ULB UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, UNIVERSITÉ D'EUROPE

DIGITHÈQUE
Université libre de Bruxelles

PRÉAUX Jean, éd., *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 6, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976.

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'œuvre 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/

Accessible à : http://digistore.bib.ulb.ac.be/2009/a008_1976_006_f.pdf

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Édités par Jean Préaux

université libre
de Bruxelles

institut d'histoire
du christianisme

Albert **DEMAN**

Mithra et le Christ :
Comparaison iconographique

Pierre **JODOGNE**

La pensée religieuse de
Leon Battista Alberti
(1404-1472)

Jean-Louis **RAVET**

Rudolf Bultmann et
l'interprétation du
Nouveau Testament

Robert **JOLY**

La spécificité de la
morale chrétienne

Avec l'appui de la Commission Française de la Culture de l'Agglomération de Bruxelles

éditions de
l'université de Bruxelles

6 1975-1976

Université Libre de Bruxelles

Institut d'Histoire du Christianisme

Année académique
1975-1976

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

6 1975-1976

Édités par Jean Préaux

Avec l'appui de la Commission Française de la Culture de l'Agglomération de Bruxelles

Éditions de l'Université de Bruxelles
Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique

I.S.B.N. 2-8004-0633-X

D/1976/0171/19

© Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique Téléphone (02)735.01.86

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

Imprimé en Belgique

Mithra et le Christ : Comparaison iconographique

par Albert Deman

Et nos servasti eternali sanguine fuso [1]

Introduction

Mon propos est de comparer iconographiquement deux religions, celle de Mithra et celle du Christ, et plus particulièrement de montrer en quoi les images mithriaques et chrétiennes du sacrifice de printemps sont bâties sur un même schéma qui, compte tenu de la chronologie, ne peut être que d'origine païenne. Le Soleil et la Lune sont les détails fondamentaux de la ressemblance observée : cependant, c'est dans la disposition même des éléments communs qu'apparaîtra le mieux la similitude qui lie la religion du Christ à la religion de Mithra plutôt qu'à toute autre religion qui aurait employé les mêmes symboles du Soleil et de la Lune pour encadrer une image divine du printemps.

Sans doute, l'exemple religieusement le plus complet reste l'attestation de Pausanias (VIII, 38) qui décrit les lieux sacrés du sommet du Lycée en Arcadie : «Il y a sur le plus haut sommet de la montagne un amoncellement de terre : l'autel de Zeus Lycaios. Devant l'autel, vers l'Orient, se dressent deux colonnes. Il y a aussi, à l'est, un sanctuaire d'Apollon Parrhasios ; à droite de Lycosoura, se trouvent les montagnes appelées Nomia et, à leur sommet, le sanctuaire de Pan».

En d'autres mots :

(a) au centre, le dieu suprême ;

(b) de part et d'autre, le Soleil (sous la forme d'Apollon, le dieu diurne

[1] Sur cette inscription du mithraeum de Santa Prisca, voir D1, p. 217-221 ; D2, p. 71-73 ; D3, p. 77-78.

solaire) et la Lune (sous la forme de Pan, le dieu nocturne amant de la Lune) ;

(c) en face, vers l'Orient, deux colonnes : grâce à ces deux colonnes et aux ombres qu'elles projettent, on peut mesurer et dater les positions du soleil à son lever tout au cours de son mouvement annuel, et, plus spécialement, le lever de l'équinoxe de printemps (2).

Dans ce paysage religieux, l'étymologie de *Λυκαῖος* permet l'hypothèse que s'y réunissait aux temps anciens une confrérie religieuse initiatique, masculine, à déguisement animal (*λύκος* = loup), assumant les rites magiques de passage de saison et surtout le passage crucial de l'équinoxe de printemps.

Sans doute, l'exemple le plus célèbre est celui immortalisé par l'école de Phidias lorsqu'elle a sculpté au fronton est du Parthénon la naissance d'Athéna entre les chevaux d'Hélios qui se lève de la mer et ceux de Séléné qui s'enfonce sous l'horizon.

Mais entre Zeus du Lycée ou Athéna et le Christ, on ne peut découvrir aucun autre trait commun que la présence du Soleil et de la Lune encadrant l'image divine ; il en va tout autrement de Mithra et du Christ.

Le sacrifice vernal du Taureau par Mithra

La comparaison entre Mithra et le Christ prendra toute sa valeur si on peut montrer d'abord que l'image du sacrifice du Taureau par Mithra doit s'interpréter non dans les termes empruntés aux textes sacrés de l'Iran d'une religion dualiste opposant Ahura Mazda (Ormuzd), le principe du Bien, à Ahriman, le principe du Mal, mais dans les termes des religions dites orientales (parmi lesquelles, le christianisme) qui se sont développées dans le cadre de l'Empire romain : à savoir, en termes de mort et de résurrection de la nature, de l'homme, de l'initié. Et ensuite, si on peut montrer que le sacrifice du Taureau par Mithra doit être daté de l'équinoxe de printemps (tout comme le sacrifice du Christ).

Tout à la fin du XIX^e^ siècle, Franz Cumont a donné la première exégèse scientifique de l'image du sacrifice mithriaque.

La méthode de Franz Cumont était fondée sur le postulat suivant : de la religion de Mithra, c'est comme si nous connaissions, pour remployer sa métaphore, « les livres de l'Ancien Testament et les cathédrales du moyen âge », c'est-à-dire que nous disposons des textes sacrés élaborés en Iran

(2) Sur la signification des deux colonnes, voir G6, p. 115-116.

depuis le premier millénaire avant notre ère jusqu'après la conquête arabe, et rédigés en langues avestique, pehlevi et persane, et des documents iconographiques découverts dans les temples mithriaques de l'Empire romain, datant la plupart des IIe et IIIe s. apr. J.-Chr. Pour Franz Cumont, il faut éclairer l'image occidentale par le texte oriental et vice-versa.

Sur cette base, Cumont explique les bas-reliefs cultuels du mithriacisme occidental. Pour lui, Mithra est le médiateur à visage humain dont Ahura Mazda a eu besoin pour achever la création. Le corbeau, messager divin, a donné à Mithra l'ordre de maîtriser le taureau, de l'emmener dans une grotte et de l'y mettre à mort. Mithra accomplit sa tâche avec courage et le résultat est merveilleux. Le sang qui gicle de la blessure et le sperme du taureau fécondent la terre. Et elle produit alors partout une vie nouvelle, des plantes et des animaux utiles : tandis que le taureau s'affaisse, déjà trois épis de blé jaillissent de sa queue.

Mais Ahriman, l'esprit du Mal, est présent aussi.

Franz Cumont, dans ses *Mystères*, écrit : «L'Esprit malin eut beau lancer contre l'animal agonisant ses créatures immondes pour empoisonner en lui la source de la vie ; le scorpion, la fourmi, le serpent tentèrent inutilement de dévorer les parties génitales et de boire le sang du quadrupède prolifique ; ils ne purent empêcher le miracle de se produire» (3).

Dans ses *Textes et Monuments*, Cumont avait été moins affirmatif en ce qui concerne le serpent.

A propos du scorpion, il écrivait : «En piquant les testicules de celui-ci, l'insecte venimeux cherchait à empoisonner la source même de la vie terrestre et à détruire dans son germe la faune dont les dieux voulaient peupler le monde» (4).

Et à propos du serpent : «On pourrait donc regarder le serpent, qui vient boire avec le chien le sang de la blessure, comme la créature d'Ahriman, disputant à celle d'Ormuzd l'âme du taureau agonisant». Mais, quelques lignes plus loin : «Il est donc préférable de voir en lui, ici comme dans d'autres compositions mithriaques, un symbole de la terre. Celle-ci absorbe le liquide qui s'échappe de la plaie mortelle, et en est fécondée» (5).

(3) A2, 1re éd., p. 52-53 ; 2e éd., p. 113 ; 3e éd., p. 137. Cf. A3, p. 1953 : «Le scorpion et le serpent, émissaires d'Ahriman, s'efforcèrent de dévorer les testicules et de boire le sang du moribond...».

(4) A1, p. 190.

(5) A1, p. 192.

Depuis Franz Cumont, on peut constater d'une part que l'admirable savant belge, tout comme un Aristote ou un Galien, a d'abord freiné la recherche, comme si plus rien n'était à dire ou à redire, d'autre part que la réaction est venue peu à peu et qu'aujourd'hui, plus particulièrement suite au premier congrès international d'études mithriaques tenu à Manchester en 1971, plus personne, je crois, n'oserait encore affirmer le caractère négatif du serpent ou du scorpion. Les chercheurs se sont libérés peu à peu de l'*a priori* de la méthode de Franz Cumont en observant les images mithriaques d'Occident pour elles-mêmes ou en ne les concevant plus comme des illustrations des textes orientaux mais comme des manifestations parmi d'autres d'une vie religieuse originale dans le monde gréco-romain.

Le tableau ci-après schématise les positions d'une bonne quinzaine de chercheurs sur le problème du serpent et du scorpion (*) :

		Serpent	Scorpion
Fr. Cumont	A 1	±	—
	A 2	—	—
A. L. Frotingham	B 1	+	—
G. W. Elderkin	B 2	+	( )
S. Eitrem	B 3	—	—
Fr. Saxl	B 4	+	—
E. Swoboda	B 5	±	( )
Fr. Cumont	B 6	+	( )
H. Lommel	B 7	—	—
J. Starcky	B 8	+	+
E. Will	B 9	—	—
J. Duchesne-Guillemin	B 10	—	—
I. A. Richmond	B 11	—	—
W. Deonna	B 12-13	( )	+
M. J. Vermaseren	A 5 (1)	+	—
R. Merkelbach	A 6	—	—
H. W. Obbink	B 14	+	—
Ch. Daniels	B 15	+	—
L. A. Campbell	A 8 (2)	+	+
R. C. van Assche	A 9 (3)	( )	—
J. R. Hinnells	A 10 (4)	+	+

(*) + : le serpent ou le scorpion a un caractère bénéfique.
— : le serpent ou le scorpion a un caractère maléfique.
± : cela dépend des images !
( ) : le chercheur n'a pas étudié la question du serpent ou du scorpion.

(1) P. 56-58.
(2) Pour le serpent, p. 15-22 ; pour le scorpion, p. 25-28.
(3) P. 27.
(4) Pour le serpent, p. 293-298 ; pour le scorpion, p. 298-300.

Pour le serpent mithriaque, c'est donc A. L. Frotingham qui est le premier à affirmer son caractère bénéfique, à voir en lui le symbole de la terre qui, fécondée par le sang, va renaître.

Fr. Cumont lui-même, hésitant dans ses *Textes et monuments*, reconnaît dans sa magnifique contribution intitulée *The Dura Mithraism*, publiée seulement en 1975, que le serpent et le lion de la peinture de Doura (fig. 2) sont de fidèles compagnons de Mithra, que tous les animaux peints sauf, bien entendu, le lion et le serpent, ont été percés par les flèches du dieu chasseur à cheval.

M. J. Vermaseren admet le côté positif du serpent. Cependant, il avoue — c'est un exemple que je veux développer, du poids de l'*a priori* de Cumont — que dans le livre sacré du *Boundahisn* le serpent est négatif. S'il accepte pourtant de changer le signe du serpent, c'est en observant que le chien — positif pour les Perses d'après Hérodote (I, 140 : les mages ne tuent ni les chiens ni les hommes) — lèche avec le serpent la blessure du taureau. Etrange raisonnement, si le serpent d'après le même Hérodote (toujours I, 140 : les mages tuent les fourmis, les serpents et les autres bêtes qui se traînent ou volent) est méprisé par les Perses. L'application de l'*a priori* de Cumont doit aboutir ici à l'illogisme : dans la religion perse telle qu'elle est évoquée par Hérodote, le chien et le serpent ne sont pas dans le même camp, tandis qu'ils le sont sur les bas-reliefs du mithriacisme occidental.

L'interprétation «iranienne» est encore vivace chez I. A. Richmond qui écrit en associant, lui, le chien aux créatures d'Ahriman : «Round the feet of the dying beast gather a trio of sinister and unclean creatures, of the fool brood of darkness which also draw life from the wasted droppings of the great shedding of vital force. They were the creatures of Ahriman, the god of evil and darkness, who was Mithra's opponent. A scorpion seizes the vital parts ; a snake glides about, sometimes at the foot of a sacred pot, guarded by a lion, which will conserve the fluid of life ; a dog jumps eagerly to lick the life-giving blood. Amid these evils, however, the triumph was great ...».

De même R. Merkelbach tient à la valeur «iranienne» du serpent, ce qui est d'autant plus étonnant — et une nouvelle preuve du poids de Fr. Cumont — qu'il affirme dans le même travail que le mithriacisme romain est une création occidentale en rupture accusée avec le mithriacisme oriental.

Enfin, les chercheurs les derniers en date n'ont plus d'hésitation à ce sujet : le serpent est positif selon Ch. Daniels, L. A. Campbell et J. R.

Hinnells. Dira-t-on un jour — si on trouve mieux — qu'ils ont subi l'«autorité» de M. J. Vermaseren?

