cours entier du temps, prendra la forme d'un jugement : « Il viendra juger les vivants et les morts ».

Le salut acquis en sa personne sur la Croix devient dès lors salut offert en partage à tous les hommes de tous les temps : « les vivants et les morts ». La christologie avait pour objet le Christ dans les mystères de sa vie terrestre, impliquant un acte de foi en sa personne. L'eschatologie, quant à elle, rend compte de l'espérance suscitée par l'attente de sa venue à la fin des temps. « Notre salut est l'objet de notre espérance », écrivait saint Paul. « Voir ce qu'on espère, comment pourrait-on l'espérer encore. Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance » (*Romains* 6,24-25). L'espérance transporte ainsi dans le domaine des fins dernières.

La prédication du Jugement dernier fait partie du kérygme de l'Église primitive au même titre que la proclamation de la mort et de la résurrection du Christ :

« Lui qu'ils sont allés jusqu'à faire mourir en le suspendant au gibet, Dieu l'a ressuscité le troisième jour et lui a donné de se manifester, non pas à tout le peuple, mais aux témoins que Dieu avait choisis d'avance, à nous qui avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts, et il nous a enjoint de prêcher au Peuple et d'attester qu'il est, lui, le juge établi par Dieu pour les vivants et les morts » (*Actes* 10,42 ; voir *Actes* 17,3 ; 2 *Timothée* 4,1).

Cette prédication définit le temps de l'Église comme celui de l'attente et de la conversion :

« Or voici que, fermant les yeux sur l'ignorance, Dieu fait maintenant savoir aux hommes d'avoir tous et partout à se repentir, parce qu'il a fixé un jour pour juger l'univers avec justice par un homme qu'il a destiné, offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts » (*Actes* 17,30-31).

Dès la fin du 11^e siècle, le Jugement dernier avait acquis l'immutabilité d'une formule de foi, tout comme la résurrection de la chair qui lui est liée. Son annonce « dramatise l'espérance joyeuse du chrétien pour le salut à venir, fait remarquer Bernard Sesboüé, en lui rappelant que le retour du Seigneur sera le jour de la justice de Dieu dans un jugement particulièrement sévère puisqu'il sera définitif¹ ».

Des générations de chrétiens ont pu vivre avec, devant leurs yeux, la scène du Jugement dernier sculptée aux frontons des cathédrales ou peinte au sanctuaire des églises. Mais force est de constater que l'idée d'un jugement après la mort a pratiquement disparu de la conscience de nos contemporains. À la représentation d'un Dieu justicier faisant le tri entre l'ivraie et le bon grain, on préfère celle d'un Dieu d'amour et de miséricorde. Derrière cette difficulté s'en cache une autre, plus fondamentale : celle qu'à le chrétien d'aujourd'hui à s'en remettre au jugement d'un autre plutôt qu'à son propre jugement pour faire son salut. Voilà qui touche au cœur l'espérance chrétienne en ce qu'elle a de plus spécifique.

Thème

Il y a d'ailleurs quelque chose de paradoxal à cette attitude. Ce qu'on dénie à Dieu en termes de justice, on l'exigera d'un même souffle de tout homme. Ainsi en est-il de tout acte de charité envers autrui qui ne se fonderait pas d'abord sur un devoir de justice envers lui, et tout sursaut de colère et d'indignation face à l'injustice sera spontanément perçu comme éveil de la conscience dans ses exigences les plus fondamentales. Or la foi nous dit que c'est précisément en faisant œuvre de justice que le Christ mène à son terme son œuvre de salut au dernier jour.

Le Jugement dernier relève de l'ordre de l'invisible. À ce titre, il échappe au monde de nos représentations spontanées de l'au-delà, avec toute la charge affective que celles-ci comportent. Nous n'y accédons pas moins à travers tout un ensemble de concepts, d'images et de symboles tirés d'ici-bas, mais qui, projeté sur lui, risque toujours de faire écran entre lui et nous. Il y a un sens spirituel de l'Écriture qui se situe au plan de l'histoire, à la manière dont s'y déploie le rapport qu'entretiennent entre eux l'un et l'autre Testament. Il est celui qui met au contact du Christ des évangiles. On en parle en termes de sens allégorique. Mais il y a aussi cet autre sens spirituel qui ne découle pas d'un rapport intérieur à l'histoire mais bien du rapport que celle-ci entretient avec l'ordre des réalités ultimes. Il y va alors du sens anagogique des Écritures. Ce sens a pour objet premier notre salut. Or, de toutes les réalités dernières, celle que constitue le Jugement dernier a ceci de particulier qu'elle consiste en un

acte qui, tout en se situant hors de l'histoire, rejoint précisément celle-ci et la porte à son accomplissement dans le Christ.

Quel que soit l'écart entre les réalités ultimes et nos pauvres mots, ces mots, dans leur prétention à en rendre compte, ne tombent pas dans l'équivocité totale. Ils sont déjà porteurs d'un sens et, à ce titre, susceptibles de guider dans la perception des réalités ultimes. Ainsi en est-il du terme « jugement » auquel l'Écriture a recours pour qualifier l'acte du Christ lors de son retour en gloire au dernier jour.

Le terme jugement a déjà un sens précis au plan des affaires humaines. Il relève de l'ordre juridique. Il rend compte d'un acte fondé sur le droit et dont il constitue l'exercice. Il implique une altérité : autre est la personne qui juge, autre celle sur qui porte la sentence. De ce point de vue, il ne souffre pas de confusion dans les rôles. À lui seul, ce constat montre à quel point l'acte propre au Christ, lors du jugement dernier, sera irréductible à tout acte des personnes jugées. Plus précisément, de par sa nature même, l'acte propre du juge a pour objet des actes posés et les responsabilités qu'ils encourent à l'égard d'autrui, ce qui le distingue du médecin qui s'intéresse à l'individu et son état de santé. Ainsi en sera-t-il du Christ au jugement dernier. Son jugement portera sur des œuvres faites en bien ou en mal et sur le degré de responsabilité qu'elles entraînent de la part de celui qui les a faites .

*Pierre
Gervais*

Autre point à relever. On ne se fait pas juge. On est institué juge, et c'est en vertu de cette institution que celui qui juge se porte garant d'un droit, celui qui définit les justes rapports entre individus à l'intérieur d'un ordre social. Ce droit, loin d'être une limite imposée aux libertés, en est l'expression dans leur vivre-ensemble en société. Le Christ a été établi par Dieu juge des vivants et des morts, nous dit l'Écriture. En vertu de ce droit, le jugement porte toujours sur la nature même d'actes posés en regard de leur répercussion sur l'ensemble du corps social, par-delà la seule prise en considération des intentions de la personne incriminée. Au jugement dernier, le jugement du Christ portera sur des personnes dans leurs relations constitutives avec autrui.

Enfin, et c'est ici le point déterminant, tout jugement a un caractère performatif. La sentence prononcée n'est jamais de l'ordre d'un simple constat. Elle crée une situation nouvelle. Soit qu'elle reconnaisse l'innocence du présumé coupable et le reconduise dans la plénitude de ses droits. Soit encore qu'elle atteste sa culpabilité, ne le réintégrant dans le corps social qu'une fois accomplie la peine imposée. Or c'est précisément sur ce point que l'analogie du jugement dans les affaires humaines atteint ses limites pour rendre compte du jugement dernier. Celles-ci touchent à la fois à la qualité de la personne qui juge et à la nature du jugement qu'elle porte.

L'analogie ne garde pas moins sa valeur. Saint Paul n'hésite pas à faire appel à la symbolique du tribunal : « Car il faut que nous soyons mis devant le tribunal du Christ, écrit-il, pour que chacun recouvre ce qu'il aurait fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal » (2 Corinthiens 5,10). La comparution devant ce tribunal renvoie chacun au tribunal de sa propre conscience, et donc à sa responsabilité personnelle. : « Tous, en effet, nous comparaitrons au tribunal de Dieu. C'est donc que chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même » (Romains 14,12). L'expression « au jour du jugement » est récurrente dans les évangiles synoptiques et on en retrouve les deux dimensions constitutives dans l'Évangile de Jean :

Le jugement, le voici : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière. En effet, qui-conque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière de peur que ses œuvres ne soient dévoilées ; mais celui qui agit dans la vérité vient à la lumière pour qu'il apparaisse au grand jour que ses œuvres sont faites en Dieu (Jean 3,19-21).

Élargir la figure du jugement

Thème

Tout en mettant en lumière certains éléments constitutifs du jugement dernier, l'analogie humaine n'en reste pas moins au seuil des réalités dont rend compte le jugement dernier. Ces réalités, l'Écriture n'y accède qu'indirectement, en ayant recours à autant d'images, figures et représentations tirées de l'Ancien Testament qui tournent le regard vers un terme encore à venir tout en en étant la préfiguration.

Le Roi-Juge est l'une de ces figures, la royauté instituée par Dieu en Israël préfigurant le Royaume de Dieu dont la prédication du Christ dans les évangiles synoptiques annonce la venue. Celui que Dieu oint à la tête de son peuple est à la fois le Roi qui se porte garant du droit de Dieu en son sein et le Juge à qui il revient de faire valoir ce droit à l'égard de la veuve et de l'orphelin. Ainsi en est-il de la figure du Christ que trace la parabole du Jugement dernier de l'Évangile de Matthieu. Assis sur son trône, le Christ y est à la fois le Roi devant qui toutes les nations se trouvent rassemblées et le Juge qui, à la manière du berger séparant les brebis des boucs, exerce la justice à l'égard du plus petit de ses frères en séparant justes et injustes, destinant les premiers à la vie éternelle, les seconds à une damnation éternelle.

Toujours en rapport avec ce qui est encore à advenir, viennent s'adjoindre à cette figure du Roi-Juge deux autres figures, énigmatiques à maints égards, toutes deux à dimension à la fois individuelle et collective, et dont la mission est tournée vers une consommation des temps. C'est d'une part celle du Serviteur souffrant du Livre d'Isaïe et, de l'autre, celle du Fils de l'Homme du Livre de Daniel.

La mission du Serviteur souffrant est précisément d'annoncer le jugement dans toute sa portée universelle :

Je répandrai sur lui mon Esprit et il annoncera le jugement aux nations. Il ne fera point de querelles ni de cris et nul n'entendra sa voix sur les grands chemins. Le roseau froissé, il ne le brisera pas, et la mèche fumante, il ne l'éteindra pas [...] jusqu'à ce qu'il ait amené le jugement à la victoire (*Isaïe 42,1-4*).

Et l'évangéliste Matthieu prolonge cette citation : « En son nom les nations mettront leur espérance » (*Matthieu 12,21*).

En substituant sa souffrance à nos péchés, le Serviteur souffrant situe tout effort de conversion intérieure au plan d'une relation personnelle qui repose sur une réciprocité, celle d'un don : lui-même prenant sur lui nos péchés, auquel répond une acceptation : « Nous le considérons comme puni, frappé par Dieu et humilié » (*Isaïe 53,4*).

