

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

PRÉAUX Jean, éd., *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 2, Editions de l'Université de Bruxelles, 1973.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Tout titulaire de droits qui s'opposerait à la mise en ligne de son article est invité à prendre immédiatement contact avec la Digithèque afin de régulariser la situation (email : bibdir@ulb.ac.be)

Les illustrations de cet ouvrage n'ont pu être reproduites afin de se conformer à la législation belge en vigueur.

L'oeuvre a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Édités par Jean Préaux

université libre
de Bruxelles

institut d'histoire
du christianisme

éditions de
l'université de Bruxelles

2 1971 - 1972

Université Libre de Bruxelles
Institut d'Histoire du Christianisme

Année académique
1972-1973

Bureau
Directeur : M. Jean Préaux
Directeur-adjoint : M. Jean Hadot
Secrétaire : M. Robert Joly

Université Libre de Bruxelles

Institut d'Histoire du Christianisme

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

2 1971 - 1972

Édités par Jean Préaux

Éditions de l'Université de Bruxelles

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique

Conformément aux statuts des Editions de l'Université de Bruxelles, le manuscrit de la présente étude a été soumis à un Comité de lecture qui en a recommandé la publication dans les collections des Editions de l'Université de Bruxelles.

Ce Comité était composé de M. De Coster

M. Hadot

M. Préaux

1973/0171/8

© Editions de l'Université de Bruxelles, 1973

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique Téléphone (02 35.01.86)

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction, y compris les microfilms et les photocopies, réservés pour tous pays.

Imprimé en Belgique

Petite histoire de l'enfer

A première vue, peut-être semblerait-il à beaucoup de gens — croyants ou incroyants — que l'enfer n'ait pas d'histoire. Il est clairement affirmé dès le Nouveau Testament, il est toujours là, aujourd'hui, dans diverses variétés de christianisme : qu'aurait-il pu lui arriver en cours de route ? Pourtant, l'eschatologie chrétienne et l'enfer en particulier ont eu une histoire très mouvementée. C'est même très bien ainsi : après tout, si c'est le bonheur — selon une maxime — qui n'a pas d'histoire, il serait paradoxal et regrettable que l'enfer n'en ait pas.

Dans les limites de cet exposé, je suis obligé d'en rester aux aspects fondamentaux du dogme chrétien de l'enfer, c'est-à-dire de la damnation éternelle. J'écarte presque complètement la question des antécédents, de même que le thème si riche dans l'histoire des arts et des littératures; n'attendez de moi aucun réalisme dantesque...

Même ainsi limité, ce tableau rapide m'expose à de gros risques, puisqu'il m'oblige à sortir des premiers siècles, où je suis un peu plus à l'aise, pour parcourir deux millénaires. Beaucoup d'entre vous pourront certainement, au gré de leur spécialité, enrichir ce tableau et je les y invite cordialement. Mon intention n'est que de poser des jalons en vue d'une synthèse qu'hélas, je n'ai trouvée nulle part telle que je la rêvais.



Le christianisme des origines a-t-il cru à l'enfer ? Les évangiles synoptiques connaissent l'enfer, mais ce pourrait être dans des couches rédactionnelles assez tardives. Malgré Bultmann¹, qui fait remonter cette croyance à Jésus lui-même, j'ai tendance à penser que la toute première communauté n'admettait pas l'enfer. Elle attendait la résurrection des morts, selon une perspective qu'O. Cullmann, moins

¹ *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingen, 1965⁶, p. 4.

conservateur sur ce point que sur beaucoup d'autres, a parfaitement précisée². Cette résurrection ne vaut que pour les fidèles; la punition des autres est non pas un supplice éternel, mais le fait de ne pas ressusciter. La même croyance est attestée, parmi d'autres, dans le Judaïsme de l'époque³. Les Juifs avaient une grande variété de doctrines eschatologiques : certains croyaient aussi que tout le monde ressusciterait, mais que les infidèles seraient alors anéantis; d'autres encore admettaient le supplice éternel des damnés. Cette dernière doctrine est sans doute prédominante avec le temps. C'est l'idée, si forte dans le Judaïsme, de rétribution qui l'a imposée et il n'est pas étonnant qu'elle s'insinue très tôt dans la rédaction des synoptiques.

Mais l'évangile de Marc, qui connaît bien l'enfer⁴, me paraît impliquer en plusieurs autres passages⁵ la croyance que seuls les justes ressuscitent. Matthieu a surtout des formules métaphoriques ou vagues : le feu⁶, la géhenne du feu⁷, les pleurs et les grincements de dents⁸, les ténèbres extérieures⁹. Nulle part on ne trouve l'affirmation claire de supplices éternels, si ce n'est en 25, 46. Luc a aussi les mêmes formules ambiguës¹⁰. La parabole du mauvais riche¹¹ — scandaleuse à mes yeux, dans sa teneur — implique peut-être l'affirmation de l'enfer. Toutefois, son cadre n'est pas l'enfer proprement dit, mais le Schéol, avant la résurrection. L'évangile de Jean, contrairement à l'*Apocalypse*¹², ne me semble pas connaître d'autre doctrine que la résurrection des fidèles, malgré sa composition globalement plus tardive¹³. Toutefois, d'après 5,29, il est clair que du moins l'auteur de ce verset admet la résurrection de tous les hommes, les uns ressuscitant pour la vie, les autres pour le jugement-condamnation : il serait arbitraire de voir dans ce terme de *crisis* l'idée d'enfer, plutôt que celle d'anéantissement.

Ce qui me paraît décisif, c'est que Paul, dont les Epîtres sont nos plus anciens textes chrétiens, ne connaît pas l'enfer. Il aurait eu des

² *Immortalité de l'âme ou résurrection des corps*, Delachaux-Niestlé, 1956, repris dans *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, id., 1969, p. 149-171.

³ Cf. par exemple, W. BOUSSET-A. GRESMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 1966⁴, p. 278 sqq. et M. SIMON-A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, 1968, p. 65.

⁴ Marc 9, 42 sqq.

⁵ 8, 35 ; 10, 17 ; 12, 25 ; 13, 27.

⁶ Matthieu 3, 10-12 ; 13, 30 ; 13, 42.

⁷ 5, 22 ; 30 ; 18, 9.

⁸ 8, 12 ; 13, 42 ; 22, 13 ; 25, 30.

⁹ 22, 13 ; 25, 30.

¹⁰ Luc 12, 5 ; 13, 38.

¹¹ 16, 19-31.

¹² *Apocalypse* 14, 10-11.

¹³ Jean 3, 36 ; 5, 21 ; 6, 39 ; 54 ; 58 ; 8, 51 ; 12, 25 ; 14, 19 ; 15, 6.

dizaines d'occasions d'en parler s'il y avait cru, mais on ne trouve chez lui, pour désigner la punition des infidèles, que les termes de *mort*, *perdition*, *ruine*, qui désignent l'anéantissement : il n'y a aucune raison d'invoquer le sens métaphorique que les théologiens lui appliquent, bien entendu, jusqu'à nos jours. C'est ainsi que comprendront les tendances radicales de la Réforme, les anabaptistes notamment, revenant ainsi à la tradition primitive, éphémère et recouverte depuis toujours par des alluvions nouvelles.

Si, malgré ces indications, ma thèse paraît trop précise, nous serions au moins d'accord sur un fait plus général et incontestable : le christianisme des premiers siècles atteste une variété de croyances eschatologiques toute semblable à celle du judaïsme contemporain. J'en donne un dernier exemple, peu remarqué. Un texte juif admet entre les Elus et les damnés une catégorie moyenne d'humains qui iront en enfer un certain temps pour expier leurs péchés; après quoi, ils seront anéantis¹⁴. Eh ! bien, cette doctrine réapparaît, un peu comme un bloc erratique, et généralisée à tous les damnés, dans la bouche du vieillard mis en scène par Justin dans son *Dialogue avec Tryphon*¹⁵. Elle connaîtra, elle aussi, un regain de faveur chez certains sociniens ou certains ariens anglais comme John Locke.

L'enfer, toutefois, s'imposera vite. Justin l'apologiste, le doux Justin, dit-on parfois, s'il n'a pas inventé l'enfer, comme l'affirme J. Turmel¹⁶, est tout de même un véritable obsédé de l'enfer, l'enfer pour les autres, bien sûr, car il ne s'agit pas de douter douloureusement de son propre salut. J'ai compté 23 mentions de l'enfer dans ses *Apologies*, c'est-à-dire en 90 pages moyennes : l'une ou l'autre mérite qu'on s'y attarde.

Justin ne se résigne pas à la damnation éternelle comme à un mystère qui dépasse notre entendement ou les normes humaines — c'est ainsi que seraient tentés de le prendre beaucoup de croyants d'aujourd'hui —; au contraire, il collabore avec enthousiasme à la condamnation divine : « Car, nous vous le prédisons, vous n'échapperez pas au jugement futur de Dieu, si vous persévérez dans l'injustice. Quant à nous, nous nous écrierons : "Que la volonté de Dieu soit faite !" »¹⁷.

¹⁴ *Tos. Sanhedrin*, XIII, 4, cité par J. BONSIKVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, éd. abrégée, Paris, 1950, p. 222.

¹⁵ *Dialogue*, 5, 7. D'autres survivances, plus ou moins altérées, de la croyance primitive en Tatiens, XIII, et l'hérésie des arabes mieux connue maintenant par l'*Entretien d'Origène avec Héraclide*.

¹⁶ *Histoire des Dogmes*, t. IV, p. 258.

¹⁷ *Apologie*, 68, 2.

Saint Paul engageait toute la vérité du christianisme sur la résurrection de Jésus, mais Justin, c'est sur l'enfer qu'il mise :

« On objectera peut-être avec les prétendus philosophes que ce ne sont que des mots et des épouvantails, ce que nous disons du châtement des méchants par le feu éternel et que nous voulons amener les hommes à la vertu par la crainte, et non par l'amour du bien. Je répondrai en peu de mots. Si ces châtements n'existent pas, il ne s'occupe pas des hommes, il n'y a ni bien ni mal et, comme nous l'avons dit antérieurement, les législateurs sont injustes quand ils punissent ceux qui violent leurs sages prescriptions »¹⁸.

Mais cet enfer est-il bien le nôtre ? Pas tout à fait, car l'enfer des premiers siècles, tout comme d'ailleurs le ciel des élus, n'ouvre ses portes qu'après le Jugement Dernier.

Les chrétiens des premiers siècles ne croient pas au jugement définitif de chaque individu à sa mort; ils avaient hérité du judaïsme un grandiose rêve collectif qui survivra en son aspect matériel dans le millénarisme, si vivace dans la patristique depuis l'*Apocalypse* elle-même. Il n'y a pour eux qu'un Jugement, le dernier, à la fin du monde, après la résurrection des morts; c'est alors qu'on est élu ou damné. « Le ciel n'est ouvert pour personne tant que la terre subsiste », déclare Tertullien¹⁹ et Hippolyte nous dit la même chose pour « l'étang de feu »²⁰. En attendant, les défunts *dorment*, comme disent les premiers textes, mais il est vite admis, comme dans les apocalypses juives tardives, que leur condition préfigure tout de même déjà ce que sera leur sort final²¹.

La doctrine de saint Augustin est toujours celle-là²². C'est seulement Grégoire le Grand, à la fin de sa vie, qui décide, contre la tradition dépassée, que l'enfer est accessible à la mort individuelle. L'eschatologie collective des origines est des lors bien morte, sous les coups de l'individualisme. Ce qui en reste, la résurrection des morts et le Jugement Dernier s'est maintenu dans le dogme jusqu'à aujourd'hui, mais a continué à perdre de son poids psychologique. Dans la mesure où les chrétiens veulent de nos jours retrouver des formes de vie plus communautaires, on pourrait même croire que ces survivances vont connaître un regain de faveur : il n'en sera rien vraisemblablement et nous verrons pourquoi tout à l'heure.

Comment se justifie la croyance à l'enfer ? En plus d'appuis scripturaires, la doctrine est supportée par une idée — qu'on peut

¹⁸ *Seconde Apologie*, 9, 1.

¹⁹ *De anima*, 55.

²⁰ Cf. l'ensemble des témoignages chez TURMEL, *id.*, p. 196-211.

²¹ Par exemple, JUSTIN, *Dialogue*, V, 3. Cette croyance commune deviendra un jour, quand elle sera dépassée, l'hérésie « hypnopsychite ».

²² *Enchiridion*, 109.

juger très sommaire et très grossière — de rétribution. Il a fallu très vite ménager la suprême bonté de Dieu en la matière : c'est l'homme lui-même, au fond, qui se damne, ayant choisi, dans sa pleine liberté, le mal. L'argument, ressassé à perte de vue, n'a jamais convaincu que ceux qui désiraient se laisser convaincre. Il suppose une conception, que j'estime ruineuse, du libre arbitre. D'autre part, l'omniscience divine exige que Dieu ait parfaitement prévu l'usage catastrophique que la majorité des humains feraient de leur liberté. Beaucoup estiment que, dans cette perspective, Dieu en use avec nous tout autrement que les parents à l'égard de leurs enfants. Et quand différentes sortes de *grâce* interviendront dans ce débat, elles ne feront qu'embrouiller le problème sans lui apporter jamais la moindre solution acceptable.

Mais un des arguments les plus forts en sa faveur est que l'enfer constitue le garde-fou idéal pour contenir le vice dans les limites acceptables. Le vice en question, c'est aussi la contestation de l'ordre social et politique, si bien que l'enfer, tant qu'on y a cru, a joué un rôle actif comme opium du peuple. L'argument est déjà chez Justin, avec un véritable appel du pied à l'empereur²³. Tout le monde savait cela dans les siècles passés, qu'on se réjouisse du fait ou qu'on le dénonce. Quand les privilégiés en viendront à rejeter l'enfer, ils seront largement d'accord sur la nécessité d'une double vérité, l'une, traditionnelle, pour le peuple; l'autre, émancipée, mais funeste à l'ordre social et tenue quasi secrète par l'élite²⁴. Lorsque d'Holbach écrit : « La religion est l'art d'enivrer les hommes de l'enthousiasme, pour les empêcher de s'occuper des maux dont ceux qui les gouvernent les accablent ici-bas. A l'aide des puissances invisibles dont on les menace, on les force de souffrir en silence les misères dont ils sont affligés par les puissances visibles »²⁵, il répète ce qu'on trouve insinué bien aupa-

²³ *Apologie*, 12, 3 : « Ce n'est pas la crainte de vos lois et de vos peines qui fait chercher aux coupables le moyen de se cacher : ils savent qu'ils peuvent vous échapper, parce que vous êtes hommes et ils font le mal. Mais s'ils savaient, s'ils étaient convaincus que rien ne peut échapper au regard de Dieu, ni l'action, ni même l'intention, vous-même en conviendrez, la menace du châtement les maintiendrait tout à fait dans l'ordre ».

²⁴ Saurin reproche à Jurieu d'avoir publié la doctrine d'Origène : « Le crime, ou plutôt l'imprudence, consiste en ce que Jurieu a donné connaissance au peuple d'une chose qui ne pouvait que le scandaliser et ne servait de rien à son édification ». Thomas BURNET écrit dans son *De statu mortuorum*, 1733 : « *recepta doctrina verbisque utendum est cum populo et cum peroratur ad vulgus ; praeceptis nempe in vitium et sola formidine poenae a malis absterrendum* » (WALKER, *The Decline of Hell*, p. 159, n. 2). « La croyance des peines et des récompenses après la mort est un frein dont le peuple a besoin » va répétant Voltaire. L'article *Enfer* de son *Dictionnaire Philosophique* se termine par une anecdote éloquente. Un ministre huguenot qui prêchait la grâce des damnés fut déposé par ses collègues, et l'un d'eux lui dit : « Mon ami, je ne crois pas plus l'enfer éternel que vous ; mais il est bon que votre servante, votre tailleur et même votre procureur le croient ».

²⁵ *Le christianisme dévoilé*, p. 282.

ravant dans *Les trois Imposteurs*, dans le *Theophrastus redivivus*, chez P. Bayle²⁶ et proclamé avec virulence par le Curé Meslier²⁷.

Mais dans la tradition, l'enfer a encore une autre fonction : les supplices infernaux sont un spectacle pour les Elus du Ciel, soit que ces derniers exaltent leur vengeance, soit qu'ils remercient Dieu davantage pour leur propre sort. Pauvre vision béatifique, — n'est-il pas vrai ? — à qui il faut ces condiments enflammés du sadisme compensatoire ! V. Hugo n'a pas tort d'écrire :

L'enfer triste est doublé d'un paradis féroce ;
Démons, damnés, maudits sont dans la cuve atroce,
Leur tourment fait le ciel plus céleste, et leur bain,
Qui les cuit, rafraîchit là-haut le chérubin...²⁸.

D'origine juive, ce thème est constant dans le christianisme, du Nouveau Testament²⁹ au début du XVIII^e siècle, en passant par saint Augustin, saint Thomas et le Pascal des *Provinciales*. P. Bayle le critique assez modérément³⁰, mais William King, en 1702, le développe encore. Il faut peut-être attendre 1877 pour qu'un pasteur anglican le qualifie de fantaisie abominable³¹. Il n'est pas étonnant que l'expression la plus audacieuse se trouve chez Tertullien :

« C'est alors surtout qu'il faudra entendre les tragédiens ; leur voix sera probablement plus belle, puisqu'il s'agira de leur propre malheur ; c'est alors qu'il faudra connaître les histrions rendus plus agiles par le feu ; c'est alors qu'il faudra voir l'aurige tout rouge sur sa roue de flamme ; c'est alors qu'il faudra contempler les athlètes, frappés non dans les gymnases, mais dans le feu, à moins que je ne veuille même pas alors les avoir en spectacle, pour porter plutôt un regard insatiable vers ceux qui servirent contre le Seigneur »³².

Le sentiment inverse de pitié pour les damnés est hautement condamné ; il s'exprime cependant çà et là, mais surtout dans les apocryphes du Nouveau Testament, en marge de l'orthodoxie, en attendant de devenir un thème favori du romantisme européen.

²⁶ *Ceuvres diverses*, t. III, p. 999 : « Le dogme de l'éternité des peines leur (= les Ministres des Eglises Flamandes et Wallonnes) paraît trop précieux et trop important pour souffrir qu'on y donne atteinte. Ils intéresseraient à cela les Souverains et les peuples et leur représenteraient en chaire avec tout le feu de l'éloquence, que la religion est le plus ferme fondement des Sociétés, principalement à cause qu'elle refrène le vice par la crainte et la Damnation éternelle... »

²⁷ Cf. M. DOMMANGET, *Le curé Meslier*, Paris, Julliard, 1965, pp. 212, 276, 279 et 294.

²⁸ *Religions et religions*, V, in *Ceuvres complètes*, éd. HETZEL-QUANTIN, Paris, Hébert, t. 28 (Poésie, t. 14), p. 193-4.

²⁹ Il n'y est pas développé, mais impliqué en *Luc*, 16, 19-31 et *Apoc.*, 14, 9-12.

³⁰ « Il y a même je ne sais quoi qui choque notre raison, dans l'hypothèse que les Saints du Paradis tirent en partie leur félicité de ce qu'ils savent que d'autres hommes sont tourmentés et le seront éternellement » (*Ceuvres diverses*, t. III, p. 863).

³¹ WALKER, *op cit.*, p. 31.

³² *De spectaculis*, XXX, 2. Le *De spectaculis* du pseudo-CYPRIEN est beaucoup plus discret sur ce thème (ch. X).

Est-il besoin d'ajouter que les théologiens n'ont plus aucune envie d'aborder ce sujet ? Il n'en existait aucune étude d'ensemble avant que je m'amuse à constituer ce dossier. La théologie me paraît à ce propos fort mal coincée entre deux solutions tout aussi inacceptables. Admettre ce thème paraît aujourd'hui moralement révoltant. Mais d'autre part, comment refuser aux élus, sinon la vision, du moins la connaissance des supplices infernaux ? Il faudrait pour cela qu'ils en sachent moins au ciel que sur la terre, ce qui serait une fort piètre béatitude. Et comment un homme civilisé pourrait-il accepter d'être heureux en sachant que, quelque part, il y a pour d'autres des supplices éternels⁸³ ? Si telle est bien la situation là-haut, je ne vois qu'un moyen pour les élus de conserver leur honneur : c'est de prendre la Bastille divine et sommer Dieu de se faire origéniste.

Il y eut, en effet, dans l'antiquité, quelques chrétiens célèbres pour refuser l'enfer : les deux grands Alexandrins et ensuite les origénistes de plus ou moins stricte obéissance.

Clément et Origène s'expriment souvent, surtout dans des textes exotériques, comme le chrétien de la rue et parlent alors du feu éternel. Mais d'autres textes nous expliquent que toutes les peines, y compris celles de l'enfer, sont médicinales et purificatrices, que Dieu ne saurait agir par vengeance punitive... Ces contradictions apparentes ne peuvent dérouter, ni faire croire, comme certains le voudraient, qu'il faut décider de la vraie pensée de ces auteurs à la majorité des textes. Le système même d'Origène n'aurait aucune cohésion si on lui imposait la doctrine de la damnation éternelle.