En ce qui concerne maintenant le scorpion, seuls J. Starcky, qui, dès 1949, affirme le rôle du scorpion parallèle à celui du serpent, à savoir d'absorber le sperme du taureau, d'y être associé plutôt que de vouloir le souiller, W. Deonna, qui insiste sur sa valeur de signe zodiacal en rapport avec les moissons, L. A. Campbell et J. Hinnells se sont libérés de l'interprétation de Fr. Cumont et ont fait du scorpion un symbole de vie et de renouvellement de vie. En particulier, l'interprétation traditionnelle reste affirmée par I. A. Richmond et R. Merkelbach.

A ce sujet, le problème est de savoir comment définir les deux personnages, Cautès et son flambeau dressé, Cautopatès et son flambeau abaissé, qui sont accolés à Mithra sur les bas-reliefs représentant le sacrifice du Taureau.

La conception de Fr. Cumont (6), reprise par M. J. Vermaseren (7), oppose un Cautès, symbole du lever du soleil, de la chaleur, de la vie et du printemps, et un Cautopatès, symbole du coucher de soleil, du froid, de la mort et de l'automne: «Celui qui élève son flambeau, est la personnification du soleil matinal ou vernal qui monte de plus en plus haut dans le ciel, et, éclairant le monde d'une lumière toujours plus ardente, y répand la fécondité. Celui qui abaisse sa torche, représente l'astre à son déclin, soit qu'au couchant il descende derrière l'horizon, soit qu'il amortisse ses feux dans les brumes de l'hiver, et laisse les frimas engourdir la végétation. D'une manière plus générale, l'un symbolisera la chaleur et la vie, l'autre le froid et la mort...».

La réalité de la nature et de l'homme réside-t-elle dans cette opposition irréconciliable et sans espoir? Les mithriastes occidentaux ont-ils perçu ainsi la vie du monde? Ou bien, au delà de la thèse et de l'antithèse ont-ils visé à adopter une vision globalisante qui laissât place à l'espérance en refusant une conception étriquée de la vie et de la mort?

Leurs images donnent une réponse à mon avis évidente (8).

A Sarmizegetusa, ils ont représenté Cautès portant le signe du Taureau (fig. 3) et Cautopatès, le signe du Scorpion (fig. 4). Le Scorpion mithriaque doit se comprendre en termes de zodiaque, en termes de symbolisme astrologique; le Scorpion est avant tout le signe de l'automne.

(6) A1, p. 209-212.
(7) A5, p. 60-62.
(8) Je limite la démonstration aux arguments les plus significatifs. Pour le détail, voir L. A. Campbell (A8) et J. R. Hinnells (A10).

A Rome (fig. 5), tout comme à Bologne [9], ils ont associé la torche dressée de Cautès, le signe du Taureau et l'arbre encore dénudé du début du printemps d'une part, et d'autre part la torche abaissée de Cautopatès, le signe du Scorpion et l'arbre chargé de feuilles et de fruits de la fin de l'été. Le Scorpion mithriaque est le symbole de la vie qui, du printemps à l'automne, se réalise de plus en plus pleinement, et, au moment de la mort, «livre ses graines» [10], livre la promesse d'une vie nouvelle. Le Scorpion est ainsi symbole d'immortalité.

A Sidon (fig. 6), ils ont inséré le Scorpion proche des testicules du Taureau dans une série complète des signes du Zodiaque : la tête de Mithra vient entre les signes du Bélier et du Taureau, puis se suivent les Gémeaux, le Cancer, le Lion, la Vierge, la Balance, le Scorpion — à la fois signe du zodiaque et animal impliqué dans le sacrifice du Taureau — puis le Sagittaire, le Capricorne, le Verseau, les Poissons, en une ronde cosmique qui enveloppe le sacrifice. Le document de Sidon interdit toute interprétation qui dissocierait le Scorpion signe du zodiaque et le Scorpion animal impliqué dans le sacrifice.

A Ponza (fig. 7), ils ont, dans un zodiaque de stuc à la voûte du mithraeum, tout en donnant au Bélier sa valeur de premier signe de l'année (il est dessiné sautant à travers un anneau signifiant le colure équinoxial), marqué le Scorpion beaucoup plus grand que les autres signes. M. J. Vermaseren, qui a édité récemment ce zodiaque [11], n'explique pas ce fait (ou ne le comprend pas — étant donné que pour lui le scorpion est négatif). Pour moi, ce serait un indice nouveau, qui n'était pas connu des participants au premier congrès international d'études mithriaques, que le Scorpion était vu par les mithriastes comme un symbole de bonheur.

[9] A4, t. I, mon. 693, fig. 195.

[10] Je songe à ce texte de notre siècle : «Quand nous prendrons conscience de notre rôle, même le plus effacé, alors seulement nous serons heureux. Alors seulement nous pourrons vivre en paix et mourir en paix, car ce qui donne un sens à la vie donne un sens à la mort. Elle est si douce quand elle est dans l'ordre des choses, quand le vieux paysan de Provence, au terme de son règne, remet en dépôt à ses fils son lot de chèvres et d'oliviers, afin qu'ils le transmettent, à leur tour, aux fils de leurs fils. On ne meurt qu'à demi dans une lignée paysanne. Chaque existence craque à son tour comme une cosse et livre ses graines ... Douloureuse, oui, mais tellement simple cette image de la lignée, abandonnant une à une, sur son chemin, ses belles dépouilles à cheveux blancs, marchant vers je ne sais quelle vérité, à travers ses métamorphoses» (Ant. de Saint-Exupéry, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1953, p. 256-257).

[11] D5.

Cet ensemble d'images justifie pleinement W. Deonna qui, sur la base d'un important dossier comparatif, concevait comme suit le Scorpion d'automne :

«Son dard est assimilé à un soc qui ouvre la terre, à un semoir qui y répand le grain prêt à germer, et le scorpion correspond à la période automnale de l'arrêt de la végétation, mais aussi des travaux agricoles et des semailles qui préparent la nouvelle» ([12]).

«Dans le culte du dieu iranien Mithra, le scorpion se dirige vers les testitules du taureau, comme pour les piquer. Selon Cumont, il représenterait l'esprit du mal, qui «cherche à empoisonner la source même de la vie terrestre et à détruire dans son germe la faune dont les dieux voulaient peupler le monde». On a toutefois montré que, loin d'être malfaisant, cet acte est bienfaisant, le scorpion absorbant la semence du taureau, en tant que symbole de génération, de fécondité. Des deux dadophores mithriaques, Cautopatès et Cautès, l'un tient parfois à la main une tête de taureau, l'autre un scorpion : ou bien l'on voit près de l'un un taureau entier qui paît ou se repose, et au pied de l'autre un scorpion. Cumont explique leur présence parce que, très anciennement, le taureau et le scorpion sont les signes du zodiaque où le soleil se trouve aux équinoxes de printemps et de l'automne ou parce que, des deux dadophores, celui qui élève sa torche (Cautès) personnifie le soleil matinal ou vernal, qui monte de plus en plus haut dans le ciel, et éveille la fécondité de la terre, tandis que celui qui l'abaisse (Cautopatès) est l'astre à son déclin, qui amortit des (sic!) feux dans les brumes de l'automne et de l'hiver, et laisse la végétation s'engourdir, mais correspond aussi au temps des semailles qui en prépare une nouvelle» ([13]).

En fait, W. Deonna pouvait se contenter — pour renverser l'interprétation de Fr. Cumont — d'y ajouter la référence essentielle aux semailles qui préparent la végétation nouvelle ([14]).

([12]) B13, p. 656.

([13]) B13, p. 60-61.

([14]) Parmi les textes qu'on a cités à propos du scorpion (W. Deonna, B13 ; A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 143, n. 2 ; Gundel, *RE*, s. v. *Skorpios*, 2. R., 5. Halbband, 1927, col. 588-609), les plus intéressants pour notre sujet me semblent être les suivants :

Analecta Eratosthenica, éd. E. Maass, dans *Philologische Untersuchungen*, VI, Berlin, 1883, p. 145 : *ὁ Σκορπιος ἐκλήθη τὸ ζῷον ἢ διὰ τὸ ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ τοῦ ἡλίου γενομένου πάντας τῆς γεωργίας μεταχειρίζεσθαι πόνους καὶ σκορπίζεσθαι τὰ σπειρόμενα ἐν τῇ γῇ ἢ ὅτι,*

Par suite, sur les bas-reliefs cultuels de Mithra, si l'on découvre des oppositions — celle du Taureau et du Scorpion, peut-être celle du Lion et du Verseau ([15]), — ces oppositions, si l'on suit l'astrologie chaldéenne, sont celles de signes qui se regardent non de travers, mais bien en face et, par conséquent, agissent de concert ([16]).

Ni donc le serpent ni moins encore le scorpion ne peuvent être expliqués en termes de religion dualiste. Sur ces deux points — et l'attaque de J. R. Hinnells au congrès de Manchester contre l'interprétation dualiste de la scène du Taureau restera un apport décisif des études mithriaques — il y a, entre le mithriacisme oriental et le mithriacisme occidental, une rupture, une discontinuité qui met en évidence toute l'originalité du mithriacisme occidental. Sans doute, ce dernier a une origine iranienne incontestable, et le congrès de Manchester a permis aussi de mettre en valeur bien des aspects indubitablement iraniens. En effet, M. Boyce ([17]) y a présenté une communication relative à la fête de Mihrâgan (les *Μιθράκανα* antiques) en-

ὃν τρόπον οἱ σκορπίοι τὰ κέντρα πρὸς τὴν πληγὴν ἔχουσι, τοῦτον καὶ ὁ γεωργὸς τὸ ἄροτρον πρὸς τὴν γῆν.

«Ce signe a été appelé scorpion, ou bien parce que, le soleil s'y trouvant, tous s'adonnent aux travaux de l'agriculture et sèment les graines dans la terre, ou bien parce que, de la même façon que les scorpions tiennent leurs aiguillons pour piquer, le paysan tient sa charrue pour fendre la terre».

Manilius, *Astronomie*, IV, 217-219 ; Macrobe, *Saturnales*, I, 21, 25 ; Proclus, *Μέλισσα εἰς τὸν ἐν Πολιτείᾳ λόγον τῶν Μουσῶν* = J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, Paris et Rome, 1888, V, 2, p. 176 :

Τὴν δὲ μετοπωρινὴν Ἀφροδίτης · ἐν ταύτῃ γὰρ ἡ καταβολὴ γίνεται τῶν σπερμάτων εἰς γῆν · τοῦτο δὲ Ἀφροδίτης ἔργον, τὰ γόνιμα μιγνύναι καὶ εἰς κοινωνίαν ἄγειν τὴν τῆς γενέσεως αἰτίαν, καὶ διὰ τοῦτο ἄρα καὶ ὁ μῦθος τὴν Κόρην ἁρπασθῆναί φησιν ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ, τῆς ζωογονίας τῶν μερικῶν πάντων προϊσταμένην. προσθεὶς δὲ ὅτι καὶ ἐν τῇ ἱστοποιίᾳ τὸν σκορπίον ὑφαίνουσα, τὸν τὰ μέσα τῆς ὥρας εἰληχότα ταύτης, ὑπομείνειεν τὴν ἁρπαγήν. καὶ γὰρ διὰ τὴν μεσότητα καὶ διὰ τὸ γόνιμον μὲν οἰκεῖος ἐκεῖ πρὸς τὴν ζωογονίαν ὁ σκορπίος. Καί τινες αὐτὸν καὶ ὡς τότε τῶν σπερμάτων σκορπιζομένων ὀνομασθῆναί φασιν.

«En effet, c'est en automne qu'a lieu le dépôt des semences dans la terre, et c'est l'œuvre d'Aphrodite de mêler les éléments féconds et de les amener aux relations qui sont cause de la génération, et à cause de cela donc le mythe dit que Proserpine fut enlevée en cette saison, Proserpine qui préside à la naissance de tous les êtres, et Platon a ajouté qu'en travaillant au métier et en tissant l'image du scorpion, lui à qui est échu le milieu de cette saison, elle pouvait supporter son enlèvement, car à cause de sa position au milieu de l'automne et à cause de son caractère fécond, le scorpion est en rapport avec la naissance des êtres. Et certains disent que le signe est appelé ainsi parce qu'alors les graines sont semées (*σκορπιζομένων*)».

([15]) A8, p. 45-46.

([16]) Cf. A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 166-169, à propos du «diamètre» ou «aspect diamétral».