Sur un autre registre, celui de l'apocalyptique, toujours en regard d'un terme à l'histoire, intervient la figure du Fils de l'Homme. Figure céleste qui prend visage d'homme, celui-ci vient vers l'Ancien pour recevoir de lui domination éternelle sur toute les nations (*Daniel 7,13*). Le Christ des évangiles s'est approprié de façon privilégiée cette figure tout au long de sa vie publique, au point de s'identifier à elle : « Car le Père en effet dispose de la vie. Ainsi a-t-il donné au Fils d'en disposer lui aussi parce qu'il est le Fils de l'Homme » (*Jean 5,26-27*). Dans la parabole du Jugement dernier de l'Évangile de Matthieu, c'est précisément en tant que Fils de l'Homme venant dans sa gloire, escorté de ses anges (*Matthieu 25,31*), que le Christ prend les attributs de roi et de juge pour juger les nations rassemblées devant lui. Toujours selon saint Matthieu, c'est au titre de Fils de l'Homme que, siégeant sur son trône, le Christ appellera ses disciples à siéger avec lui sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël (*Matthieu 19,28*). Saint Paul ne dira-t-il pas que « les saints jugeront le monde » (*1 Corinthiens, 6,2*) ?

Pierre
Gervais

Le Christ du Jugement dernier rassemble ces figures diverses de l'Ancien Testament, constituant leur point de convergence, sans être pour autant lui-même figure, puisqu'il les accomplit toutes en sa personne dans le geste qu'il pose alors en cet instant et qui englobe tous les temps. Au jugement dernier, le Christ est tout à la fois le juge devant lequel se tiennent pour rendre compte de leurs actes les hommes de toute race et de toute langue ; l'avocat qui, à l'image du Serviteur souffrant, plaide et intercède pour eux, opérant alors un jugement qui est un jugement de salut. En effet, si douleur et repentir il y a, à cet instant, à la vue de ses péchés, cette douleur et ce repentir sont d'abord la douleur et

le repentir que provoque la vue de celui qui en porte la marque : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé » (*Jean* 19,37). Enfin, c'est en tant que Fils de l'homme que le Christ institue juges et intercesseurs avec lui pour le salut du monde ceux qu'il associe à son mystère de mort et de résurrection. Au Jugement dernier le salut apporté par le Christ se révèle dans toutes ses dimensions personnelles et collectives.

Paul Ricoeur a montré à quel point le symbolisme juridique que met en œuvre le Jugement dernier « gonfle de sens la notion de pardon » tout en manifestant « la dimension cosmique et communautaire en même temps que la tension temporelle de l'espérance ».

Sans ce relais de ces images de la Fin, fait-il remarquer, la justification retomberait à la petite histoire, subjective et individuelle, telle que le piétisme de tous les temps la récite ; par la mise en scène du grand procès entre Dieu et ses élus d'une part, l'adversaire et les siens d'autre part, quelque chose d'unique est signifié, quelque chose qui ne passe pas dans les réductions individualistes et subjectives du pardon².

Ainsi se trouvent mises en lumière et assumées, dans le salut offert, toutes les composantes de la condition humaine, dans son rapport à soi-même comme dans son rapport à autrui et à la création tout entière.

Thème

La symbolique du procès eschatologique met d'abord en présence d'une initiative divine. Cette initiative est celle du Père de miséricorde, lui dont la miséricorde s'atteste précisément dans le jugement qu'il confie au Fils, jugement qui est tout à la fois acquittement de la dette et pardon. « Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par son entremise » (*Jean* 3,17). Embrassant tout le cours de l'histoire humaine, ce jugement est d'ordre trinitaire. C'est à ce titre que, dans le don qu'il constitue, il est à l'origine de tout mouvement de conversion dû à l'initiative humaine, avec toutes ses composantes psychologiques.

À vrai dire on ne prend la mesure du pardon ainsi offert au dernier jour qu'en revenant toujours à nouveau à ces figures de l'Ancien Testament qui mettent en présence du Christ tout en faisant partie de la trame de la Promesse qui va du premier Adam à sa personne, pour reprendre la terminologie de saint Paul. Ainsi, dans sa réalité vécue, le pardon ne se donne à reconnaître pour ce qu'il est qu'en référence à celui qui, en cette heure, est tout à la fois lui-même dans son identité propre et indissolublement tous ceux auxquels il s'identifie en sa per-

sonne pour ne faire qu'un avec eux. Sans cette référence au Christ, le pardon risquerait de se refermer sur ce qui est seulement intérieur et individuel. Quelque chose d'essentiel en serait alors perdu. En ce qu'il a de subjectif et d'observable, le pardon n'est que la trace de ce qui advient en lui, dans le passage qu'il opère de l'incorporation au premier Adam à celle de l'homme nouveau dans le Christ. D'où l'importance que revêt l'analogie juridique dans son application au Jugement dernier pour rendre compte du pardon en toutes ses composantes, ce qu'à elle seule l'analogie mystique de l'union de l'âme avec Dieu ne peut pas faire. D'où aussi la portée du procès eschatologique qu'engage cette analogie.

Or ce jugement eschatologique s'opère d'abord en tout homme à l'heure de sa mort. De fait, ce n'est qu'à l'entrée dans le deuxième millénaire, alors que se posait la question du sort de l'âme immédiatement après la mort, que s'est thématifiée en théologie la problématique d'un jugement particulier distinct du jugement général. À l'heure de la mort qui par définition est celle de la séparation de l'âme et du corps, chacun se retrouve en effet au tribunal de Dieu, appelé à rendre compte de sa vie dans un acte libre qui en assume la totalité. Soit que, par-delà tout jugement qu'elle porte sur elle-même en cet instant devant Dieu, l'âme s'en remette au jugement du Christ sur elle, se configurant ainsi dans sa propre mort à celle du Christ mort pour elle. Elle accède alors, dans le pardon reçu, au Ciel, quelle que soit la purification qu'elle doive subir pour la trace que laissent en elle les fautes commises. Soit qu'elle se refuse à ce jugement de salut en s'enfermant dans sa propre mort. Elle se condamne alors à la peine éternelle de l'Enfer. Un même jugement de salut qui, de par sa nature même, fait passer de la mort à la vie devient, en regard de son acceptation ou de son refus, jugement qui départage entre vie éternelle et damnation éternelle.

*Pierre
Gervais*

La connexion des quatre fins dernières

On perçoit ici à quel point les quatre fins dernières que sont la mort, le jugement, le Ciel et l'Enfer sont liées entre elles. Mort et jugement ne constituent à vrai dire qu'un seul et même moment, celui de la rencontre entre la liberté humaine et l'initiative divine au moment de la mort, les deux autres fins dernières que sont le Ciel et l'Enfer découlant de ce qui advient en cet instant.

Or ce qui se passe dans l'âme au moment de la mort relève de l'invisible et, à ce titre, échappe au regard de l'observateur. C'est précisément à ce titre, d'ailleurs, que la mort relève du domaine des fins dernières³. Ainsi en est-il de la représentation du Ciel et de l'Enfer que l'on se fait, tout

³ De par sa nature même le purgatoire est un état provisoire et non pas définitif.

extérieur que l'on demeure à l'événement qui prend place. Dans l'acte de mourir, Ciel et Enfer ne se présentent pas à celui qui meurt en termes d'alternatives entre lesquelles choisir. Ils mettent sous le régime de l'espérance. L'éventualité d'une damnation incite en cet instant à mettre tout son espoir en Celui qui peut en préserver, garant qu'il est des biens que l'âme désire. Espérer, c'est espérer d'un autre les biens désirés qu'on ne peut s'obtenir de soi-même. « C'est donc en tant que nous espérons une réalité envisagée comme possible pour nous grâce au secours divin que notre espérance atteint Dieu lui-même, sur le secours duquel elle s'appuie » (*Somme de théologie* IIa IIae, qu. 17, art 1, resp.).

Thème

Néanmoins, jugement particulier et jugement général ne font pas nombre. Tous deux découlent d'un seul et même acte du Christ. Si, à l'heure de la mort, l'âme peut rendre grâce et se repentir sous le regard de Dieu pour ce qu'elle a fait en bien ou en mal au cours de sa vie, elle ne peut le faire pour l'effet que – par-delà sa mort – continuent à produire ses actes dans une histoire dont elle demeure solidaire et tributaire, parce qu'elle aura été aussi la sienne. Or cette histoire, avec ses injustices impunies et ses actes de générosité méconnus au fil des générations, crie à la face du ciel pour que justice soit faite, que tous ces actes qui en constituent la trame soient reconnus pour ce qu'ils sont et reçoivent le salaire mérité. L'histoire universelle, ne serait-ce qu'en rapport à l'exigence de pouvoir rendre compte d'elle-même, est précisément en attente d'un jugement qui lui fasse justice, jugement de Dieu en Celui qu'il a choisi pour garant en le ressuscitant d'entre les morts. L'eschatologie individuelle ne constitue qu'un moment de l'eschatologie collective dont répond le jugement du Christ au dernier jour. « Au jour du jugement général, affirme la constitution apostolique *Benedictus Deus* tous les hommes comparaitront avec leur corps devant le tribunal du Christ pour rendre compte de leurs actes [...] afin que chacun reçoive le salaire de ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal » (DH 1002).

La référence au corps est capitale ici, tout comme elle l'était chez saint Paul. Au jugement général, il n'y va plus seulement de l'âme, mais de l'âme à nouveau unie à son corps, corps qui fait corps avec celui de tous les hommes à l'intérieur d'une histoire commune qui est une histoire de péché et de grâce. Le Jugement dernier rappelle à lui seul que le salut n'est pas de l'ordre d'un « chacun pour soi ». Il rejoint tout homme dans sa relation constitutive aux autres, au point de ne pouvoir intervenir qu'au terme de l'histoire humaine, la manifestant dans sa vérité, instaurant ce faisant un ordre nouveau. Le jugement particulier rejoignait la personne en ce qu'elle a d'irréductible à toute autre. Le Jugement dernier l'assume dans son lien constitutif, pour le meilleur ou pour le pire, avec tous les hommes. Le rapport à soi-même devant

Dieu n'est qu'un moment de l'aventure collective d'une humanité que le Christ lui-même assume en sa propre mort et résurrection.

L'eschatologie individuelle s'inscrit donc dans une eschatologie universelle et cosmique dont elle n'est qu'un élément. Cette universalité rappelle que c'est en corps, *in solido* faudrait-il dire, et non pas en termes d'un chacun pour soi, que les hommes sont pardonnés. S'il y a une expérience individuelle du salut, celle-ci se trouve déjà portée en son mouvement premier par une aventure collective du salut.

Il y a certes tension entre jugement particulier et jugement dernier. Cette tension n'échappe pas moins à nos modes de représentation. Elle pointe vers une temporalité dans l'ordre même des fins ultimes, bien distincte néanmoins de notre appréhension actuelle de l'espace-temps. Ne pas la reconnaître sous prétexte qu'elle est incompatible avec l'éternité de Dieu, c'est ne pas respecter les réalités en cause dans l'ordre d'un salut, réalités qui assument le tout de la personne dans sa relation au corps social tout comme à l'univers entier. Déjà dans l'Ancien Testament, Dieu s'adressait à un peuple pour le libérer de l'esclavage en Égypte. Au dernier jour, le Christ s'adressera à l'humanité entière prise comme un tout, énumérativement et structurellement, jusque dans son rapport à tout l'univers créé. La création tout entière, dit saint Paul, « gémît dans un travail d'enfantement avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté des enfants de Dieu » (*Romains 8,20-22*).