Alors que les gnostiques admettaient des hiérarchies de nature entre les créatures dans un monde spirituel statique, Origène y introduit une sorte d'échelle mobile : toutes les âmes sont créées par Dieu égales et très saines, mais elles sont libres et, selon leurs démérites, elles tombent plus ou moins bas : un archange devient ainsi ange, puis éventuellement homme ou, plus bas encore, démon. Mais la même liberté peut agir en sens inverse et transformer l'homme en ange... Origène admet que Satan lui-même fera son salut : le rétablissement, dans l'état initial, la fameuse *apocatastase*, est certain, mais l'histoire eschatologique n'est pas terminée pour autant : le démérite peut de nouveau intervenir et tout peut recommencer. Dans cette perspective, il n'y a pas d'enfer au sens propre, mais seulement purgatoire.

Cette eschatologie a un fond platonicien indubitable, mais on ne peut non plus dénier à l'*apocatastase* quelque racine juive comme *Hénoch* XVIII, 16 et XXI, 6.

⁸³ Cf. RAVAISSON, *Testament philosophique*, p. 107 : « Comment comprendre alors ce que deviendrait la félicité d'un Dieu qui entendrait pendant l'éternité tant de voix gémissantes ? » et BERGSON, *Les deux sources...* p. 75.

Origène fut peu suivi, car sa doctrine heurtait de front des convictions fort établies, aux racines psychologiques très fortes et profondes : l'agressivité plus ou moins consciente, le sadisme plus ou moins sublimé. Les origénistes se maintiendront longtemps toutefois jusqu'à leur condamnation sous Justinien. Des esprits aussi remarquables que Didyme l'Aveugle, Grégoire de Nazianze et surtout Grégoire de Nysse sont favorables à l'*apocatastase*; saint Jérôme l'était aussi, jusqu'à ses premiers ennuis avec Rufin, qui le conduiront à un revirement complet. Beaucoup plus tard, Scot Erigène ne donnera pas le ton au moyen âge, mais l'origénisme reparaitra après la Renaissance.

La nature des peines a, elle aussi, été fort controversée. La théologie postérieure distingue soigneusement la peine du dam et la peine du sens. Il est attesté déjà dans la patristique que l'essentiel de la peine est bien la privation de Dieu ³⁴, mais c'est surtout la nature du feu qui a retenu les imaginations. Nul doute que le premier christianisme n'ait conçu le feu comme réel et matériel. Ce sont encore les Alexandrins qui ont introduit l'idée que ce feu est allégorique et consiste dans le remords. Ils s'expriment souvent, ici aussi, comme les *simpliciores* et Origène se déclare, sur ce point précis, partisan d'une double vérité ³⁵. Le succès de leur doctrine a été plus considérable; les grands penseurs qui les suivent sont de leur avis, avec des formules parfois prudentes : les Cappadociens, saint Ambroise. Mais d'autres maintiennent la tradition : Méthode l'antorigéniste ou les Latins conservateurs comme Lactance ou Commodien. Les derniers sommets de la patristique s'opposent sur ce point à l'allégorie : Jean Chrysostome, que certaines présentations confisent dans une douce sérénité, mais qui est un violent et un fanatique; Jérôme, dont le venin est souvent génial; Augustin, qui met au point des dogmes sombres jusqu'au noir, à la hauteur d'un monde qui finit. La tradition est désormais fixée : le feu de l'enfer est bien un feu matériel, en tout cas réel. C'était encore et malgré tout la conclusion d'un livre consacré à l'*Enfer* ³⁶ paru en 1950 — c'est-à-dire il y a très longtemps, à une époque qui semble révolue, où les théologiens osaient encore aborder une telle question.

*
**

³⁴ Jean CHRYSOSTOME, *Ad Theodorum*, 1, 12; *Homélie sur Matthieu*, 23, 7, etc.

³⁵ *Contre Celse*, VI, 26 : « Ce que l'on pourrait dire sur la question ne peut être exposé à tous et reste hors de propos. Il y a même danger à confier à l'écriture l'élucidation de cette matière : la plupart n'ont pas besoin de savoir autre chose que le châtement des pécheurs ; il n'est pas utile d'aborder les vérités qui le dépassent, à cause de ceux que la crainte du châtement éternel retient à peine pour un temps hors du flot du mal et des fautes qui en proviennent », trad. BORRET, t. 3, p. 243-245.

³⁶ Par CARROUGES, SPICQ, BARDY, etc, coll. « Foi Vivante », Paris, 1950, p. 291, livre beaucoup plus nuancé que la petite brochure américaine *Does Hell exist?* Paulist Press, New-York, 1945, par G. HURLEY, qui en dit long sur l'infantilisme des destinataires.

Le dogme de l'enfer apparaît dans les formules de foi au V^e siècle, que ce soit le *Symbole d'Athanase* ou la *Fides Damasi*. Ce n'est qu'au XIV^e Concile œcuménique, le 2^e de Lyon, en 1274, qu'il est officiellement précisé que le péché mortel entraîne la damnation à la mort individuelle : mais on le pensait très généralement, nous l'avons vu, depuis Grégoire le Grand. Dès lors, le dogme est fixé et il est resté tel quel jusqu'à nos jours.

Son histoire, pourtant, est loin d'être terminée; car une croyance vit fort bien, et surtout meurt fort bien, en dehors de toute décision dogmatique.

Le Moyen Age est la grande époque de la croyance à l'enfer. Mille faits nous l'attestent et il y a peu de notes discordantes. Bien sûr, il est fort dangereux de tomber publiquement dans l'hérésie, mais cela n'explique pas tout. Le fameux passage d'*Aucassin et Nicolette* sur le paradis et l'enfer n'est peut-être qu'une boutade; les témoignages d'incrédulité comme celui du capitaine Bétisac rapporté par Froissart³⁷ semblent assez rares³⁸.

Dans le haut Moyen Age, il était admis que les prières pouvaient obtenir la sortie de l'enfer de tel damné. Les théologiens expliquèrent que la sentence définitive de Dieu serait portée seulement au Jugement Dernier; en attendant, la présence en enfer était comme un état de fait qui demeurerait exceptionnellement rémissible. Lorsque Dante sauve l'empereur Trajan de l'enfer, il est fidèle à une légende qui remonte à Grégoire le Grand.

Toutefois, la sortie de l'enfer s'obtient surtout par résurrection. Un chrétien mort en état de péché mortel pouvait obtenir cette grâce. La Vierge et de nombreux Saints furent particulièrement actifs, durant quelques siècles, en ce genre de charité.

Le Moyen Age a cru aussi que l'enfer chôma le dimanche, et même à partir du samedi soir : les supplices y étaient provisoirement suspendus. Croyance populaire qu'Augustin mentionne déjà sans la cautionner³⁹ et qui reçoit la consécration théologique grâce à Pierre Lombard. C'est la *mitigation des peines*, qui fut conçue de façon diverse⁴⁰. Albert le Grand, par contre, fut d'avis que seules les âmes du purgatoire pouvaient être allégées de leurs peines et il fut suivi, à commencer par saint Thomas. La liturgie, elle, continua à faire prier

³⁷ Cité avec quelques autres par HUYZINGA, *Le déclin du moyen âge*, p. 198.

³⁸ Je remercie cordialement mon collègue M. P. Ruelle pour les avis et références qu'il a bien voulu me communiquer.

³⁹ *Enchiridion*, 112.

⁴⁰ Cela va de la dilation des peines jusqu'au jugement dernier à la simple connaissance par les damnés des prières faites à leur intention ; cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, X, 2006.

pour les damnés, jusqu'à ce que Pie V, en 1570, retirât du missel romain la messe *pro cuius anima dubitatur*.

Si l'enfer se porte bien au Moyen Age, l'on assiste, à partir de la Renaissance, au *déclin de l'enfer*, selon le titre d'une étude de D.P. Walker parue en 1964⁴¹. Ce livre suggestif repose sur une documentation anglaise que l'on peut facilement élargir. Walker écrit : « Ce n'est pas avant la moitié du XVII^e siècle que l'on trouve des attaques explicites contre la doctrine orthodoxe de l'enfer »⁴², mais ce qu'il dit rapidement des sociniens en son chapitre V prouve déjà le contraire. Je crois qu'on peut franchement dater le fait d'un siècle plus tôt⁴³. Nous allons voir le problème agité d'abord par des incroyants ou des sectes extrémistes, puis préoccuper des croyants bien plus modérés, voire orthodoxes.

Les critiques rationalistes ne portent guère directement sur l'enfer à la Renaissance, mais sur l'immortalité de l'âme que présuppose bien évidemment toute doctrine de l'au-delà. Je considère sur ce point que le livre de Lucien Fèbvre sur l'incroyance au XVI^e s. est aussi faible que célèbre et je donne raison à Henri Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance 1533-1601*⁴⁴.

Dans l'Italie du XVI^e s., tout spécialement à Padoue, rationalisme et fidélisme vont de pair : ce que la raison ne peut prouver ou même improuve, la foi l'admet, position plus ou moins confortable pour l'époque et qui permet une critique rationnelle très large. Pomponazzi, philosophe, n'admet pas l'immortalité de l'âme, mais laisse Pomponazzi chrétien y croire. Cardan ne croit pas à l'immortalité individuelle : l'averroïsme est un peu partout sous-jacent.

La France se met à l'école de l'Italie. Dès 1534, G. Budé s'inquiète des progrès de l'incrédulité; en 1542, Fumée envoie à Calvin un rapport sur l'existence, à Paris, de libertins. E. Dolet ne croit guère à l'âme immortelle et Jacques Gruet, victime moins connue de Calvin, exécuté en 1547, laisse un billet qui nie le paradis et l'enfer, ce que fait aussi Pierre Strozzi sur son lit de mort. Charles de Bouelles constate en 1552 que la proposition « on ne peut établir par aucune raison l'immortalité de l'âme » est courante chez les courtisans et les demi-savants. Les dernières notes que Montaigne insère dans ses *Essais* sont les plus hardies et peuvent faire douter sérieusement de sa foi. *L'Heptaplomeres* de J. Bodin n'est pas moins audacieux.

⁴¹ *The Decline of Hell. Seventeenth Century Discussion of Eternal Torment*, Chicago, 1964.

⁴² P. 4.

⁴³ Pour cela, il faut regarder plus que Walker du côté de l'Italie et de la France et ne pas trop isoler le thème de l'enfer de son contexte théologique et philosophique.

⁴⁴ Paris, Vrin, 19572. Les données qui suivent sont essentiellement glanées dans ce monumental ouvrage.

Si on doutait de cet état d'esprit, on serait convaincu en voyant le nombre considérable d'apologies parues dans cette seconde moitié du siècle. Après 1550, Calvin introduit dans son *Institution Chrétienne* plusieurs pages sur l'immortalité de l'âme et publie un traité pour réfuter les anabaptistes, les « augustiniens » qui n'ouvrent l'enfer, comme le paradis, qu'après le Jugement Dernier⁴⁵. Luther aussi était revenu à cette vieille croyance à un moment de sa vie. Le premier *Anti-Machiavel* est de 1576 : c'est une apologie religieuse. Quant à Du Bartas, il s'écrie, rageur :

Sache, ô blasphémateur, qu'avant cet Univers
Dieu bâtissait l'enfer pour punir les pervers.

Dès avant 1550 aussi, des anabaptistes affirment en Italie ce que je crois être la première doctrine chrétienne en la matière : les méchants meurent corps et âme et seuls les élus ressuscitent. En 1541, Curion publie à Lucques un *De immortalitate animarum* contre des « Anabaptistes, Sadducéens et Epicuriens »⁴⁶. En Pologne, comme on sait, la diffusion de ce mouvement fut considérable.

Les libertins du XVII^e s. continuent fidèlement les courants critiques de la Renaissance.

Les fameux *Quatrains du déiste* attaquent directement l'enfer :

Si le Bigot ne veut voir son pire ennemy
Souffrir durant un mois un extremesme supplice,
Comment veut-il que Dieu du supplice infiny
De l'œuvre de ses mains repaisse sa Justice ? ...

Le Bigot n'est-il pas cruel infiniment
De vouloir exiger une peine infinie
D'un meffait limité ? Veut-il pas sottement.
Esgaler à toujours l'instant de notre vie ?

Voltaire dira pratiquement la même chose dans les vers mieux rabotés de l'*Épître à Uranie*.

Pierre Beurrier, curé de Saint-Etienne-du-Mont, a rencontré un prêtre athée qui nie explicitement paradis, enfer et purgatoire. A la

⁴⁵ C'est la *Psychopannichie*, *Traité par lequel il est prouvé que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, contre l'erreur de quelques ignorants qui pensent qu'elles dorment jusques au dernier jugement*.

⁴⁶ Cf. George A. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphie, 1962, p. 556-557, Un cordial merci à mon ami, le Professeur R. Crahay, à qui je dois de connaître ce livre et quelques autres.

fin du siècle, Chaulieu écrit :

Ma raison m'a montré (tant qu'elle a pu paraître)
Que rien n'est en effet de ce qui ne peut être,
Que ces fantômes vains sont enfants de la peur
Qu'une faible nourrice imprime en notre cœur,
Lorsque de loups-garoux, qu'elle même elle pense,
De démons et d'enfer elle endort notre enfance...⁴⁷.

Ce qui est sans doute nouveau, c'est que des gens qui se veulent chrétiens commencent aussi à abandonner l'enfer. Nous savons par des recoupements précis que c'était le cas de John Locke, encore que son livre *The Reasonableness of Christianity* n'en laisse rien voir, de Newton, de Clarke, de W. Whiston aussi, le seul de ces ariens discrets à avoir publié son opinion. Origène revit en Angleterre et en France, avec les conséquences que l'on devine. L'origénisme touche même, et sur le point qui nous occupe, des réformés, comme l'arminien Jean Le Clerc. Shaftesbury n'accepte pas non plus les supplices éternels et se fait tancer par Berkeley⁴⁸.

Mais c'est Pierre Bayle qui accumule, dans son *Dictionnaire* notamment, tous les arguments que l'on peut imaginer contre l'enfer. Sous le couvert du fidéisme, il prête sa plume à des manichéens pour montrer que la raison humaine seule ne saurait rien leur répliquer de solide :

« Un dualiste dirait : Le principe unique que vous admettez a voulu de toute éternité, selon vous, que l'homme péchât et que le premier péché produisît sans fin et sans cesse tous les crimes imaginables sur toute la surface de la Terre ; ensuite de quoi il a préparé au genre humain..., après cette vie, un Enfer où presque tous les hommes seront éternellement tourmentés d'une manière qui fait dresser les cheveux quand on en lit les descriptions... N'est-il pas plus raisonnable... de donner tout le bien à un principe et tout le mal à l'autre principe ?...⁴⁹.

On lui doit des remarques comme celles-ci :

« Faites aussi petit qu'il vous plaira le nombre des âmes damnées, il marquera toujours en Dieu un degré de cruauté qui, quelque petit qu'il soit, ne peut compatir avec la bonté infinie »

⁴⁷ Ceci n'est qu'un échantillonnage tiré du livre d'A. ADAM, *Les libertins au XVII^e siècle*, coll. Le Gai Savoir, Buchet-Chastel, Paris, 1964. En glanant dans *Le libertinage érudit* de R. PINTARD (Paris, 1943), on mentionnerait beaucoup d'autres penseurs critiquant ou rejetant expressément l'enfer : Vanini, Badouère, Belurgey, Naudé, Gaudenzi, Guy Patin, sans oublier non plus Cyrano de Bergerac et le Curé Meslier !

Cf. aussi A. BUSSON, *La religion des classiques*, Paris 1948, p. 318 et J.S. SPINK, *La libre pensée française de Gassendi à Voltaire*, Ed. sociales, Paris, 1966, notamment p. 25, 47, 69, 87, 88 et 185.

⁴⁸ WALKER, *op. cit.*, p. 174-177.

⁴⁹ Cité par E. LABROUSSE, P. Bayle, t. II, *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1964, p. 379 ; du *Dictionnaire, Pauliciens*, remarque F.

dont je ne sais si quelqu'un peut prendre au sérieux la conclusion :

« La vraie réponse est de soutenir que la damnation de tous les hommes ne serait qu'un acte de justice, sans mélange de cruauté petit ou grand... »⁵⁰.

Une enquête chez les philosophes du XVIII^e s. n'est plus fort utile après cela : tout l'arsenal est dans P. Bayle, sur ce point comme sur d'autres. Bayle a eu réellement la foi, mais sa religion était si purement fidéiste, et sa foi si précisément cernée par une raison implacable que nécessairement son influence ultérieure devait être celle d'un esprit critique particulièrement aigu⁵¹.

Les *Essais de Théodicée* de Leibniz, il ne faut pas l'oublier, répondent principalement à P. Bayle. On peut juger à l'ampleur et à la complexité des répliques successives, de la gravité du problème et de l'embarras de Leibniz qui est, dans cette œuvre, un témoin privilégié de la foi traditionnelle. Mais son cas est fort curieux, car Leibniz, qui est adepte, comme on sait, d'un très large optimisme, reste cependant attaché à la croyance traditionnelle que les damnés sont beaucoup plus nombreux que les élus.

Il résume de manière adéquate la critique de Bayle :

« De sorte que c'est un jugement terrible que Dieu, donnant son fils unique pour tout le genre humain et étant l'unique auteur et maître du salut des hommes, en sauve pourtant si peu et abandonne tous les autres au diable son ennemi, qui les tourmente éternellement et leur fait maudire leur créateur, quoiqu'ils aient été tous créés pour répandre et manifester sa bonté, sa justice et ses autres perfections ; et cet événement imprime d'autant plus d'effroi, que tous ces hommes ne sont malheureux pour toute l'éternité que parce que Dieu a exposé leurs parents à une tentation à laquelle il savait qu'ils ne résisteraient pas ; que ce péché est inhérent et imputé aux hommes avant que leur volonté y ait part ; que ce vice héréditaire détermine leur volonté à commettre des péchés actuels, et qu'une infinité d'hommes, enfants ou adultes, qui n'ont jamais entendu parler de Jésus-Christ, sauveur du genre humain, ou ne l'ont point entendu suffisamment, meurent avant que de recevoir les secours nécessaires pour se retirer de ce gouffre du péché, et sont condamnés à être à jamais rebelles à Dieu et abîmés dans les misères les plus horribles, avec les plus méchantes de toutes les créatures, quoique dans le fond ces hommes n'aient pas été plus

⁵⁰ *Dictionnaire...*, Prudence, remarque F.

⁵¹ J. SOLÉ écrit : « l'œuvre de P. Bayle doit être envisagée, avant tout, comme une des dernières manifestations du protestantisme français du XVII^e siècle et peut difficilement passer pour un des premiers manifestes de la philosophie des lumières du XVIII^e siècle (in *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1968, p. 116-117). Je dirais qu'il n'y a pas là nécessairement alternative, mais aussi bien complémentarité. La préface du même auteur à *Bayle polémiste* (Laffont, 1972) est excellente, quoique le XVIII^e siècle y soit qualifié de *léger*. Cf. aussi les conclusions nuancées de P. RÉTAT, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, 1971, pp. 465-473.

méchants que d'autres, et que plusieurs d'entre eux aient peut-être été moins coupables qu'une partie de ce petit nombre d'élus qui ont été sauvés par une grâce sans sujet, et qui jouissent par là d'une félicité éternelle qu'ils n'avaient point méritée. Voilà un abrégé des difficultés que plusieurs ont touchées ; mais M. Bayle a été un de ceux qui les ont le plus poussées, comme il paraîtra dans la suite, quand nous examinerons ses passages. Présentement je crois d'avoir rapporté ce qu'il y a de plus essentiel dans ses difficultés, mais j'ai jugé à propos de m'abstenir de quelques expressions et exagérations qui auraient pu scandaliser et qui n'auraient point rendu les objections plus fortes »⁵².

Il croit pouvoir y répondre victorieusement au nom de vieilles doctrines, scolastiques ou autres, qu'il adapte ou qu'il raffine, mais il ne sauve son optimisme que par des considérations assez précaires :

« Il est possible qu'il y ait incomparablement plus de bien dans la gloire de tous les sauvés qu'il y a de mal dans la misère de tous les damnés ; quoiqu'il y en ait plus des derniers... »⁵³,

et surtout par la double hypothèse d'autres mondes habités qui seraient meilleurs que le nôtre :

« Il se peut que tous les soleils ne soient habités que par des créatures heureuses, et rien ne nous oblige de croire qu'il y en a beaucoup de damnés, car peu d'exemples ou peu d'échantillons suffisent pour l'utilité que le bien retire du mal... »⁵⁴.

Il faut ajouter cependant que la *Théodicée* a été jugée très exotérique. Leibniz est peut-être moins orthodoxe sur l'enfer en son for intérieur. Les inédits publiés en 1948 le donneraient à penser. Il y condamne fermement Arnaud sur la damnation des païens et la même page exprime un doute très prononcé⁵⁵ sur l'enfer comme gardien de la moralité, par quoi Leibniz rejoint Bayle, Meslier ou d'Holbach.

Il est peu probable que les critiques dirigées contre l'enfer aient laissé les croyants indifférents. Tout d'abord, les théologiens répondent inlassablement et longuement. Mais tout se passe, depuis le XIX^e s., comme si les arguments théologiques avaient pour les fidèles eux-mêmes de moins en moins de force. L'enfer semble miné par un cancer incurable. Le malaise, bien sûr, ne s'affiche pas : la littérature apolo-

⁵² Ed. J. JALABERT, Aubier, 1962, pp. 110-11.