([17]) C3 ; cf. A10, p. 307-308.

core célébrée aujourd'hui en Iran. Il s'agit d'une fête d'automne, plus précisément du mois de Mihr au début de la seconde partie de l'année ([18]), lors de laquelle on sacrifie à Mithra des têtes de bétail, notamment des taureaux, et on lui offre les prémices des récoltes, à la fois pour fertiliser les champs par le sang versé et assurer les récoltes à venir, et pour remercier de ce qui a été engrangé ([19]). Par ailleurs, Ilya Gershevich ([20]) a présenté une histoire de Mithra telle qu'elle figure dans une épopée populaire recueillie au XIX[e] siècle chez les paysans d'Arménie : «Mehér le Cadet est né archigéant. Il se venge de tous les ennemis de son illustre père. Mais, ayant lutté avec son père, sans le connaître, et, de ce fait, étant maudit par lui, accusé injustement par la jeune femme de son oncle, aux avances amoureuses de laquelle il avait refusé de céder, Mehér ne trouve pas d'autre salut que d'aller sur les tombeaux de son père et de sa mère, pour demander pardon et conseil. Ses parents ressuscités lui indiquent le chemin de Van, où se trouve le Roc-Taillé. Mehér y va et pénètre dans le rocher, avec son poulain Kourckic-Djalaline, attiré par un Corbeau-Noir. Le Roc se referme, emprisonnant Mehér, à cheval, dans l'enceinte du granit. Chaque année, la nuit miraculeuse de l'Ascension, les portes du ciel s'ouvrent ; la manne tombe sur la Terre ; Mehér sort, ramasse une partie de la manne, rentre dans le Roc, qui se referme de nouveau. Mehér mange de cette manne, qui lui suffira pour toute l'année. Mehér est toujours là, à l'intérieur du Roc-Taillé de Van-Tospe. Deux cierges brûlent, nuit et jour, à ses deux côtés. La Roue-de-l'univers (Tchahri Felég) est devant ses yeux. Lorsque cette Roue cessera de tourner, Mehér, monté sur un poulain, sortira de son tombeau de granit, et alors, ce sera la fin du monde ancien et le début du règne de Mehér, c'est-à-dire du Règne de la Justice pour tous...». Il est bien clair que se retrouvent dans cette histoire orientale toute une série d'éléments que l'on a pu redécouvrir dans le mithriacisme occidental : citons le Roc-Taillé (= la grotte), le cheval, le corbeau, les deux cierges (Cautès et Cautopatès?). H. Humbach ([21]), de son côté, a in-

([18]) Il est intéressant de noter que de 150 av. J.-C. à 300 après J.-C., en raison de l'adoption de l'année macédonienne, qui commence en automne, la fête a été célébrée au printemps plutôt qu'en automne, ce qui a pu avoir une certaine influence sur la conception du mithriacisme occidental qui met en valeur surtout l'idée de rédemption au printemps (C3, p. 107-108 ; A10, p. 307, n. 116).

([19]) Il faut à ce propos rappeler aussi un article de Fr. Cumont (C1) concernant la fête de saint Georges du 21 octobre, marquée en Arménie par le sacrifice d'un bœuf.

([20]) C2.

([21]) C4.

sisté sur tout ce que révèle un relief de Hatra montrant le dieu oriental Nergal avec deux scorpions, un serpent, un chien et un lion. Quoi qu'il en soit du processus de la rupture, qu'elle se soit produite déjà en Asie Mineure (et je songe au rôle qu'ont pu jouer les souverains du Pont et ceux de Commagène) ou seulement dans l'Empire romain [22], le mithriacisme est devenu à Rome une religion à symbolique agraire et astrale liée aux rites de passage de saison et d'année, avec, en particulier, transfert au printemps du sacrifice d'automne, ce qui a rapproché le mithriacisme des religions à mystères, comme celles de Cybèle et du Christ.

Mais le sacrifice mithriaque est-il bien un sacrifice de printemps?

Il m'apparaît que les documents iconographiques du mithriacisme romain donnent à l'équinoxe de printemps une place prééminente.

Examinons-en deux.

Sur le bas-relief de Heddernheim (fig. 1), on peut faire les constatations suivantes :

(a) Le char du Soleil commence de monter dans le ciel tandis que celui de la Lune commence de descendre sous l'horizon. Ce motif peut être interprété en fonction du mouvement diurne ou annuel ou même mensuel [23] du soleil et de la lune. Si l'on songe au mouvement annuel, que je crois avoir été le plus important aux yeux des mithriastes, il faut savoir que c'est entre l'équinoxe de printemps et l'équinoxe d'automne que le soleil culmine à midi plus haut que, le même jour, la lune à minuit.

(b) Les images sous les chars du Soleil et de la Lune n'ont été interprétées ni par Fr. Cumont [24] ni par M. J. Vermaseren [25] en termes de dates ou de saisons. Puis-je cependant proposer la solution suivante qui situe au printemps le sacrifice du Taureau :

1re image : la naissance de Mithra au solstice d'hiver [26] ;

[22] A6 et A11, sur l'hellénisation philosophique de la religion de Mithra.

[23] R. Merkelbach, A6, p. 240, est le seul à proposer cette interprétation particulièrement intéressante pour les déductions qu'il en tire.

[24] A1, t. II, p. 364-365.

[25] A4, t. II, p. 64-66 (n° 1083).

[26] A5, p. 63. Mais il faut admettre alors qu'il existe une version de la légende de Mithra qui le fait naître d'un arbre. Sur ce problème, voir : Fr. Cumont, A1, t. I, p. 163-164 (pour qui l'image de Mithra dans l'arbre reste de signification incertaine) ; Fr. Saxl, B4, p. 75 (qui songe bien à une naissance de l'arbre, mais y renonce en raison de la contradiction avec la naissance du rocher) ; M. Guarducci, *Leggende dell'antica Grecia relative all'origine dell'umanità e analoghe tradizioni di altri paesi*, dans *Mem. d. r. Acc. Naz. d. Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.*, Ser. VI, vol. II, fasc. V, Rome, 1927, p. 377-

2e image : le sacrifice du Taureau à l'équinoxe de printemps ;

3e image : le triomphe du Soleil que couronne Mithra au solstice d'été ;

4e image : à l'équinoxe d'automne, la poignée de main fraternelle de Mithra, qui au Soleil agenouillé promet de l'aider à ressusciter au solstice d'hiver, assurant ainsi l'éternité du cycle des saisons.

(c) Le zodiaque commence à gauche avec le Bélier, signe zodiacal du printemps.

(d) La scène elle-même du sacrifice du Taureau comporte astrologiquement deux aspects diamétraux : Taureau-Scorpion et (peut-être) Lion-Verseau, d'où ressort surtout, par sa taille, le Taureau en tant que signe zodiacal du printemps.

Sur le zodiaque de Ponza (fig. 7) [27], par ailleurs, le Bélier saute à travers l'anneau du colure équinoxial. Cette image illustre l'hexamètre inscrit dans le mithraeum de Santa Prisca :

Primus et hic aries astrictius ordine currit [28].

Il reste à conclure que c'est bien entre le Soleil et la Lune de l'équinoxe de printemps que les mithriastes de l'Empire romain encadraient le sacrifice du Taureau par Mithra.

Le sacrifice vernal du Christ

Les chrétiens aussi ont encadré entre le Soleil et la (pleine) Lune de l'équinoxe de printemps le sacrifice du Christ sur la croix.

En effet, selon les Evangiles, le Christ est mort le 14 ou le 15 du mois de Nisan.

La Pâque juive était célébrée le 14 du mois de Nisan (*Lévitique*, 23, 4), mois qui commence le jour de la première illumination du croissant lunaire après la nouvelle lune qui suit l'équinoxe de printemps. La Pâque juive se tenait donc au milieu du mois, donc lors de la pleine lune, et le Christ ainsi est mort et ressuscité entre le Soleil et la Lune de l'équinoxe de printemps.

459 (spécialement, p. 399-400) ; I. A. Richmond, B11, p. 67 ; Ch. Daniels, B15, p. 5. Cf. aussi le Dieu solaire de l'autel du Capitole, né d'un arbre (Fr. Cumont, *L'autel palmyrénien du Musée du Capitole*, dans *Syria*, 1928, p. 101-109 (interprétation diurne) ; M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leyde, 1966, p. 7).

[27] D5.

[28] Sur ce texte, voir D5, p. 27. Voir aussi D1, p. 213-217 ; D2, p. 71 ; D3, p. 74-76.

Fig. 1. — Bas-relief cultuel de Heddernheim (M. J. Vermaseren, A4, t. II, mon. 1083, fig. 274.

PLANCHE II

FIG. 2.

FIG. 3.

FIG. 4.

FIG. 5.

FIG. 6.

FIG. 7.

FIG. 2. — Peinture de Doura-Europos (M. J. VERMASEREN, A4, t. I, mon. 52, fig. 24).
FIG. 3. — Statue de Cautès à *Sarmizegetusa* (Varhely, Roumanie) (M. J. VERMASEREN, A4, t. II, mon. 2122, fig. 575).
FIG. 4. — Statue de Cautopatès à *Sarmizegetusa* (M. J. VERMASEREN, A4, t. II, mon. 2120, fig. 574).
FIG. 5. — Bas-relief cultuel de Rome (M. J. VERMASEREN, A4, t. I, mon. 335, fig. 93).
FIG. 6. — Bas-relief cultuel de Sidon (M. J. VERMASEREN, A4, t. I, mon. 75, fig. 26).
FIG. 7. — Zodiaque de Ponza (M. J. VERMASEREN, D4, p. 9, fig. 6).

Fig. 8.

Fig. 9.

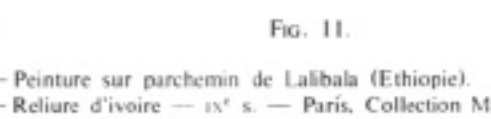


Fig. 10.

Fig. 11.

Fig. 12.

Fig. 8. — Peinture sur parchemin de Lalibala (Ethiopie).

Fig. 9. — Reliure d'ivoire — IX^e s. — Paris, Collection Martin Le Roy (A. Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen*, I, Berlin, 1914, n° 100).

Fig. 10. — Diptyque d'ivoire dit de Rambona — IX^e s. — Musée du Vatican (A. Goldschmidt, *op. cit.*, n° 181).

Fig. 11. — Enluminure de la Bible de Floreffe — XII^e s. — British Museum MS. Add. 17738 (G. Schiller, I, I, fig. 418, p. 478).

Fig. 12. — Relief de la Basilique Saint-Sernin de Toulouse (P. Mesplé, *Toulouse, Musée des Augustins. Les sculptures romanes*, Paris, 1961, fig. 206).

Le théologien catholique H. Rahner [29] exprime cela en ces termes :

«Jesus ist erstanden am Tag, wo im wachsenden, zu Sommerhöhe ansteigenden Licht des Helios, das Schwestergestirn Selene im vollen Glanz dem Bräutigam und Bruder gegenübersteht». («Jésus est ressuscité le jour où, dans la lumière d'Hélios qui s'élève et tend vers sa hauteur d'été, se pose en face de lui l'astre-sœur Séléné dans toute sa splendeur») [29].

La date chrétienne (actuellement encore admise) fut fixée au Concile de Nicée au premier dimanche après la pleine lune de l'équinoxe de printemps [30].

Mort et résurrection du Christ sont à la base de la conception de l'initiation par le baptême de la nuit de Pâques.

Cette conception du baptême remonte à saint Paul, né à Tarse de Cilicie [31], qui l'expose dans sa *Lettre aux Romains*, 6, 3-9 :

> «Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts pour la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie. En effet, si nous sommes devenus une même plante pour lui par la conformité à sa mort, nous le serons aussi par la conformité à sa résurrection, sachant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus esclaves du péché. Or, si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, sachant que Christ ressuscité des morts ne meurt plus ; la mort n'a plus de pouvoir sur lui» [32].

Cette conception — qui fait du christianisme romain une religion initiatique comme le mithriacisme romain — s'élabore en un rituel de la nuit de Pâques, rituel attribué à saint Ambroise, longtemps tombé en désuétude et rétabli par décret pontifical de 1955.

Voici comment se déroule la nuit chrétienne de Pâques :

(a) En dehors de l'église encore plongée dans l'obscurité, le feu nouveau est béni.

[29] G3, éd. all., p. 150, trad. franç., p. 125-126.

[30] Sur la date de Pâques, voir G4, p. 41-50.

[31] *Actes des Apôtres*, 22. — Est-ce simple coïncidence si le christianisme découvre son aspect de religion initiatique avec saint Paul, né dans cette région du monde d'où Plutarque (*Pompée*, 24) fait venir le mithriacisme initiatique de l'époque romaine?

[32] Sur ce texte, voir p. ex. S. G. F. Brandon, *History, Time and Deity*, Manchester et New York, 1965, p. 26-28.

(b) Le feu est introduit dans l'église : le cierge pascal est allumé et béni, et on entonne l'*Exultet* avec ces paroles : *Gaudeat et tellus tantis irradiata fulgoribus* («Que la terre se réjouisse, illuminée d'une telle lumière»).

(c) L'église se réveille et c'est la procession des lumières.

(d) L'eau des fonts baptismaux est bénie : le cierge pascal y est plongé trois fois avec ces paroles :

> *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti, totamque huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu.*

(«Que la vertu du Saint-Esprit descende dans toute la substance de cette fontaine et qu'elle rende féconde toute la substance de cette eau et capable de régénérer»). En d'autres mots, la lumière de l'équinoxe se mêle à la matière de l'Univers, pour créer une vie nouvelle.