Pierre
Gervais

Le symbolisme du procès eschatologique lie donc l'accomplissement final de l'humanité à une rédemption des corps en lien avec la rédemption du cosmos tout entier. L'âme ne peut être sauvée sans le corps, comme le fait remarquer Paul Ricoeur, l'intériorité, sans l'extériorité, et la subjectivité, sans son rapport à autrui et à l'univers tout entier. La résurrection des morts constitue un préalable au jugement dernier. Elle est aussi la pierre de touche de l'espérance chrétienne. C'est finalement en ce qui résiste en l'homme le plus à l'esprit, à savoir la chair, que le salut offert en Jésus-Christ trouve son attestation définitive. Cette affirmation marque de son estampille l'espérance chrétienne en ce qui la distingue de ces deux autres grandes approches de la mort et de l'Au-delà que sont l'immortalité de l'âme d'une part, la réincarnation d'autre part.

Telle est la vision de la condition humaine sur laquelle ouvre l'article du Credo sur le jugement dernier. L'évocation de la Jérusalem céleste du *Livre de l'Apocalypse* la projette dans l'Au-delà avec cette foule immense que nul ne pouvait dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues. Ils se tiennent devant le Trône et devant l'Agneau, vêtus de robes blanchies dans le sang de l'Agneau, et s'écrient d'une voix forte :

« Le salut appartient à notre Dieu qui siège sur le Trône et à l'Agneau » (*Apocalypse 7,9-14*), alors que Babylone, la prostituée, est précipitée dans la mer de feu. Elle est aussi celle qui habite l'Église dans l'attente du retour de son Seigneur, celle qui lui fait dire en chaque eucharistie : « Nous proclamons ta mort, nous célébrons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire ».

Dans son encyclique *Spe salvi*, Benoît XVI se dit convaincu que la question de la justice constitue l'argument essentiel, ou en tout cas l'argument le plus fort, en faveur de la foi dans la vie éternelle (voir n° 41). C'est pourquoi la foi dans le Jugement dernier conduit à l'espérance en Dieu et en son salut, salut qui n'est une grâce que dans la mesure où il est d'abord justice. « S'il était seulement grâce qui rend insignifiant tout ce qui est terrestre, Dieu resterait pour nous débiteur de la réponse à la question concernant la justice – question décisive pour nous face à l'histoire et face à Dieu lui-même » (n° 47).

Le Jugement dernier, disions-nous d'entrée de jeu, a été dès les origines de l'Église objet de prédication au même titre que le Christ mort et ressuscité. D'où l'importance que revêt encore cette prédication pour notre temps. Encore faut-il que, tout en puisant au témoignage biblique, cette prédication trouve les mots qui rejoignent l'homme d'aujourd'hui dans ses préoccupations existentielles, telles qu'elles le mettent déjà face aux choses de l'Au-delà.

Thème

Prêtre, jésuite, Pierre Gervais a enseigné la théologie dogmatique et la sacramentaire à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles. Ses recherches actuelles portent sur la théologie des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola.

Parler des fins dernières — Les réflexions du Père Henri de Lubac



Éric
de Moulins-Beaufort

La remarque est faite assez fréquemment que la prédication catholique a, depuis les années 60, un peu avant ou un peu après le concile Vatican II, évacué tout discours sur les fins dernières. Sous réserve d'une enquête historique précise examinant des sermons funéraires au long du ^{xx}e siècle par exemple, on peut accepter le constat un peu plus précis que les prédicateurs d'aujourd'hui ne se livrent pas à une description du paradis, du purgatoire et de l'enfer. On pourrait affiner encore le jugement en remarquant que ce qui n'est guère présent, tant dans les homélies que dans les catéchismes, est le détail des châtiments possibles. Dante n'avait pas de gêne à décrire par le menu et dans une incroyable diversité les peines subies en enfer et au purgatoire; on a du mal à imaginer un théologien ou un pasteur se livrer à un tel exercice. Les Saintes Écritures pourtant fournissent des mots et des images; Jésus lui-même parle du « feu » et plusieurs de ses paraboles se concluent sur les « pleurs et grincements de dents ». La discrétion contemporaine participe-t-elle d'un légitime mouvement de démythologisation? Mais alors, quels en sont les critères? Sont-ils vraiment élaborés comme tels et par qui? Ou bien cette discrétion provient-elle d'une inflation de l'amour ou de la miséricorde qui fait oublier le sérieux du jugement à venir et négliger l'enjeu réel de notre vie présente au risque d'é mousser la vigueur de l'appel à la conversion?

Le Père de Lubac n'a pas produit un « traité des fins dernières » ni rien qui s'en approcherait mais il a réfléchi, en divers lieux, sur le sens des mots et des images lorsqu'il s'agit de réalités éternelles et, en particulier, de châtiments éternels. Une analyse de son texte le plus conséquent sur ce thème nous aidera à comprendre ce que nous faisons lorsque nous parlons des fins dernières.

Une double homélie d'Origène

En 1979, dans un recueil intitulé *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, Anselme et la philosophie chrétienne*, le Père de Lubac analyse le double commentaire donné par Origène à la plainte par laquelle s'ouvrent ce que l'on appelle parfois les « Confessions » du prophète Jérémie: « Tu m'as trompé, Seigneur, et je me suis laissé tromper ». *Recherches dans la foi* paraît, au premier regard, regrouper des textes disponibles sans grand rapport entre eux. Chacun d'eux pourtant est comme une touche sur

une toile, ou une voie d'approche convergente, aidant à mieux repérer ce que provoque l'adhésion à la foi chrétienne dans l'esprit humain. Lubac, dans l'avant-propos, suggère cela en invitant son lecteur à être attentif à la fraternité qu'il pourra découvrir entre des esprits très différents et des époques de la pensée facilement jugées hétérogènes.

Lubac ne s'intéresse pas au double commentaire d'Origène parce qu'il voudrait préciser un point du dogme ou l'intelligence de la foi concernant l'eschatologie. Il cherche surtout à dégager la transformation des catégories mentales ou, mieux, le désensablement de l'esprit produit par la foi chrétienne et par l'effort de l'intelligence pour s'en laisser illuminer. Pourtant, il ne lui est pas indifférent qu'Origène profite de la plainte de Jérémie pour réfléchir à la rétribution divine; d'autres réflexions du Père de Lubac, à glaner dans quelques autres ouvrages, prouvent que cette réflexion n'a jamais été loin de lui. Qu'est-ce que Dieu promet aux hommes, finalement, et comment ceux-ci doivent-ils l'entendre pour en profiter ?

Thème

Origène donc, commente Jérémie en s'adressant au public varié qui vient l'entendre à Césarée. Il en vient donc au cri du prophète : « Tu m'as trompé, Seigneur, et j'ai été trompé. Tu étais le plus fort, et tu l'as emporté... » (*Jérémie* 20, 7). Les traductions françaises les plus répandues, la traduction liturgique elle-même, donnent plutôt : « Tu m'as séduit, Seigneur », ce qui est moins choquant. Lubac montre rapidement que la traduction sur laquelle s'appuie Origène et qui l'oblige à réfléchir est plus conforme au texte hébreu (p. 31). En tout cas, le prédicateur s'interroge devant son auditoire sur le sens possible de ces mots : peut-on entendre de manière satisfaisante que Dieu trompe son prophète ? Une première fois, c'est l'homélie 19^e, Origène propose de comprendre que Dieu trompe le prophète parce qu'il lui fait annoncer une destruction qui ne viendra pas forcément. C'est que les habitants de Jérusalem ne peuvent prendre au sérieux qu'une menace de ce genre. Leur comportement leur mérite une peine éternelle, mais celle-ci ne leur paraissant pas imminente, ils ne s'en préoccupent pas. Pourtant toute la logique biblique inviterait à penser que la peine éternelle est infiniment plus terrible que toute souffrance temporelle. Origène explique que, si l'adultère est puni dans l'Ancien Testament par la lapidation, chose terrible, le chrétien adultère doit s'attendre au jour du jugement à une peine dont rien ici-bas ne peut donner l'idée. Le prophète se résout à être trompé, parce qu'il comprend que ce que Dieu lui fait annoncer a pour but de détourner le peuple d'une conduite qui le conduirait à un châtement certes de l'autre monde mais plus redoutable que tout et sans merci.

Déjà, cette première homélie apporte une lumière importante pour notre sujet. D'abord, il n'y a pas de doute que tout péché doit être puni et le sera, que ce soit sous le régime de la Loi ou sous celui de l'Évan-

gile; ensuite, Origène a un tel sens de Dieu qu'il comprend qu'on ne peut parler des châtements éternels comme on parle des peines judiciaires infligées ici-bas. Éclairé par l'Épître aux Hébreux: «Celui qui a violé la loi de Moïse meurt sans miséricorde, sur la déposition de deux ou trois témoins; de quel châtement plus sévère pensez-vous que sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu?» (Hébreux 10, 28-29), il conclut: «Il est plus grand que ceux qui sont dits, le supplice réservé à ceux qui pèchent dans l'Évangile; plus grand que ceux qui sont entendus, plus grands que ceux qui sont pensés.» (p. 14). Mais il est conscient de ne pas avoir épuisé son sujet ni satisfait entièrement ses auditeurs, si bien qu'il reprend le sujet dans l'homélie suivante.

Origène veut en effet parvenir à établir qu'il existe bien une manière de faire de Dieu que les hommes peuvent appeler «tromperie» mais qui est d'une tout autre nature que la tromperie humaine et plus encore que la tromperie du démon. Il y tient parce qu'il veut mettre en valeur en tout la «vérité» de la Parole de Dieu et parce qu'il est convaincu que l'Écriture sainte parle aux chrétiens aujourd'hui. Il pose nettement que ni la colère ni le repentir ni la tromperie de Dieu ne sont ce que ces attitudes sont chez les hommes.

Or nous ne pouvons parler de Dieu qu'à partir de ce que nous connaissons. Origène reprend donc sa réflexion en s'aidant du comportement d'un père ou d'un médecin, ce que Dieu réclame aussi d'être. Le père, parfois, raconte des choses à son fils pour l'effrayer et le détourner d'un comportement dangereux en attendant le jour où celui-ci pourra soit affronter le danger en question soit l'éviter par sa seule raison; le médecin pour pouvoir agir sur son patient déguise parfois son instrument ou son médicament sous des apparences moins effrayantes. Pour que l'enfant se corrige et progresse, il est nécessaire dans certaines phases que le père dissimule son affection; pour que le malade accepte le remède ou le traitement qui lui feront du bien, il peut être utile que le médecin ne lui dise pas tout ce qu'il aura à subir.