⁵³ *Id.*, p. 48.

⁵⁴ *Id.*, pp. 119-120.

⁵⁵ *Inédits* publiés par GRUA, PUF, 1948, p. 238 : « je ne crois pas que l'opinion de la damnation éternelle de tant de gens presque innocents soit aussi édifiante et aussi utile à empêcher le péché qu'on s'imagine. Elle donne des pensées peu compatibles avec l'amour de Dieu et sert à entretenir le libertinage, ostant la créance à la religion dans plusieurs esprits.

Et bien loin que la crainte qu'on prétend donner par là aux hommes soit capable de les retenir, elle fait un méchant effet ; ils doutent de tout quand on outre les choses. » C'est toute la page qu'il faudrait citer.

gétique du temps paraît imperturbable; on ne peut tout de même pas imaginer qu'elle mette en cause un dogme aussi fermement établi.

Par contre, l'insurrection explose maintenant dans la grande littérature, où il s'agit de sauver et souvent aussi de réhabiliter Satan lui-même. Vigny songea longtemps à donner une suite à *Eloa*, dont le premier titre était *Satan*, mais il n'a jamais écrit ce *Satan sauvé* que V. Hugo attendit impatiemment. G. Sand rêve de réconcilier, comme certains Hussites, le principe du mal et celui du bien⁵⁶. Th. Gautier publie *La larme du diable* en 1839 et Soumet, en 1840, dans sa *Divine épopée*, montre le Christ rachetant les démons aussi bien que les hommes. Selon M. Rudwin, qui a rassemblé ce dossier⁵⁷, c'est plutôt à la *Fille du diable* de Béranger que V. Hugo devrait l'idée centrale de la *Fin de Satan*, encore que le poète de *La Pitié suprême* soit acquis depuis toujours à la rédemption de Satan, symbole pour lui, sans doute, mythique du Mal.

En tout cas, Béranger écrit, strophe XVII :

Le bon moine, après cette histoire,
Poursuit : « Les temps sont révolus.
L'enfer n'est plus qu'un purgatoire
D'où l'on entrevoit les élus.
J'ai chanté, sur le char d'Elie
Avec les séraphins joyeux,
La Vierge qui réconcilie
Saints et pécheurs, enfers et Cieux...

Le dogme de l'enfer était pour V. Hugo une raison suffisante de refuser le christianisme.

Dès 1855, E. Renan a noté dans le *Journal des Débats* (25 avril) l'évolution de son siècle à l'endroit du diable, mais sur un ton très XVIII^e siècle :

« De tous les êtres autrefois maudits que la tolérance de notre siècle a relevés de leur anathème, Satan est, sans contredit, celui qui a le plus gagné au progrès des lumières et de l'universelle civilisation... Un siècle aussi fécond que le nôtre en réhabilitations de toutes sortes ne pouvait manquer de raisons pour excuser un révolutionnaire malheureux que le besoin d'action jeta dans des entreprises hasardeuses. Si nous sommes devenus indulgents pour Satan, c'est que Satan a dépouillé une partie de sa méchanceté et n'est plus ce génie funeste, objet de tant de haines et de terreur. Le mal est évidemment de nos jours moins fort qu'il n'était autrefois »⁵⁸.

⁵⁶ *Consuelo*, 1842.

⁵⁷ *Satan et le satanisme dans l'œuvre de V. Hugo*, Paris, 1926, pp. 113-117.

⁵⁸ Cf. M. RUDWIN, *id.*, p. 109.

Dans cette ambiance préoccupante, il restait à la théologie un biais à première vue fort commode : prise entre l'affirmation dogmatique et l'affinement du sentiment moral, elle ne nie pas l'enfer, mais elle le dépeuple à une allure accélérée. Considérons donc d'un peu plus près les avatars de la démographie infernale.

*
**

Il a toujours été admis que Dieu voulait le salut de toute l'humanité. Il a presque toujours été admis aussi que certains infidèles pouvaient obtenir le salut. C'est sans doute l'opinion de Justin à propos de certains philosophes païens. Le principe formulé par Cyprien, *extra ecclesiam nulla salus*, reçut des interprétations édulcorantes, encore que, même aujourd'hui, la question ne soit pas réglée définitivement⁵⁹. On distingue assez vite la grâce universelle, offerte à tout homme, et des grâces spéciales, réservées à quelques-uns⁶⁰. La scolastique mit au point les notions de *foi implicite* ou de *baptême de désir*, qui permettaient l'accès au ciel à des non-chrétiens et restèrent longtemps en concurrence avec des théories plus spéciales comme l'admission d'infidèles aux limbes ou l'évangélisation des trépassés, chère aux Réformés⁶¹.

La population relative de l'enfer fut l'objet de controverses passionnées. Pélagé ouvrait largement le ciel aux infidèles, mais saint Augustin le leur ferma hermétiquement, entraînant beaucoup de théologiens dans son sillage, notamment les chefs de la Réforme et les Jansénistes, alors que Nicolas de Cues⁶², Zwingli⁶³, Erasme⁶⁴, les

⁵⁹ Les théologiens se partagent entre l'appartenance à l'Eglise invisible ou l'appartenance invisible à l'Eglise visible ou encore une appartenance existentielle à l'Eglise comme communauté de grâce ! Cf. H. Nys, *Le salut sans l'Evangile*, Paris, 1966, p. 255.

⁶⁰ Cette distinction date du *De vocatione omnium gentium*, d'un disciple de saint Augustin ; il assouplit quelque peu la position de son maître en admettant qu'un très petit nombre de gentils ont pu faire leur salut avant la venue du Christ.

⁶¹ Cf. la thèse célèbre, mais trop habile, de L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, 1912.

⁶² Cf. *De la docte ignorance*, III, 6, trad. MOULINIER, Paris 1930, p. 192 sqq.

⁶³ S'adressant à François 1^{er} dans sa *Brève et claire exposition de la Foi chrétienne*, en 1536, il lui dit qu'il verra au ciel Hercule, Thésée, Socrate, Aristide, Antigone, Numa, Camille, les Catons, les Scipions, et continue : « En somme, il n'y a pas eu d'homme de bien, une sainte âme, un cœur fidèle, depuis l'origine du monde jusqu'à sa consommation que vous ne deviez voir là avec Dieu ».

⁶⁴ Dans la préface de son édition des *Tusculanes* (Bâle, 1523), Erasme opte pour le salut de Cicéron. Le *convivium religiosum* associe Plutarque et Cicéron ; vient alors le mot fameux sur Socrate : *Sancte Socrates, ora pro nobis*, précédé d'un prudent *vix mihi tempero quin dicam*. La suite ajoute, avec la même formule *non tempero quin*, Virgile et Horace. La Sorbonne relève le jugement téméraire porté sur ces deux derniers dans sa *Censure d'Erasme* de 1542.

Jésuites ou encore La Mothe Le Vayer⁶⁵ étaient beaucoup plus libéraux.

D'autre part, Augustin mettait en enfer les enfants morts sans baptême. C'est lui qui s'opposa à l'idée qu'il y avait entre ciel et enfer un état intermédiaire et permanent — donc, pas un purgatoire —, idée avancée par plusieurs auteurs⁶⁶. Il faut attendre Abélard pour voir soustraits à l'enfer ces enfants qui ne trouvaient guère de pitié auparavant. Le mot *limbes* date du XIII^e s.; saint Thomas y garantit aux enfants non baptisés le bonheur naturel.

L'enfer s'est donc dépeuplé bien avant le XIX^e s. Cependant, à mes yeux, l'essentiel est ailleurs.

Malgré des nuances parfois considérables, la tradition chrétienne a été, jusqu'au XVIII^e s. inclus, pratiquement unanime à considérer, comme le judaïsme, que les élus seraient une minorité par rapport aux damnés. Voilà qui est devenu insupportable à beaucoup depuis plus d'un siècle. En 1772, le P. Gravina a été mis à l'index pour avoir affirmé que le nombre des élus serait de beaucoup supérieur au nombre des damnés. L'opinion traditionnelle aura la vie dure : la thèse du P. Godts, *De paucitate salvandorum* connaît sa 3^e édition en 1899. Mais le *Dictionnaire de Théologie Catholique* témoigne d'un flottement certain (1911). Il précise⁶⁷ que la thèse du petit nombre des élus a plus de fondements dans l'Écriture et qu'il manque de textes à l'appui de la thèse inverse, sans qu'on puisse en inférer que cette dernière soit téméraire⁶⁸. L'auteur, A. Michel, souligne la liberté d'opinion en la matière, mais avec des considérations qui doivent paraître assez consternantes aujourd'hui :

Avant tout, il convient de remarquer que dans une question qui touche aussi lointainement et indirectement à la foi et aux mœurs que la question du nombre des élus...⁶⁹

et il ajoutait que « les limbes pour les adultes sont une hypothèse inadmissible ». Neuf ans plus tard cependant, le cardinal Billot lui-même a pu écrire dans les *Études* un article qui plaçait dans les limbes les adultes païens en état « d'ignorance invincible », autant dire la grosse majorité des humains.

⁶⁵ Son essai de 1641, *De la Vertu des païens*, veut explicitement accorder le ciel aux païens vertueux, sans pour autant réconcilier Satan lui-même. Dirigé contre Baius, ce livre suscita l'ire des jansénistes ; le grand Arnauld le réfuta point par point, mais n'osa, semble-t-il, publier son ouvrage, qui ne vit le jour qu'en 1701.

⁶⁶ Cf. J. TURMEL, *Histoire des dogmes*, IV, p. 306-311.

⁶⁷ Tome IV, 2350 sqq.

⁶⁸ *Id.*, 2371.

⁶⁹ *Id.*, 2353.

Nous sommes de plus en plus à l'ère d'un grand optimisme sotériologique. Et en vertu de ce que j'appelle le *complexe de la Bible*, les croyants d'aujourd'hui veulent retrouver dans l'Écriture leur propre opinion en la matière. Le P. Spicq notamment se donne beaucoup de mal pour faire dire au Nouveau Testament ⁷⁰ que l'enfer n'est pas plus peuplé que le ciel. Ces jongleries exégétiques sont loin d'être rares et le Nouveau Testament n'est pas seul à en faire les frais. Saint Augustin, cette plaque tournante du christianisme occidental, est mis, lui aussi et vaille que vaille, au goût du jour, entreprise très spécialement acrobatique ⁷¹.

On peut dire que l'enfer s'est dépeuplé radicalement au profit des limbes d'abord ⁷², mais aujourd'hui, en dépit du cardinal Billot, les limbes ne font plus fortune : c'est au profit du ciel que finalement l'enfer s'est dépeuplé. Les croyants nos contemporains — c'est un des rares points où les protestants en général n'ont pas été plus rapides que les catholiques — ne damnent plus la multitude humaine; ils admettent même avec empressement qu'il n'y aura qu'un petit nombre, un très petit nombre de damnés.

Même ainsi cependant, l'enfer reste choquant. On est très loin du temps où P. Bayle constatait avec regret : « Dans le fond, il y a très peu de gens qui se scandalisent du dogme de l'éternité des peines » ⁷³. On prête à l'abbé Mugnier ou à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus un optimisme radical : « Je crois qu'il y a un enfer, mais qu'il est vide », ce qui, à vrai dire, lève une difficulté morale, mais crée une énigme métaphysique. Un bon mot analogue était familier aux Pères du dernier Concile, comme reflétant bien la doctrine implicite de Vatican II.

Nous connaissons tous des fidèles qui ne croient plus à l'enfer et, qui mieux est, supportent allègrement leur témérité. « Si on avait consulté le chrétien moderne », avoue Jean Guitton, « il n'y aurait sans

⁷⁰ *Tbéologie morale du Nouveau Testament*, I, 1965. Appendice VIII, *Le ciel est-il moins peuplé que l'enfer ?* pp. 473-479.

⁷¹ Cf. Wang TCH'ANG-TCHE, s.j., *Saint Augustin et la vertu des païens*, préface de J. LEBRETON, 1938, dont le 5^e chapitre est très caractéristique de l'entreprise de récupération ici en cause.

⁷² Un catholique anglais, St. GEORGE MIVART, a essayé de présenter, à la fin du siècle dernier, un enfer dynamique (c'est-à-dire où il peut encore y avoir du mérite et donc du progrès), dans lequel l'essentiel de l'humanité jouirait du bonheur naturel (c'est-à-dire un enfer qui ne serait, pour la plupart des damnés, que des limbes) : cf. *Happiness in Hell*, in *The Nineteenth Century*, t. 32, 1892, pp. 899-919 et t. 33, 1893, pp. 83-92, 320-338 et 635-651.

⁷³ *Cœuvres diverses*, t. III, p. 864. Dans le texte inédit cité plus haut, note 55, même page 238, Leibniz est du même avis : « Je ne sais pourquoi nous prenons tant de plaisir à croire les gens damnés. N'y a-t-il pas un peu de vanité et de la corruption du genre humain qui trouve une joie dans les maux d'autrui, en s'élevant au-dessus de tant de gens qu'on croit misérables ? »

doute pas de châtement éternel »⁷⁴. Mais que faire ? Selon le mot du Jésuite Grisar, « la théologie catholique est une prison, dans laquelle l'Eglise s'est emprisonnée elle-même et a emprisonné les autres avant de jeter la clé à la rivière »⁷⁵. Les théologiens avouent peu ce malaise et il leur est difficile d'y répondre : ils ont donc pris, le plus souvent, le seul parti qui leur reste, de n'en plus parler. L'enfer, si l'on ose dire, a fait long feu. Le christianisme d'aujourd'hui est, dans la pratique, un christianisme sans enfer. Ce n'est pas moi qui le dit, ce sont des catholiques, sans doute minoritaires, qui regrettent une telle situation. H. Marrou est de ceux-là⁷⁶. Jacques Maritain constate dans son pamphlet *Le Paysan de la Garonne* :

« L'enfer, pourquoi prendre la peine de le nier, il est plus simple de l'oublier et c'est aussi probablement ce qu'il y a de mieux à faire avec l'Incarnation et la Trinité »

Sur ce point comme sur plusieurs autres, Paul IV se range sans ambiguïté dans les rangs des défenseurs de la tradition. Au cours d'une audience générale hebdomadaire rapportée par la presse en date du 4 décembre 1968, s'élevant contre le clergé contestataire et ceux qui, dans l'Eglise, choisissent eux-mêmes ce qui est bon et ce qui est mauvais, il s'écrie : « Qui parle de l'enfer aujourd'hui ? On n'aime pas ça et on n'en parle pas. »

J.Cl. Barreau constate :

« Essayez voir, p.ex., de redonner dans n'importe quelle communauté chrétienne d'aujourd'hui certaines homélies du siècle dernier sur l'enfer ! Mais le remède est pire que la maladie : comme on sent cela, on n'en parle plus ! »⁷⁷.

Cet auteur pense qu'on peut parler plus adéquatement à nos contemporains du mal, de la souffrance, mais il se garde bien d'en dire autant de l'enfer lui-même.

Si vous voulez des preuves plus positives du discrédit tacite où est tombé l'enfer, cherchez le terme dans les *Actes* volumineux du dernier Concile. Ou bien consultez le tout récent *Bilan de la théologie au XX^e siècle*⁷⁸, une œuvre collective en tout point remarquable.

⁷⁴ Cf. *L'enfer*, Paris, 1950, p. 332.

⁷⁵ Cité par J. COMBLIN, *Théologie de la révolution*, Ed. Universitaires, Paris, 1970, p. 60.

⁷⁶ A. Diognète, Paris, 1965², Sources Chrétiennes, n° 33 bis, p. 217 : « mais les chrétiens d'autrefois n'éprouvaient pas à l'égard de l'enfer la pusillanimité dont témoigne l'apologétique moderne ; plus loyaux que n'est parfois celle-ci, ils ne dissimulaient rien des sévérités dogmatiques, estimant sans doute au contraire que la gravité de l'enfer donnait à l'option chrétienne tout son sérieux ». On serait bien curieux, aujourd'hui, de voir développer cette dernière idée.

⁷⁷ *La foi d'un païen*, Paris, 1967, p. 68.

⁷⁸ Casterman, 1970.

Vous y trouverez 18 pages consacrées à l'eschatologie, mais rien en particulier sur l'enfer⁷⁹, pas plus d'ailleurs que sur le ciel ou le purgatoire. La volonté de n'en rien dire est expresse :

« Si on réduit maintenant au minimum les énoncés eschatologiques, si on les dégage du sensible, les dé-topologise, les dé-visualise de plus en plus, cela ne fait qu'indiquer un processus de réduction qui comporte une prise de conscience de l'inaccessibilité des réalités de la foi et de la possibilité correspondante de dépasser l'expression du dogme et même jusqu'à un certain point, le contenu lié à cette expression... »

mais laisse le dogme intact :

« Maintenant, l'objectif n'est plus de thématiser, dans un discours de style informatif, l'essence de la mort et du jugement du ciel, de l'enfer et du purgatoire — tout cela sans être touché le moins du monde (*sic*). Une eschatologie engagée dans le présent ne refuse en aucune manière à une espérance chrétienne authentique la place qui lui revient »⁸⁰.

C'est que, sous l'influence de Barth, de Bultmann et des philosophies existentielles, la théologie même catholique est passée

de l'eschatologie comme dernier traité de la dogmatique à la situation eschatologique fondamentale de toute la théologie, des *eschata* comme chose à l'*Eschaton* en personne...⁸¹.

Autrement dit, l'eschatologie sera partout, mais on n'en dira plus rien. Comme à la Renaissance, le progrès de la raison conduit le croyant au pur fidéisme. Il est piquant de constater que la réserve de nos théologiens rejoint celle, jugée blasphématoire à l'époque, du « Militaire philosophe » : « De chercher quelles seront les récompenses et les peines, c'est tenter l'impossible : il n'y a qu'une chose sûre, c'est que le tout sera dans une parfaite et souveraine équité » et il ajoute : « L'éternité des peines ne paraît pas plausible, aucun crime ne pouvant jamais être infini »⁸².

Je vous propose un dernier témoignage qui me paraît très éloquent. Il s'agit d'un texte de 1969, donc après l'admonestation de Paul VI, et qui est signée J. Daniélou, c'est-à-dire d'un prélat de plus en plus conservateur. Il n'empêche, sa position est ici à peu près purement origéniste :

« L'objet de la foi est le dessein de l'amour de Dieu pour nous. Elle nous montre en Jésus-Christ le visage authentique de l'homme, c'est-à-dire, ce que Dieu cherche à réaliser en l'homme, ce qu'il cherche à réaliser en chacun d'entre nous, en sorte qu'on puisse dire que l'exis-

⁷⁹ Tome 2, p. 501-519, par Th. RAST.

⁸⁰ Pp. 509 et 513.

⁸¹ P. 516.

⁸² Ed. R. MORTIER, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, p. 355 ; autres passages plus vifs contre l'enfer pp. 92 et 195-6.

tence chrétienne, et simplement l'existence humaine, n'est finalement qu'un processus de transformation en Jésus-Christ. Et tous devront y passer. Il y a ceux qui auront commencé un peu en cette vie, plus ou moins. Et pour ceux qui ne l'auront pas fait, il faudra bien le faire *après la mort*. C'est en ce sens que le mystère du Purgatoire est pour moi un des mystères les plus évidents de la foi, car quand on voit la manière dont la plupart des pauvres hommes et des pauvres femmes arrivent au seuil de la mort, et qu'on pense qu'ils sont destinés à contempler éternellement la bienheureuse Trinité, on comprend qu'ils auront besoin d'un sérieux moment d'éducation, de purification et d'adaptation. Finalement, être chrétien, c'est avoir commencé, bien timidement, bien maladroitement, d'exercer ce qui sera notre occupation éternelle, c'est-à-dire contempler les choses divines⁸³.



On comprend facilement les théologiens d'aujourd'hui. La morale occupe dans le christianisme une place de plus en plus prépondérante, l'amour du prochain, *l'agapé*, y est de plus en plus le centre vivant de la vie religieuse et il faudrait en même temps prêcher la damnation d'une partie de l'humanité ! Certains continuent à tenir solidement les deux bouts de la chaîne, mais beaucoup d'autres n'ont plus l'air d'être sûrs que ce sont bien les bouts d'une même chaîne.

Ce n'est pas l'enfer seul qui est en disgrâce, c'est toute l'eschatologie : la prudence des théologiens à cet égard correspond à un affadissement de l'au-delà dans la sensibilité religieuse contemporaine, à une inappétence qui se généralise⁸⁴. Le christianisme du XX^e s., même quand il ne l'avoue pas, est de plus en plus *horizontal*, ce qui signifie que l'anthropocentrisme occidental finit, après deux siècles, par gagner et transformer le christianisme.

Quoi qu'il en soit, la politique de l'autruche ne peut être non plus indéfiniment rentable. Il faut certes faire confiance à l'imagination des théologiens, mais il est vrai que le dilemme est cruel.

D'une part, la damnation, même décantée et édulcorée, reste un scandale moral. Le problème des infidèles ayant vécu moralement est tout à fait dépassé. Une éternité de peines, même pour un crime ou

⁸³ *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, Beauchesne, 1969, pp. 105-106.