(e) Ensuite a lieu le baptême considéré comme une illumination, un voyage, une renaissance :

— une illumination initiatique : saint Paul, dans sa *Lettre aux Ephésiens* (5, 14), a conservé ce fragment d'un chant qui était entonné à l'occasion de l'initiation chrétienne :

> *Ἔγειρε ὁ καθεύδων*
> *καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν*
> *καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστὸς Κύριος.*

(«Eveille-toi, ô toi qui dors, et lève-toi d'entre les morts, et le Seigneur Christ sera ta lumière»).

Saint Justin, dans son *Apologie* (I, 61), écrit :

> *Καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λοῦτρον φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων.*

(«Cette ablution s'appelle illumination parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'esprit rempli de lumière») (33).

— un voyage initiatique : l'initié participe à la mort et à la résurrection du Christ parcourant le monde infernal, l'Hadès des Grecs, depuis l'Occident ténébreux de la Crucifixion où le Christ-Soleil s'est couché le Vendredi-Saint jusqu'à l'Orient illuminé du Dimanche de Pâques où le Christ-Soleil s'est relevé : l'Homélie du Grand Sabbat, attribuée à saint Epiphane de Salamine (*PG*, XLIII, 440 c), proclame :

(33) A. Hamman, *La philosophie passe au Christ, L'œuvre de Justin : Apologie I et II, Dialogue avec Tryphon*, Paris, 1958, p. 89.

Ἔδυ Θεὸς ἥλιος Χριστὸς ὑπὸ γῆν καὶ σκότος πανέσπερον Ἰουδαίοις πεποίηκεν ... Πύλαι Ἅιδου ἀνοίγονται. Οἱ δ' ἀπ' αἰῶνος κεκοιμημένοι, ἀγάλλεσθε. Οἱ δ'ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθήμενοι, τὸ μέγα φῶς ὑποδέξασθε.

(«Le Soleil-Dieu-Christ a plongé en-dessous de la terre et l'obscurité profonde s'étend sur les Juifs. Les portes de l'Hadès s'ouvrent. Vous qui êtes séparés de la vie, réjouissez-vous! Vous qui êtes assis dans l'obscurité de la mort, recevez la grande lumière!» ([34]).

— une renaissance initiatique : saint Paul, *Lettre aux Ephésiens*, 4, 22-24 :

«Dépouiller le vieil homme et revêtir l'homme nouveau»

saint Justin, *Apologie* (I, 61) :

Ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστὶ καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως ὃν αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται.

(«Ensuite nous les conduisons à un endroit où il y a de l'eau, et là, de la même manière dont nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés») ([35]).

Le rapprochement iconographique que nous ferons entre mithriacisme et christianisme sera rendu également possible par le fait que l'une et l'autre religion ont subi, pour reprendre l'heureuse formulation de R. Turcan, une «hellénisation philosophique», et, pourrait-on dire, au départ du même texte du *Timée* de Platon (36 b-c).

Platon, évoquant la création de l'Ame du Monde par le Démiurge, écrit :

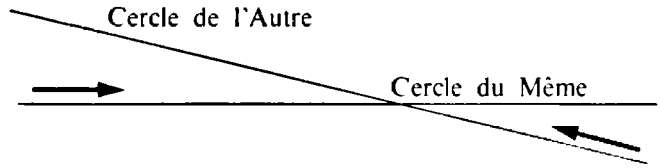
Ταύτην οὖν τὴν σύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χεῖ προσλαβὼν κατέκαμψεν εἰς κύκλον, συνάψας αὑταῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν τῷ καταντικρὺ τῆς προσβολῆς, καὶ τῇ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ περιαγομένη κινήσει πέριξ αὐτὰς ἔλαβεν καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ'ἐντὸς ἐποιεῖτο τῶν κύκλων. Τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταὐτοῦ φύσεως, τὴν δ'ἐντὸς τῆς θατέρου.

«Or, toute cette composition, le Dieu la coupa en deux dans le sens de la longueur, et ayant croisé les deux moitiés l'une sur l'autre, en faisant coïncider leurs milieux, comme un chi, il les courba pour les joindre en

([34]) Cf. l'antienne du 21 décembre : *O Oriens, splendor lucis aeternae et sol iustitiae, veni et illumina sedentes in tenebris et umbra mortis.* G2, p. 157, n. 1.

([35]) A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 88.

cercle, unissant entre elles les extrémités de chacune, au point opposé à leur intersection. Il les enveloppa du mouvement uniforme qui tourne dans le même lieu, et, des deux cercles, il fit l'un extérieur, l'autre intérieur. Le mouvement du cercle extérieur, il le désigna pour être le mouvement de la substance du Même ; celui du cercle inférieur pour être celui de la substance de l'Autre». (trad. A. Rivaud).



Pour employer des termes d'aujourd'hui, on peut dire que Platon distingue :

(a) d'une part, une première révolution, celle, apparente (provoquée par la rotation diurne de la terre sur elle-même), du ciel des étoiles fixes autour de la terre, toutes les étoiles restant parallèles à l'équateur céleste : cette révolution explique la succession du jour et de la nuit ;

(b) d'autre part, une seconde révolution, celle, apparente (provoquée par la révolution annuelle de la terre sur son axe incliné autour du soleil), du soleil et des planètes autour de la terre en suivant le cercle de l'écliptique ou la bande du zodiaque obliquement par rapport à l'équateur céleste : cette révolution explique la succession des saisons et dès lors la *γένεσις* et la *φθορά* de tous les êtres.

Aristote, dans son *De generatione et corruptione*, II, 10, p. 336c, reprend cette dernière idée : *οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λόξον κύκλον.*
(«Ce n'est pas la première révolution qui est cause de la génération et de la corruption, mais la révolution selon le cercle oblique» trad. Ch. Mugler) ([36]).

Le théologien catholique H. Rahner ([37]) a montré, en ce qui concerne le christianisme, qu'une interprétation symbolique et mystique de la Croix s'est organisée depuis la pensée de Platon et a abouti à ceci que «les deux grands cercles du ciel, l'équateur et l'écliptique, qui se coupent sous forme

([36]) Voir aussi l'allusion au texte d'Aristote chez un auteur chrétien : NEMESIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, c. 44 (*PG*, 40, col. 793b).
([37]) G3, éd. all., p. 78 ; trad. fr. anc., p. 65.

d'un *chi* couché et autour desquels tourne dans un rythme merveilleux toute la voûte céleste, deviennent pour le regard chrétien la croix du ciel».

R. Merkelbach [38] a montré, en ce qui concerne le mithriacisme, que la pensée de Platon a fourni matière à une réinterprétation du mithriacisme oriental et a fait précisément naître ainsi le mithriacisme occidental, une religion toute nouvelle, où l'utilisation symbolique des deux grands cercles du ciel, l'équateur et l'écliptique, joue un rôle majeur.

Pour le christianisme, cette réinterprétation de Platon est apparente dans les textes suivants :

— saint Justin, *Apologie* (I, 60) : *Καὶ τὸ ἐν τῷ παρὰ Πλάτωνι Τιμαίῳ φυσιολογούμενον περὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ὅτε λέγει · «Ἐχίασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί»* . .

«Platon, dans le Timée, cherche d'après les principes naturels ce qu'est le Fils de Dieu et s'exprime ainsi : «Il l'a mis en croix dans l'Univers» [39].

— saint Irénée, *Adversus Haereses*, V, 18, 3 (*PG*, 7, col. 1174 b) : *Et pependit super lignum uti universum in semetipsum recapituletur* («Il a été suspendu au bois pour résumer en lui-même l'Univers»).

— Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 27, 3 :

Lignum crucis caeli sustinet machinam.

(«Une croix de bois maintient la machine du monde»).

En plein moyen âge aussi, Dante Alighieri, commençant à l'équinoxe de printemps (le Vendredi-Saint 8 avril 1300) son voyage initiatique, présente un texte en rapport avec la même tradition : *Paradiso*, I, 37-42 :

Surge ai mortali per diverse foci
la lucerna del mondo ; ma da quella
che quattro cerchi giugne con tre croci,
con miglior corso e con migliore stella
esce congiunta, e la mondana cera
più a suo modo tempera e suggella.

«De points divers le flambeau de ce monde / Monte aux yeux des mortels ; mais il existe un point, / Qui sur trois croix réunit quatre cercles, / D'où pour eux il surgit suivant un meilleur cours, / Sous un signe meilleur, et amollit et scelle / Plus à son gré la cire de la Terre» (trad. H. Longnon).

[38] A6, p. 236-239 et p. 245 et suivantes.
[39] A. Hamman, *op. cit.*, p. 86.

En d'autres mots : «De différents points de l'horizon, suivant le moment de l'année, s'élève le soleil.

Parmi ces points, le point vernal est le plus remarquable ; il est situé au centre de trois croix superposées ; ces croix sont formées par les cercles suivants : 1re croix : horizon et écliptique (chemin du soleil) ;
2e croix : équateur céleste et écliptique ;
3e croix : colure équinoxial (passant par points équinoxiaux et pôles) et écliptique.

Le soleil se trouve à ce point au lever du soleil (horizon) le jour de l'équinoxe (équateur, colure équinoxial).

De ce point il surgit suivant un meilleur cours — jours plus longs et plus chauds — et sous un signe meilleur — le signe zodiacal du Bélier».

Pour le mithriacisme, cette réinterprétation apparaît prouvée par un texte du *Discours Véritable* de Celse conservé dans le *Contre Celse* d'Origène (40) :

> *Κατὰ Πλάτωνα μέντοι ὁδός ἐστι ταῖς ψυχαῖς εἰς γῆν καὶ ἀπὸ γῆς καὶ γίνεται διὰ τῶν πλανήτων. αἰνίττεται ταῦτα καὶ ὁ Περσῶν λόγος καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελετή, ἣ παρ' αὐτοῖς ἐστίν. ἔστι γάρ τι ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων, τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὖ νενεμημένης, καὶ τῆς δί αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου.*

«C'est ce qu'impliquent allégoriquement et l'enseignement des Perses et l'initiation de Mithra qui se fait chez eux. On y montre en effet le symbole des deux révolutions célestes, celle des Fixes et celle qui revient respectivement aux planètes, ainsi que le symbole du circuit de l'âme qui passe par ces révolutions».

Les images du sacrifice de printemps (41)

Etant donné cette base idéologique commune, mithriastes et chrétiens ont pu iconographiquement aussi se trouver proches dans leurs images respectives du sacrifice de printemps.

L'image mithriaque présente aux IIe et IIIe s. :

(a) Au centre, le sacrifice de printemps.

(40) VI, 22. Sur ce texte, voir R. Merkelbach, A6, p. 247 ; R. C. Van Assche, A9, p. 32 ; R. Turcan, A11, p. 47 et suivantes.

(41) Pour plus de détails, voir F4.

(b) Au-dessus, disposés symétriquement, le Soleil à gauche et la Lune à droite.

(c) Latéralement, disposés symétriquement, Cautès avec sa torche dressée à gauche et Cautopatès avec sa torche abaissée à droite.

(d) En-dessous, le serpent.

L'image chrétienne, tout semblablement, présente à partir du IV[e] s. :

(a) Au centre, le sacrifice de printemps.

(b) Au-dessus, disposés symétriquement, le Soleil à gauche parfois avec une torche dressée et la Lune à droite parfois avec une torche abaissée (exceptionnellement, la Lune à gauche et le Soleil à droite).

(c) Latéralement, disposés symétriquement, deux personnages : Marie à gauche et Jean à droite (fig. 8, 9 et 10) ou — fait plus intéressant pour la comparaison — deux personnages portant l'un et l'autre des objets dressés ou abaissés : deux légionnaires romains armés de lances, ou le porte-lance Longinus et le porte-éponge Stephaton, l'un et l'autre parfois accoutrés comme Cautès et Cautopatès (y compris le bonnet phrygien) (fig. 9 et 11), ou l'Eglise avec son fanion dressé et la Synanogue avec son fanion abaissé ou brisé.

(d) En-dessous, parfois, le serpent (fig. 9).

Je voudrais ici attirer l'attention sur deux images particulières.

D'abord, le diptyque d'ivoire dit de Rambona (fig. 10), qui intéressera les historiens de la religion romaine classique. Il superpose en effet la Crucifixion et l'allaitement de Romulus et Rémus par la louve. Peut-on rappeler que la fondation de la Ville aussi a été fixée à l'équinoxe de printemps, plus précisément au 21 avril [42] ? C'est la date de la fête de Palès, la déesse des bergers, qui était célébrée par des rites initiatiques de passage de saison, comme la purification par l'eau et par le feu et l'invocation vers l'Orient (*conversus ad ortus*) [43]. Il est à noter aussi que la déesse Palès apparaît dans une inscription du mithraeum de Santa Prisca :

Fecunda tellus cuncta qua generat Pales [44].