Éric
de Moulins-Beaufort

L'application qu'en fait Origène est subtile; le lecteur de son homélie peut même la juger embarrassée. C'est qu'il veut et ne veut pas à la fois dévoiler à ses auditeurs la ruse de Dieu: beaucoup d'entre eux en ont besoin en effet. La parole la plus claire a été prononcée déjà par saint Paul dans l'Épître aux Galates où l'Apôtre prévient que «tous ceux qui commettent ces fautes-là n'hériteront pas du Royaume de Dieu» (Galates 5, 21). Origène prend cette phrase très au sérieux: «ne pas hériter du Royaume de Dieu» revient à être jeté en enfer; or, saint Paul énumère les fautes qui empêchent d'entrer dans le Royaume: «fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie» mais non moins «haines, discorde, jalousie, emportements, disputes, dissensions, scissions, sentiments

d'envie, orgies, ripailles et choses semblables». Pour le prédicateur, ces paroles sont redoutables : son auditoire comporte des hommes adultères et fornicateurs qui, cependant, écoutent la Parole de Dieu, font quelques efforts, progressent dans la charité et le partage. Il a l'audace de se présenter comme ne pouvant être sûr d'être indemne de toute beuverie ou du vol : « Qui de nous n'est pas conscient de quelque excès dans la boisson ? Qui de nous est pur de tout vol, ne s'étant jamais approprié que le strict nécessaire ? » (p. 18). Il sent bien qu'à trop insister sur le fait que ces fautes interdisent l'entrée dans le Royaume, on risque de décourager beaucoup et de les mener à traiter ces menaces par le mépris parce qu'elles paraîtront exagérées au regard du mal commis.

Origène en est persuadé : « Il faut que tout pécheur soit puni pour ses péchés » et il cite encore saint Paul au même endroit : « Ne vous leurrez pas : on ne se moque pas de Dieu ». Cependant il n'hésite pas à dire et à écrire : « Le mystère qu'il y a là doit être caché, de peur que le vulgaire ne perde courage » et un peu plus bas : « Tout cela échappe à la plupart des fidèles ? Oui, et c'est fort heureux » (p. 18). Le risque est double en effet : d'une part que beaucoup de fidèles ne voient pas la proportion entre la damnation éternelle et leurs fautes concrètes et par conséquent ne prennent pas les menaces au sérieux et ne s'amendent pas ; d'autre part qu'ils jugent excessive l'exigence de Dieu qui veut chez les hommes une perfection inenvisageable. Origène n'entend rien rabattre de l'exigence de sainteté de Dieu qui veut arracher de l'homme la moindre trace du péché ; en revanche, il juge possible d'aider les hommes à avancer en les stimulant par des promesses et des menaces qui concernent les biens tangibles. Ces menaces et ces promesses se réaliseront ou ne se réaliseront pas, les événements terrestres auront un lien plus ou moins direct avec la qualité de vie de chaque chrétien, mais, dans tous les cas, restera vrai que les peines et les douceurs terrestres annoncent à chacun des douceurs et des peines qu'il ne peut se représenter mais qui le concernent avec une intensité infiniment supérieure à tout événement terrestre, même le plus dramatique.

Il y a donc, selon Origène, de la part de Dieu, une « tromperie utile » parce qu'elle encourage l'être humain à viser une perfection plus haute et donc lui permet d'atteindre une béatitude plus élevée. Le prophète a été trompé mais cela lui a permis de porter la parole de Dieu sans crainte des hommes, par conséquent de « servir la volonté du Logos de Dieu » à un degré excellent. Origène se risque à donner quelques exemples : une femme veuve qui croit que se remarier serait un péché se trompe, mais ce faux savoir l'encourage à rester l'épouse d'un seul et à se garder pure, de sorte qu'elle pourra connaître une béatitude plus haute que si elle s'était remariée ; qui décide de rester chaste parce qu'il est persuadé, à tort, que « ceux qui ont expérimenté l'union charnelle périssent », a au moins l'avantage de ne pas s'engager dans une voie risquée où il pourrait tout perdre et

Thème

il obtiendra la béatitude la plus élevée (p. 19-20). Origène distingue donc la parole du diable qui toujours cherche à conduire l'homme à sa perte, qu'il dise vrai ou qu'il mente, et la parole de Dieu qui est toujours pour le meilleur de l'homme et il en déduit que l'homme peut accepter d'être trompé par Dieu lorsqu'il est « encore un petit enfant dans le Christ » car cette tromperie divine le conduira peu à peu vers le plein âge adulte dans la vie éternelle, et qu'il doit veiller à ne l'être que par Dieu (p. 20). Car le principal est que Dieu soit « plus fort » et l'emporte finalement (p. 20-21).

Lubac ne se contente pas de citer les deux homélies d'Origène. Il cherche à en faire comprendre les enjeux les plus importants. Le lecteur moderne risque de n'y voir qu'une justification un peu alambiquée du comportement divin en toutes circonstances, rendue possible par quelques présupposés dogmatiques que les chrétiens d'aujourd'hui ne partagent pas forcément : qu'il y a plusieurs degrés de béatitude dans la gloire ; que le jugement divin est redoutable parce qu'il ne laissera dans l'ombre aucun écart, même minime ou portant sur des points secondaires de la vie et que Dieu ne peut accepter aucune faute dans celui qu'il introduira dans la gloire éternelle ; que chaque parole de l'Écriture sainte doit être vraie absolument. C'est pourquoi Lubac s'attache à situer la réflexion d'Origène dans un contexte culturel plus large.

Henri de Lubac part de ce que d'autres commentateurs avant lui avaient bien vu : cette présentation de la « tromperie utile » se rapproche fortement de la théorie du « mensonge utile » de Platon, surtout dans le second livre de la *République*. Il remarque cependant que le « mensonge utile » de Platon n'est pas tant le mensonge pédagogique à l'égard des enfants à qui l'on raconte des fables pour les encourager aux vertus que le mensonge que peut décider le responsable de la cité pour tromper l'ennemi ou pour détourner quelqu'un d'une action mauvaise. Son mensonge est donc tout politique et pragmatique, il s'agit d'obtenir le bien de la cité sans se laisser compliquer la tâche par les intérêts divergents ou les perceptions différentes des citoyens. Chez Platon, le discours vise seulement à obtenir un effet utile pour la cité et à être pour cela efficace ; chez Origène, il s'agit d'aider l'esprit de chacun et de tous à progresser, à partir d'un certain palier de compréhension, et d'agir pour aller ensuite plus haut et plus loin. Il s'agit de préparer l'esprit à progresser dans sa réception du mystère de Dieu par la maturation de sa conscience, ce qui suppose du temps, de la conversion, la transformation des représentations immédiates... Et, ce point est capital, pour Origène, il n'est pas question de justifier que des hommes en trompent d'autres, mais Dieu seulement.

Lubac introduit ici une idée forte : pour Origène, le mensonge divin est un mensonge apparent, « auquel [l'homme] doit faire confiance s'il ne veut pas en fin de compte être réellement trompé » (p. 26). Origène

Éric
de Moulins-Beaufort

s'arrache, à cause du Christ, au réflexe constant de la pensée grecque antique ; même des esprits peu éduqués, peu armés intellectuellement, peuvent avoir le sens de Dieu et la pénétration des choses divines, tandis que des gens cultivés, compétents dans des domaines importants pour la cité (des officiers, des magistrats...) peuvent, eux, ne guère progresser dans la sagesse du Christ parce qu'ils ont « l'âme encore malade » (p. 37). Le rôle du prédicateur est de tirer pour tous de la Parole de Dieu ce qui peut les aider à avancer. Ici, Lubac synthétise ce qui mobilise le soin d'Origène : « C'est l'idée que le châtement divin est de nature plus mystérieuse et plus terrible que tout ce que l'on peut imaginer ou même concevoir ici-bas » (p. 39). Voilà bien ce qu'avec Lubac nous avons besoin de comprendre à notre tour.

Thème

Origène ne veut certainement pas dire que les châtements décrits dans l'Ancien Testament mais aussi dans les évangiles (les vers, le feu...) n'auraient qu'une fonction pédagogique à l'usage du commun pour obtenir des hommes grossiers qu'ils amendent leurs mœurs tandis que les esprits plus élevés ou plus subtils sauraient, eux, que Dieu est au-delà du bien et du mal¹ ; il veut faire comprendre bien plutôt que si l'Ancien Testament a pu prescrire des peines redoutables pour des fautes socialement graves (notamment, la lapidation pour l'adultère), alors ceux qui vivent sous le régime nouveau du Christ doivent craindre bien pire, un pire non représentable, non parce qu'il n'aurait pas de réalité mais parce qu'il excède toute imagination, de même que la rigueur dont sont menacées certaines fautes involontaires dans l'Ancien Testament, certes n'est plus à craindre pour de tels manquements mais devraient préparer les esprits à comprendre l'extrême gravité devant Dieu de l'entêtement dans le péché une fois la miséricorde de Dieu révélée, qui ne s'attache pas à l'extérieur mais aux mouvements du cœur, au point que le Christ menace de châtement non pas seulement le meurtrier et l'adultère mais déjà celui qui aura traité son frère de sot.

Lubac s'attache à montrer que l'interprétation que fait Origène de la « tromperie divine » chantée par le prophète exprime le cœur de sa pensée de ce qu'est le christianisme ou l'œuvre de Dieu. Il en va des châtements comme des biens éternels : le Christ n'est pas venu pour en enrichir la liste, pour promettre une accumulation de biens ou de peines, mais pour révéler que l'homme est appelé à la possession de Dieu. Qui penserait que les châtements éternels ne pouvant être faits de ver ou de feu, Dieu étant tout spirituel, n'ont pas de consistance, se tromperait lui-même lourdement et il pourrait se laisser aller à ne plus

1 Lubac fait rapidement l'histoire de l'accusation fréquente contre Origène de croire en l'apocastase (doctrine selon laquelle, à la fin des fins, tous les êtres en-

treraient dans la vie de Dieu). Elle vient de calomnies de saint Jérôme et d'erreurs d'interprétation anciennes, reprises sans vérification, p. 68-69.

s'inquiéter de ses péchés, ce qui le mettrait dans une situation bien pire, bien plus trompeuse, que celle de qui se laisserait conduire par la crainte des châtements ; de même que celui qui, comprenant que la vie éternelle ne peut être faite de « viandes grasses et de vins décantés » en tirerait qu'elle est bien fade, n'aurait rien compris à ce que peut signifier la communion divine. Mais ni celle-ci ni sa privation ne se peuvent exactement décrire. Lubac montre comment Origène unit *1 Corinthiens* 2, 9 : « Il n'est pas monté jusqu'au cœur de l'homme, ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment » et *Hébreux* 10, 28-29 : « Celui qui a violé la loi de Moïse meurt sans miséricorde, sur la déposition de deux ou trois témoins ; de quel châtement plus sévère pensez-vous que sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu » pour, « à partir de l'idée commune de "châtiment", amener jusqu'à l'idée singulière de la perte de Dieu, comme il l'amènerait, de l'idée vulgaire de "récompenses", à l'idée unique de la possession de Dieu » (p. 54). Par conséquent, en réalité, jamais la Parole de Dieu ne ment, jamais la « tromperie divine » n'est un mensonge : la Parole de Dieu apporte à l'homme qui la reçoit ce qui est adapté à son degré de maturité, parce qu'il est indéniable que l'homme est enfant, puis adolescent avant d'être adulte, et qu'il est grossier, puis en progrès avant d'être parfait, et qu'il serait absurde et vraiment « mensonger » de lui faire entendre trop tôt ce qu'il ne pourrait que prendre à contre-sens pour sa perte. Pour Origène, la Parole de Dieu ne s'exprime jamais par le mensonge, mais souvent par « une analogie de la vérité » (p. 57).