⁸⁴ Selon des enquêtes scientifiquement menées dans plusieurs pays européens, la croyance en Dieu est beaucoup plus répandue que la croyance à l'au-delà, mais les deux diminuent de façon assez sensible de 1947 à 1968. D'autre part, la croyance à l'enfer est moins répandue que la croyance au paradis. Une enquête allemande montre qu'environ 20 % de catholiques et protestants pratiquants croient qu'à la mort tout est terminé. La réserve des théologiens en ce qui concerne l'eschatologie est aussi celle du public croyant cultivé. Enfin, beaucoup de chrétiens affirment que leur foi en la survie n'a pas d'incidence sur leur comportement ici-bas ; cf. *Mort et Présence*, dans *Les Cahiers de Psychologie religieuse*, t. V, Ed. Lumen Vitae, Bruxelles, 1971, pp. 19, 24, 35, 53, 61.

une série de crimes, paraît de plus en plus insupportable à une époque où notre système pénal connaît l'évolution que l'on sait. Les contre-arguments théologiques ne font plus le poids en la matière.

Mais d'autre part — et c'est ce qu'on remarque moins — assurer le salut de toute l'humanité revient inévitablement à priver la religion de toute réelle efficacité. Seul, le purgatoire différencierait le sort des humains : une peine temporelle n'a pratiquement aucun poids en regard de la béatitude éternelle offerte à tous.

Malgré les risques évidents du point de vue des religions constituées, c'est cette seconde solution, l'*apocatastase* origéniste, qui va l'emporter, je crois, de plus en plus sûrement.

Partis d'affirmations plus sévères, certains protestants, plus souples, s'en débarrassent plus facilement et plus explicitement. Ph. H. Menoud, dans une collection officielle, enseigne en toute clarté, le rétablissement universel; la volonté eschatologique de Dieu « réclame que la rédemption atteigne tous les êtres qu'avait atteints la chute »⁸⁵; « c'est pourquoi ni le Nouveau Testament ni les anciennes confessions de l'Eglise n'ont fait de la damnation un article de foi... l'histoire atteindra le seul terme compatible avec la gloire de Dieu »⁸⁶.

Les catholiques y viennent aussi. Vingt ans après, le *Diable* de Papini ne provoquerait plus les remous déjà bien modestes qu'il a suscités en 1954. Il faut même ajouter que cet essai court le risque aujourd'hui de consterner les croyants non à cause de son origénisme devenu endémique, quoique tacite, mais bien plutôt par l'énorme fatras de *diablologie*, comme l'auteur voudrait dire, qu'il étale le plus sérieusement du monde⁸⁷.

Le *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique* de Rahner-Vorgrimler, dont la première édition allemande est de 1961, réduit l'enseignement traditionnel à une « possibilité réelle d'un échec éternel » et continue en ces termes : « cette possibilité pour l'homme se réalise-t-elle en fait et dans quelles proportions ? Pour répondre à cette question, il n'existe ni révélation ni décision du magistère de l'Egli-

⁸⁵ *Le sort des trépassés*, dans *Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, n° 9, Delachaux-Niestlé, 1945, p. 48.

⁸⁶ *Id.*, p. 49. Plus ambigu, mais plus conservateur, Pierre MAURY, *L'eschatologie*, Labor et Fides, Genève, 1959.

⁸⁷ Alors que Papini entérine toute la tradition sur Satan et se contente d'assurer le salut final du personnage, Herbert HAAG entreprend la *Liquidation du diable* (*Méditations théologiques*, Desclée dle Brouwer, 1971), en ne voyant plus en Satan qu'un simple symbole du péché, et cela dès l'Écriture. Gageure métaphysique d'un côté, gageure exégétique de l'autre. La position de Haag devrait impliquer, me semble-t-il, la négation de l'enfer, mais l'auteur n'aborde pas ce sujet explicitement. Il a sans doute pensé qu'à chaque jour suffit sa peine.

se »⁸⁸. Le corset dogmatique impose encore aux catholiques officiels des silences, des prétérations gênées dont je ne sais comment ils se tireront. Mais l'enfer ne sera sans doute qu'une énorme parenthèse dans l'histoire du christianisme. La morale aura vaincu un dogme des plus consacrés.

Et qu'on ne s'y trompe pas : la disparition de l'enfer n'est pas qu'un épisode curieux de l'évolution du christianisme. Elle suppose au contraire un bouleversement profond, une restructuration révolutionnaire. Un christianisme sans enfer est tout autre chose qu'un christianisme avec enfer, même si le complexe de la Bible donne au croyant l'impression sécurisante d'une évolution progressive et d'un approfondissement sans rupture.

Le croyant peut s'imaginer que l'évolution esquissée ici est téléguidée par le Saint-Esprit en marche dans l'histoire. L'historien indépendant fait de tout autres constatations : la liquidation de l'enfer a été entreprise d'abord par des sceptiques, des incroyants, des anti-chrétiens, au nom essentiellement de la raison et d'une autre morale. Leur position, comme en matière de tolérance religieuse, a été honnie par des siècles de christianisme, mais finalement, elle s'impose aujourd'hui aux chrétiens eux-mêmes.

S'il s'amusait, à titre d'hypothèse⁸⁹), à accorder les faits qu'il connaît avec le rôle éventuel du Saint-Esprit dans l'évolution du christianisme, l'historien indépendant devrait en conclure que, très régulièrement, l'inspiration divine atteint d'abord les ennemis du christianisme et que c'est par leur truchement que l'Eglise s'assagit et se civilise, avec un retard souvent inquiétant, quitte à crier victoire ensuite pour des combats qui ont dû être d'abord et longtemps menés contre elle, et à s'attribuer audacieusement des priorités chimériques.

Sur le fond de notre question de ce soir, c'est d'Holbach qui s'est exprimé avec le plus de clarté et de force dans des formules ramassées et sainement provocantes. Le baron n'a d'ailleurs pas fini de payer ses audaces : il est encore aujourd'hui un réprouvé, un damné des lettres françaises. C'est une consolation de savoir que nos Universités bruxelloises vont contribuer bientôt à le faire sortir de cet enfer littéraire. Il me plaît en tout cas, en hommage à cette édition monumentale du *Système de la nature*, de terminer par une citation du *Bon sens*, qui

⁸⁸ Dès 1957 (*Fragen der Theologie heute*), H. URS VON BALTHAZAR allait plus loin, voyant dans l'affirmation de toute damnation une corruption de l'Évangile, consistant à intégrer une mauvaise nouvelle dans la Bonne Nouvelle.

⁸⁹ Cf. François MASAI, *Les controverses sur la philosophie chrétienne. Remarques historiques et critiques*, dans *Logique et Analyse, La Théorie de l'argumentation*, décembre 1963, Louvain-Paris, Nauwelaerts, pp. 519-522.

en est le condensé. C'est une de ces courtes réflexions sur lesquelles une montagne de théologie n'aura eu, finalement, aucune prise :

« Un Dieu assez perfide et malin pour créer un seul homme, et pour le laisser ensuite exposé au péril de se damner, ne peut pas être regardé comme un être parfait, mais comme un monstre de déraison, de malice et d'atrocité. Bien loin de composer un Dieu parfait, les théologiens n'ont formé que le plus imparfait des êtres »⁹⁰.

Robert JOLY.

⁹⁰ *Le Bon Sens*, éd. J. Deprun, Editions Rationalistes, Paris 1971, p. 53 ; cf. aussi pp. 55, 102-3, 146-7, 181 et 218.

« Gabalis » :

Fantaisie ou roman gnostique ?

Le savoureux roman de Nicolas Pierre Henry de Montfaucon de Villars — il a porté successivement ces trois prénoms, dans lesquels on a quelque mal à se dépêtrer — « Le Comte de Gabalis ou Entretiens sur les Sciences secrètes » ne se lit plus guère, et c'est regrettable : car la fantaisie en est vive et la langue délicieuse, précise, souple, tantôt ample et tantôt pincée, faisant alterner la majesté et la grâce; cet auteur un peu sec devrait être en gros situé, tant par sa prose que par son esprit, dans le voisinage de Saint-Evremond et de l'auteur des « Mémoires de Grammont », Anthony Hamilton. « Gabalis », pour abrégé le titre, est pourtant familier aux comparatistes, ayant inspiré la « machine » dans le poème d'Alexander Pope, « The rape of the lock », dont la version définitive, élargie, date de 1714. Ce n'est point une hypothèse : dans sa dédicace à la belle inspiratrice de son œuvre, Miss Arabella Fermor, sa Belinde, Pope explique : « La machine est un terme inventé par les savans pour exprimer l'action des divinités, des anges ou des démons, c'est ce qui constitue le merveilleux du poème. La machine que j'ai employée vous paraîtra nouvelle et un peu étrange, l'ayant empruntée au système des cabalistes. Il faut que vous fassiez connaissance avec eux. Celui qui vous le fera mieux connoître sera un auteur François dans son livre intitulé "Le Comte de Gabalis", qui par son titre et sa construction ressemble tellement à une historiette, que je connois quelques femmes qui, sans y entendre finesse, l'ont lu comme un roman ordinaire » (trad. de Marmontel). L'œuvre la plus connue, mais non pas unique de Montfaucon de Villars a également inspiré, et parfois de très près, jusqu'au simple démarquage, « La Rôtisserie de la Reine Pédauque », où Anatole France met dans la bouche de M. d'Astarac, Gascon comme l'abbé de Villars, Cabaliste et Rose-Croix comme le Silésien Gabalis, quelques-unes des harangues que l'initié des hauts grades tient, dans les « Entretiens », à un abbé de Villars sceptique, et qui rit sous cape, mais ne laisse pas d'être parfois impressionné par l'assurance de ce mage, « un Alleman, Grand Seigneur et Grand Cabaliste, écrit-il, de

qui les Terres sont vers les Frontières de Pologne », ce qui les situe en Silésie : l'abbé devait savoir que cette *terra mystica* fut toujours, depuis la fin du XVI^e siècle, féconde en hétérodoxes, théosophes et occultistes; et, si le nom de Gabalis doit sans doute évoquer dans l'imagination du lecteur la Cabale qu'il cite souvent, son origine en fait un compatriote de Jacob Böhme, dont pourtant l'auteur ne dit rien.

Malgré les ingénieuses recherches de René-Louis Doyon, qui donnait, en 1921, une solide édition de « Gabalis », la vie de Montfaucon de Villars est encore mal connue, et ce qu'on en sait ne rassure pas : initié, peut-être, et il est permis d'en douter, bien que Serge Hutin, dans un ouvrage sur les Rose-Croix qui fut encore réimprimé l'an passé, donne le fait pour indubitable; aventurier, chenapan, assassin, sans contredit. Dès 1662, à l'aimable âge de vingt-quatre ans, il fut complice dans une affaire d'assassinat commis sur la personne d'un vague parent, un Montgaillard, et condamné par défaut au supplice de la roue avec trois autres coupables — le valet seul fut roué; quant à Montfaucon de Villars, qui avait tâté de la Bastille en 1661 avec des gazetiers « distribuant des nouvelles et libelles contre le Roy et l'Etat » et avait obtenu son élargissement après quelques mois de cachot, il s'en revint à Paris et s'y occupa de sa carrière, à la manière de son imaginaire compatriote Aramis, courant les salons, en abbé mondain, et tranchant avec arrogance, mais non sans verve ni sans esprit, dans les querelles littéraires; les spécialistes de Racine connaissent son éreintage de « Bérénice », « un ajustement d'élégies et de madrigaux », qui offense « Mesdemoiselles les Règles », un « madrigal testamentaire »; Titus n'est pas un Empereur romain, mais « un amant fidèle qui filait le parfait amour à la Céladon »; Antiochus ennuie, et occupe trop souvent la scène; l'abbé de Villars préfère à Racine le vieux Corneille, encore qu'il tienne « Tite et Bérénice » pour une pièce longue, et qui s'essouffle, et ses discours pour interminables. Il a aussi attaqué en 1671 les « Pensées » de Pascal, et n'aimait guère les Jansénistes, comme nous le verrons. Était-il passé des voies de fait aux querelles littéraires, non moins vives, mais moins sanglantes ? Nullement : cet « homme de qualité, homme d'esprit, homme de savoir », comme l'appelait Ménage en 1676, fut derechef condamné à la roue par un arrêt du parlement de Toulouse, daté du 2 décembre 1669, pour avoir tenté d'assassiner Pierre de Ferrovil de Montgaillard, le propre fils de sa victime, et, celui-ci s'étant porté plaignant, pour avoir incendié son château, « après avoir blessé à mort l'une des deux femmes qui gardoient iceluy ». L'abbé de Villars, restant insaisissable, fut exécuté « figurativement » pour la seconde fois et ne s'en porta pas plus mal. Cet arrêt contient un mystère que Doyon lui-même

n'a pu résoudre : Villars, y est-il dit, « passe pour l'auteur du *Comte de Gabalis* et de *La Délicatesse* » ; or, le premier de ces ouvrages est de 1670 et l'autre de 1671. Sur l'attribution de l'anonyme « Gabalis » à Villars, aucun doute n'est permis : aussi bien Ménage que Madame de Sévigné attestent ce que chacun savait à Paris, et du reste, Villars avoue sa paternité dans la seconde des lettres annexées aux cinq entretiens qui constituent le roman, où d'ailleurs il laisse attendre une suite. Faut-il supposer qu'il en courait des copies, ou qu'une première édition s'est perdue ? Quoi qu'il en soit, le privilège accordé au fameux éditeur Claude Barbin est du 8 septembre 1670. Le livre fit scandale, ce qui était à Paris, comme aujourd'hui encore, une manière d'avoir du succès, et il connut des contrefaçons et des imitations. Selon d'autres, Villars aurait cherché prudemment, en pénitent, l'asile de la Trappe, et sa dernière œuvre serait un recueil de « Réflexions sur les constitutions de l'abbaye de la Trappe », novembre 1678. Selon une hypothèse mieux fondée, il fut assassiné (poignardé, disent les uns, tué d'un coup de pistolet, selon les autres) sur la route de Lyon, tout comme plus tard son double plus bonhomme, M. Jérôme Coignard, et l'on ne manqua pas de gloser sur cette disparition, probablement fort banale, soit que Pierre de Ferrovil, las de ne pouvoir obtenir justice, se la soit faite lui-même, soit que l'abbé ait été victime de détrousseurs. Mais, par une singulière rencontre, dès le premier paragraphe des « Entretiens », relatant le trépas de Gabalis, l'abbé commentait : « Messieurs les Curieux ne manqueront pas de dire, que ce genre de mort est ordinaire à ceux qui ménagent mal les secrets des Sages, et que depuis que le Bienheureux Raymond Lulle en a prononcé l'arrêt dans son Testament, un Ange exécuteur n'a jamais manqué de tordre promptement le cou à tous ceux qui ont indiscretement révélé les Mystères Philosophiques. » La discrétion n'était pas le fort de Villars, et si Stanislas de Guaita délirait certainement lorsqu'il écrivait : « L'abbé de Villars, ayant profané et tourné en ridicule les arcanes de la Rose-Croix, à laquelle il était initié, fut condamné par un tribunal Vehmique et exécuté en plein jour sur la route de Lyon », Villars avait irrité tant de gens divers qu'un meurtre par vengeance peut rendre compte de sa mort, s'il mourut bien à ce moment, fin 1673, à trente-cinq ans.

Fut-il initié à ces « sciences secrètes » dont son Gabalis parle d'abondance ? Des connaisseurs de l'ésotérisme l'ont dit, mais on sait avec quel empressement ils tirent à eux tout un chacun ; il convient d'être circonspect en ce domaine. Il est sûr que Villars, ambitieux et d'esprit souple, a voulu profiter d'une mode, en piquant la curiosité des gens du monde par la révélation de doctrines surprenantes, présentées sous une forme aimable et d'ailleurs enrobées de déclarations de scepticisme ; si Fontenelle a adapté l'astronomie pour l'usage des

dames, Villars en fit autant de l'ésotérisme, comme de nos jours MM. Pauwels et Bergier qui, hélas ! n'ont ni sa grâce, ni sa légèreté de plume. L'auteur de « Gabalis » prétend avoir, par curiosité, pénétré dans des cercles occultistes et s'y être trouvé en bonne compagnie : « J'avais pour compagnons des Princes, des Grands Seigneurs, des Gens de Robe, des belles Dames, des laides aussi; des Docteurs, des Prélats, des Moines, des Nonnains, enfin des gens de toute espèce. Les uns en voulaient aux Anges, les autres au Diable, les autres à leur Génie, les autres aux Incubes, les autres à la guérison de tous maux, les autres aux Astres, les autres aux secrets de la Divinité, et presque tous à la Pierre Philosophale. » Cette image du siècle de Descartes, qui du reste s'était, lui aussi, intéressé à la Rose-Croix, en 1619, ne doit pas surprendre. Que le XVII^e siècle, même en France, ait été féru de magie blanche ou noire, que ces investigations périlleuses aient eu des adeptes jusqu'en très haut lieu, il n'est que de lire Saint-Simon pour s'en rendre compte; or, Saint-Simon, bon catholique et chrétien austère, ne met nullement en doute la réalité de ces pratiques, mais les tient pour dangereuses et dommageables à l'âme; son ami Philippe d'Orléans ne croyait pas en Dieu, mais beaucoup plus au diable, et fut soupçonné, on le sait, de magie noire et de « chimie ». Plus près de « Gabalis », en 1676, la fameuse affaire des « poisons » devait révéler que Gabalis n'imaginait rien lorsqu'il mettait « des Princes, des Grands Seigneurs, des belles Dames » au rang des dilettantes en occultisme, et ces « Sibylles », filles de Noé, dont parle Gabalis, la duchesse de Bouillon reconnut sans peine qu'elle et Vendôme s'étaient souvent rendus chez la Voisin pour les voir.

Faut-il en déduire que Villars appartient à l'un de ces cénacles clandestins ? La conclusion ne s'impose pas. Il était assurément fort bien renseigné, mais ses sources peuvent être entièrement livresques : tout ce dont parle Gabalis se retrouve chez les auteurs qu'il cite en guise d'autorités, de Porphyre au divin Paracelse; ajoutons-y les ouvrages alors fameux du père jésuite Athanasius Kircher, égyptologue, sinologue, alchimiste et physicien, génie de l'occultisme, que Nerval devait encore utiliser. Certes, Villars connaît et cite le fameux mot magique AGLA; il concentre, à la manière de la Cabale ou de l'*Ichthys* chrétien, l'invocation « Athah gabor leolam Adonai », « tu es puissant et éternel, Seigneur », dont on se servait contre les démons; mais les dictionnaires de l'occultisme que j'ai pu consulter notent que l'AGLA est fort ancien, et se trouve imprimé dans bien des ouvrages dès le XVI^e siècle; point n'était besoin d'avoir reçu la lumière ténébreuse de la Rose-Croix pour le connaître.

L'abbé, « homme de savoir », selon Ménage, avait en tout cas étudié consciencieusement les doctrines qu'il attribue à Gabalis, et

que Mme de Sévigné résume lorsqu'elle l'appelle, le 16 septembre 1671, « l'auteur des Sylphes, des Gnomes et des Salamandres »; doctrines étalées en cinq entretiens, selon une méthode empruntée à Pascal, et qui consiste à laisser l'interlocuteur parler d'abondance, en lui lançant de temps à autre la balle, pour finalement laisser éclater son indignation — singulièrement faible chez Villars. Aussi a-t-on qualifié « Gabalis » de « Provinciales de l'occultisme », et faire de Villars un initié sur la foi de ce petit roman est à peu près aussi raisonnable que si l'on mettait Pascal au nombre des Jésuites ou de leurs partisans parce qu'il cite profusément les écrits des Pères.

Les sources de Gabalis sont fort nombreuses; il cite avec une dilection particulière « le Divin, le presque adorable Paracelse », et il semble que Villars ait surtout utilisé le traité « De Sylphis »; bien qu'il enseigne que les esprits mortels qui peuplent les quatre éléments soient des deux sexes, il écrit en général : *le salamandre*, car les femmes des Salamandres, selon Gabalis, sont timides et ne se laissent guère voir des hommes; Anatole France ne l'a pas compris, ou bien il a jugé que la nature ardente des Salamandres conviendrait mieux à des esprits féminins, d'où *la Salamandre* dont Jacques Tournebroke crut entrevoir les rondeurs dans la fumée de la rôtisserie paternelle, et qui devait lui apparaître sous les traits de la jolie et cruelle Juive Jabel. Le comte de Gabalis conseille à Villars, après examen de son horoscope, qui lui inspire une confiance sans limites et le porte aux révélations, de chercher l'union d'une « Sylphide » : cette fille de l'air devait avoir toute une postérité littéraire, et Chateaubriand, bien plus tard, donner ce nom au fantôme féminin qu'il a poursuivi dans les bois de Combourg et, en fait, toute sa vie (mais c'est là une autre histoire). Gabalis connaît la légende de Lohengrin, un Sylphe, selon lui, et celle de Tannhäuser, qu'il appelle Dannhuzerus (Cinquième Entretien) et dont le séjour au Venusberg devient, dans sa bouche, un repos délicieux chez les plus aimables des esprits élémentaires, nullement dangereux pour le salut du chevalier : « Ne faites pas non plus l'outrage aux Comtes de Cleves », proclame Gabalis, « de dire que le Diable est leur pere, et ayez meilleure opinion du Sylphe que l'Histoire dit qu'il vint à Cleves sur un Navire miraculeux traîné par un cygne qui y estoit attaché avec une chaîne d'argent. Ce Sylphe apres avoir eu plusieurs enfans de l'heritiere de Cleves, repartit un jour en plein midy à la veüe de tout le monde sur son navire aérien. » Selon la même autorité, Merlin ne serait pas le fils d'une princesse bretonne dont le Diable eût abusé dans son sommeil, mais d'un Sylphe aussi galant qu'inoffensif, et qui d'ailleurs cherchait l'immortalité dans cette conjonction avec une mortelle, comme le font volontiers les Élémentaires, qui souffrent de n'avoir pas une âme éternelle; qu'un Français du Midi connaisse

la touchante histoire de Mélusine et des Lusignan n'a rien de surprenant; on a beaucoup parlé d'occultisme de Villars, mais il peut se trouver aussi, dans son petit ouvrage, une spéculation sur la mode des contes : certains passages en pourraient prendre place dans la « Bibliothèque bleue » ou le « Cabinet des Fées ». Mais non tous : lorsque Gabalis, par exemple, ouvre les yeux de l'abbé et lui apprend que le Sabbat, comme l'appellent les ignorants, n'est qu'une grande réunion nocturne des Élémentaires, auxquels un Sage, un Philosophe expose la doctrine de la régénération par l'union d'amour avec un être humain, et plus généralement met en doute le caractère diabolique de la magie, qui serait selon lui un commerce innocent avec les Esprits élémentaires, sa doctrine sent le fagot, encore qu'en 1670, on fût loin des grandes épidémies de chasse aux sorcières, du moins en France.