Par ailleurs, une enluminure de la Bible de Floreffe (fig. 11). Elle superpose la Crucifixion et le sacrifice du Taureau par Aaron. Y a-t-il eu conscience chez un artiste du moyen âge de ce qu'avaient de proche le sacrifice du Christ et le sacrifice de Mithra ?

[42] Cf. Att. Degrassi, *I.I.*, XIII, 2, Rome, 1963, p. 443-445.
[43] Ovide, *Fastes*, IV, 727-728 et 777-782.
[44] D1, p. 187-192 ; D2, p. 63-65 ; D3, p. 64-66.

Les jambes croisées de l'art roman

Les jambes croisées de Cautès et Cautopatès réapparaissent, combinées avec les signes zodiacaux et le bonnet phrygien, dans la sculpture romane du XII[e] s., tout spécialement dans le sud de la France et le nord de l'Espagne. Le document le plus caractéristique est constitué par les «Vierges» de Toulouse provenant de la Basilique Saint-Sernin et conservées au Musée des Augustins de la même ville (fig. 12). Il s'agit de deux femmes portant des signes du zodiaque sur la poitrine, l'une un Lion (avec l'inscription *signum Leonis*), l'autre un Bélier (avec l'inscription : *signum Arietis*) ; les deux femmes ont les jambes croisées et, de plus, l'un des deux pieds nu.

D'après le catalogue que j'ai pu établir [45], il apparaît que ces jambes croisées romanes sont associées à certains thèmes : d'une part, les douze Apôtres, qu'on a identifiés symboliquement avec les douze signes du zodiaque ; d'autre part, David, Isaïe, Jérémie, les Vieillards de l'Apocalypse (au nombre de vingt-quatre), les uns et les autres liés aux grands événements du temps sacré.

Dès lors, les jambes croisées, à la fois dans la religion de Mithra et dans celle du Christ, ne seraient-elles pas la représentation symbolique de la croix formée par l'équateur céleste et par l'écliptique, de cette croix qui, pour les mithriastes et pour les chrétiens, explique la succession des saisons, et au centre de laquelle le Soleil se trouve à l'équinoxe de printemps sous les signes du Bélier et du Taureau? C'est à ce moment de chaque année que Mithra et le Christ, perpétuant symboliquement le passé, sont dessinés par leurs fidèles dans l'accomplissement de l'acte qui a sauvé l'humanité.

Le pied nu de l'art roman

Salomon Reinach [46], le premier, avait attiré l'attention sur des documents antiques présentant un pied nu, à savoir d'abord une statuette de Mercure de Saint-Révérien (Nièvre). A titre de comparaison, il citait : le texte de Thucydide (III, 22, 2) évoquant des Platéens qui sortent de leur ville, le pied droit nu [47] ; le développement de Macrobe (*Saturnales*, V,

[45] Voir mon catalogue : F4, p. 514-516.
[46] K1.
[47] Voir en dernier lieu K5.

18, 13-21) à propos de Virgile, *Enéide*, VII, 684-690, où il est question des Herniques qui s'en viennent combattre pour Turnus, la tête couverte de bonnets en peau de loup et le pied nu (Macrobe faisait intervenir dans son commentaire le fragment 530Nauck du *Méléagre* d'Euripide, relatif à la chasse au sanglier de Calydon, fragment qui avait été commenté aussi par Aristote, frg. 74Rose) ; l'exemple de Didon sacrifiant avec un pied nu avant de mourir (Virgile, *Enéide*, IV, 518) ; deux stèles funéraires de Sens (Espérandieu, 2769 et 2793).

F. de Mély, dans sa contribution relative aux «Vierges» de Toulouse ([48]), rapprochait les sculptures romanes des documents antiques énumérés par Reinach.

W. Deonna ([49]), systématisant des observations de Frazer ([50]), dressait un catalogue à peu près exhaustif des faits anciens, citant entre autres la 4e *Pythique* de Pindare, où l'on voit Jason *μονοχρήπις* «monosandale», revêtu d'une peau de panthère, s'en allant à la reconquête du pouvoir royal. W. Deonna fournissait une interprétation globale : le pied nu serait caractéristique des rites propres aux divinités souterraines.

A. Brehlich ([51]) voyait dans le pied nu une variante atténuée de la déformation des membres inférieurs chez les êtres démoniaques, comme Oedipe («le pied enflé») ou Labda («la boiteuse comme la lettre lambda», mère du tyran Cypselos de Corinthe).

Quant à Roger Goossens, dans un travail relatif au mythe d'Oedipe ([52]), il établissait un lien entre l'imperfection des membres inférieurs et les rites d'initiation qui habilitent les êtres démoniaques à la possession du pouvoir suprême ainsi que les rites d'initiation des confréries masculines, à déguisement animal, assumant les rites magiques de passage de saison.

Si on combine les observations de Brehlich et de Goossens, ne peut-on voir dans le pied nu des «Vierges» de Toulouse quelque lointain souvenir des vieux rites d'équinoxe entre Soleil et Lune, que nous avons essayé de retrouver dans la symbolique des religions de Mithra et du Christ?

([48]) J1, p. 95.
([49]) K3.
([50]) K2.
([51]) K4.
([52]) Non publié, que je sache.

Un texte de Boèce ([53]) apparaît bien synthétiser cette symbolique astrale et agraire dont usaient les initiés de Mithra et du Christ :

Hic quondam caelo liber aperto
Suetus in aetherios ire meatus
Cernebat rosei lumina solis,
Visebat gelidae sidera lunae
Et quaecumque vagos stella recursans
Exercet varios flexa per orbes,
Comprensam numeris victor habebat.
Quin etiam causas, unde sonora
Flamina sollicitent aequora ponti,
Quis volvat stabilem spiritus orbem
Vel cur Hesperias sidus in undas
Casurum rutilo surgat ab ortu,
Quid veris placidas temperet horas,
Ut terram roseis floribus ornet,
Quis dedit ut pleno fertilis anno
Autumnus gravidis influat uvis,
Rimari solitus atque latentis
Naturae varias reddere causas.

«Ce sage, autrefois homme libre au milieu du vaste monde, accoutumé d'aller par les chemins de l'éther, contemplait l'éclat du soleil empourpré, observait les phases de la lune froide, et toutes les planètes qui mêlent leurs courses errantes en des sphères multiples, il les avait embrassées de ses calculs et il les tenait vainqueur. Pourquoi les vents bruyants soulèvent les flots de la mer? Quel esprit fait tourner la sphère des étoiles fixes? Pourquoi le soleil, qui s'en va mourir dans les eaux de l'Occident, renaît-il à l'Orient rouge? Qu'est-ce qui donne leur tiédeur aux douces heures du printemps et offre alors à la terre sa parure de fleurs vermeilles? Qui a accordé que, l'année achevée, l'opulent automne abonde de lourdes grappes? Voilà ce que ce sage avait coutume d'étudier pour rapporter aux hommes les riches lois de la nature mystérieuse».

([53]) Texte cité par K. MERKELBACH, A6, p. 243-244 : *Consolatio philosophiae*, I, m. 2, 6-23 : la Philosophie vient trouver Boèce dans sa prison, elle se souvient du sage qu'il a été et elle veut le guérir de son désespoir.

Dans la nature mystérieuse, en se fondant sur une symbolique astrale et agraire de l'équinoxe de printemps, les initiés de Mithra et du Christ qui vécurent sous l'Empire romain, s'initiaient à l'espérance : que la vie ne s'arrête pas, qu'elle renaît à chaque équinoxe vernal, que la mort à chaque équinoxe automnal donne, par ses fruits, un sens à la vie qui s'éteint, donne, par ses semences alors confiées à la terre, l'espérance de vies nouvelles, d'hommes nouveaux qui continueront la tâche de création de l'homme par le travail humain.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

A. *Sur le mithriacisme en général* :

A1- Fr. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896-1899.

A2- Fr. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1re éd., 1900 ; 2e éd., 1902 ; 3e éd., 1913.

A3- Fr. CUMONT, art. *Mithra*, dans *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III, 2, 1904, p. 1944-1954.

A4- M. J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haye, 1956-1960.

A5- M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris et Bruxelles, Bruxelles, 1960.

A6- R. MERKELBACH, *Die Kosmogonie der Mithrasmysterien*, dans *Eranos-Jahrbuch*, 1965, p. 219-257.

A7- R. MERKELBACH, art. *Mithraism*, dans *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. XII, 15e éd., 1974, p. 288-290.

A8- L. A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leyde, 1968 (= *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, t. XI).

A9- R. C. VAN ASSCHE, *Mithra et le Christ*, dans *Cahiers du Cercle Ernest-Renan*, juin 1972, n° 76, 20e année.

A10- J. R. HINNELLS (éditeur), *Mithraic Studies, Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Manchester, 1975, où il importe de mentionner surtout la contribution fondamentale de J. R. HINNELLS, *Reflections on the Bull-Slaying Scene*, t. II, p. 290-312 (voir aussi le compte rendu de Jean PRÉAUX, dans *Latomus*, XXXIV, 1975, p. 816-818).

A11- R. TURCAN, *Mithras Platonicus, Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leyde, 1975 (= *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, t. XLVII).

B. *Sur l'interprétation du serpent et du scorpion : outre les ouvrages cités ci-dessus :*

B1- A. L. FROTINGHAM, *A New Mithraic Relief from Syria*, dans *American Journal of Archaeology*, XXII, 1918, p. 54-62.

B2- G. W. ELDERKIN, *Kantharos, Studies in Dionysiac and Kindred Cult*, Princeton, 1924 (spécialement, p. 36-38).

B3- S. EITREM, *Der Skorpion in Mythologie und Religion*, dans *Symbolae Osloenses*, VII, 1928, p. 53-82 (spécialement, p. 77-79).

B4- Fr. SAXL, *Mithras, Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlin, 1931 (spécialement p. 60-62 et 67-68).

B5- E. SWOBODA, *Die Schlange im Mithraskult*, dans *Jahreshefte des Oesterreichischen Archäologischen Instituts*, XXX, 1937, p. 1-27.

B6- Fr. CUMONT, *The Dura Mithraeum* (translated by E. D. FRANCIS), dans J. E. HINNELLS, *Mithraic Studies (op. cit.)*, t. I, p. 151-214 (spécialement, p. 181 et 186-192) (il s'agit d'un travail achevé par Fr. CUMONT en mai 1947, trois mois avant sa mort).

B7- H. LOMMEL, *Mithras und der Stieropfer*, dans *Paideuma*, III, 1949, p. 207-218 (spécialement, p. 212).

B8- J. STARCKY, *Autour d'une dédicace palmyrénienne à Sadrafa et à Duhanat*, dans *Syria*, XXVI, 1949, p. 45-85 (spécialement, p. 76).

B9- E. WILL, *Le relief cultuel gréco-romain, Contribution à l'histoire de l'art de l'Empire romain*, Paris, 1955 (spécialement, p. 211-212).

B10- J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ahriman et le Dieu Suprême dans les mystères de Mithra*, dans *Numen*, II, 1955, p. 190-195.

B11- I. A. RICHMOND, *The Cult of Mithras and its Temple at Carrawburgh on Hadrian's Wall*, dans R. L. S. BRUCE-MITFORD (éditeur), *Recent Archaeological Excavations in Britain*, Londres, 1956, p. 65-85 (spécialement, p. 66).

B12- W. DEONNA, *Laus Asini*, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XXXIV, 1956, p. 5-46, 337-364, 623-658 (spécialement, p. 356-357).

B13- W. DEONNA, *Mercure et le Scorpion*, dans *Latomus*, XVII, 1958, p. 641-658 ; XVIII, 1959, p. 52-66 ; 249-261 (spécialement, XVII, p. 656 ; XVIII, p. 60-61).

B14- H. W. OBBINK, *Cybele, Isis, Mithras, Oosterse godsdiensten in het romeinse rijk*, Haarlem, 1965 (spécialement, p. 113).

B15- Ch. DANIELS, *Mithras and his Temples on the Wall*, 2e éd., Newcastle, 1967 (spécialement, p. 5).

C. *Sur les éléments incontestablement iraniens (ou en tout cas orientaux) dans le mithriacisme romain :*

C1- Fr. CUMONT, *St-George and Mithra «the cattle-thief»*, dans *Journal of Roman Studies*, XXVII, 1937, p. 63-71.

C2- Ilya GERSHEVITCH, *Die Sonne das Beste*, dans J. R. HINNELLS, *Mithraic Studies (op. cit.)*, t. I, p. 68-89 (spécialement, p. 85-86) ; cf. t. II, p. 356-357.

C3- M. BOYCE, *Mihràgan among the Irani Zoroastrians*, *ibid.*, t. I, p. 106-118.

C4- H. HUMBACH, *ibid.*, t. II, p. 353 (cf. R. GHIRSHMAN, *Iran, Parthes et Sassanides*, Paris, 1962, p. 86, fig. 98).

C5- Sur Mithra en Commagène à l'époque d'Antiochos I[er] Theos : E. SCHWERTHEIM, *Monumente des Mithraskultes in Kommagene*, dans Fr. K. DOERNER, *Kommagene, Geschichte und Kultur einer antiken Landschaft = Antike Welt*, VI, 1975 (Sondernummer), p. 63-68.