Éric
de Moulins-Beaufort

Lubac montre comment Origène interprète les deux grands symboles bibliques concernant les châtements : le Feu et la Colère. D'aucune façon, il ne s'agit de les réduire au rang d'images grossières d'idées subtiles. Il y voit des symboles en qui toute une densité de significations se concentre, ce qui exige cependant de ne pas confondre le feu de la géhenne avec « un feu de cuisine » ni la colère de Dieu avec une explosion de violence déchaînée. Car le feu dont il s'agit n'est au bout du compte rien d'autre que Dieu lui-même, comme la colère de Dieu n'est rien d'autre que sa miséricorde. Dieu s'approche de l'homme comme un « feu dévorant », « qui produit en nous des effets opposés, selon les dispositions de notre âme. Heureux ceux qui l'éprouvent doux et suave. Il est à la fois, demeurant lui-même, le Feu de la Colère et le Feu de l'Amour » (p. 75). La colère de Dieu, nous devons la craindre mais aussi l'espérer : car ainsi ne nous abandonne-t-il pas à notre cœur endurci. Il travaille à nous convertir, il œuvre pour que nous réalisions notre péché et pour que nous puissions nous en écarter par le repentir. Tant que nous craignons la colère de Dieu, nous gardons conscience, au moins un peu, même médiocrement, par pure peur, de notre péché ; tant que nous éprouvons la colère de Dieu, nous savons qu'il veille sur nous.

Au bout du bout, au fond du mystère, le plus effrayant serait que Dieu nous oublie. Et Lubac insiste bien sur le fait qu'Origène n'en fait pas un thème, une description, jamais il ne décrit ni l'enfer ni l'universel salut; pour lui, l'oubli divin est une « éventualité que, fidèle à l'Évangile, il présente comme réelle » (p. 78). Ainsi fait la liturgie qui supplie « *Ne obliviscaris in finem*² » et dans la prière eucharistique implore: « Veille sur ton serviteur [...] et tout le peuple des rachetés » et encore « Souviens-toi³ ». Lubac conclut: « La correction du Seigneur porte toujours "un fruit de paix et de justice". Ce qu'il faut craindre bien davantage, ce qu'il faut craindre uniquement, craindre comme le mal absolu, c'est son oubli » (p. 78).

Trois réflexions pour la prédication des fins dernières

De la lecture rapide de cette étude qui peut paraître sinieuse nous voudrions tirer trois conclusions qui sont plutôt des pistes de réflexion.

1°) Les fins dernières dans l'œuvre d'Henri de Lubac

La conclusion de l'étude consacrée aux deux homélies d'Origène peut surprendre. Elle n'est cependant pas un à-côté dans l'œuvre d'Henri de Lubac. Il a plusieurs fois marqué son attention au thème du Feu. Le plus synthétique comme le plus décisif se trouve sans doute dans *Le Mystère du surnaturel*. Lubac y réfléchit à la jonction entre le désir de l'homme et l'approche de Dieu. Évoquant la réaction de l'homme à Dieu qui vient vers lui, il cite une formule de saint Augustin à laquelle il donne une portée maximale: « *et inhorresco et inardesco* », « et je suis glacé d'épouvante et je suis embrasé d'amour⁴ ». La même approche divine suscite donc une double réaction dans l'être humain, non pas d'abord entre les justes et les méchants mais au cœur même de chacun, mettant à nu ce qu'il y a en lui de péché. Saint Augustin ne s'exclame pas ainsi devant le jugement de Dieu, ni dernier ni particulier, mais déjà devant la toute première approche de Dieu, venant par sa sagesse percer les brouillards de l'esprit humain, et Lubac le sait bien. Cette exclamation si forte, si vivante, si réaliste, met en lumière le bouleversement, le renouvellement, la reconfiguration, que la venue du Dieu vivant à l'homme, à l'humanité entière comme à chaque être humain en particulier, suscite nécessairement. Contre les compréhensions naïves du désir naturel de voir Dieu, de quelque manière que soit compris ce « naturel », Lubac ne perd pas de vue que l'homme n'est jamais de plain-pied avec Dieu. Toute approche de sa part, par sa Parole, au plus intime de l'esprit ou dans le cours de

Thème

2 « *Ne obliviscaris in finem animas pauperum* »: « N'oublie pas sans fin la vie de tes pauvres », Psaume 73, 19.

3 Nous citons ici la Prière eucharistique III, mais la supplication « Souviens-toi »

est la forme ordinaire de la prière pour les défunts.

4 *Confessions*, livre XI, chapitre 9, trad., Bibliothèque augustiniennne, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 288.

l'histoire, doit surmonter chez l'être humain un mouvement de recul et de repli, une rétractation, pour l'ouvrir patiemment et de l'intérieur, en fortifiant sa liberté et non en la forçant, à ce qu'il veut lui apporter.

C'est pourquoi, si Lubac ne s'attarde pas à des exposés catéchétiques sur le jugement particulier et général, le paradis, le purgatoire et l'enfer, toute son œuvre en un sens est polarisée par la fin dernière, qui est la volonté ultime de Dieu, la communion de tous en Dieu, quand Dieu sera « tout en tous ». Au long de ses ouvrages, il s'attache à mettre à nu la capacité de l'homme de se fermer au don de Dieu (*Le drame de l'humanisme athée, Affrontements mystiques*) mais aussi l'incroyable capacité de l'homme de « naturaliser » Dieu pour ne pas se laisser reprendre, refaçonner de l'intérieur par Celui qui l'a créé (*Surnaturel, Le Mystère du surnaturel, Athéisme et sens de l'homme*). Lubac cherche ainsi à dégager des voies dans l'intelligence aussi pour que l'homme consente de tout cœur à l'élargissement et au décentrement auxquels l'appelle son Libérateur (*Catholicisme, Histoire et Esprit, Exégèse médiévale*). Pas plus qu'Origène, il ne cartographie les fins dernières, mais comme lui, il tâche, dans les conditions de son temps, d'« orienter l'esprit dans la direction d'une droite intelligence, pour que le sentiment de crainte ou d'espérance ne soit pas trop indigne du mystère visé » (p. 71).

En tout cas, l'idée qu'il fait émerger de la pensée d'Origène que le même est le Feu qui transfigure et le Feu qui brûle, que c'est l'unique Dieu vivant qui est par lui-même la joie des élus et la souffrance des damnés, et que les délices de la vie éternelle tout autant que les peines éternelles se résorbent finalement dans la seule Présence du Dieu vivant et même dans le seul fait qu'il tourne vers nous son visage, est exactement celle de Lubac, elle lui paraît dire le cœur de la foi chrétienne⁵.

Éric
de Moulins-Beaufort

2°) La prédication des fins dernières

L'enjeu n'est donc pas seulement de décrire les différentes options ou les différents états de l'éternité mais de savoir en parler utilement. Lubac résume bien le triple objectif du prédicateur Origène : dégager la foi chrétienne des moqueries des païens devant le Dieu d'Israël et de Jésus qui semble se complaire dans les tortures éternelles qu'il fait annoncer ; libérer l'esprit des chrétiens d'une imagination trop grossière ; maintenir les croyants dans la tension d'une « inquiétude salutaire » mais tout en travaillant pour « élever leur cœur au-dessus de la crainte servile » (p.

5 Dans les *Nouveaux Paradoxes*, ayant expliqué ce qu'est le paradoxe, il donne en exemple « le paradoxe du Purgatoire » et cite sainte Catherine de Gênes qui, parlant des âmes qui s'y trouve, écrit : « L'excès de leur joie ne leur ôte pas la plus petite partie de leur peine, ni l'excès

de leur peine la plus petite partie de leur joie ». *Nouveaux Paradoxes*, dans *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes*, 1^{ère} édition, Éditions du Seuil, 1959 ; repris dans *Œuvres complètes*, tome XXXI, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 144.

70). Pour cela il n'a pas besoin de forger une doctrine ésotérique selon laquelle, à la fin des fins, tout reviendrait dans l'ordre, de sorte que les châtiments et leur menace ne seraient que pédagogie, destinée à disparaître et dont les esprits les plus élevés n'auraient jamais eu l'usage. En revanche, il lui est nécessaire de dégager la lecture des Écritures d'une interprétation littéraliste. Une telle lecture est une trahison, elle est un contre-sens sur les Écritures, puisqu'elle rend la Parole de Dieu indigne de Dieu en prêtant à Dieu un goût de la souffrance d'autrui et des sentiments de vengeance qui s'accordent mal avec le Seigneur Jésus. La recherche d'une lecture spirituelle de l'Écriture est tout autre chose cependant qu'une hellénisation qui universaliserait par l'abstraction des concepts ou rendrait Dieu « convenable » ; elle est une lecture dans l'Esprit de la lettre des Écritures, en prenant chaque mot au sérieux, mais en étant attentif au génie des langues sémitiques où le même mot comporte en lui une polysémie dont il faut apprendre à lire la promesse. D'où l'importance de l'examen attentif des mots « feu » ou « colère ».

Thème

Ici venu, l'article de Lubac révèle sa portée réelle. Toutes les grandes traditions spirituelles, religieuses ou philosophiques, ont eu à résoudre le problème suivant : comment la vérité la plus haute et la plus universelle peut-elle être présentée à tous ? Et déjà, le peut-elle ? Souvent, la solution a consisté à renoncer à ce que ce soit possible et à distinguer donc une doctrine exotérique, exposée au plus grand nombre, suffisante pour lui permettre de progresser un peu sans pour autant lui ouvrir les portes de la vérité la plus vraie et donc pas davantage du salut ou de la vie ou de la libération véritables ; ou bien de distinguer des temps dans le dévoilement de la vérité, un temps pédagogique et un temps de la lumière, les générations anciennes n'ayant pas été en état de connaître les mystères, ce qui explique et justifie que ceux-ci ne soient révélés aux hommes que plus tard. La voie chrétienne lui semble être une vérité accessible à tous ou plutôt s'approchant de tous mais sous des formes analogues grâce auxquelles beaucoup participent déjà d'elle sans la connaître encore réellement. Là se trouve la clef des grands débats sans cesse à reprendre « sur l'herméneutique, la démythologisation et les lois de la connaissance religieuse » (p. 69). Ce n'est donc pas par goût de l'érudition que Lubac reprend son esquisse de 1950 sur Origène pour la publier en 1979. La prédication sur les fins dernières s'est soudainement fortement transformée. Des timidités nouvelles ont paralysé les esprits et les langues. L'idée d'une doctrine dépassée ou à l'usage des esprits faibles et grossiers vient commander la pastorale. La crainte d'être victimes d'un langage mythique et le refus louable d'entretenir les fidèles dans ce langage mythique ont rendu difficilement utilisables certains lieux communs utilisés pendant des siècles. Henri de Lubac ne condamne certes pas ce souci nouveau. Mais il indique des voies par lesquelles la prédication des fins dernières peut se renouveler sans se renier. Nous proposons de reconnaître trois de ces voies.

● Prêcher les fins dernières ne consiste pas d'abord à décrire ce qui se passe après la mort, mais plutôt à stimuler l'ardeur des croyants à vivre du Christ et selon le Christ et à faire désirer la vie éternelle, non pour fuir ce monde de misère mais, avant tout, pour répondre à la volonté de Dieu. La triple tâche que se fixait Origène est toujours actuelle, même si les moyens d'expression peuvent avoir changé. Le but ne saurait être de rassurer en émoussant chez les fidèles l'attente des biens éternels et la crainte de les manquer ; il ne saurait davantage être de confondre la fidélité à la lettre des Écritures et aux paroles explicites du Christ par un littéralisme grossier qui ridiculise la foi d'un côté et qui enferme les croyants dans une crainte pas forcément salutaire. Prêcher les fins dernières signifie plutôt mettre en lumière comment le don de Dieu est la vie de l'homme et combien donc le négliger ou le manquer est mort pour l'homme. La prédication doit donc se donner pour but d'aider les auditeurs à s'orienter comme il convient vers le jugement de Dieu, transformant la peur du châtement en la crainte pleine d'amour d'offenser le Père.