La clé de ce mystère mineur — comment au juste Villars s'était-il renseigné ? — se trouve peut-être dans un appendice que n'ont pas remarqué les préfaciers de Gabalis (l'exécration de Pierre Mariel, en 1961, n'en reproduit que la moitié !) — une lettre, évidemment fictive, à Monseigneur *** et la réponse de ce duc à Monsieur ***, ami de Villars, qui lui envoie le roman. Il aurait lu l'ouvrage dans un cercle mondain, et certain marquis, « qui est, ne luy en déplaît, un grand faiseur de Réflexions », lui aurait dit : « Assurément, voicy un homme qui joue les Cabalistes : il aura scû qu'il y avait un grand nombre de Grans Seigneurs et d'autres personnes de tous Etats, entêtés de secrets, les uns d'une manière et les autres d'une autre : peut-être aussi a-t-il eu la même maladie. » Il se peut qu'on doive interpréter cette formule prudente comme un demi-aveu : Villars y reconnaîtrait qu'il s'est jadis un peu frotté de cabale, mais sans être vraiment de ces cercles, puisqu'il se contente de « jouer les Cabalistes ». Le comte silésien cite pour garants « Platon, Pythagore, Celse, Psellius, Procle, Porphyre, Jamblique, Plotin, Trismegiste » (Hermès Trismégiste), « Nollius, Dornée, Fludd » (qui fut, lui, certainement Rose-Croix) et « le grand Philippe Auréole, Théophraste Bombast Paracelse de Honeinheim » (*sic*, pour de Hohenheim), et plus vaguement « tous nos Compagnons » qu'il appelle « les Cabbalistes », « les Sages », « les Philosophes »; Zoroastre tient une grande place dans ses chimères; cette liste est classique dans l'occultisme des XVI^e et XVII^e siècles, ainsi que la mise en garde, fort rosicrucienne, contre ceux que Gabalis appelle dédaigneusement « les distillateurs » — entendons les alchimistes, en quête de la chrysopée, simple *parèrgon* au prix du véritable *ergon*, le perfectionnement spirituel et l'entrée dans la vie divine. Mais, pour le peu chrétien Gabalis, l'essentiel est de faire apparaître Sylphes, Ondins, Gnomes et Salamandres, au moyen d'opérations magico-alchimiques dont il donne quelques recettes, et de les lier à

soi d'amitié et de confiance. Aussi, comme chez les Rose-Croix, l'abstinence est-elle le premier commandement des Philosophes : aux amours terrestres, basses, grossières et résultant de la chute d'Adam (car c'est, dit Gabalis, le véritable sens de cette pomme cueillie en Eden), le Sage se doit de préférer les caresses de femmes « élémentaires », toujours jeunes, indiciblement gracieuses, empressées à servir celui dont le contact amoureux leur confère l'immortalité qu'elles désirent, et qui, suprême avantage, ignorent la jalousie; et font volontiers participer leurs compagnes à des embrassements où elles trouvent une âme, et leur amant terrestre des plaisirs ignorés. On en sait les suites littéraires, des Sylphes qui si tendrement veillent sur la Belinde de Pope à l'Ondine de Fouqué (et de Giraudoux), aux Esprits Élémentaires de Heine, à cette Petite Sirène en quête d'une âme dont Andersen a conté les navrantes aventures, voire au « Dr. Faustus » de Thomas Mann.

La doctrine exposée par Gabalis avec une éloquence qui impressionne nous fait bien saisir une certaine évolution de l'occultisme au XVII^e siècle : ses aspects premiers, théologiques et politiques, s'effacent, laissant subsister une sorte de syncrétisme magique ou d'interprétation ésotérique de la Nature. Comme dans les écrits rosicruciens de 1614/1615, les deux sources de la connaissance secrète sont la Bible et la Nature — le comte de Gabalis souligne que les « Philosophes » sont bons chrétiens, mais en se gaussant des naïvetés de la théologie classique, et notamment de la démonologie; en fait, il propose à l'abbé une *gnose*, où Jésus-Christ ne tient pas la moindre place, une explication ésotérique de la Nature et des miracles, celle que Comenius, dès 1607, avait appelé la « pansophie », synthèse de théologie, de science et de philosophie au sens moderne de ce mot. Quant à l'Écriture sainte, Gabalis établit des connexions audacieuses entre la sagesse secrète qu'il attribue à Noé et celle des Anciens, en faisant de « la sçavante Sambethé la plus ancienne des Sibyles » la fille de Noé et la fondatrice des oracles de Delphes; selon lui, les oracles des Païens ne seraient pas dus au Démon, selon la doctrine des Pères, mais bien aux esprits élémentaires, et n'auraient donc rien que d'innocent. Les Platoniciens et les Pythagoriciens tiennent leur science sur les Élémentaires des Egyptiens, « et ceux-ci de Joseph le Sauveur et des Hebreux qui habiterent en Egypte avant le passage de la mer rouge »... Il faut donc remonter à la source, c'est-à-dire à « la Cabale et la Theologie des Hebreux, lesquels avoient par devers eux l'art particulier d'entretenir cette nation aërienne et de converser avec tous ces habitants de l'air ». Zoroastre, le lointain ancêtre de M. de Gabalis, « avoit l'honneur d'estre fils du Salamandre Oromasis, et de Vesta femme de Noé. Il vécut plus de douze cents ans le plus sage Monarque du Monde,

et puis fut enlevé par son Pere Oromasis dans la région des Salamandres ». Le Comte, apparemment, se souvient de Molière, dont l'« Amphitryon » était récent (1668), et de la maxime qu'« un partage avec Jupiter n'a rien du tout qui déshonore », car il explique à l'abbé que Noé ne fut point offensé de partager son épouse avec un Salamandre : « tous ces Patriarches-là tenoient à grand honneur d'estre les peres putatifs que les enfants de Dieu » (c'est ainsi qu'il interprète les *bene elohim* de la Genèse) « vouloient avoir de leurs femmes... ». Laquelle Vesta, « étant morte fut le génie tutelaire de Rome; et le feu sacré qu'elle vouloit que des Vierges conservassent avec tant de soin, estoit en l'honneur du Salamandre son amant ». Il se réfère sur ce point à l'orientaliste et occultiste Guillaume Postel (1510-1581), « le moins ignorant de ceux qui ont étudié la Cabale dans les livres ordinaires ». La nymphe Egérie, inspiratrice de Numa Pompilius, était du reste un autre fruit des amours de Vesta avec le Salamandre Oromasis : voilà la Perse, Israël et la Rome antique mis au bénéfice d'une sagesse secrète unique, celle des Noachides.

Non sans audace, le comte de Gabalis enseigne que les effets classiquement attribués aux démons : oracles antiques, miracles du monde païen, naissances miraculeuses, magie naturelle, sabbat... sont, en fait, dus aux esprits élémentaires, et qu'on explique à faux ces étrangetés, parce qu'on ignore les principes de la philosophie naturelle. « On attribue aux Demons tout ce qu'on devoit attribuer aux peuples des Elemens... Croyez mon enfant, croyez que le Demon a dans la region de la mort, des occupations plus tristes et plus conformes à la haine qu'a pour luy le Dieu de pureté; mais c'est ainsi qu'on se ferme volontairement les yeux... Apprenez à estre humble, mon fils, si vous voulez penetrer ces tenebres sacrées qui environnent la vérité. Apprenez des Sages à ne donner aux Demons aucune puissance dans la Nature, depuis que la pierre fatale les a renfermez dans le puits de l'abisme. Apprenez des Philosophes à chercher toujours les causes naturelles dans tous les évènements extraordinaires; et quand les causes naturelles manquent, recourez à Dieu, et à ses Saints Anges, et jamais aux Demons qui ne peuvent plus rien que souffrir; autrement vous blasphemeriez souvent sans y penser, vous attribüeriez au Diable l'honneur des plus merveilleux ouvrages de la Nature. »

En arrière-plan de cette mythologie gracieuse et chimérique, on entrevoit une croyance infiniment plus sérieuse, et, du point de vue de l'orthodoxie, ou pour mieux dire des diverses orthodoxies chrétiennes, bien plus risquée. Comme les Anciens Rose-Croix, Gabalis rejette les « sectes » et les divisions religieuses : à la question de l'abbé de Villars : « Vous etes donc Jansenistes aussi, Messieurs les Cabalistes ? », le noble silésien répond « brusquement » : « Nous ne savons

ce que c'est, mon Enfant, et nous dédaignons de nous informer en quoy consistent les sectes différentes, et les diverses Religions, dont les ignorans s'infatuent. Nous nous en tenons à l'ancienne Religion de nos Pères les Philosophes », en laquelle consiste le « grand Arcane », comme l'appelle, très traditionnellement, l'abbé de Villars. Cet Arcane n'est rien d'autre qu'une sorte de panthéisme mystique, dérivé, les auteurs cités par Gabalis le prouvent à suffisance, du néo-platonisme et des néo-platoniciens florentins (Gabalis mentionne « Ficin », « le prince de la Mirande », donc Pico della Mirandola, auxquels Will Erich Peuckert reconnaît un rôle essentiel de « relais » entre la pensée antique et le cabbalisme et le rosicrucisme du XVII^e siècle allemand, par l'intermédiaire de Paracelse). « Admirez, dit Gabalis, la simplicité de la Nature en toutes ses opérations merveilleuses ! et dans cette simplicité une harmonie, et un concert si grand, si juste, et si nécessaire, qu'il vous fera revenir, malgré vous, de vos foibles imaginations... » La « sublime Théologie » que les « Sages » tentèrent, paraît-il, d'enseigner aux hommes est résumée par une éloquente « oraison des Salamandres », tirée de Porphyre, qui l'aurait apprise au temple de Delphes : « Immortel, Eternel, Ineffable, et Sacré Pere de toutes choses, qui es porté sur le chariot roullant sans cesse des mondes qui tournent toujours. Dominateur des Campagnes Etheriennes où est élevé le Thrône de ta puissance, du haut duquel tes yeux redoutables découvrent tout, et tes belles et saintes Oreilles écoutent tout. Exauce tes Enfants que tu as aimez dès la naissance des Siècles; car ta dorée et grande et éternelle Majesté respandit au dessus du monde, et du ciel des Estoilles; tu es élevé sur elles, ô feu étincellant. Là tu t'allumes et t'entretiens toy-même par ta propre splendeur; et il sort de ton Essence des ruisseaux intarissables de lumière qui nourrissent ton esprit infiny. Cet esprit infiny produit toutes choses, et fait ce trésor inépuisable de matière qui ne peut manquer à la génération qui l'environne toûjours à cause des formes sans nombre dont elle est enceinte, et dont tu l'as remplie au commencement... » La Divinité — qui, il faut bien y prendre garde, n'est pas nommée — est dite à la fois Père, « la plus tendre des Mères », et « Fils la fleur de tous les Fils » — ce qui n'est pas sans rappeler la *rebis, res bina* des Alchimistes, mais remplace audacieusement la Trinité chrétienne par une Trinité gnostique, dont le principe féminin n'est pas absent. « Forme de toutes les formes ! Ame, Esprit, Harmonie, et Nombre de toutes choses » : Ce sont bien là les notions fondamentales de la mystique néo-platonicienne, et la religion de Gabalis n'a plus rien de chrétien; ou pour mieux dire, et pis encore, elle oppose l'ésotérisme des « Sages » aux croyances exotériques de la foule inepte, captive de telle ou telle confession, de ce que Gabalis flétrit du nom de « sectes ».

Il est difficile de juger des intentions exactes d'un auteur qui demeure énigmatique. Il ne manque pas de railler les vues singulières de Gabalis, et de lui opposer le dogme catholique — mais avec une curieuse faiblesse, et sans que le noble étranger ait grand peine à le réfuter. Dans ces « Entretiens » où Gabalis incarne la gnose et son interlocuteur le dogme, la gnose l'emporte continuellement. Son livre, tout à la fin, se présente comme une tentative de se « divertir aux dépens des fous », et il prie qu'on ne lui fasse pas l'injustice de le soupçonner « de donner crédit aux Sciences Secrètes, sous le prétexte de les tourner en ridicules ». Les esprits faibles, ajoute l'épître à Monseigneur ***, « le seront plus que le Seigneur de Gabalis, s'ils se laissent enchanter par cette devotion extravagante; ou si les railleries qu'on en fait, ne levent pas le charme ». Or, la religion que professe notre abbé apparaît, dans ses réfutations, plus « faible » encore que les chimères des Cabalistes, et l'on peut se demander si Villars n'était pas tout simplement l'un de ces libertins qui, derrière des doctrines d'apparence fantastique, visaient toute croyance — et s'il ne prône pas, au bénéfice du lecteur attentif, un naturalisme panthéiste qu'il enrobe d'anecdotes et de plaisanteries pour éviter les condamnations qu'un exposé de ton sérieux n'eût pas manqué de lui attirer. Quoi qu'il en soit, cette œuvrette charmante et trop négligée méritait bien ce bref examen.

Henri PLARD.

Les théologies de la Mort de Dieu

C'est un lieu commun d'affirmer que l'Eglise catholique et, d'une façon générale, les églises chrétiennes sont en pleine mutation. Mais, la plupart du temps, on se laisse impressionner par les aspects pittoresques et purement extérieurs de cette mutation, tels que le costume ou le mode de vie du clergé, et l'on ne souligne pas suffisamment l'importance de la mutation idéologique. Le domaine de la théologie est en effet un des lieux privilégiés de cette mutation.

La théologie chrétienne, qu'elle soit catholique, protestante ou orthodoxe, est un effort de structuration conceptuelle des données dogmatiques. Il est évident que, consciemment ou non, les théologiens chrétiens utilisent comme moyens d'expression les schémas qui leur sont fournis par l'idéologie du monde dans lequel ils vivent. Le cas de saint Thomas d'Aquin baptisant l'aristotélisme est bien connu. A l'heure actuelle, nous assistons à l'éclosion d'un certain nombre de mouvements théologiques dont le but est de substituer à l'ancienne théologie, dite assez improprement scolastique, de nouvelles formules, assez disparates d'ailleurs, dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle la « théologie nouvelle ». Cette dénomination peut s'appliquer aux penseurs qui s'efforcent d'exprimer en des termes rénovés et selon des schémas nouveaux les doctrines chrétiennes traditionnelles. Elle s'applique davantage à ceux qui visent à atteindre des domaines jusqu'ici inexplorés pour en donner une interprétation chrétienne. C'est ainsi qu'on a vu s'élaborer des théologies du travail, de la sexualité, de la révolution. Ce sont les « réalités terrestres » qui sont placées sous l'éclairage de la doctrine chrétienne. La nouveauté n'est donc ici que relative.

Par contre, le qualificatif de « théologie nouvelle » convient parfaitement au mouvement que l'on a appelé « théologie de la Mort de Dieu ». Si l'on songe que le terme de théologie signifie « discours sur Dieu », le caractère novateur de ce mouvement devient évident. C'est pourquoi l'étude de cette théologie paraît indispensable à quiconque veut prendre conscience de la mutation idéologique qui se produit au sein des églises chrétiennes. En effet, c'est la forme la plus extrême de cette mutation. C'est pourquoi son analyse permet de

discerner les tendances profondes de la théologie nouvelle, alors que les courants moins avancés les dissimulent davantage. D'autre part, il s'agit d'un mouvement commun au catholicisme et au protestantisme. Si les plus célèbres de ses partisans sont des protestants, il n'a pas tardé à toucher les milieux catholiques par une sorte d'osmose très fréquente à l'heure actuelle, de sorte que beaucoup de catholiques n'en perçoivent plus le caractère protestant.

Le mouvement a été connu en Europe et spécialement en France et en Belgique par la diffusion des ouvrages de J.A.T. Robinson, évêque anglican de Woolwich, diocèse du Sud de Londres. Son livre, intitulé *Honest to God*, paru en 1963, devint en quelques mois un best seller, vendu à 350.000 exemplaires. La traduction française, éditée en 1964 sous le titre inexact de *Dieu sans Dieu*, eut de suite un gros succès. Ce n'est pas un ouvrage très personnel et certains l'ont même présenté comme un mélange indigeste. Mais il faut constater que Robinson a réussi à répandre dans le grand public des thèmes qui circulaient seulement dans le milieu fermé des théologiens. La lecture de ce livre de Robinson est une bonne introduction à la Théologie de la Mort de Dieu. Un autre ouvrage, intitulé *La nouvelle réforme*, développe des thèmes semblables. Il se termine par un appendice percutant qui répond à la question : « Une personne vraiment contemporaine peut-elle ne pas être athée ? » Même si le contenu diminue le caractère provocant du titre, il permet de mesurer jusqu'où va actuellement la hardiesse des théologiens de la Mort de Dieu.

Pour essayer de mieux comprendre ce mouvement, notre exposé devra comporter trois parties :

- les origines de l'idée de la mort de Dieu;
- les précurseurs de la Théologie de la Mort de Dieu;
- les représentants contemporains de cette théologie.

Les origines de l'idée de la mort de Dieu

Où les théologiens de la Mort de Dieu ont-ils trouvé le point de départ de leurs spéculations ? Chez les adversaires de la foi chrétienne. Ils en sont parfaitement conscients et soulignent fréquemment cet emprunt, avec le souci de montrer qu'ils partent précisément des positions adverses. Le personnage auquel ils font souvent allusion et qui a réellement exercé sur eux une grande influence, c'est Hegel. C'est donc par lui qu'il faut commencer cette recherche.

On a dit de Hegel qu'il était l'Aristote des temps modernes. Il est certain que son système est un des plus complets et des plus profonds qui ait jamais été élaboré par un philosophe. Malheureusement, les

difficultés de l'interprétation de cette philosophie sont redoutables. Elles proviennent en particulier du fait que le XIX^e siècle n'a connu essentiellement que le dernier état de la pensée de Hegel, c'est-à-dire le système élaboré dans *La science et la logique* (1816) et dans *L'encyclopédie des sciences philosophiques* (1817). Actuellement, on a tendance, au contraire, à centrer les perspectives sur la pensée de Hegel première manière, c'est-à-dire sur la *Phénoménologie* (1806). Nous pouvons laisser de côté ces problèmes difficiles. Ce qui est important, c'est de savoir si l'idée de la Mort de Dieu est due à Hegel. Il est remarquable que R. Garaudy a fait de « Dieu est mort » le titre de sa thèse sur Hegel. En fait, l'expression est rare chez ce philosophe. Ce qui prend chez lui beaucoup d'importance, c'est le Vendredi Saint, jour de la mort du Christ. Hegel intègre l'événement de ce jour-là dans sa dialectique. Le Vendredi Saint historique devient un *Vendredi Saint spéculatif*, en ce sens qu'il marque le grand moment de l'histoire de l'humanité.

L'idée apparaît pour la première fois chez Hegel dans son livre *Savoir et Foi* (*Wissen und Glauben*) en 1802. Un temps nouveau a commencé et la religion de ce temps nouveau repose sur le sentiment que Dieu est mort. Il est dur d'éprouver ce sentiment, car c'est une douleur infinie qui vient de l'absence de Dieu. Mais c'est une cruauté nécessaire, car ce Vendredi Saint spéculatif est la condition de la Résurrection. Tout l'être est englouti dans la mort de Dieu qui est l'abîme du néant, mais c'est pour ressusciter dans la suprême totalité.

Hegel reparle de la mort de Dieu dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. C'est avec un ton grave et douloureux. Il ne fait pas de psychologie ou de littérature. Il exprime simplement ses sentiments en affirmant le fait et en en tirant les conclusions. Pour lui, c'est un moment à l'intérieur de l'évolution dialectique, mais un moment seulement. Un certain christianisme est mort, un autre va renaître, car le christianisme est identifié à l'Esprit, qui ne meurt pas.