D. *Sur quelques mithraea de découverte plus ou moins récente :*

D1- M. J. VERMASEREN-C. C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leyde, 1965.

D2- Cf. M. J. VERMASEREN, *Les inscriptions sacrées du Mithraeum de Sainte-Prisque sur l'Aventin*, dans *Religions de Salut (= Annales du Centre d'Etude des Religions*, II), Bruxelles, 1962, p. 59-73.

D3- H. D. BETZ, *The Mithras inscriptions of Santa Prisca and the New Testament*, dans *Novum Testamentum*, X, 1968, p. 62-80.

D4- M. J. VERMASEREN, *Mithriaca*, I. *The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, Leyde, 1971 (= *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, t. XVI, 1).

D5- M. J. VERMASEREN, *Mithriaca*, II. *The Mithraeum at Ponza*, Leyde, 1974 (= *Etudes*, t. XVI, 2).

E. *Sur le mithriacisme dans les provinces romaines de Gaule et de Germanie :*

E1- R. TURCAN, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, Leyde, 1972 (= *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, t. XXX).

E2- V. J. WALTERS, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, Leyde, 1974 (= *Etudes*, t. XLI).

E3- E. SCHWERTHEIM, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen*

Deutschland (mit Ausnahme der ägyptischen Gottheiten), Leyde, 1974 (= *Etudes*, t. XL).

E4- G. RISTOW, *Mithras im römischen Köln*, Leyde, 1974 (= *Etudes*, t. XLII).

F. *Sur les rapports du mithriacisme et du christianisme :*

F1- Alb. DEMAN, *Les jambes croisées des dadophores mithriaques*, dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XLI, 1963, p. 1327.

F2- Alb. DEMAN, *Zon en maan als simbool van schepping en wederopstanding in de lente*, dans *Tijdschrift van de Vrije Universiteit Brussel*, 1966-1967, jaargang 9, nr. 1, p. 14-32, 8 planches.

F3- Alb. DEMAN, *La franc-maçonnerie présentée à des chrétiens*, dans *La Revue Nouvelle*, 24e année, t. XLVIII, 10, 15 oct. 1968, p. 260-271.

F4- Alb. DEMAN, *Mithras and Christ : Some Iconographical Similarities*, dans J. R. HINNELLS, *Mithraic Studies (op. cit.)*, t. II, p. 507-517, planches 33 à 40.

F5- E. J. YARNOLD, *Two Notes on Mithraic Liturgy*, 1. *Mithraic Influence on Christian Rites*, dans *Mithras, Bulletin of the Society for Mithraic Studies*, I, 1, juin 1972, p. 3-5.

F6- F. PIPER, *Mythologie der christlichen Kunst*, 2e partie, Weimar, 1851.

F7- L. HAUTECOEUR, *Le Soleil et la Lune dans les crucifixions*, dans *Revue Archéologique*, 5e sér., XIV, 1921, p. 13-32.

F8- W. DEONNA, *Les Crucifix de la vallée de Saas (Valais) : Sol et Luna, histoire d'un thème iconographique*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXII, 1947, p. 5-47 ; CXXXIII, 1948, p. 49-102.

F9- G. DE FRANCOVICH, *Benedetto Antelami, Architetto e sculptore e l'arte del suo tempo*, Milan et Florence, 1952 (à propos de la Déposition dans le transept droit du Dôme de Parme, t. I, p. 124-131, t. II, planches 107-110 ; à propos du tympan du portail sud du Baptistère de Parme, où se trouve représentée, entre le soleil et la lune, une parabole extraite de l'histoire du saint ermite Barlaam et du prince indien Josaphat, t. I, p. 213-219, t. II, planches 149-152).

G. *Sur le christianisme, religion initiatique et symbolique :*

G1- Fr. J. DOELGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Eine Religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Munster, 1re éd., 1918 ; 2e éd. (posthume), 1970.

G2- Fr. J. DOELGER, *Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum*,

mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, Munster, 1re éd., 1920 ; 2e éd., 1925.

G3- H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945 = en traduction française : *Mythes grecs et mystère chrétien*, Paris, 1954.

G4- N. M. DENIS-BOULET, *Le calendrier chrétien*, Paris, 1959.

G5- A. HAMMAN, *Le baptême d'après les Pères de l'Eglise*, Paris, 1962.

G6- G. DE CHAMPEAUX et S. STERCKX, *Introduction au monde des symboles*, La Pierre-qui-Vire (Yonne), 1966 (= *Zodiaque, Introduction à la nuit des temps*, t. III).

I. *Sur l'iconographie de la Passion* :

I1- G. SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. II, Gütersloh, 1968.

J. *Sur les sculptures à jambes croisées de l'art roman* :

J1- F. DE MÉLY, *Les deux «Vierges» de Toulouse et leur légende*, dans *Gazette des Beaux-Arts*, 1922, p. 88-96.

J2- F. DE MÉLY, dans *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 1928, p. 187-192.

J3- Cf. A. M. CETTO, *Explication de la porte Miégeville de Saint-Sernin à Toulouse*, dans *Actes du XVIIe Congrès International d'Histoire de l'Art* (Amsterdam 1952), La Haye, 1955, p. 147-158.

K. *Sur le symbolisme du pied nu dans l'antiquité païenne* :

K1- S. REINACH, *Antiquités nationales, Description raisonnée du Musée de Saint-Germain-en-Laye*, II. *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, Paris, 1894, p. 64-67, n° 48.

K2- J. G. FRAZER, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, 3e éd., Part II, Londres, 1911, p. 310-313 = en traduction française : *Le cycle du rameau d'or*, t. III, Paris, 1927, p. 258-261.

K3- W. DEONNA, *Μονοχρήπιδες*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, CXII, 1935, p. 50-72.

K4- A. BREHLICH, *Les monosandales*, dans *La Nouvelle Clio*, VII-VIII-IX, 1955-6-7, p. 469-484.

K5- Cf. P. LÉVÊQUE et P. VIDAL-NAQUET, *Epaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche*, dans *Historia*, IX, 1960, p. 294-308 (spécialement, p. 298-299).

La pensée religieuse de Leon Battista Alberti (1404-1472)

par Pierre Jodogne

Leon Battista Alberti n'est pas souvent présenté comme un penseur religieux, et l'on pourrait s'étonner que j'aie choisi de l'étudier comme tel, alors que la Renaissance, cette merveilleuse époque d'interrogation spirituelle à laquelle il appartient, est peuplée de personnalités qui, de Pétrarque à Giordano Bruno et Tommaso Campanella, en passant par Lorenzo Valla, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole et Savonarole, se distinguent immédiatement par l'importance de leur réflexion sur le christianisme ou sur la religion. Sans être théologien ni même, à proprement parler, philosophe, Alberti occupe toutefois, dans le domaine de la pensée religieuse, une position singulière qui me semble mériter un examen d'autant plus attentif qu'elle est la position d'un homme que l'on a coutume de désigner comme le modèle humain de la Renaissance.

Alberti est surtout célèbre comme architecte (1) et comme théoricien des arts : non seulement de l'architecture, mais aussi de la peinture et de la sculpture (2). D'autre part, on admire en lui un homme prodigieusement doué, un génie qui annonce et préfigure Léonard de Vinci. Ce portrait, que l'on peut dire classique depuis plus d'un siècle, appelle aujourd'hui plus d'une retouche. Celui qui, le premier, a dépeint Alberti comme le type d'homme universel des temps nouveaux est Jacob Burckhardt dans les pages de son ouvrage capital : *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein*

(1) Ses travaux les plus connus sont la façade de Santa Maria Novella de Florence, l'extérieur de S. Francesco («Tempio malatestiano») de Rimini, les églises St-Sébastien et St-André de Mantoue. Sur l'ensemble de son œuvre d'architecte, cf. Franco Borsi, *Leon Battista Alberti. L'opera completa*, Milan, 1975.

(2) Cf. en annexe, l'*Orientation bibliographique*.

Versuch (1860) [3], où il paraphrase un texte latin anonyme du XV^e^ siècle qui présente une espèce de biographie fragmentaire ou de portrait moral très élogieux de l'artiste-écrivain [4].

Il n'est pas douteux — ses œuvres le prouvent assez — qu'Alberti fut un homme aux talents extraordinaires et nombreux, mais ce que Burkhardt ne soupçonnait pas et qu'il faut préciser sans retard, c'est que ce panégyrique anonyme du XV^e^ siècle fut rédigé par Alberti lui-même, ainsi que l'ont fermement démontré des travaux récents [5], et que, de ce fait, le portrait qu'on y trouve correspond certainement beaucoup plus à un idéal qu'à la réalité. Par le truchement de Burckhardt, Alberti a donc contribué dans une large mesure à élaborer le mythe de l'homme universel de la Renaissance. Par ailleurs, il convient de souligner qu'à côté de ses travaux artistiques, Alberti a produit une œuvre littéraire assez vaste, longtemps mal connue, qui révèle que cet homme doit être moins regardé comme un artiste capable aussi de se montrer homme de lettres, et beaucoup plus comme un écrivain de tempérament moraliste qu'une démarche intellectuelle a conduit à s'intéresser aux réalités techniques et artistiques.

On m'excusera de rappeler ici quelques détails concernant la vie et l'œuvre d'Alberti : malgré la thèse de Paul-Henri Michel et les pages de Christian Bec et surtout d'André Chastel [6], les études qui lui sont consacrées, dans la culture de langue française, sont encore si rares que ce rappel ne s'avèrera peut-être pas entièrement inutile [7].

Leon Battista est issu de la très riche famille florentine des Alberti, qui jouit, dès le XIV^e^ siècle, d'une puissance économique et politique con-

[3] Cf. p. 139-142. L'ouvrage de J. Burckhardt a été traduit en français (d'après la seconde édition annotée par L. Geiger), par M. SCHMITT, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, Paris, 1885 (cf. t. I, p. 173-176), traduction publiée de nouveau en édition de poche sous le titre : *Civilisation de la Renaissance en Italie. Essai* (éd. revue et corrigée par Robert Klein), Paris, 1958 (cf. t. I, p. 207-210).

[4] Ce texte avait été publié pour la première fois, par L. Mehus, en 1751, dans la série des *Rerum Italicarum Scriptores* (t. 25, col. 293-304), sous le titre : *Vita Leonis Baptistae de Albertis.*

[5] Cf. Riccardo FUBINI et Anna MENCI GALLORINI, *L'autobiografia di Leon Battista Alberti. Studio e edizione*, dans *Rinascimento*, XII, 1972, p. 21-78.

[6] Paul-Henri MICHEL, *Un idéal humain au XV^e^ siècle. La Pensée de Leon Battista Alberti (1404-1472)*, Paris, 1930, 649 p. ; Christian BEC, *Les marchands écrivains à Florence, 1375-1434*, Paris, 1967, *passim* ; André CHASTEL, *Le mythe de la Renaissance, 1420-1520*, Genève, 1969, p. 47-49, 103-106 et *passim*.

[7] La meilleure étude biographique sur Alberti reste celle de Girolamo MANCINI, *Vita di Leon Battista Alberti*, Seconda edizione completamente rinnovata, Firenze, 1911 (éd. anastatique, Rome, 1967), 563 p.

sidérable, mais qui fut exilée, en 1387, au lendemain du Tumulte des Ciompi et dut vivre loin de Florence pendant le premier tiers du XV^e^ siècle. Il naquit à Gênes en 1404. Il perdit sa mère très tôt et son père à 17 ans. Enfant naturel, il eut alors à subir la malveillance de sa famille, qui le priva de tout soutien, même matériel. L'infortune de sa jeunesse est peut-être la source du pessimisme qui alimente une grande partie de son œuvre ; elle explique probablement sa quête stoïcienne de la «tranquillité». Se détournant de la voie des affaires, il s'engagea résolument dans celle des études ([8]). Il suivit, à Padoue, les leçons du latiniste Gasparino Barzizza et obtint, à Bologne, le doctorat en droit canonique. Alberti fut donc un intellectuel par vocation, mais il s'interdit toujours d'être un intellectuel de cabinet. Sa lecture des livres fut toujours alliée à l'observation directe de la vie. Il fit une carrière de fonctionnaire dans le collège des abbréviateurs apostoliques. Il vécut donc dans le milieu de la curie romaine, qui rassemblait alors un cénacle d'humanistes, sous des papes prestigieux tels que Eugène IV, Nicolas V et Pie II. Il accompagna notamment Eugène IV au Concile de Ferrare et de Florence (1438-1439), où se rencontrèrent les plus grands intellectuels grecs et latins. Comme ses amis Cyriaque d'Ancône, Flavio Biondo et Pomponio Leto, il fut passionné d'archéologie. La ville de Rome, où il passa le plus grand nombre d'années, fut le lieu privilégié de ses recherches. Il observa, mesura, décrivit les vestiges des constructions antiques et, de la sorte, acquit cette compétence en architecture qui lui permit d'accomplir les grands travaux que l'on connaît.