● La clef de cette prédication est l'affirmation de saint Paul, qui sert de clef herméneutique à Origène et sans aucun doute, plus qu'on n'y songe en général, à toute la tradition chrétienne. Il s'agit du verset *1 Corinthiens* 2, 9 : « Il n'est pas monté jusqu'au cœur de l'homme, ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment », lequel touche les biens de la vie éternelle, qui ne se peuvent représenter, mais par renversement aussi les peines éternelles : Origène, – Lubac nous l'a fait voir – unit *1 Corinthiens* 2, 9 et *Hébreux* 10, 28-29 à propos des peines : « De quel châtement plus sévère pensez-vous que sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu ? ». Le prédicateur ne doit pas être dupe de ce qu'il sait et de ce qu'il ignore. Parler des fins dernières n'est pas si facile : qui peut empiéter sur le domaine de Dieu ? Mais la pointe de l'article de Lubac nous éclaire : les fins dernières ne sont pas autres que Dieu lui-même et le résultat ultime de son approche maximale de l'être humain. Il ne faut donc en parler qu'avec le plus grand respect, pour faire entendre qui est Dieu en vérité et sans réduire le discours à ce qui est utile ou efficace. Toute la réflexion que Lubac conduit en cherchant à faire sienne la démarche d'Origène à propos de la pédagogie divine est riche d'enseignement. Rien ne doit être dit de faux, mais rien ne doit être dit qui enfermerait dans une imagination trop facile. Tout ce qui est dit doit l'être de manière à permettre à l'esprit de s'orienter vers le plus impressionnant et le plus redoutable : le don de Dieu lui-même ou son absence.

Éric
de Moulins-Beaufort

● Un autre enjeu ou une autre manière de dire le même enjeu est d'unir l'Ancien Testament et le Nouveau et non de les opposer l'un à l'autre. Nous l'avons dit : les paroles explicites de Jésus ne permettent guère de jouer d'une opposition totale puisqu'il n'hésite pas lui-même à employer un lexique d'allure vétéro-testamentaire, selon les catégories

que la science exégétique a plus ou moins imposées. D'où l'importance des symboles du Feu ou de la Colère qui traversent les deux Testaments. Lubac nous a montré comment les recevoir comme des « analogies de la vérité » (voir p. 57). Pas plus que le vin des noces de Cana ou le pain multiplié au bord du lac ou l'eau de la Samaritaine ou le berger du chapitre 10 de saint Jean, le feu ou la colère ne trompent, mais tout comme eux, ils jouent à différents niveaux, ils doivent être entendus selon différents registres, le plus matériel conduisant au plus spirituel et en faisant goûter les secrets les plus cachés⁶. Un travail rigoureux d'approfondissement et de dégagement doit être mené pour tout ramener au Christ, Verbe fait chair, et au mystère de la Trinité. Sans ce travail, beaucoup de discours risquent de rester dans le mythe.

3°) Surtout, le jugement

L'organisation de la théologie en traités, détachés du commentaire des Écritures saintes a suscité l'apparition d'un « traité des fins dernières » et l'énumération de celles-ci. Cette présentation scolaire a ses avantages. Elle a aidé d'ailleurs à dégager la réflexion autour de la mort, du jugement, du paradis, de l'enfer et du purgatoire des images si fortes de la Bible, auxquelles l'imagination humaine sait si bien s'accrocher. Elle a permis en un sens de corriger la disproportion visuelle entre l'enfer et le paradis. Car il est aisé de mettre en image les peines éternelles et d'en susciter la crainte, plus que de faire sentir les joies célestes et d'y orienter la sensibilité, une fois dépassée l'image du « festin de viandes grasses et de vins capiteux ». Pourtant, le plus important, le plus décisif, est bien la promesse de faire participer les hommes pécheurs à la plénitude de la vie divine, au jaillissement de la communion trinitaire.

Cependant, qui présente un tel traité doit craindre de donner l'impression d'un continent connu, organisé, conceptualisé par les hommes ce qui ferait perdre la conscience que « n'est pas monté au cœur de

Thème

6 On lira avec profit les excellentes réflexions de François JULLIEN à ce propos dans son récent *Ressources du christianisme*, coll. « Cave Canem », Paris, Éditions de l'Herne, 2018, p. 63-67 : « C'est-à-dire que spiritualiser n'est pas exploiter un rapport analogique pour s'élever dans l'idéal, car ce symbolique en reviendrait à l'opposition de l'intelligible et du sensible et, par là même, ferait rater le vivant de la vie. *Spiritualiser*, ce sera par conséquent, chez Jean, passer de l'être-en-vie des êtres (leur *psyché*) à ce qui les rend effectivement vivants (en tant que *zôé*). Ce pourquoi il n'y a pas là *dédoublément* symbolique de la si-

gnification, comme si l'eau du puits était à lire comme l'image concrète d'un sens abstrait à déchiffrer derrière elle, tel son double dans l'intelligible. Mais il y a là *dégagement* : de cette eau du puits étanchant la soif et préservant l'être-en-vie s'évase et s'évade, par écart d'avec sa détermination concrète et limitée, une portée ou dimension d'absolu faisant paraître, à partir d'elle, ce qu'est en elle-même la *vie vivante* dont Jésus, dans Jean, est à la fois la révélation et la médiation ». Le vocabulaire n'est pas celui de Lubac, mais l'ensemble décrit bien ce qu'il a mis en lumière de l'intelligence des Écritures.

l'homme ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment ». La formalité même du traité transforme en un savoir objectif ce qui a pour but premier de relancer l'effort des hommes sur le chemin de Dieu. L'actuel chapitre des « fins dernières » dans le *Catéchisme de l'Église catholique* veille d'ailleurs à se garder de ces deux écueils : il cite *1 Corinthiens 2, 9* et il reste dans une grande sobriété, mettant l'accent sur la détermination de la liberté de tout être humain.

Au total, il nous semble que la fin dernière la plus importante à prêcher est le jugement de Dieu. Que ce jugement soit miséricorde n'empêche nullement ce fait décisif : le Dieu vivant, le Dieu qui se révèle dans l'histoire d'Israël et qui vient à nous, à l'extrême, en Jésus, est le Dieu qui ne se résigne jamais au péché, qui poursuit chaque trace de péché dans le cœur de chaque homme, non pas pour l'en accabler éternellement mais pour lui ouvrir la voie du repentir et le don de son pardon. L'épreuve ultime consiste à recevoir la vérité de sa vie d'un autre et, mieux encore, de cet Autre-là qui nous regarde depuis la croix et d'avoir à reconnaître que nous avons semé plus de mal que nous ne le pensions et que le bien que nous avons fait nous avait été donné par celui qui vient au fond de nos libertés. Le jugement a pour but de susciter le repentir et il est donné aux baptisés confirmés de pouvoir anticiper le jugement dans le sacrement du pardon et d'avancer sur le chemin d'une « nouveauté de vie ». Jamais nous ne pouvons nous abriter derrière la miséricorde de Dieu pour nous excuser de la gravité du mal que nous aurions commis. Mieux vaut se souvenir toujours de l'avertissement de l'épître aux Hébreux :

« Car si nous demeurons volontairement dans le péché après avoir reçu la pleine connaissance de la vérité, il ne reste plus pour les péchés aucun sacrifice, mais une attente redoutable du jugement et l'ardeur d'un feu qui va dévorer les rebelles. Si quelqu'un enfreint la loi de Moïse, c'est sans pitié qu'il est mis à mort sur la parole de deux ou trois témoins. Qu'en pensez-vous ? Ne sera-t-elle pas encore plus grave, la peine que méritera celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour profane le sang de l'Alliance par lequel il a été sanctifié, et outragé l'Esprit qui donne la grâce ? Car nous connaissons celui qui a dit : C'est à moi de faire justice, c'est moi qui rendrai à chacun ce qui lui revient ; et encore : Le Seigneur jugera son peuple. Il est redoutable de tomber entre les mains du Dieu vivant ! »

Mgr Eric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre de Paris, archevêque de Reims, président de la commission doctrinale des évêques de France. A publié : Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac (Paris, 2003).

Tables du tome XLIII (2018)

Nom	Prénom	article	rubrique	n°	pages
ANDERSON	Gary	US Pardonne-nous nos dettes	T	2	37
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Nicolas Poussin- Le sacrement de l'ordre	T	1	25
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Les magistères, don de Dieu pour l'Église	E	1	7
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Sigrid Undset ou l'écriture de la conversion	D	3-4	125
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Être dans la main de Dieu	T	6	19
ARTUS	Olivier	F Introduction à <i>Les dons et l'appel sans repentir</i> , de Joseph Ratzinger-Benoît XVI	S	5	123
BATUT	Jean Pierre	F Le Pardon – Homélie sur le pardon à partir du débiteur impitoyable	T	2	65
BENOTEAU-ALEXANDRE	Marie-Ève	F Entretien sur les <i>Lettres à Ysé</i> de Paul Claudel	S	5	111
BÉRIOU	Nicole	F Les fins dernières dans la prédication médiévale	T	6	67
BLAUDEAU	Philippe	F La conception du magistère développée par Léon – Une initiative largement tournée vers l'Orient	T	1	42
BOURGEOIS	Christophe	F Pourquoi des poètes ? Le lyrisme à l'épreuve des fins dernières	T	6	99
BRUNNER	Dorothee	DE Un avant-goût sonore de l'éternité – <i>Le Quatuor pour la fin du Temps</i> d'Olivier Messiaen	T	6	109
CARNIAUX	Benoît	BE «Un examen de conscience international»	T	3-4	89
CARRAUD	Vincent	F Manger de la viande	T	5	97
CAZEAUX	Jacques	US «Prince de la Paix»	T	3-4	19
CHENAUX	Philippe	F L'exercice du Magistère pontifical depuis 1870	T	1	65
COLRAT	Paul	F La paix qui vient	E	3-4	8
COMMUNIO		F La définition de l'infaillibilité à Vatican I – L'interprétation de Mgr Gasser	T	1	51
DAUZET	Dominique-Marie	F L'Abstinence de viande dans la tradition monastique occidentale	T	5	85
DESARBRES	Paul-Victor	F Pardon à crédit	E	2	7
DESARBRES	Paul Victor	GB À propos des traductions de la cinquième demande	T	2	49
DUCHESNE	Jean	F Une nécessité bien plus que biologique	E	5	7
DUPONT FAUVILLE	Denis	F Sur la nouvelle traduction liturgique du Notre Père	D	2	107
DUPONT FAUVILLE	Denis	F Les inflexions du <i>motu proprio Omnium in mentem</i>	S	3-4	181
EDWARDS	Michael	E Des paroles (peu) nombreuses	T	2	91
FABRE	Jean Philippe	F Paix universelle et rejet du prophète dans l'œuvre de Luc	T	3-4	29
FOUCAULD DE	Charles	F Méditation sur le Notre Père (IV)	T	2	19
FUMAGALLI	Edoardo	I <i>Le Purgatoire</i> , cantique de l'espérance	T	6	55
GENDREL	Bernard	F la conversion de Paul Bourget – Chemin vers l'Inconnaissable	D	3-4	134
GERBRON	Cyril	F Les fresques de Signorelli à Orvieto: «toutes les histoires de la fin du monde selon une invention bizarre et capricieuse»	T	6	83
GERL-FALKOVITZ	Hanna-Barbara	DE La nourriture sacrée – manger le Saint?	T	5	29
GERVAIS	Pierre	BE Le Jugement dernier	T	6	121
GILSON	Etienne	F L'Europe et la paix	T	3-4	71
HANUS	Jean-Claude	F L'aveu dans le sacrement de réconciliation	T	2	77

Classement par ordre alphabétique des auteurs avec indication de leur nationalité (BE : Belge ; CA : Canada ; CH : Suisse ; CR : Croatie ; DE : Allemand ; E : Espagnol ; F : Français ; IT : Italien ; NE : Néerlandais ; US Etats-Unis ;).