Cette vue dialectique fut, comme on le sait, diversement interprétée. Les uns — les hégéliens de droite — ont vu là une prophétie, celle de la renaissance d'un christianisme nouveau, très simplifié, très proche du protestantisme libéral. Les autres — les hégéliens de gauche — ont abouti à l'athéisme. Feuerbach, dans son *Essence du Christianisme* en 1841, pense que la mort de Dieu est définitive, puisqu'elle permet à l'homme d'exister. La théologie (science de Dieu) est remplacée par l'anthropologie (science de l'homme). L'idée sera reprise en 1844 par Karl Marx, qui diffusera le message de l'athéisme : « l'homme est l'être suprême pour l'homme ». Mais il n'y a pas véritablement « mort de Dieu », puisque les hommes ont fabriqué Dieu à

leur image et à leur ressemblance, réalisant ainsi, selon l'expression de Feuerbach, non une théologie, mais une théopoésie.

Si le marxisme n'a pas tellement retenu cet aspect de l'hégélianisme, l'idée de la Mort de Dieu resté un thème fréquent dans la littérature du début du XIX^e siècle. On la trouve sous la plume de Gérard de Nerval dans son poème « Le Christ aux oliviers », qui porte en exergue :

« Dieu est mort, le ciel est vide !
Pleurez, enfants, vous n'avez plus de père ! »

Mais on la rencontre aussi dans un texte de l'écrivain allemand Jean-Paul (Jean-Paul Richter), qui, dans son roman *Siebenkäs*, fait annoncer par le Christ en croix « qu'il n'y a pas de Dieu » (*dass kein Gott sei*). Plus important pour notre propos est le développement littéraire du thème par Henri Heine, juif converti au protestantisme par nécessité et disciple de Hegel. Dans un article paru dans la *Revue des deux mondes* le 15 décembre 1834 sous le titre « De l'Allemagne depuis Luther », il fait l'éloge de Kant qui a tué en Allemagne le Dieu des déistes, « acte qui surpasse de beaucoup en terrorisme ceux de Robespierre ». Il annonce les derniers moments de ce Dieu : « N'entendez-vous pas la clochette ? A genoux ! On porte les sacrements à un Dieu qui se meurt. » Cette nouvelle « aura besoin de quelques siècles pour être universellement répandue », mais « nous avons, nous autres, pris le deuil depuis longtemps ».

L'esquisse tracée par Heine prend toute son ampleur chez Nietzsche. Il s'agit pour lui d'un thème fondamental, qu'on retrouve fréquemment dans *Le gai savoir* et dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Un des passages les plus célèbres est celui où « l'homme fou » rencontré par Zarathoustra lui annonce la grande nouvelle : « Où est Dieu ? Je veux vous le dire. Nous l'avons tué ! Requiem aeternam Deo ! » Ainsi le Dieu chrétien est mort comme les autres ; il était devenu superflu et même insupportable. Sa mort était devenue nécessaire et les hommes ont dû le tuer. Pourtant, c'est une énorme catastrophe, qui va entraîner l'homme dans un monde apocalyptique où s'effondreront même les lois de la nature. Il est vrai qu'il faudra du temps pour que les hommes s'en aperçoivent : « Cet événement énorme est encore en chemin, il marche, il n'est pas encore venu jusqu'à l'oreille des hommes. »

Ce thème grandiose a été minutieusement analysé par plus d'un philosophe. On trouverait particulièrement dans Heidegger et dans Jaspers des vues profondes sur ce sujet. On interprète souvent le message nietzschéen de la Mort de Dieu comme l'annonce de la dispa-

rition du schéma platonicien opposant le monde des idées, qui seul est réel et vrai, au monde sensible, qui n'est qu'un reflet sans consistance. Cette interprétation est juste, mais, aux yeux de beaucoup, elle ne suffit pas à rendre compte de la profondeur du message de Nietzsche. En tout cas, les théologiens de la Mort de Dieu, qui font presque tous référence à Nietzsche, y voient l'annonce d'un monde post-déiste et post-métaphysique, précisément parce que post-chrétien.

L'aspect religieux du thème apparaît très nettement, quand on relit tous les textes de Nietzsche. Le Dieu des chrétiens est mort parce qu'il s'était rendu ridicule en disant : « Il n'y a qu'un seul Dieu. » Il est mort de sa pitié pour les hommes. Mais il leur était devenu insupportable par sa cruauté et sa jalousie. L'homme moderne a un goût trop affiné pour supporter un tel Dieu. Il s'agit bien du Dieu de la Bible et de l'Évangile, tel qu'il est présenté traditionnellement par la doctrine chrétienne. D'ailleurs, pour Nietzsche, la Mort de Dieu n'est pas une simple constatation. C'est une volonté délibérée. Nietzsche veut qu'il meure, il se veut le « meurtrier de Dieu ». L'aspect proprement antireligieux et antichrétien des passages de *Ainsi parlait Zarathoustra* (II, 3; III, 8; IV, 6-7) peut difficilement être nié. C'est très précisément ce thème qui servira de point de départ à tout le mouvement théologique de la Mort de Dieu.

Mais d'autres influences se sont jointes à celles de Hegel et de Nietzsche. Il nous faut les analyser maintenant. Au cours du XIX^e siècle, est apparu progressivement un nouveau mouvement philosophique, auquel on a donné assez improprement le nom d'existentialisme. On peut, en simplifiant, dire qu'il a pris deux formes, une forme religieuse, au sein de laquelle Kierkegaard fait figure de chef de file, et une forme athée, dont le maître fut Heidegger. On sait comment ces deux philosophes sont des hégéliens révoltés et même des anti-hégéliens. Pourtant ils restent profondément marqués par l'hégélianisme. Merleau-Ponty et Jean Wahl ont bien montré comment le Hegel auquel ils s'opposent, c'est le Hegel seconde manière, celui du système élaboré dans la maturité de sa vie, alors qu'ils restent très proches du Hegel première manière, celui de la *Phénoménologie*.

Kierkegaard peut être considéré comme le véritable père de l'existentialisme. Bien qu'il ait vécu entre 1813 et 1855, son influence fut considérable sur tous les écrivains religieux de langue allemande, et même sur les autres. Pour lui, la vérité est subjective : « La subjectivité est la vérité », répète-t-il sans cesse. Il ajoute : « La conscience crée à partir de soi ce qui est le vrai », ceci par « l'acte de liberté », qui consiste non dans un choix rationnel, mais « dans ce coup d'audace qui choisit l'incertitude objective avec la passion de l'infini ». La foi chrétienne échappe à toute rationalité. On ne peut pas prouver une

existence, celle de Dieu encore moins que les autres. C'est un blasphème de vouloir prouver l'existence de Dieu. C'en est un aussi que de prétendre prouver la divinité du Christ. « Du Christ, on ne peut rien savoir. » Ce genre de christianisme pourrait parfaitement convenir aux théologiens de la Mort de Dieu et à leurs précurseurs. De fait, plusieurs critiques ont pu déceler chez eux des traces assez nettes de l'influence de Kierkegaard.

Pourtant, quand Tillich chante les louanges de l'existentialisme, il ne s'agit pas de celui de Kierkegaard, mais de celui de Heidegger. Il est effectivement le véritable inspirateur des théologiens de la Mort de Dieu. On peut découvrir à chaque page son influence et presque tous se proclament très explicitement disciples de Heidegger. Il y a là un paradoxe extraordinaire, puisque Heidegger se proclame philosophe athée. Mais son influence s'explique par le contact direct et les rapports humains. Parmi ceux que nous considérons comme les précurseurs de la Théologie de la Mort de Dieu, Bultmann et Tillich ont été les collègues de Heidegger à Marburg, le premier pendant de longues années, le second pendant une période plus brève, mais qui l'a marqué définitivement. Quant à Bonhoeffer, s'il n'est pas sûr qu'il ait connu personnellement Heidegger, il est certain qu'il a longuement pratiqué ses ouvrages. Il n'est donc pas étonnant que tous trois aient profondément subi l'influence du maître philosophe.

Ce qui est tout de même étrange, c'est qu'ils l'aient délibérément préféré à Kierkegaard, car Heidegger ne cesse de se proclamer athée, non seulement dans le domaine de ses convictions intimes, mais dans sa philosophie.

Pour Heidegger, Dieu se situe absolument hors du domaine de la philosophie. A la différence de Kierkegaard, qui fonde l'existence de l'homme en Dieu, Heidegger refuse toute base transcendante à l'homme : celui-ci n'est « fondé sur rien d'autre que lui-même ». L'homme est *Dasein* (être là), c'est-à-dire jeté là dans un monde où il est destiné à la mort. L'analyse existentialiste consiste en une description phénoménologique du *Dasein*, c'est-à-dire de l'homme comme être-dans-le-monde. L'homme authentique est celui qui sait regarder en face cette situation, à savoir qu'il mourra et qu'il n'a pas à se bercer d'illusions. L'homme non-authentique est celui qui refuse de regarder en face la mort qui l'attend et cherche par tous les moyens à compenser cette certitude de la mort par des idées, des imaginations et des mythes. Dans une telle philosophie, Dieu n'a aucun rôle à jouer, sinon celui de mythe compensateur inventé par l'homme non-authentique. D'ailleurs il ne peut être connu rationnellement ni dans sa vie profonde, ni dans son existence. Rien dans le monde ne peut évoquer sa présence. Il n'y a dans notre univers aucune trace de Dieu. Heidegger n'admet

donc pas les preuves « classiques » de l'existence de Dieu, telles qu'elles ont été élaborées par les théistes chrétiens ou rationalistes. Il n'admet pas non plus que l'analyse, même la plus profonde, de l'existence humaine ou de l'existence tout court puisse déboucher de quelque manière que ce soit sur un être que l'on pourrait considérer comme Dieu. Heidegger est absolument athée. On peut dire que, pour lui, Dieu, s'il a jamais existé, est bien mort.

Cette partie de la philosophie de Heidegger convenait parfaitement aux théologiens de la mort de Dieu et à leurs précurseurs, car c'était la condamnation sans appel du Dieu des philosophes. Mais il est un autre aspect de la doctrine de Heidegger où s'est produite une équivoque extraordinaire. Si le *Dasein* se situe au niveau du monde ambiant, dans lequel nous vivons, Heidegger, qui est un profond philosophe, a envisagé un autre niveau, qui est celui du *Sein* (Être). Celui-ci se situe dans le domaine transcendantal, qui est de l'ordre philosophique et non physique et expérimental. Le *Sein* (Être) est une réalité au même titre que le *Dasein*, mais sur un autre plan. Pour Heidegger, c'est seulement en dépassant toute expérience et tout raisonnement que le *Dasein* peut avoir la connaissance du *Sein*. Cette connaissance est extrêmement importante, comme l'indique le titre du grand ouvrage de Heidegger *Sein und Zeit*. Mais Heidegger ne cesse de souligner que le *Sein* (l'être) n'est pas Dieu, contrairement à ce qu'ont dit tous les philosophes païens ou chrétiens. Il ne faut pas confondre, dit-il, l'être même (*Sein selbst*), expression qu'il emploie couramment, avec l'Être suprême, qui pourrait être Dieu. C'est pour lui une réalité d'ordre philosophique, qui n'a rien à voir avec Dieu.

Ainsi Heidegger ne donne aucun prétexte à l'utilisation de ses vues philosophiques en faveur d'un quelconque théisme. C'est pourtant ce qui est arrivé, puisque les grands théologiens, qui furent les précurseurs de la théologie de la Mort de Dieu, lui ont précisément emprunté les fondements philosophiques de leur système. D'une part, ils ont accepté la thèse de Heidegger niant la possibilité de toute connaissance de Dieu par l'analyse du monde ou de l'homme. Mais, en même temps, ils ont considéré que, malgré ses affirmations répétées, le *Sein* doit être identifié à Dieu, puisqu'il est, au dire même de Heidegger, une réalité qui dépasse toute compréhension, tout raisonnement, toute expérience, ce qui est précisément, disent-ils, le cas du Dieu vivant et vrai, dont l'autre, celui qui est mort, n'est que la caricature.

Cette déformation, ou cette extrapolation, de la doctrine de Heidegger en a entraîné une autre, qu'il faut souligner en passant. Heidegger distingue très nettement deux domaines, celui de l'existential, qui est précisément celui de l'expérience et du *Dasein*, et celui de

l'existential, qui est celui de la transcendance et du *Sein*. Nous verrons plus loin la confusion permanente qui règne dans la terminologie des théologiens de la Mort de Dieu. Ils ont supprimé la distinction, si importante aux yeux de Heidegger, et utilisent sans cesse le mot « existentiel » (analyse existentielle, rapports existentiels) pour désigner des réalités qui sont du domaine du *Sein* et de la transcendance. C'est très consciemment que les théologiens de la mort de Dieu ont créé cette équivoque, car ils ont voulu dépasser Heidegger, tout en le considérant comme le maître qui avait renversé les vieux mythes.

Les précurseurs de la Théologie de la Mort de Dieu

Ceux qu'on peut appeler les précurseurs se situent dans la première moitié du XX^e siècle. Ce sont trois protestants luthériens allemands. Il s'agit de Bultmann, le maître de Marburg, de Bonhoeffer, le pasteur martyr, enfin de Tillich, allemand devenu américain. Il est remarquable qu'aucun d'eux n'utilise l'expression « Dieu est mort ». Pourtant les théologiens actuels de la Mort de Dieu se réfèrent constamment à ces trois hommes et les considèrent comme leurs maîtres. Si l'on donne la parole à Robinson, qui a tant contribué à faire connaître le mouvement, il fait gloire à Bultmann d'avoir libéré le christianisme du « mythe », à Tillich de l'avoir libéré du « surnaturel », enfin à Bonhoeffer de l'avoir libéré du « religieux ». Effectivement, ces trois hommes ont joué un rôle de premier plan dans l'élaboration de la Théologie de la Mort de Dieu. On ne peut rien comprendre à cette dernière, si l'on n'a pas auparavant analysé l'apport théologique de chacun d'eux.

Bultmann, le maître de Marburg, est surtout connu du grand public comme exégète du Nouveau Testament. On ne connaît pas assez son activité de théologien, qui est pourtant très importante. Il est impossible de retracer ici l'ensemble de son œuvre. Celle-ci commence à être mieux connue dans les pays de langue française grâce à divers travaux, en particulier ceux de H. Malet, et aussi à de multiples traductions des œuvres exégétiques ou théologiques publiées d'abord en allemand.

A la lecture de ses ouvrages, Bultmann n'apparaît pas comme un partisan de la Mort de Dieu. Non seulement il croit en Dieu, mais il insiste sur sa transcendance, « essentielle au concept de Dieu ». Bultmann refuse de voir en Dieu « la personification d'états d'âme subjectifs ». Il n'admet pas que Dieu se confonde avec la foi en Dieu. Étant adversaire de la théologie du protestantisme libéral, il refuse le thème de l'homme naturellement religieux. Il pense que le Dieu de l'ontologie classique est une idole qu'il faut répudier et que le Dieu véritable ne peut être connu par une argumentation conceptuelle de

la raison, car il est le *Tout-Autre*, dont il est impossible de parler à partir de l'expérience humaine. Sans doute, Bultmann admet chez l'homme la possibilité d'une certaine approche naturelle, ce qu'il appelle la « précompréhension » (*Vorverständnis*), qui rend l'homme capable, par la conscience de sa finitude, d'avoir contact « avec les possibilités existentielles d'un événement », autrement dit d'atteindre Dieu par « un savoir qui ne sait pas ». Malgré cette restriction, Bultmann refuse toute théologie naturelle. L'existence de l'homme ne permet pas de conclure à l'existence de Dieu. Sans doute, l'esprit humain s'efforce-t-il de formuler des énoncés généraux au sujet de Dieu, mais ils sont sans valeur et même totalement faux, car ils sont élaborés en dehors d'une décision personnelle concrète. Ainsi, pour Bultmann, l'application des thèses existentialistes aboutit à la Mort du Dieu des philosophes.

Mais le Dieu de la Bible lui aussi est mort. Il est vrai que la « révélation » est le seul mode valable de connaissance de Dieu, puisque c'est Dieu lui-même se révélant à l'homme. Qu'apporte donc à l'homme cette révélation ? Elle ne fait connaître ni des idées nouvelles, ni des vérités intellectuelles, ni une conception du monde, ni des faits historiques. Comment la caractériser ? Elle *est* l'événement décisif de Dieu appelant l'homme à lui répondre personnellement. Selon l'expression allemande, ce n'est pas un *Was* (Quoi ?), mais un *Dass* (Que). C'est donc un événement unique pour chacun et cet événement est sans intermédiaire. C'est ainsi que meurt à son tour le Dieu de la Bible.

Tout d'abord, pour Bultmann, le Christ n'a pas apporté une nouvelle idée de Dieu. Son Dieu est celui de la Bible. Il ne parle pas des attributs de Dieu, dont s'occupe la pensée grecque. La bonté, la miséricorde, la création sont des notions générales, et donc inauthentiques et fausses, que Jésus n'applique pas à Dieu et que le Chrétien ne doit pas non plus lui appliquer. Le chrétien peut-il du moins s'appuyer sur les textes bibliques pour parler de Jésus ? C'est ici qu'intervient le fameux problème de la « démythisation ». Tout ce qui n'est pas du domaine du contact vivant de l'homme avec Dieu relève du mythe et doit être interprété comme un message symbolique. Que Jésus soit le Fils de Dieu préexistant est un mythe. Cela signifie que Dieu est présent d'une manière unique dans ses actions et ses paroles. Que Jésus soit le Fils de Dieu incarné est un mythe. Cela signifie que sa personne a pour chaque homme une importance primordiale. Le dogme du Christ vrai Dieu et vrai homme, défini aux conciles de Nicée et de Chalcédoine, n'intéresse pas Bultmann. Ce qui importe, c'est l'union du divin et de l'humain en Jésus-Christ, en qui Dieu se révèle. Dans cette perspective, il n'est plus question de naissance virginale, de

tentation au désert, de transfiguration, d'ascension, de miracles, de résurrection. Bultmann est totalement sceptique à l'égard des données « historiques » du Nouveau Testament. Il conserve uniquement l'existence de Jésus et sa mort. Sa foi au Christ n'a plus de contenu objectif. Elle a deux aspects. C'est d'abord la perception de l'action de Dieu qui, à travers le message du Christ, atteint l'homme dans sa vie concrète. C'est ensuite la décision personnelle de mettre sa confiance en Dieu selon le vieil adage luthérien *Sola gratia*.

On aura remarqué, tout au long de cet exposé trop rapide, l'influence prépondérante de Heidegger. Le message chrétien est interprété en fonction de l'existence personnelle de l'homme selon un schéma existentialiste d'interpellation individuelle et de réponse individuelle. Mais Bultmann est-il fidèle à son maître ? Certainement pas. Heidegger est rigoureusement athée. Son refus de la théologie naturelle s'étend évidemment à une théologie de la révélation, même réduite, comme c'est le cas pour Bultmann, à sa plus simple expression. En second lieu, Heidegger étudie moins l'homme que son « être-là » (*Dasein*), c'est-à-dire le « lieu ontologique » où se pose la question de l'être, par-delà toute expérience ou tout raisonnement sur l'« étant ». C'est un « au-delà de la métaphysique ». Bultmann a interprété cet « au-delà » comme constituant le domaine de la révélation chrétienne. Il comprend cette révélation selon une vue qu'il proclame « existentielle ». Mais, en réalité, il s'écarte d'Heidegger qui donne à ce domaine supra-métaphysique le nom d'existential. De plus, Bultmann introduit dans ce domaine une réalité totalement étrangère à Heidegger, qui est l'interpellation de Dieu au *Dasein* qu'est l'homme. Malgré cette transposition que Heidegger aurait violemment rejetée, Bultmann est profondément fidèle à son maître dans la mesure où tout le message chrétien est repensé par lui « à partir de l'intelligence que l'homme moderne a de lui-même ».

On peut ajouter ici deux remarques. Il y a dans les thèses de Bultmann un aspect archaïque, car son existentialisme volontariste et individualiste n'est pas sans évoquer d'une part le volontarisme de Duns Scot, d'autre part le nominalisme, qui refusait les « universaux » et ne s'intéressait qu'à l'individuel et à l'actuel. En ceci Bultmann reste très luthérien malgré l'emprise de Heidegger. En second lieu, et ceci nous reporte encore plus haut, Bultmann minimise la christologie à un degré extraordinaire au profit d'une sorte de « sotériologie » (science du salut) et, plus précisément, d'une sotériologie de gnose au sens le plus large, puisque finalement il s'agit du salut par la connaissance de soi-même.

Quoi qu'il en soit, les doctrines de Bultmann ont eu un énorme succès non seulement dans les églises protestantes mais aussi dans

l'Eglise catholique. On a même prétendu que les disciples de Bultmann devenaient athées au catholiques. Il y a certainement une part de réalité dans cette thèse. Ce qui est sûr, c'est que les théologiens actuels de la Mort de Dieu se réclament de lui avec ferveur, tout en reconnaissant les lacunes de son système, qui, selon eux, n'est pas encore suffisamment radical.