Son œuvre littéraire se développe sur un double registre linguistique. En latin, langue universelle et langue des cercles doctes, Alberti compose d'une part différents traités, dont ceux qui concernent les arts, et d'autre part ses *Intercoenales* ([9]), qui contiennent ses pages les plus critiques et les plus libres : fables satiriques dans l'esprit de Lucien et récits allégoriques de portée morale, où se manifeste le plus souvent une veine pessimiste. En langue vulgaire, dans cette langue toscane pratiquée par la société bourgeoise, qu'il s'efforce de défendre et d'illustrer ([10]), il rédige, outre des

([8]) Voyez son écrit de jeunesse : *De commodis litterarum atque incomdis*, édité et traduit par Giovanni Farris, Milan, 1971.

([9]) Les *Intercoenales* ont été éditées en partie par Girolamo Mancini dans *Leonis Baptistae Alberti Opera inedita et pauca separatim impressa*, Florence, 1890, p. 122-235, et en partie par Eugenio Garin : Leon Battista Alberti, *Alcune intercenali inedite*, dans *Rinascimento*, IV, 1964, p. 125-258.

([10]) La place occupée par Alberti dans l'histoire de la langue italienne est considérable. Cf. Maurizio Dardano, *L. B. Alberti nella storia della lingua italiana*, dans *Convegno in-*

poèmes et de petits traités de matière amoureuse (*Ecatonfilea* et *Deifira* notamment), plusieurs dialogues sur des questions morales, d'inspiration stoïcienne et généralement moins pessimistes que les *Intercoenales*. Les plus justement connus sont les *Libri della famiglia*, où des membres de la famille Alberti s'interrogent sur les lois morales et économiques dont dépend la prospérité des familles, des grandes familles bourgeoises du Quattrocento [11]. Mais il faut citer aussi les trois autres dialogues intitulés *Theogenius*, *Profugiorum ab aerumna libri III* et *De Iciarchia*, qui traitent de la vie individuelle et de la vie politique [12].

Cette œuvre, où dominent l'observation critique et la réflexion morale, n'aborde pas souvent de front des questions religieuses, mais elle se situe presque tout entière dans une sphère de pensée où le problème religieux est sans cesse implicitement présent.

Les historiens qui se sont penchés sur la pensée religieuse d'Alberti — sans jamais y consacrer, malheureusement, une attention très soutenue — ont émis des jugements contradictoires. Pour les uns, Alberti est un chrétien d'une irréprochable orthodoxie, qui ne chercherait qu'à réformer l'Eglise [13] ; pour les autres, c'est un agnostique, ou un esprit pour le moins distant du christianisme, qui tendrait plutôt soit vers le déisme soit vers le panthéisme [14]. Les contributions les plus récentes soutiennent

ternazionale indetto nel V centenario di Leon Battista Alberti, Rome, (*Quaderno*, n° 209), 1974, p. 261-272. On lui doit notamment la première grammaire toscane (*La prima grammatica della lingua volgare*, a cura di Cecil Grayson, Bologne, 1964) et l'organisation d'un concours de poésie, en 1441, intitulé «Certame coronario» (cf. Antonio ALTAMURA, *Il Certame coronario*, Naples, 1974² ; Guglielmo GORNI, *Storia del Certame coronario*, dans *Rinascimento*, XII, 1972, p. 135-182).

L'édition critique de ses œuvres en langue toscane a été publiée par Cecil Grayson : L. B. ALBERTI, *Opere volgari*, Bari, I (1960), II (1966), III (1973) (*Scrittori d'Italia*, 218, 234, 254).

(11) Voyez les différentes éditions citées en annexe dans l'*Orientation bibliographique*.

(12) Tous trois publiés par C. Grayson dans les *Opere volgari*, *op. cit.*, t. II.

(13) Citons Francesco PALERMO, *Il padre di famiglia, dialogo di L. B. Alberti* ..., Florence, 1871, Introduction ; G. MANCINI, *Vita di L. B. Alberti*, *op. cit.* ; G. B. GERINI, *Gli scrittori pedagogici italiani del secolo decimoquinto*, 1896, p. 191, n. 1 (cités par F. C. Pellegrini dans l'Introduction de son édition de L. B. ALBERTI, *I primi tre libri Della Famiglia*, Florence, 1911, p. xv-xx) ; et P.-H. MICHEL, *Un idéal humain*, *op. cit.*, p. 539-556.

(14) Adolfo GASPARY, *Storia della letteratura italiana*, cité par F. C. Pellegrini, *op. cit.*, p. xviii ; Giulio DOLCI, *Intorno alla «fede» di L. B. Alberti*, dans *A Vittorio Cian, i suoi scolari dell'università di Pisa (1900-1908)*, Pise, 1909, p. 71-81, et *L. B. Alberti scrittore*, dans *Annali della R. Scuola Superiore di Pisa*, XXIII, 1912, p. 45-78 ; Giuseppe SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, I. *L'Umanesimo*, Firenze, 1961²,

fondamentalement, encore qu'avec beaucoup de nuances, la thèse de l'orthodoxie [15].

Avant de rouvrir à mon tour ce dossier litigieux, je crois devoir souligner les difficultés particulières que rencontre l'historien dans l'analyse de la pensée d'Alberti, difficultés qui expliquent sans doute la divergence des jugements qui s'y rapportent. Alberti, comme plusieurs de ses contemporains, est tout d'abord un écrivain «caméléon» [16], qui s'adapte, par son vocabulaire, ses thèmes, son style et ses références érudites, à l'esprit de son lecteur particulier ou du public tantôt large et tantôt restreint qu'il sait être le sien. Ensuite, employant souvent la forme du dialogue, il prend tour à tour le masque des différents interlocuteurs et dissimule si bien sa pensée la plus intime, qu'essayer de l'identifier apparaît sinon vain, du moins très malaisé [17]. Enfin, Alberti recourt volontiers au langage voilé, à la parabole, au paradoxe, à l'ironie de type lucianique [18] ; et mieux que d'autres, il connaît l'art de se taire [19].

Oeuvre contrastée donc, où l'exposé est rarement direct et moins encore systématique, œuvre pleine à la fois de contradictions et de silences, œuvre difficilement interprétable et plus difficilement réductible à une formule simple. Alberti, en cela, fait songer à Montaigne.

Avec toute la prudence qu'impose pareille situation, je me propose de tenter ici de décrire la position d'Alberti par rapport à trois points fondamentaux : l'Eglise, le christianisme et Dieu. La rareté des études préparatoires m'obligera malheureusement à m'en tenir à quelques conclusions toutes provisoires.

p. 404-406 ; Eugenio GARIN, *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, dans *Belfagor*, XXVII, 1972, p. 501-521 ; et F. BORSI, *L. B. Alberti*, *op. cit.*, chap. I.

[15] Giovanni PONTE, *Architettura e società nel «De re aedificatoria» di L. B. Alberti*, dans *Giornale Italiano di Filologia*, 21, 1969, p. 297-312 ; *Lepidus e Libripeta*, dans *Rinascimento*, XII, 1972, p. 237-265 ; *I Salmi di Leon Battista Alberti*, dans *Miscellanea di studi albertiani*, Gênes, 1975, p. 123-132 ; Giovanni FARRIS, *Su «Religio» e «Templum: in Leon Battista Alberti*, dans *Miscellanea di studi albertiani*, *op. cit.*, p. 97-111.

[16] L'image est de son disciple Cristoforo Landino (*Comento sopra la «Comedia»*) : «Tornami a mente lo stile di Battista Alberto el quale come nuovo cameleonta sempre quello colore piglia el quale è nella cosa della quale scrive» (cité par F. BORSI, *op. cit.*, chap. I).

[17] C'est notamment le cas du dialogue *Religio*, dont il sera question plus loin.

[18] L'influence de Lucien est surtout sensible dans les *Intercoenales* et dans *Momus*.

[19] «Ma vuolsi non men prudenza circa il tacere che circa el favellare» (*De Iciarchia*, éd. *Opere volgari*, cit., II, p. 232).

L'Eglise

Quels jugements trouve-t-on, dans l'œuvre d'Alberti, sur l'Eglise en tant qu'institution sociale, et plus particulièrement sur le clergé qui la dirige et qui, dans une certaine mesure, l'incarne?

Dans son traité *De re aedificatoria*, où il projette une cité idéale — à la fois ville antique, ville du Quattrocento et ville rêvée, structure urbaine et société humaine — Alberti accorde une place non secondaire à l'organisation de la religion : «La vie publique comprend une partie sacrée où l'on honore les dieux et que règle le clergé» [20]. Le clergé a en effet la charge non seulement des cérémonies qui scandent cette vie publique, mais aussi et surtout de la direction morale des citoyens. Sa mission principale est donc «la lutte de la vertu contre le mal» [21]. Alberti loue les évêques antiques, «morum magistros», d'avoir interdit l'assistance aux spectacles [22]. Dans le livre III de la *Famille* ainsi que dans le *De Iciarchia*, il évoque un vieux prêtre qui fréquentait sa famille et qui donnait de sages conseils [23]. Le clergé régulier n'est pas oublié. Dans le traité de l'*Architecture* encore, l'auteur parle des monastères, qui sont les forteresses des religieux [24], et de ces couvents que peuvent fréquenter les hommes d'études et qui deviennent de véritables centres culturels [25]. On songe naturellement au couvent de Santo Spirito, où vivait Giovanni Marsili, et à celui des Camaldules, où Ambrogio Traversari accueillait ses amis humanistes.

Le rôle de l'évêque est particulièrement éclairé par le *Pontifex* [26], composé par Alberti à l'occasion du sacre de son cousin comme évêque de Camerino. Dans ce dialogue — «religiosissima disputatio» — entre le nouveau prélat et un évêque âgé de sa famille, on chercherait en vain une méditation sur le caractère sacerdotal ou liturgique de l'évêque considéré

[20] «Constat res publica sacris, quibus superos colimus — his pontifices praesunt — et profanis ...» (L. B. Alberti, *L'Architettura (De re aedificatoria)*, Testo latino e traduzione a cura di Giovanni Orlandi, Introduzione e note di Paolo Portoghesi, Milan, 1966, p. 356).

[21] *De re aedificatoria*, ed. cit., p. 358. Le clergé donnera lui-même l'exemple de la vertu par des œuvres de bienfaisance. Il assistera les malades, les orphelins et les pauvres (*Idem*, p. 366).

[22] *Idem*, p. 724.

[23] *Opere volgari, op. cit.*, I, p. 173 ; II, p. 205.

[24] *De re aedificatoria, op. cit.*, p. 360.

[25] *Idem*, pp. 364-366.

[26] Oeuvre publiée par G. Mancini dans *L. B. A. Opera inedita, op. cit.*, p. 67-121.

comme successeur des apôtres. Il s'agit au contraire d'un échange de vues sur les devoirs que nous appellerions «sociaux» du haut dignitaire. L'évêque, s'il est «animarum magister», est avant tout «morum custos». Son rôle est d'être à la fois «paterfamilias», «praetor», «dux» et «rex». Le *Pontifex* propose donc une sorte de memento d'économie et de politique à l'usage d'un prélat. On y trouve le portrait idéal de l'évêque princier de la Renaissance, entouré de ses clients et de son peuple. Aucune allusion aux dogmes de la foi. Une seule référence évangélique («apud sacras litteras») : le rappel de la nécessité pour l'évêque d'être un «pasteur» [27].

Ethique plus encore que liturgique, tel est donc le rôle assigné par Alberti au clergé dans la cité. Mais, le plus souvent, ce rôle est négligé ou assumé par des indignes. D'où les critiques constamment renouvelées de l'écrivain à l'endroit des évêques et des prêtres en général.

Dans le *Pontifex*, il observe que nombre de prélats sont non seulement incultes et sensuels, mais tyranniques, cupides et rongés d'ambition [28]. Dans le *Defunctus* — dialogue inspiré de Lucien, où l'âme d'un défunt, qui assiste à ses propres funérailles, découvre l'hypocrisie généralisée des vivants et la vanité absolue des valeurs terrestres, — Alberti caricature, dans le personnage d'Hermion, un évêque ignorant, prétencieux et cupide [29]. Dans le *De Iciarchia*, l'exemple du luxe exagéré est celui de la table d'un haut prélat [30]. Et, dans un passage du traité de l'*Architecture*, l'auteur préfère se taire que d'exprimer toute sa pensée sur les évêques de son temps [31].

Contrairement à Lorenzo Valla [32], Alberti ne met pas en question le pouvoir temporel du pape, cependant, dans son récit latin de la conjuration de Stefano Porcari, il relate avec éloquence la révolte du tribun contre la «tyrannie» [33]. D'autre part, dans *Momus*, écrit férocement satirique sous

[27] *Idem*, p. 83 : «Apud sacras litteras : Pasce inquit oves meas, et pastor item bonus animam pro salute suorum exponit». Cf. Jean, 21, 17 et 10, 11.

[28] *Op. cit.*, p. 92-93, 104, 111, 116.

[29] *De commodis — Defunctus*, éd. G. Farris, *op. cit.*, p. 215 notamment.