Tables du tome XLIII (2018)

Nom	Prénom	article	rubrique	n°	pages
HOLZER	Vincent	F Le Christ devant la raison – La christologie dans tous ses états	S	1	115
JULLIARD	Jacques	F « Je ferai de toi une étoile » – Entretien sur les <i>Lettres à Ysé</i> de Paul Claudel	S	5	111
KECHICHIAN	Patrick	F La mission de Léon Bloy – Propos d'un entrepreneur en reconstruction	S	1	106
KOCH	Karl	DE Présentation de <i>Les dons et l'appel sans repentir</i> , de Joseph Ratzinger-Benoît XVI	S	5	125
LEFEBVRE	Philippe	F Dettes et débiteurs, ces mots si chers – Parcours bibliques	T	2	25
LEMONON	Jean-Pierre	F Saint Paul aux prises avec les viandes sacrifiées aux idoles, les idolothytes	T	5	63
LOMBARDI	Federico	I Le Magistère du pape François, entre continuité et innovation	T	1	95
LOZIER	Anne Claire	F Pardon à crédit	E	2	7
MAIER	Hans	DE Guerre et Paix aujourd'hui	T	3-4	51
MARNHAC DE	Xavier	F Le soldat et la paix – Un témoignage	T	3-4	105
MASSIE	Alban	F Augustin, les manichéens et la manducation de la chair	T	5	75
MICHEL	Florian	F Gilbert Keith Chesterton – la conversion d'un loufoque anglais	D	3-4	144
MOULINS-BEAUFORT DE	Éric	F Parler des fins dernières – Les réflexions du Père Henri de Lubac	T	6	131
PAGLIARINI	Anthony	US Tout gouverner avec bonté	T	5	41
PITTET	Daniel	F Pardonner l'impardonnable pour être un homme debout	T	2	21
POIREL	Dominique	F Les arbes du fiancé – Fins dernières et vic présente chez Hugues de Saint-Victor († 1141)	T	6	33
POTTIER	Bernard	BE Le magistère de l'Église catholique et les déviations doctrinales – le cas Dupuis	T	1	75
POUVET	Roger	F Une épistémologie du magistère	T	1	31
POUSSIN	Nicolas	F Le sacrement de l'ordre	T	1	25
RADBERT	Paschase	F <i>La foi et l'Espérance</i>	T	6	27
RAININI	Marco	I L'histoire et sa fin – Intelligence de l'histoire et apocalyptique au xix ^e siècle	T	6	43
RATZINGER - BENOÎT XVI - Joseph		DE <i>Les dons et l'appel sans repentir</i> – À propos de l'article 4 de la déclaration <i>Nostra Aetate</i>	S	5	126
RICHARD	Louis-André	CA À la recherche du beau et du convenable en médecine palliative	S	3-4	153
RUFIN	Jean-Christophe	F Vertu guerrière et vertu humanitaire	T	3-4	117
SCHMIDINGER	Heinrich	AU À Peter Henrici, pour ses quatre-vingt-dix ans	S	3-4	162
SCOLA	Angelo	I L'anthropologie de l'encyclique <i>Humanae vitae</i>	S	2	112
SERVAIS	Jacques	F « Bien assez à manger pour tout le monde »	T	5	17
SÖDING	Thomas	DE La tentation – Le sens de la sixième demande du Notre Père	D	2	103
STRUKELJ	Anton	SL « La purification de la mémoire »	T	2	69
TARDIVEL	Emilie	F Saint Augustin et la paix de la cité	T	3-4	61
URFELS	Florent	F En a-t-on fini avec les fins dernières ?	E	6	7
VERWEYEN	Hansjürgen	DE L'appartenance de Hans Urs von Balthasar à la théologie fondamentale	S	3-4	167
WÉNIN	André	BE La nourriture carnée – Réflexions à partir de la Torah	T	5	51
ZABOROWSKI	Holger	DE Adieu à la « paix perpétuelle » ? – Le défi des nouveaux types de guerres pour la morale et pour le droit	T	3-4	41

Les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Éditorial », « Signet », « Thème » et « Dossier ».

Les chiffres (à droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination.

Rappelons enfin que les références des articles publiés depuis le début se trouvent dans les index publiés en 1985 et 1995 et sur le site de la revue : www.communio.fr.

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezzel, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015

Vient de paraître :
*L'Alliance irrévocable -
Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme,*
2018

En 2017, à la demande du cardinal Koch, le pape émérite Benoît XVI a accepté de publier des remarques intitulées « Les dons et l'appel sans repentir » initialement destinées à la seule Commission. D'abord parues dans l'édition allemande de Communio, puis traduites dans l'édition francophone, ces remarques ont suscité des réactions, notamment celle du Grand rabbin de Vienne Arie Folger qui s'exprima dans la presse de Berlin. Ceci donna lieu à une correspondance entre le pape émérite et le Grand rabbin. Pour compléter ce dossier, il nous a paru utile de joindre un important document sur *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne* publié en 2001 par la Commission biblique, la « réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et juifs » signée par le cardinal Koch, Président de la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme (2015) et le texte *Entre Jérusalem et Rome. Le partage de l'universel et le respect du particulier* publié en février 2017 par la Conférence des rabbins européens et approuvé par le Comité exécutif du Conseil des rabbins américains. Ce texte a été présenté au pape François lors d'une audience le 31 août 2017.

Le dossier réuni ici par Communio ne contient pas la totalité des documents parus sur les relations entre l'Église et le judaïsme. Néanmoins, de la Déclaration conciliaire au discours du pape François, il couvre de manière significative soixante années de dialogue intra-religieux.

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivica Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

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

FRANÇAIS POUR LE RWANDA : Revue Catholique Internationale Communio

Responsable : Père Andrzej Jakacki SAC, B.P. 1083 Kigali, Rwanda, Afrique Centrale.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Artila Puskás & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Filip De Rycke, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Sławomir Pawłowski, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki, Pologne.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Peter Stilwell, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Brož & David Vopřada, K Rotundě 100/10, 12800 Praha 2 - Vyšehrad, République Tchèque.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

Titres parus, classés par Thèmes, et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

Le Credo

- 1-*La confession de la foi* (1975/1)
- 9-«*Jésus, né du Père avant tous les siècles*» (1977/1)
- 15-«*Né de la Vierge Marie*» (1978/1)
- 21-«*Il a pris chair et s'est fait homme*» (1979/1)
- 27-«*La Passion*» (1980/1)
- 33-«*Descendu aux enfers*» (1981/1)
- 39-«*Il est ressuscité*» (1982/1)
- 47-«*Il est monté aux cieux*» (1983/3)
- 51-«*Il est assis à la droite du Père*» (1984/1)
- 57-*Le jugement dernier* (1985/1)
- 63-*L'Esprit Saint* (1986/1)
- 69-*L'Église* (1987/1)
- 75-*La communion des saints* (1988/1)
- 81-*La rémission des péchés* (1989/1)
- 87-*La résurrection de la chair* (1990/1)
- 93-*La vie éternelle* (1991/1)
- 212-*Croire l'Église* (2010/6)
- 217-*L'Église Apostolique* (2011/5)
- 224-*La catholique Église* (2012/6)
- 230-*La sainteté de l'Église* (2013/6)
- 236-*L'Église Une* (2014/6)

Parole de Dieu

- 66-*Lire l'Écriture* (1986/4)
- 130-*Le Christ* (1997/2-3)
- 135-*L'Esprit saint* (1998/1-2)
- 140-*Dieu le Père* (1998/6-1999/1)
- 145-*Croire en la Trinité* (1999/5-6)
- 153-*La parole de Dieu* (2001/1)
- 158-*Au-delà du fondamentalisme* (2001/6)
- 221-*Le Canon des Écritures* (2012/3)
- 245-*L'inspiration des Écritures* (2016/3)
- 253-*La Tradition* (2017/5)

Notre Père

- 238-*Notre Père I: qui es aux cieux* (2015/2-3)
- 244-*Notre Père II* (2016/2)
- 250-*Notre Père III: notre Pain* (2017/2)
- 256-*Notre Père IV: Pardonne-nous* (2018/2)

Le Décalogue

- 99-*Un seul Dieu* (1992/1)
- 105-*Le nom de Dieu* (1993/1)
- 111-*Le respect du sabbat* (1994/1)
- 117-*Père et mère honoreras* (1995/1)
- 123-*Tu ne tueras pas* (1996/1)
- 129-*Tu ne commettras pas d'adultère* (1997/1)
- 137-*Tu ne voleras pas* (1998/3)
- 143-*Tu ne porteras pas de faux témoignage* (1999/3)
- 148-*La convoitise* (2000/2)

Jésus

- 160-*Les mystères de Jésus* (2002/2)
- 166-*Le mystère de l'Incarnation* (2003/2)
- 171-*La vie cachée* (2004/1)
- 177-*Le baptême de Jésus* (2005/1)
- 183-*Les nocés de Cana* (2006/1)
- 189-*La venue du Royaume* (2007/1)
- 195-*La Transfiguration* (2008/1)
- 201-*L'entrée du Christ à Jérusalem* (2009/1)
- 205-*Le Christ juge et sauveur* (2009/5)
- 207-*Le Mystère Pascal* (2010/1-2)
- 213-*Ascension-Pentecôte* (2011/1-2)
- 219-*La seconde venue du Christ* (2012/1-2)
- 242-*Il s'est anéanti* (2015/6)

Les Sacrements

- 11-*Guérir et sauver* (1977/3)
- 13-*L'eucharistie* (1977/5)
- 14-*La prière et la présence (Eucharistie II)* (1977/6)
- 19-*La pénitence* (1978/5)
- 22-*Laïcs ou baptisés* (1979/2)
- 25-*Le mariage* (1979/5)
- 38-*Les prêtres* (1981/6)
- 43-*La confirmation* (1982/5)
- 49-*La réconciliation* (1983/5)
- 55-*Le sacrement des malades* (1984/5)
- 59-*Le sacrifice eucharistique* (1985/3)
- 128-*Baptême et ordre* (1996/6)
- 149-*L'Eucharistie, mystère d'Alliance* (2000/3)
- 172-*La confession, sacrement difficile?* (2004/2)
- 210-*Le catéchuménat des adultes* (2010/4)
- 233-*Jeûne et Eucharistie* (2014/3)