Le second précurseur dont il faut parler est Paul Tillich. Né lui aussi en Allemagne dans une famille luthérienne, il n'eut pas une carrière universitaire aussi traditionnelle que celle de Bultmann. Aumônier militaire durant la guerre de 1914, il « découvrit » le peuple. En 1918, il fonda, avec d'autres, le mouvement du « socialisme religieux ». D'abord professeur à Marburg, où il rencontra Bultmann et Heidegger, il changea plusieurs fois de poste, avant de quitter l'Allemagne en 1933 à l'avènement d'Hitler. Dès lors il devint américain et enseigna dans différentes universités jusqu'à sa mort en 1965. Longtemps ignorée dans les pays de langue française, sa théologie est maintenant assez connue grâce à divers travaux et à la traduction de ses œuvres.

Sa formation première le mit en contact avec l'idéalisme allemand, mais surtout avec Hegel. Mais, à la suite de son passage à Marburg, il prit ses distances avec les philosophes de sa jeunesse et fut très marqué par son contact avec Heidegger. D'autre part, la guerre a suscité ou rénové en lui le souci pastoral. Il veut aider les hommes à croire et, pour cela, leur parler du christianisme en utilisant leur langage. Le Dieu auquel ils ne veulent plus croire est un faux Dieu. Il faut leur montrer le vrai. C'est donc un pasteur.

C'est aussi un théologien. La doctrine régnante dans le luthéranisme à cette époque, c'est la théologie dialectique de Barth, qui crée une sorte de fossé entre l'homme et Dieu. Tillich lui reproche d'empêcher toute articulation entre ces deux extrêmes. Sans doute, il ne faut pas confondre l'humain et le divin. Mais une coupure totale conduit à l'agnosticisme. Il faut donc marquer l'interpénétration des deux domaines. Si Dieu apporte à l'homme une réponse, c'est que l'homme se pose un problème. La théologie « dialectique » de Barth ne l'est pas réellement, puisqu'elle refuse toute capacité à la raison humaine. Il faut donc chercher ailleurs.

Il faut aller au Christ, symbole central du christianisme. On nous dit qu'il est Dieu pour nous. Mais est-il vraiment Dieu ? Tillich hésite à l'affirmer. Il faut donc aller plus loin, jusqu'à Dieu. Le mouvement de Barth partait de Dieu, celui de Tillich part de l'homme pour aller à Dieu. Il faudra donc faire de la métaphysique ? Ce n'est guère populaire, c'est contraire à la tradition luthérienne. N'importe ! Ayons le courage de faire de la métaphysique !

Pour cela, il faut d'abord accepter la critique qui repousse le faux Dieu. Tillich nous le décrit. C'est l'être qui trône en haut de l'ordre des êtres. On l'appelle l'Être Suprême, il n'est qu'un être entre d'autres. Il n'est pas l'Infini, puisqu'il entre dans le cadre du temps et de l'espace. Il n'est pas une personne, il n'est pas la cause première, il n'est pas le créateur. Ce Dieu-là n'existe pas, car « un Dieu dont on peut prouver l'existence devient une chose parmi d'autres ».

Il faut défendre le Dieu véritable. « Vous devez oublier toutes les choses traditionnelles que vous avez apprises au sujet de Dieu et peut-être son nom lui-même ». Il faut donc un autre nom. C'est à Heidegger qu'il l'emprunte, c'est *l'Être*. Il ne s'agit pas d'un retour au Dieu des philosophes : celui-là est mort. Il s'agit du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, en un mot, de celui de la Révélation. Mais, une fois connu par la Révélation, il sera mieux connu par la raison, car « les symboles de la foi ouvriront les yeux du philosophe pour percevoir les dimensions de la réalité qu'il n'aurait pu percevoir autrement ». Tillich admet donc une certaine théologie naturelle en ce sens qu'il y a une certaine possibilité de contact avec Dieu dans la raison de l'homme. Sa position est donc très proche de celle de Bultmann.

Comment la question de Dieu est-elle posée à l'homme ? Par toute question qui se pose pour lui à propos de n'importe quelle réalité finie et conditionnée. Toute question de ce genre met l'homme en contact avec une autre réalité qui transcende le monde du concret et qui est l'*Inconditionné (Unbedingte)*. Il y a alors « unité immédiate avec cet Inconditionné ».

S'agit-il d'un nom nouveau pour Dieu ? Plus exactement, c'est la clef qui permet d'ouvrir la porte que le nom de Dieu avait fermée. C'est l'expression de l'*Absolu* et c'est aussi l'aspect sous lequel Dieu peut intéresser l'homme. Cet *Inconditionné* n'est pas l'objet d'une expérience, ni d'une doctrine, ni d'une argumentation. Il est saisi seulement grâce à l'engagement vital pris dans une attitude personnelle existentielle. Dans cet engagement qui devra conduire à une rencontre, l'homme commence par pénétrer dans l'*Inconditionné* comme dans un milieu (*Das Unbedingte*) pour trouver ensuite l'*Inconditionné* comme une personne (*Der Unbedingte*). Mais pour rencontrer cette personne, l'homme ne sort pas de lui-même, car Dieu est présent au plus profond de l'être humain. Pour Tillich, il n'y a pas d'athée véritable. L'homme ne peut ignorer Dieu. Il ne peut que nier en paroles ce qu'il affirme malgré lui. L'*Inconditionné* peut donc être appelé aussi la *Profondeur* et cette *Profondeur* n'est saisie que par la foi qui est précisément le fait d'être saisi par elle. Cette saisie relève de l'ordre de la mystique, car la présence de ce « Dieu au-dessus de Dieu » est

à la fois fascinante et terrible. Il faut, pour la supporter, un courage extraordinaire, le « courage d'être » (c'est le titre d'un ouvrage de Tillich).

L'exposé trop bref qui précède pourrait faire croire que Tillich est simplement revenu à une théologie assez traditionnelle. Il n'en est rien, car c'est en réalité une théologie naturelle, autrement dit une philosophie sur Dieu. En effet, c'est dans la nature même de l'homme que cet *Inconditionné* est caché. Tout homme peut le connaître. Il peut être atteint par le croyant, c'est le Dieu d'Abraham, par le penseur, c'est le Dieu des philosophes, et même par l'incroyant, puisqu'il n'y a pas d'athée réel. C'est toujours le même Dieu. On comprend maintenant pourquoi Robinson louait Tillich d'avoir libéré le christianisme du « surnaturel ». Il ne s'agit pas ici du « merveilleux », du « miraculeux », mais de cet aspect de la réalité religieuse, à laquelle le christianisme traditionnel donne le nom de « grâce » par opposition à la « nature ». Tillich supprime pratiquement la « grâce » et ne conserve que la « nature », ou plutôt il les identifie en refusant toute dissociation. Ceci est étonnant de la part d'un luthérien qui devrait considérer la « nature » comme incapable d'atteindre Dieu par ses seules forces. Mais, comme nous l'avons constaté à propos de Bultmann, il y a là un certain archaïsme qui nous ramène à un christianisme antérieur à l'élaboration des théories augustinienes de la grâce et du surnaturel.

Ce qui démontre encore plus manifestement le caractère « naturel » de cette théologie, c'est la description des « moments privilégiés » où l'homme rencontre Dieu. C'est d'abord la faute, qui est le refus de l'obligation morale. Cette obligation ayant un caractère inconditionné, son refus est le refus de Dieu. C'est ensuite l'acte libre, car cet acte est une expérience de l'Inconditionné. C'est enfin et surtout l'angoisse. On retrouve ici l'influence profonde de Heidegger. A certains moments, l'homme se sent impuissant et voué au néant. Il cherche alors une puissance d'être qui le mette à l'abri du néant. Il ne peut la trouver qu'en Dieu en qui il découvre le sens de son existence. Là encore, il faut remarquer que, dans son analyse de l'angoisse, Heidegger ne parlait pas de Dieu, mais de l'Être (*Sein*) selon une perspective *existentielle*, tandis que Tillich situe son Dieu dans une perspective *existentielle*. Tillich le sait bien, mais il affirme que l'expérience existentielle conduit à Dieu, car elle ouvre l'homme au sens (signification) de l'Être et Dieu est l'Être même. Il y a donc ici identification volontaire entre les deux plans nettement séparés par Heidegger, de même qu'il y avait identification volontaire entre la « nature » et la « grâce ».

Il serait intéressant, mais trop long, de rechercher les sources de la pensée de Tillich dans la mystique rhénane, spécialement chez Maître Eckart et chez Nicolas de Cuse. Mais tout cela est repensé d'une façon très moderne selon un schéma existentialiste qui vient manifestement d'Heidegger. Ce schéma est d'ailleurs utilisé sous ses divers aspects, car Tillich emploie constamment un langage phénoménologique et a sans cesse recours à l'analyse des catégories existentielles. En ce domaine, une comparaison pourrait être entreprise avec la philosophie de Gabriel Marcel. D'autre part, l'insistance sur la Profondeur, tout en rappelant la mystique rhénane, évoque aussi la psychologie des profondeurs, dans la mesure où celle-ci apporte des éléments valables pour un existentialisme religieux.

Il reste à mettre en évidence un dernier aspect de la pensée de Tillich, qui n'est plus du domaine de la philosophie, mais se situerait plutôt sur le plan de la sociologie. Tillich a subi l'influence de R. Otto, qu'il avait connu à Marburg. On connaît la thèse célèbre de ce maître sur « Le Sacré » comme fondement de toutes les formes religieuses. Tillich assure qu'il est lui-même « parti de l'expérience du sacré pour aller à l'idée de Dieu ». Sans doute le sacré est ambigu et peut conduire à l'idolâtrie autant qu'à Dieu, mais il est une voie vers Dieu qui doit être utilisée. En un sens, le sacré n'est pas distinct du profane, car tous les secteurs de la vie lui appartiennent. Il constitue pourtant un secteur à part, bien que s'exprimant toujours dans le profane.

En fonction de ces principes, Tillich a élaboré une « théologie de la culture ». En effet, dit-il, « la culture est la forme de la religion, la religion est la substance de la culture ». On retrouve ici la dialectique du sacré et du profane. Qu'est-ce donc que la culture ? C'est « l'ensemble des activités par lesquelles l'homme transforme la nature, se la soumet, l'ordonne et l'utilise à ses fins propres ». Tillich constate le divorce entre la religion et la culture, mais il ne l'admet pas et consacre sa vie à le supprimer. Toutes les formes d'activité humaine doivent exprimer l'effort de l'homme vers l'Inconditionné, spécialement dans la société industrielle, qui a perdu la dimension de la profondeur. La seule vraie culture du XX^e siècle est celle des artistes et des créateurs qui ont eu le courage d'assumer l'angoisse existentielle. L'Eglise, la vraie, celle qui n'existe pas encore, ne peut parler aux hommes qu'en utilisant la culture telle qu'elle est, c'est-à-dire la littérature, la poésie, les moyens de communication, mais aussi la philosophie, la psychanalyse, la science, et même l'action politique.

Cet aspect de la pensée de Tillich constitue une véritable « conversion à l'humain ». C'est une rupture totale avec la tradition luthérienne. On pourrait facilement lui trouver des précurseurs et des émules, catholiques aussi bien que protestants. Mais l'intérêt de cet

appel de Tillich tient au fait qu'il fait corps avec une doctrine entièrement consacrée à la suppression du « surnaturel », au sens indiqué plus haut. C'est pourquoi les théologiens de la mort de Dieu ont entendu cet appel avec prédilection et considèrent Tillich comme un de leurs maîtres à penser.

Le dernier des précurseurs, D. Bonhoeffer, était beaucoup plus jeune que les autres. Mais une mort tragique l'empêcha de livrer à ses contemporains un message complet et soigneusement dosé. Né en 1906 d'un père professeur de psychiatrie, il devint lui-même professeur de théologie à Berlin dès 1931. Mais les circonstances politiques firent que sa vie devint très vite mouvementée. Dès ses débuts il appartient au mouvement de l'Église Confessante, qui luttait contre les Chrétiens Allemands. Il est directeur du Séminaire protestant clandestin de Finkelwald en Poméranie, il fait partie de la résistance antihitlérienne. Après un séjour aux États-Unis, il rentre en Allemagne peu avant la guerre. Il continue son apostolat dans une semi-clandestinité. Il est arrêté le 5 avril 1943 et, après deux ans de séjour dans les prisons et les camps hitlériens, il est pendu le 8 avril 1945.

Son œuvre se compose essentiellement d'une part de travaux théologiques ou pastoraux, rédigés à l'occasion de ses cours ou de ses conférences aux séminaristes, d'autre part de ses lettres de captivité, qui ont été publiées sous le titre *Résistance et soumission*. Ces lettres, rédigées en un temps d'apocalypse, dans un état d'extrême tension, sont très importantes pour connaître sa pensée, mais on a peut-être eu tort de les privilégier. C'est un fait qu'elles ont eu plus d'influence que le reste de son œuvre.

Le 30 avril 1944, du camp de Tegel (Berlin), il écrit : « Nous allons vers un temps totalement dépourvu de religion. Tels qu'ils sont, les hommes ne peuvent tout simplement plus être religieux... Si donc les hommes deviennent radicalement irrégieux — et je crois que c'est plus ou moins le cas — que signifie alors cette situation pour le christianisme ?... Comment le Christ peut-il devenir le Seigneur des irrégieux ? Y a-t-il des chrétiens sans religion ? Si la religion n'est qu'un vêtement du christianisme, qu'est-ce alors qu'un christianisme irrégieux ? »

Pourquoi Bonhoeffer se pose-t-il le problème ? C'est que le monde est devenu « majeur ». Depuis le XIII^e siècle, l'homme a peu à peu appris à se tirer d'affaire sans recourir à l'hypothèse de travail qu'est Dieu. Cette idée du monde majeur vient de Kant : « L'homme sort de l'état de non-maturité dû à lui-même et à sa propre bêtise. » Bonhoeffer tient à cette thèse, bien qu'il sache que « la majorité des hommes du XX^e siècle n'ont aucune vie personnelle » et que « le

XX^e siècle est le temps des dictateurs ». Mais, pour lui, c'est un fait indiscutable que le monde est majeur et c'est la tâche des hommes de faire passer ce fait dans la réalité. Dans le domaine scientifique, Bonhoeffer a lu des ouvrages sur la physique contemporaine. Il en conclut : « On n'a pas le droit de laisser figurer Dieu comme le bouche-trou de notre connaissance imparfaite. » Enfin, dans le domaine des grandes questions humaines, Bonhoeffer est frappé du fait que, devant la souffrance et la mort, les hommes n'éprouvent plus le besoin de recourir à Dieu.

Que faire en face de cette situation ? Il faut rejeter comme inconvenante toute prédication fondée sur la faiblesse de l'homme. Bonhoeffer compare l'action des prêtres et des pasteurs à celle des psychiatres et des philosophes existentialistes. Tout cela est lâche et inutile. C'est le christianisme qui doit s'adapter au monde devenu majeur et non l'inverse.

Le monde devenu majeur est non-religieux. Il faut admettre la fin de la religion. Qu'est-ce à dire ? On ne trouve pas ici d'explication claire sur la « religion ». En allemand, le mot employé est tantôt *Religion*, tantôt *Religiosität*. Il semble que Bonhoeffer entende par là le domaine particulier réservé par l'homme à un Dieu situé dans un autre monde. Ce Dieu est présenté tantôt comme le Dieu des philosophes, grand architecte de l'univers, tantôt comme le Dieu du piétisme allemand, qu'on atteint dans la mesure où on s'écarte des affaires temporelles. L'homme se tourne vers Dieu dans la mesure où il se sent faible. La religion n'entre en jeu que dans les situations limites, le mal, la mort. Elle n'est pas dans la vie. Elle est un supplément que Dieu ajoute à la réalité. Bonhoeffer a écrit une strophe sur le sujet :

*« Les hommes vont à Dieu dans leur misère,
Ils demandent du secours, du bonheur, du pain,
Ils demandent d'être sauvés de la maladie, de la faute, de la mort,
Tous font cela, chrétiens et païens. »*

Bonhoeffer pense que la religion a fait son temps. C'est un tournant de l'histoire, une réalité plus importante que la révolution industrielle.

Est-ce la Mort de Dieu ? Bonhoeffer n'emploie pas l'expression, mais c'est bien son idée. C'est la mort du Dieu bouche-trou, explication de toutes choses, qui fournit à l'homme tout ce qu'il ne peut faire par lui-même. Nietzsche annonçait la Mort de Dieu, mais il ne savait pas que c'était un bien. « Le monde majeur est plus impie, et, peut-être justement pour cette raison, plus près de Dieu que ne l'était le monde mineur. »

Il faut donc que le christianisme cesse d'être une religion. Depuis 19 siècles, on a bâti le christianisme sur l'a priori religieux de l'homme. Mais ce lien entre christianisme et religion n'est pas un lien nécessaire. Il faut donc passer à un christianisme non-religieux. Et Bonhoeffer de chanter la « sainte sécularité » (*heilige Weltlichkeit*). Il s'agit, dans son esprit, de reconnaître la valeur propre de l'activité terrestre de l'homme. Dans sa lettre du 18 juillet 1944, il remarque que « Jésus n'appelle pas à une religion nouvelle, mais à la vie ». La foi chrétienne n'est pas une nouvelle religion, la Bible n'est pas un livre religieux. Il avait déjà noté dans une lettre antérieure (27-6-1944) que, dans l'Ancien Testament, il n'y a pas d'évasion de l'histoire. Le peuple d'Israël sort d'Egypte pour vivre « sur la terre, devant Dieu, comme peuple de Dieu ». De même, dans le Nouveau Testament, quand on parle de résurrection, il ne s'agit pas d'une espérance mythologique, mais bien de la vie sur la terre. Sur ce point, Bonhoeffer critique Bultmann pour sa timidité dans son travail de démythisation. « Ce ne sont pas les concepts mythologiques qui sont problématiques, mais les concepts religieux en tant que tels ». Il entend par là Dieu, la foi en Dieu. D'ailleurs, « on ne peut pas séparer Dieu du miracle, mais il faut pouvoir les interpréter et les annoncer l'un et l'autre de manière non-religieuse ».

Comment réaliser un tel programme ? Suivre le chemin de la Bible. L'Ancien Testament ne parle que du cheminement du peuple de Dieu dans l'histoire terrestre. Il renvoie sans cesse à la terre et à ses tâches. Jésus lui-même n'a pas été un « homme religieux » (*homo religiosus*), mais un homme tout court. Il est le Seigneur du monde. Bonhoeffer aime lui donner ce titre qui lui semble hors du domaine religieux, puisqu'il vise le monde des païens. Le chrétien doit donc imiter Jésus. Ce thème de l'Imitation de Jésus-Christ est peut-être venu à Bonhoeffer par le livre de Thomas a Kempis, qu'il a pu trouver auprès des religieux catholiques qu'il fréquentait. Mais il est sûr que ce thème est important pour lui, car il lui a consacré un ouvrage intitulé *Die teuere Gnade*, traduit en français sous le titre « Le prix de la grâce ». La grâce coûte cher, parce qu'il faut suivre Jésus dans sa souffrance. Jésus est le « Serviteur » humilié et souffrant pour la justice. Le chrétien doit faire de même et veiller avec lui. Bonhoeffer retrouve ici des accents pascaliens : « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde... » Pour lui, la souffrance est essentielle à la foi chrétienne, car le chrétien est un autre Christ.

Mais un problème se pose. Selon Bonhoeffer, dans un monde majeur sans religion, trouvera-t-on encore des chrétiens ? Oui, dans la mesure où les églises (ou l'Eglise future ?) consentiront à rejeter le christianisme religieux, comme Paul avait rejeté la circoncision et les

pratiques juives. Mais, pour cela, il faut d'abord que les chrétiens s'engagent dans l'histoire temporelle et luttent dans le domaine politique et social pour le salut et la justice entendues au sens terrestre des mots.

Quel est donc ce Jésus qui servira de chef et de symbole à cette lutte ? Bonhoeffer le définit « celui qui n'existe que pour les autres » (*nur für andere da ist*). Sa transcendance n'est que la réalité de son service pour les autres. Il ne doit pas être considéré comme un symbole de l'absolu ou de l'infini. Il est « l'homme pour les autres ». Ceci réduit à bien peu de choses la christologie traditionnelle, que Bonhoeffer avait certainement enseignée à ses disciples. Les rapports du chrétien avec Dieu consistent uniquement en une nouvelle vie pour les autres par une participation à l'existence de Jésus. Quant à Dieu, voici la place qui lui revient : « Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu, car Dieu est impuissant et faible dans le monde. Il ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et ses souffrances. » Nous sommes ainsi ramenés au thème du Dieu souffrant et mourant sur la Croix et n'agissant dans le monde que par sa mort. On comprend très bien que les théologiens de la mort de Dieu aient subi profondément l'influence de Bonhoeffer. Mais ils ne furent pas les seuls. Ses ouvrages, mais surtout ses lettres, se répandirent très rapidement en Allemagne, en Angleterre, en Amérique. En France, plusieurs théologiens « classiques » lui ont consacré de remarquables études dans les années récentes. Mais son influence dans les pays de langue française est beaucoup plus ancienne, car, dans les années 1950, on trouvait déjà ses lettres répandues parmi les prêtres-ouvriers, qui s'efforçaient de traduire dans la pratique les vues du prophète d'un christianisme non-religieux. Il faut ajouter que le caractère tragique de sa vie a beaucoup contribué à grossir l'impact de ses lettres parmi les chrétiens qui s'étaient, à l'occasion des événements terribles de la dernière guerre, posé les mêmes problèmes que lui.