Les Béatitudes

- 67-*La pauvreté* (1986/5)
- 70-*Bienheureux persécutés?* (1987/2)
- 79-*Les cœurs purs* (1988/5)
- 96-*Les affligés* (1991/4)
- 107-*Écologie: Heureux les doux* (1993/3)
- 110-*Heureux les miséricordieux* (1993/6)

Les Vertus

- 54-*L'espérance* (1984/4)
- 76-*La foi* (1988/2)
- 116-*La charité* (1994/6)
- 121-*La vie de foi* (1995/5)
- 127-*Vivre dans l'espérance* (1996/5)
- 134-*La Prudence* (1997/6)
- 139-*La force* (1998/5)
- 151-*Justice et tempérance* (2000/5)
- 191-*La fidélité* (2007/3)
- 196-*La bonté* (2008/2)

L'Église

- 5-*Appartenir à l'Église* (1976/3)
- 10-*Les communautés dans l'Église* (1977/2)
- 17-*La loi dans l'Église* (1978/3)
- 31-*L'autorité de l'évêque* (1980/5)
- 61-*L'avenir du monde* (1985/5-6)
- 92-*Former des prêtres* (1990/6)
- 94-*L'Église, une secte?* (1991/2)
- 95-*La papauté* (1991/3)
- 104-*Les Eglises orientales* (1992/6)
- 138-*La paroisse* (1998/4)
- 144-*Le ministère de Pierre* (1999/4)
- 150-*Musique et liturgie* (2000/4)
- 154-*Le diacre* (2001/2)
- 161-*Mémoire et réconciliation* (2002/3)
- 175-*La vie consacrée* (2004/5-6)
- 193-*Le Christ et les religions* (2007/5-6)
- 199-*Henri de LUBAC-L'Église dans l'Histoire* (2008/5)
- 222-*Rendre témoignage* (2012/4)
- 231-*L'apologétique* (2014/1-2)
- 234-*Architecture et liturgie* (2014/4)
- 255-*Les magistères* (2018/1)

L'existence devant Dieu

- 2-*Mourir* (1975/2)
- 4-*La fidélité* (1976/2)
- 8-*L'expérience religieuse* (1976/8)
- 20-*La liturgie* (1978/6)
- 35-*Miettes théologiques* (1981/3)
- 36-*Les conseils évangéliques* (1981/4)
- 37-*Qu'est-ce que la théologie?* (1981/5)
- 41-*Le dimanche* (1982/3)
- 45-*Le catéchisme* (1983/1)
- 58-*L'enfance* (1985/2)
- 60-*La prière chrétienne* (1985/4)
- 108-*L'acte liturgique* (1993/4)
- 113-*La spiritualité* (1994/3)
- 132-*Le pèlerinage* (1997/4)
- 156-*La transmission de la foi* (2001/4)
- 157-*Miettes théologiques II* (2001/5)
- 163-*La sainteté aujourd'hui* (2002/5-6)
- 174-*La joie* (2004/4)
- 180-*Face au monde* (2005/4)
- 202-*La prière* (2009/2)
- 206-*La Paternité* (2009/6)
- 223-*Mourir* (2012/5)
- 226-*Rites et Ritualités* (2013/2)
- 237-*La famille* (2015/1)
- 241-*Lexamen de conscience* (2015/5)
- 243-*La Miséricorde* (2016/1)
- 254-*Éduquer à la liberté* (2017/6)

Les Religions non Chrétiennes

- 30-*Les religions de remplacement* (1980/4)
- 78-*Les religions orientales* (1988/4)
- 97-*L'islam* (1991/5-6)
- 119-*Le judaïsme* (1995/3)
- 124-*Les religions et le salut* (1996/2)
- 211-*Le Mystère d'Israël* (2010/5)

Philosophie

- 3-*La création* (1976/3)
- 12-*Au fond de la morale* (1977/4)
- 18-*La cause de Dieu* (1978/4)
- 23-*Satan, «mystère d'iniquité»* (1979/3)
- 29-*Après la mort* (1980/3)
- 32-*Le corps* (1980/6)
- 40-*Le plaisir* (1982/2)
- 42-*La femme* (1982/4)
- 44-*La sainteté de l'art* (1982/6)
- 71-*L'âme* (1987/3)
- 72-*La vérité* (1987/4)
- 80-*La souffrance* (1988/6)
- 86-*L'imagination* (1989/6)
- 100-*Sauver la raison* (1992/2-3)
- 106-*Homme et femme il les créa* (1993/2)
- 142-*La tentation de la gnose* (1999/2)
- 152-*Fides et ratio* (2000/6)
- 155-*Créés pour lui* (2001/3)
- 162-*La Providence* (2002/4)
- 168-*L'image aujourd'hui* (2003/4)
- 169-*Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
- 178-*Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
- 181-*Dieu est amour* (2005/5-6)
- 187-*La différence sexuelle* (2006/5-6)
- 192-*Poésie et Incarnation* (2007/4)
- 215-*Barth et Balthasar* (2011/3)
- 225-*L'idée d'Université* (2013/1)
- 229-*L'Amitié* (2013/5)
- 235-*Littérature et Vérité* (2014/5)
- 249-*Le temps d'en finir* (2017/1)
- 259-*Manger* (2018/5)

Politique

- 6-*Les chrétiens et le politique* (1976/4)
- 28-*La violence et l'esprit* (1980/2)
- 46-*Le pluralisme* (1983/2)
- 50-*Quelle crise ?* (1983/6)
- 53-*Le pouvoir* (1984/3)
- 64-*Les immigrés* (1986/3)
- 65-*Le royaume* (1986/3)
- 89-*L'Europe* (1990/3-4)
- 112-*Les nations* (1994/2)
- 115-*Médias, démocratie, Église* (1994/5)
- 120-*Dieu et César* (1995/4)
- 179-*L'Europe et le christianisme* (2005/3)
- 198-*Liberté et responsabilité* (2008/4)
- 218-*La démocratie* (2011/6)
- 257-258-*La Paix* (2018/3-4)

Histoire

- 26-*L'Église: une histoire* (1979/6)
- 83-*La Révolution* (1989/3-4)
- 88-*La modernité – et après ?* (1990/2)
- 102-*Le Nouveau Monde* (1992/4)
- 125-*Baptême de Clovis* (1996/3)
- 227-*L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
- 247-*La religion des tranchées* (2016/5-6)
- 251-*Violence et religions* (2017/3-4)

Sciences

- 7-*Exégèse et théologie* (1976/7)
- 48-*Sciences, culture et foi* (1983/4)
- 56-*Biologie et morale* (1984/6)
- 77-*Cosmos et création* (1988/3)
- 85-*Les miracles* (1989/5)
- 107-*L'écologie* (1993/3)
- 167-*La bioéthique* (2003/3)

Biographies

- 82-*Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
- 103-*Henri de Lubac* (1992/5)
- 186-*Louis Bouyer* (2006/4)
- 197-*Jean-Marie Lustiger* (2008/3)

Société

- 16-*La justice* (1978/2)
- 24-*L'éducation chrétienne* (1979/4)
- 34-*Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
- 52-*Le travail* (1984/2)
- 68-*La famille* (1986/6)
- 73-*Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
- 74-*Foi et communication* (1987/6)
- 91-*L'Église dans la ville* (1990/5)
- 109-*Conscience ou consensus ?* (1993/5)
- 114-*La guerre* (1994/4)
- 118-*La sépulture* (1995/2)
- 122-*L'Église et la jeunesse* (1995/6)
- 126-*L'argent* (1996/4)
- 133-*La maladie* (1997/5)
- 147-*La mondialisation* (2000/1)
- 159-*Les exclus* (2002/1)
- 165-*Église et État* (2003/1)
- 173-*Habiter* (2004/3)
- 184-*Le sport* (2006/2)
- 185-*L'école et les religions* (2006/3)
- 190-*Malaise dans la civilisation* (2007/2)
- 200-*Foi et féerie* (2008/6)
- 203-*L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
- 209-*Le droit naturel* (2011/3)
- 216-*Art et Créativité* (2011/4)
- 240-*Les Pauvres* (2015-4)
- 246-*La grande ville* (2016/4)

Dossiers

- 105-*L'âme et le visage* (1993/1)
- 106-*Les vingt ans de Communio* (1993/2)
- 108-*Homme et femme il les créa (suite)* (1993/4)
- 109-*Débat autour de l'éthique consensuelle: le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
- 110-*Conscience et consensus Autour de MacIntire* (1993/6)
- 111-*Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
- 112-*Veritatis splendor, une encyclyclic de combat* (1994/2)
- 113-*Actualité: le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
- 114-*Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
- 116-*Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
- 117-*La foi de VanGogh* (1995/1)
- 123-*L'Église et la morale* (1996/1)
- 124-*L'Église face au nazisme* (1996/2)
- 125-*Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
- 127-*Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
- 129-*Où en est la théologie ?* (1997/1)
- 130-*L'année du Christ* (1997/2-3)
- 137-*La responsabilité* (1998/3)
- 139-*Elise Corsini: Les JMJ, au-delà du spectacle* (1998/5)
- 143-*La douleur* (1999/3)
- 147-*Le millénarisme* (2000/1)
- 148-*Edith Stein* (2000/2)
- 195-*Mémorial Eucharistique* (2008/1)
- 210-*Robert Spaemann* (2010/4)
- 238-*Les 40 ans de Communio* (2015/2)
- 240-*Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
- 244-*L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
- 251-*De quelques convertis du xx^e siècle: Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
- 253-*De quelques convertis du xx^e siècle: Manuel García Morente et Ali Mulla Zâde* (2017/5)
- 256-*Traduire la sixième demande du Notre Père* (2018/2)
- 257-258-*De quelques convertis du xx^e siècle: Sigrid Undset, Paul Bourget et Gilbert Keith Chesterton* (2018/3-4)
- 259-*“Je ferai de toi une étoile,” Lettres à Ysé de Claudel* (2018/5)
- 259-*Joseph Ratzinger-Benoît XVI: “Les dons et l'appel sans repentir”* (2018/5)

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Olivier Artus, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Paul Colrat (Lyon), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Ide Fouche, Marie-Christine Gillet-Challiol, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Fr. Thierry-Dominique Humbrecht o.p., Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Didier Laroque, Laurent Lavaud (Montpellier), Jean Leclercq, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Patrick Piguet, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub, Florent Urfels, Miklos Vetö, Dominique Weber, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris,
tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :

.....

..... Courriel :

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an, deux ans ou trois ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement :

Je parraine cet abonnement et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

informé de mon identité pas informé de mon identité

Je commande les numéros suivants :

(port 3 € inclus) : 14 € simple, 20 € double

Date :

Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

	Type de tarif	1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	60 €	110 €	160 €
Belgique	Normal	62 €	114 €	165 €
Zone Euro	Normal	64 €	118 €	170 €
Monde	Courrier économique	66 €	122 €	175 €
Monde	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

Par chèque payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC (ou SWIFT): PSSTFRPPPAR

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

Par carte bancaire via le site www.communio.fr

Dépôt légal : novembre 2018 – N° de CPPAP : 0121 G 80668
N° ISBN : 978-2-915111-75-0 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : louis-marie.fr
Impression : Imprimerie Soregraph à Monts (37260) – N° d'impression : XXXX

www.communio.fr