Les représentants contemporains de la Théologie de la Mort de Dieu

C'est seulement dans la génération actuelle que l'on peut trouver des théologiens qui se rattachent très explicitement au Mouvement de la Mort de Dieu. Mais il faut prendre garde au fait que, bien souvent, le contenu des ouvrages ne correspond pas au caractère accrocheur de leur titre.

Celui qui, le premier, utilisa l'expression dans le titre de son ouvrage est G. Vahanian, professeur à l'Université de Syracuse à New York. Il publia, en 1960, un travail intitulé *The Death of God*, traduit en français en 1962 sous le titre *La mort de Dieu*. Il faut noter que le sous-titre indique *La culture de notre ère post-chrétienne*.

Il ne s'agit nullement d'un exposé théologique comparable aux ouvrages de Tillich ou de Bultmann. L'auteur entreprend de critiquer la religion des Etats-Unis dans les années 1950. Après la guerre, le christianisme avait connu une énorme renaissance, aussi bien chez les Catholiques que chez les Protestants. Vahanian en dénonce le caractère artificiel. Il n'y voit qu'une recherche du confort, un besoin de s'évader loin des difficultés psychologiques et sociologiques de l'heure. Mais il pense qu'il ne faut pas accabler les nouveaux chrétiens. La véritable responsabilité de ce christianisme artificiel revient aux églises qui ont caché la réalité du Dieu vivant en laissant croire qu'on pouvait le rencontrer dans le christianisme américain.

Ce que Vahanian attaque, ce n'est pas le Dieu des chrétiens, c'est plutôt Dieu tel qu'il est présenté par les chrétiens. Ce qu'il constate en réalité, c'est l'incapacité d'un homme d'aujourd'hui à croire en Dieu. Il constate aussi que le monde occidental, en tout cas le monde américain du Nord, est arrivé à la fin de la chrétienté. Il faut chercher autre chose, mais dans la ligne chrétienne. Pour cela, il faut tout d'abord dissocier le christianisme de la culture occidentale et passer d'une culture chrétienne à une culture profane. Vahanian se montre en cela disciple de Tillich, dont il ne faut pas oublier l'influence considérable en Amérique. Mais il se montre aussi disciple de Bonhoeffer, car il propose en même temps de dissocier le christianisme sinon de la religion, du moins de la « religiosité ». Malgré certaines formules un peu hardies, Vahanian ne va pas beaucoup plus loin que ses maîtres. Il est même souvent plus réservé qu'eux. Le grand mot pour lui, ce n'est pas la Mort de Dieu, mais plutôt la « sécularisation » du christianisme. Il s'agit là d'un thème que nous avons trouvé chez Bonhoeffer, mais qui est secondaire par rapport à l'objet de cette étude. C'est donc par un certain abus de langage que l'ouvrage de Vahanian porte un titre si éloigné de son contenu.

Les véritables créateurs de la Théologie de la Mort de Dieu sont au nombre de trois, Hamilton, Altizer et Van Buren.

W. Hamilton, professeur à New York dans différentes Universités, a lancé un véritable manifeste en 1961 sous le titre *The New Essence of Christianity*. Une seconde édition est parue en 1966 avec une préface de Robinson. Il ne s'agit pas, comme le titre pourrait le faire croire, de répondre une fois de plus à la théologie libérale. Il s'agit de découvrir un nouveau christianisme en s'inspirant des orientations tracées par Bonhoeffer, dont l'auteur est un disciple fidèle. Il faut refuser l'aspect religieux du christianisme. Il faut refuser un Dieu qui répond aux besoins de l'homme, qui est la solution de tous les problèmes. Ce Dieu-là est mort.

Par contre, Hamilton croit en celui qu'il considère comme le vrai Dieu. Mais ce Dieu-là se tait. C'est un Dieu silencieux, un Dieu absent. Il est l'inconnu, le Tout-autre. On ne peut donc rien dire à son sujet. Il n'y a pas de vraie théologie. Le seul moyen de contact avec ce Dieu inconnu que le chrétien possède, c'est le Christ. Hamilton insiste donc sur la christologie, qui s'identifie plus ou moins pour lui avec la théologie. Dans le Christ, le chrétien découvre un Dieu faible qui est le Seigneur des hommes. On reconnaît ici les thèmes chers à Bonhoeffer. Mais l'auteur se réfère souvent à Nietzsche et à Hegel dans le domaine philosophique, à Dostoïevski et à Camus dans le domaine littéraire. On est donc en présence d'un effort destiné à étoffer conceptuellement les vues extraordinaires, mais trop rapides de Bonhoeffer. Mais on ne peut pas dire que le disciple ait apporté davantage que le maître. La mort de Dieu reste un symbole de l'absence de Dieu et de la nécessité d'une nouvelle expérience de la foi chrétienne.

Le véritable porte-parole de la Théologie de la Mort de Dieu va beaucoup plus loin. Il s'agit de T. Altizer, professeur à l'Université d'Atlanta. Il a publié en 1966 un ouvrage intitulé *The Gospel of Christian Atheism*. Cette formule paradoxale attira immédiatement l'attention du public. Cette fois, l'auteur ne se payait pas de mots.

Pour Altizer, non seulement Dieu est mort, mais cet événement est précisément la bonne nouvelle que les chrétiens doivent annoncer. C'est « l'Évangile de l'athéisme chrétien ». Le point de départ de l'auteur est la situation actuelle du christianisme. Il n'est plus qu'une religion comme une autre. Il doit donc se séparer de la religion et se séculariser. On retrouve ici le thème proposé par Bonhoeffer et développé par Hamilton. Mais l'insistance est plus grande. La mort de Dieu sur la Croix est un événement décisif qui rejette définitivement le Dieu créateur. Mais déjà l'idée de l'Incarnation signifiait « la négation de la transcendance ». La mort de Dieu est donc l'achèvement d'un processus historique qui conduit à la sécularisation totale du christianisme.

Tout en rejetant la religion, Altizer est préoccupé par le « sacré ». C'est un disciple de M. Eliade, qui lui a fait connaître « la dialectique du sacré », selon le schéma, emprunté à Nicolas de Cuse et repensé par Hegel, de la *coincidentia oppositorum*. Les « opposés » que sont Dieu et le monde doivent s'identifier. Pour cela, Dieu doit disparaître, être absent. On se trouve ici dans une sorte de mysticisme caractérisé par l'absence de Dieu. Selon Altizer, plusieurs grands génies avaient tracé les premiers linéaments de ce « christianisme radical ». Il cite d'abord Joachim de Flore, mais surtout Hegel et Nietzsche, qui sont pour lui les premiers des « chrétiens radicaux », puisqu'ils ont annoncé l'évangile de la Mort de Dieu, qui est le salut de l'homme. De même,

les révolutionnaires du XIX^e siècle ont parlé le langage de ce christianisme radical. C'est le langage de l'Esprit selon les perspectives de Joachim de Flore.

Altizer entrevoit l'avènement d'un âge nouveau, où triomphera le christianisme radical. Cela ne se fera que si l'on est conséquent avec la Mort de Dieu. Cet avènement aboutira à la naissance d'un homme nouveau, qui n'aura plus rien de commun avec le chrétien tel que nous le connaissons.

Comme on le voit, Altizer est le premier à donner à la Mort de Dieu un sens réel. Ce n'est plus un symbole, mais une réalité et même une réalité indispensable dans la dialectique de la théologie d'Altizer. Malgré toutes les obscurités qui subsistent dans sa pensée, on peut dire qu'elle se prétend et qu'elle est réellement une théologie athée.

Il nous faut maintenant parler d'une théologienne de la Mort de Dieu, bien que sa place se situe logiquement plus loin dans notre exposé. Il s'agit de Dorothee Sölle, de Fribourg en Brisgau. Son ouvrage est intitulé *Stellvertretung*, terme qu'on peut traduire par « la représentation » à condition de savoir qu'il s'agit du rôle du Christ dans le monde post-chrétien. L'auteur s'efforce de répondre à la question de Bonhoeffer : « Qu'est le Christ pour nous aujourd'hui ? » Son ouvrage, très proche de celui d'Altizer dans le domaine de la dialectique historique, en est très différent. Tout d'abord, il s'agit de repenser la christologie traditionnelle du christianisme en fonction de la Mort de Dieu, c'est-à-dire dans une théologie post-chrétienne. Ce problème n'est guère abordé par les autres théologiens de la Mort de Dieu qui se contentent de vagues généralités sur le Christ homme parfait. En second lieu, la réponse donnée est empruntée à un thème traditionnel, dont le protestantisme libéral s'était débarrassé, celui du Christ « représentant » (*Stellvertreter*) des hommes auprès de Dieu et de Dieu auprès des hommes. Ce n'est pas un « remplaçant » (*Ersatzmann*) qui se substitue à ceux qu'il remplace, mais il « représente » les hommes, car il n'est que l'un d'entre eux, et, d'autre part, il « représente » Dieu, non pas le Dieu mort du passé chrétien, mais le Dieu vivant de l'avenir. Là encore, la Mort de Dieu n'est pas un vain mot. Enfin, un dernier trait distingue nettement D. Sölle de ses collègues, c'est l'importance donnée à Marx et à Freud. Alors que les autres utilisent beaucoup Hegel ou Heidegger, l'auteur corrige l'hégélianisme à la lumière de Marx et de Freud.

La réinterprétation des assertions traditionnelles de la foi chrétienne sous cet éclairage nouveau suppose l'application de la méthode de la critique des idéologies. Il faut saisir la foi, non comme un moyen de procurer aux chrétiens quelques avantages, mais comme une réalité

vivante, une *praxis*. Assumer de cette façon le passé culturel chrétien, c'est croire en Dieu de façon athée. En effet, par la foi, le croyant ne voit pas dans le monde autre chose que l'incroyant. Il voit la même chose que lui, mais selon un engagement de *praxis* conforme aux directives de l'Évangile. Ainsi, le christianisme, en refusant toute « métaphysique », considérée comme une théorie dualisante, se transforme en « éthique », ce qu'il était à l'origine et ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être. Quant à la foi évangélique, elle est transformée par la sécularisation de la foi, par la profanation du sacré. Sa seule réalisation possible est sa réalisation séculière. Elle doit devenir une protestation contre l'objectivation de l'homme et donc s'engager dans les luttes séculières politiques et sociales. Alors naîtra un véritable « humanisme » où l'homme vivant et nouveau prendra la place du Dieu mort, mais, semble-t-il, pour créer d'une certaine façon le Dieu nouveau. C'est du moins ce qui paraît ressortir des dernières lignes de l'ouvrage : « Lorsque le temps fut accompli, Dieu fit suffisamment pour nous. Il se mit lui-même en jeu, il s'assujettit à nous et il s'identifia à ceux qui n'étaient pas identiques à eux-mêmes. Maintenant il est temps de faire quelque chose pour Dieu. » On reconnaît ici le thème du Dieu qui va renaître par l'effort des hommes luttant d'une manière athée dans un monde sécularisé. Là encore, on ne peut pas dire que la Mort de Dieu soit une simple formule de style.

Le dernier théologien de la Mort de Dieu digne d'être mentionné est P. Van Buren, professeur à l'Université Temple de Philadelphie. On peut dire qu'il fait partie de l'extrême-gauche du mouvement. Son ouvrage fondamental est *The Secular Meaning of the Gospel*, paru en 1963. Cette « signification séculière de l'Évangile », Van Buren va la trouver en empruntant les méthodes d'analyse de Wittgenstein. Ce philosophe autrichien (1889-1951) faisait partie du « Cercle de Vienne », groupe de logiciens prolongeant et dépassant le positivisme logique de l'École anglaise. La critique du langage de Wittgenstein a pris deux formes. En un premier temps, il rédige le *Tractatus Logico-philosophicus* (1918). Sa thèse est que toutes les propositions éthiques, métaphysiques ou théologiques sont vides de sens, car seules peuvent avoir un sens les propositions qui sont directement vérifiables par l'expérience. Ce positivisme radical est corrigé par Wittgenstein dans un second stade de sa vie, quand il rédige les *Philosophical Investigations* (1953). Il montre alors que la tâche de la philosophie est de partir du langage, en analysant la grande variété des dialectes que l'on trouve chez les humains non pas sur le plan de la linguistique, mais sur le plan des niveaux de langage selon les milieux.

Il est curieux que Van Buren n'ait pas été attiré par le Wittgenstein 2^e manière. Il s'en tient uniquement au *Tractatus Logico-philosophicus*.

sophicus. Il en applique les principes au message chrétien. Il est donc rigoureusement agnostique à l'égard de Dieu. Il exclut tout théisme, quel qu'il soit. Il considère que l'homme moderne est purement et simplement athée. Il s'oppose même à la formule « Dieu est mort », car, pour mourir, il faut avoir existé. Il faut cesser de parler de Dieu. C'est de l'homme qu'il faut parler.

Il faut donc rejeter du christianisme tout ce qui est métaphysique, cosmologique, extérieur à l'expérience humaine. La Bible ne parle que de ce qui est humain, historique, terrestre. La théologie doit en faire autant. Elle doit se séculariser. Son intérêt doit porter sur « les problèmes de l'existence humaine en deçà de la mort ». La foi chrétienne n'a rien à voir avec la religion. Elle vise un comportement humain qui se situe en un temps et en un lieu, donc une « éthique de situation ».

D'autre part, l'influence de Bultmann se fait sentir, car Van Buren incorpore à sa synthèse, probablement pour garder un thème chrétien, une analyse des liens existentiels entre le chrétien et le Christ. La foi doit aller au Christ. La théologie doit être une christologie. Mais, en fonction des principes de Wittgenstein, le Christ est tout simplement un homme libre. Le thème de la liberté est longuement développé et aussi celui de l'imitation du Christ dans cette liberté. Van Buren reprend la thèse de Bonhoeffer sur le Christ « Seigneur du monde » dans une perspective où seule la vie d'ici-bas a quelque intérêt, et pour le Christ et pour les chrétiens. Van Buren est un agnostique total en ce qui concerne Dieu; seul l'aspect purement humain du christianisme l'intéresse. A la différence des autres théologiens dont nous avons parlé, l'aspect « dialectique » du christianisme est absent de sa synthèse. Ceci oblige Van Buren à une insistance plus grande sur l'aspect historique de la vie de Jésus. Ceci le conduit à pousser à l'extrême la tendance que nous avons constatée chez les autres, qui consiste à remplacer la christologie par une pure et simple anthropologie. Il est remarquable que l'ouvrage de Van Buren a créé une certaine équivoque au sein du groupe de la Mort de Dieu. Tandis que Robinson, dans sa *Nouvelle Réforme*, exprime sa vive satisfaction pour le travail de Van Buren, grâce auquel « des charretées de métaphysique ont été rejetées », celui-ci, par contre, à la fin de son livre, parle de Robinson avec quelque réserve, en lui reprochant sa théologie douteuse. C'est que Van Buren ne veut plus être un théologien.

Conclusion

Au terme de ce long et difficile exposé, un certain nombre de remarques s'imposent.

Tout d'abord, c'est la première fois dans l'histoire du christianisme que la théologie utilise directement et consciemment un thème emprunté à une pensée antichrétienne. Sans doute, il y a eu souvent contamination de la pensée chrétienne par la pensée païenne au point d'aboutir à des syncrétismes étonnants. Mais il semble que les chrétiens n'avaient plus conscience du caractère étranger et même hostile des doctrines qu'ils utilisaient. Actuellement, au contraire, c'est très consciemment que le thème de la Mort de Dieu est utilisé.

On pourrait en conclure que la Mort de Dieu signifie en même temps la mort de la théologie. Certains l'ont dit. C'est, pour l'instant, inexact. Il faut plutôt dire que la théologie devient une anthropologie. Elle n'est plus un discours sur Dieu, mais un discours sur l'homme, même quand il s'agit du Christ. Il faut noter que presque tous les théologiens de ce groupe affirment explicitement qu'ils veulent faire une christologie. C'est d'ailleurs en cela qu'ils restent chrétiens.

Une seconde remarque concerne la couleur de cette théologie nouvelle. On pourrait croire que le phénomène est purement protestant. En réalité, outre qu'il y a une osmose permanente entre catholiques et protestants, il faut souligner que beaucoup de catholiques sont attirés par le mouvement de la Mort de Dieu. Ceci est évident dans les pays anglo-saxons. Des noms comme ceux de Wicker, Nogar ou Dewart, montrent la diffusion du mouvement dans le catholicisme américain. Mais, en Europe aussi, les catholiques se sentent concernés. Pour ne citer qu'un nom, le P. Cardonnel, célèbre par son activité politique et sociale, a exprimé ses idées théologiques sous le titre *Dieu est mort en Jésus-Christ*, où apparaissent bien des thèmes que nous avons rencontrés.

D'ailleurs l'intérêt des catholiques se manifeste dans les nombreux ouvrages consacrés par les théologiens plus traditionnalistes aux travaux du groupe de la Mort de Dieu. Qu'il suffise de noter que le P. Schillebeeckx, un des maîtres de Nimègue, ne manque jamais de discuter leurs thèses avec beaucoup de sympathie. Il est remarquable à ce sujet que beaucoup de théologiens catholiques, même totalement

étrangers à la théologie de la Mort de Dieu, utilisent ce qu'on pourrait appeler une « problématique » semblable et parlent de l'impact des « maîtres du doute » que furent Nietzsche, Marx et Freud, après lesquels il n'est plus possible de faire la même théologie qu'auparavant. Bien plus, certains théologiens catholiques d'Europe, sans se référer explicitement au mouvement de la Mort de Dieu, emploient couramment des thèmes qui lui sont empruntés, en particulier celui de la « sécularisation » et celui de la liberté du Christ et du chrétien. Il faut donc constater que cette théologie de la Mort de Dieu prend et prendra de plus en plus d'importance, dans la mesure même où l'effort d'adaptation à la mentalité contemporaine est considérée par tous les théologiens chrétiens comme indispensable dans le monde actuel. C'est par conséquent un événement qu'il est important d'étudier, si l'on désire vraiment connaître la profondeur des mutations dans le christianisme contemporain.

Jean HADOT.

BIBLIOGRAPHIE SUR LA THEOLOGIE DE LA MORT DE DIEU

Etudes générales

1. — Protestants.

- T.W. OGLETREE, *La controverse sur la « mort de Dieu »*, Paris, 1968.
J.S. WEILAND, *La nouvelle théologie*, Paris-Bruges, 1969.

2. — Catholiques.

- M. CORVEZ, *Dieu est-il mort ?*, Paris, 1970.
J. BISHOP, *Les théologiens de la « mort de Dieu »*, Paris, 1968.

Les origines

- HEGEL, *Wissen und Glauben*, éd. Glockner, T. I, Hambourg, 1962.
HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, éd. Glockner, T. II, Hambourg, 1962.
R. GARAUDY, *Dieu est mort, Etude sur Hegel*, Paris, 1962.
JEAN-PAUL (J.P. RICHTER), *Siebenkäs*, dans *Werke*, T. II, Munich, 1959.
H. HEINE, *De l'Allemagne depuis Luther*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 décembre 1834.
NIETZSCHE, *Le gai savoir* (sp. nos. 108, 215, 343), tr. fr., Paris, 1946.
NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra* (sp. II, 3 ; III, 8 ; IV, 6-7), tr. fr., Paris, 1946.
HEIDEGGER, *Nietzsches Wort : Got ist tot*, dans *Holzwege*, Frankfurt, 1950.
HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, 1927.
HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt, 1950.
KIERKEGAARD, *L'école du christianisme* (tr. fr.), Paris, 1963.
J. WAHL, *Etudes kierkegaardiennes*, Paris, 1938.
WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, Vienne, 1921.
WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

Les précurseurs

- A. MALET, *Mythos et Logos, La pensée de Bultmann*, Genève, 1962.
A. MALET, *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, 1968.
R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1968.
R. BULTMANN, *Jésus, Mythologie et démythologisation*, Paris, 1968.
K. BARTH, O. CULMANN, et alii, *Comprendre Bultmann*, Paris, 1970.
P. TILlich, *Systematic Theology*, Chicago, 1951-1963.
P. TILlich, *Théologie de la culture*, Paris, 1968 (tr. fr. de l'édition américaine de New York, 1964).
G. TAVARD, *Initiation à Paul Tillich*, Paris, 1968.
D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften* (éd. par E. BETHGE), Munich, 1958-61.
D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission (Lettres de captivité)*, Genève, 1967.
E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer, Theolog, Christ, Zeitgenosse*, Munich, 1967.

Les contemporains

- J.A.T. ROBINSON, *Dieu sans Dieu*, Paris, 1964 (version française de *Honest to God*, Londres, 1963).
J.A.T. ROBINSON, *La nouvelle réforme*, Neuchâtel, 1966 (version française de *The New Reformation*, Londres, 1965).

- G. VAHANIAN, *La mort de Dieu*, Paris, 1962 (version française de *The Death of God*, New York, 1960).
- W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, New York, 1966.
- T.J.J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, 1966.
- T.J.J. ALTIZER et W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, 1966.
- D. SÖLLE, *Stellvertretung, ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*, Stuttgart-Berlin, 1965.
- P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, Londres, 1963.

Table des matières

Robert JOLY, <i>Petite histoire de l'Enfer</i>	5
Henri PLARD, « <i>Gabalès</i> » : <i>fantaisie ou roman gnostique ?</i>	29
Jean HADOT, <i>Les théologies de la mort de Dieu</i>	39

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.