[30] *Opere volgari, op. cit.*, II, p. 203.

[31] *De re aedificatoria, op. cit.*, p. 628. On trouve aussi une critique mordante du haut clergé dans la *Vita S. Potiti*, dont il sera question plus loin : *Opuscoli inediti di Leon Battista Alberti : «Musca», «Vita S. Potiti»*, a cura di Cecil Grayson, Florence, 1954, p. 72 : «postremo divitiis et opum copia in belluas nostros supremos clericos verti vidit».

[32] Cf. *De Falso credita et ementita Constantini donatione* (1440), texte publié de nouveau dans l'étude très érudite de Wolfram Setz, *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung*, Tübingen, 1975.

[33] *De porcaria coniuratione*, in *L. B. A. Opera inedita*, éd. G. Mancini, *op. cit.*, p. 257-

un voile allégorique et mythologique, Alberti attaque très probablement la cour pontificale ([34]).

Présente au sommet de l'Eglise, la corruption l'est aussi, a fortiori, à la base. Sous le prétexte de la méditation, les moines s'adonnent souvent à la paresse ([35]). Mais les moines, objets d'attaques violentes de la part d'humanistes tels que L. Valla et Poggio Bracciolini ([36]), ne sont guère visés directement. Ceux qu'Alberti ne cesse de critiquer avec la plus grande sévérité, spécialement dans ses écrits latins, sont les «sacerdotes» en général ([37]). Il insiste moins sur leur sensualité que sur leur soif d'argent et sur leur ambition. L'un des apologues, intitulé *Nummus*, mérite ici d'être cité ([38]). Aux premiers temps du monde, les prêtres s'interrogèrent pour savoir quelle divinité devait être adorée la première : les uns proposèrent Vénus, d'autres l'Hypocrisie, d'autres encore Bachus. Ils consultèrent Apollon, qui fut muet. Cependant, comme ils attendaient sa réponse, ils trouvèrent sur l'autel une pièce de monnaie («nummus») et comprirent que telle était la divinité («numen», paronyme de «nummus») à honorer la première. Et à ce saint devoir, conclut Alberti, les prêtres surent demeurer scrupuleusement fidèles.

Ces critiques s'inscrivent certes dans une tradition d'origine médiévale. La littérature anticléricale fut même, comme on sait, renouvelée par les humanistes et elle devint plus violente encore au début du XVI[e] siècle : que l'on songe à Machiavel et à Guichardin! Mais les critiques d'Alberti se distinguent, à mon avis, tout d'abord par leur absence de vulgarité et surtout par leur justification. L'auteur considère en effet que, par sa corruption, le clergé compromet la réalisation d'une cité terrestre heureuse, fondée sur la vertu des citoyens, confiés à sa direction. Le clergé est donc bien présent dans l'œuvre d'Alberti : investi d'une haute mission sociale, il est accusé sans détours d'y manquer gravement.

266. Alberti y parle notamment de pontifes «qui se velut deos venerari velint» (*Idem*, p. 261).

([34]) Leon Battista ALBERTI, *Momus o Del principe*. Testo critico, traduzione, introduzione e note a cura di Giuseppe Martini, Bologne, 1942.

([35]) *Pontifex*, éd. G. Mancini, *op. cit.*, p. 116.

([36]) Cf. L. VALLA, *De professione religiosorum* (1442) ; Poggio BRACCIOLINI, *Contra ypocritas* (1447-1448).

([37]) Cf. notamment les *Intercoenales* intitulées *Hedera, Corolle, Cynicus* (éd. E. Garin, dans *Rinascimento*, IV, 1964, p. 137, 145, 150 sv.).

([38]) *L. B. A. Opera inedita*, éd. G. Mancini, *op. cit.*, p. 172-174.

Alberti ne se réfère explicitement à la doctrine chrétienne que dans deux petits écrits : une *Epistola consolatoria* et la *Vita S. Potiti*.

Comme son titre l'indique, l'*Epistola* [39] est adressée à un homme frappé par l'adversité, qui n'est pas nommé. Alberti invite son ami à se souvenir de la bonté de Dieu, qui fut assez grande pour sauver l'homme par le sacrifice de son sang, et à méditer l'exemple de saint Paul et des grands personnages bibliques. Le recours à l'Ecriture est à ce point exceptionnel dans l'œuvre d'Alberti, que M. Cecil Grayson, son récent éditeur, s'est demandé si cette *Epistola* ne dépendait pas de quelque modèle médiéval [40]. Ne pourrait-on pas supposer aussi que les considérations chrétiennes de cette *Epistola* furent inspirées à son auteur par la personnalité du destinataire, qui semble avoir été sinon proprement ecclésiastique, du moins dévôt lecteur de l'Ecriture : « la sacra istoria, quale a te sempre parse degnissima » [41] précise en effet Alberti.

La *Vita S. Potiti* [42], tout en restant un écrit périphérique et mineur, est, du point de vue qui nous occupe, beaucoup plus intéressante que l'*Epistola*.

Cette vie de martyr fut composée par le jeune Alberti à la demande du cardinal Biagio Molin, archevêque de Grade, au service duquel il débuta sa carrière. Le cardinal avait en effet projeté de faire rédiger en bon latin, avec les ornements de la rhétorique humaniste, quelques vies de saints. Cette *Vita* de Potitus est la première et la seule qu'écrivît Alberti, soit que des circonstances extérieures l'eussent empêché d'en entamer d'autres, soit qu'il fût découragé par les difficultés rencontrées pour fonder la valeur historique de ce genre de biographies. Potitus était un adolescent de l'aristocratie romaine qui se convertit au christianisme et subit le martyr après être resté sourd aux dissuasions de son père, puis de l'empereur lui-même. Ni l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, ni le martyrologe n'étaient riches en détails sur ce malheureux Potitus : Alberti ne le cache pas dans une lettre à son ami Leonardo Dati [43]. Seuls quelques textes hagiographiques médiocres lui fournissaient une documentation. Son travail ne fut

[39] Éditée par C. Grayson dans les *Opere volgari, op. cit.*, II, p. 289-295.
[40] Cf. *Idem*, p. 445.
[41] Cf. *Idem*, p. 291.
[42] Editée par C. Grayson en 1954 (cf. plus haut, n. 31).
[43] Cf. *Opuscoli inediti*, éd. C. Grayson, cit., p. 86-87.

donc pas celui d'un historien, mais d'un remanieur soucieux d'élégance linguistique et d'amplification rhétorique.

Alberti respecte les lois du genre. Il rapporte les miracles accomplis par Potitus avec un soin scrupuleux. C'est même après avoir eu la langue tranchée que l'adolescent prononce une éloquente profession de foi. Il s'agit d'un credo qu'il est possible de résumer en quatre points : Dieu créateur et âme immortelle, rédemption par Jésus-Christ et résurrection des morts, les deux premiers points étant beaucoup plus développés que les deux suivants (44). L'intervention du Démon, en revanche, est pratiquement démythisée. Alberti explique qu'on peut appeler Démon la tentation des biens caduques et illusoires de ce monde (45).

L'intervention du remanieur me paraît particulièrement importante en deux endroits : dans le discours d'un personnage apparu à Potitus, sous l'influence du Démon, pour le détourner de la vie chrétienne (46) et dans celui de l'empereur au peuple romain pour la prémunir contre les séductions du christianisme (47). Dans l'un comme dans l'autre, on trouve l'éloge de la vie active, de la vie utile, de l'«industria» des Romains et la critique de la vie retirée, de la vie improductive, de l'«ignavia» des Chrétiens. L'empereur dénonce même le danger que représente le christianisme pour l'avenir de l'Empire. Alberti expose donc avec autant d'éloquence les arguments en faveur des deux voies opposées : celle de la vie active, qu'il défendit notamment, un peu plus tard, dans ses livres de la *Famille*, et celle de la vie contemplative, défendue dans des écrits tels que le *De commodis litterarum atque incommodis* et le *Defunctus*. Le choix de Potitus apparaît comme un choix philosophique. C'est en effet par un mépris plutôt stoïcien des biens caduques et soumis à la Fortune, que l'adolescent décide de se retirer du monde et d'embrasser la solitude. Sa vertu la plus louée par Alberti est encore une vertu stoïcienne : la «constantia». Etrange vie de martyr, où le point de vue païen est présenté avec une éloquence particulière et où la vocation ascétique du jeune-homme ressemble fortement à la vocation studieuse d'Alberti lui-même, qui renonça consciemment aux plaisirs, aux richesses et aux honneurs qu'auraient pu lui procurer les activités commerciales et politiques (48).

(44) *Idem*, p. 84-86.
(45) *Idem*, p. 71.
(46) *Idem*, p. 69-70.
(47) *Idem*, p. 78-82.
(48) Cf. *De commodis litterarum atque incommodis*, éd. G. Farris, *op. cit.*

Excepté dans cette *Epistola* et dans cette *Vita*, petits écrits adaptés probablement à l'esprit de leur destinataire respectif, Alberti ne parle donc jamais en termes explicites des réalités distinctives du christianisme. Il ne cite nulle part ni Jésus, ni la Trinité, ni la Vierge, ni les personnages évangéliques. Il ne fait aucune allusion aux sacrements, pas plus qu'au péché originel. Il ne se réfère jamais, sinon très rarement, à la Bible, aux Evangiles ou à la littérature patristique [49]. Par ailleurs, son vocabulaire est presque exclusivement classique, même dans la *Pontifex*. Des termes comme «pontifex» «sacrificium» et «superi», par exemple, remplacent toujours «episcopus», «missa» et «sancti» [50]. La religion dont il parle est indéterminée, universelle, délestée de contenu dogmatique. Il semble s'en tenir à ce que son vocabulaire classique lui permet de désigner ; il ne mentionne pas plus le christianisme que, dans le traité de l'*Architecture*, il ne mentionne l'art gothique. S'il y fait allusion, c'est implicitement ou à mots couverts.

Dans nombre de cas, en effet, on constate que la religion dont Alberti parle en termes généraux ne peut être que celle de la société à laquelle il s'adresse : la religion chrétienne. Comment alors en parle-t-il?

Il recommande aux membres de sa famille de la respecter et d'en observer les préceptes, surtout moraux : «celui qui ne craint pas Dieu et qui dans son âme a éteint la religion doit être considéré comme mauvais ... parce que l'amour et le respect des choses divines est un excellent frein contre beaucoup de vices» [51]. En corollaire, il affirme que Dieu aime les bons et punit les mauvais [52]. Il fait même allusion quelquefois à des peines qui attendent dans l'au delà les tyrans et les injustes [53].

La religion chrétienne forme aussi, par ses monuments et ses cérémonies, le cadre de la vie sociale. Dans plusieurs dialogues, certains interlocuteurs mentionnent des églises où ils vont faire leurs dévotions [54],

[49] On relève une référence à Lactance dans le *Profugiorum ab aerumna* (*Opere volgari*, *op. cit.*, II, p. 122).

[50] Une étude systématique du vocabulaire religieux d'Alberti mériterait d'être faite. On observe que les termes de marque «classique» dominent également les écrits en langue toscane : «onorare il sacrificio» (*Profugiorum*, *op. cit.*, II, p. 137), par exemple, signifie «assister à la messe».

[51] Cf. notamment *I libri della famiglia*, I (*Opere volgari*, I, p. 58) ; *Cena Familiaris* (*Idem*, I, p. 350) ; *De Iciarchia* (*Idem*, II, p. 221 et p. 269).

[52] Cf. notamment *De Iciarchia* (*Opere volgari*, II, p. 221 et p. 252).

[53] Cf. *Defunctus*, *op. cit.*, p. 249 ; *Pontifex*, ed. cit., p. 70 et p. 90 ; *De Iciarchia* (*Opere volgari*, II, p. 234).

[54] Cf. *Libri della famiglia*, III (*Opere volgari*, I, p. 158) ; *De Iciarchia* (*Opere volgari*, II, p. 187).

et les *Profugiorum ab aerumna libri* s'ouvrent par une page où Agnolo Pandolfini décrit l'émotion qu'il a ressentie lors d'un office à Santa Maria del Fiore. Grâce à la majesté de l'architecture, à la suggestion de la musique et à la beauté des chants liturgiques, l'âme accède à une félicité parfaite, à une harmonie intérieure que Pandolfini, par la plume d'Alberti, évoque avec enthousiasme [55]. Est-ce, chez l'auteur, un signe de foi profonde? Non sans doute, car la sensibilité qui se manifeste là est d'ordre trop nettement esthétique. Mais prétendre qu'il n'y a, chez l'écrivain, que de la religiosité ne serait pas plus juste. Alberti se présente lui-même comme un esprit religieux [56] et l'on verra, par l'examen de ses convictions sur Dieu, qu'il est permis de croire qu'il dit vrai.

Il faut ajouter que les allusions implicites au christianisme s'assortissent parfois de critiques contre la dégradation de ses formes. A deux reprises, dans la *Vita S. Potiti* [57] et dans le traité de l'*Architecture* [58], Alberti souligne la pureté du christianisme primitif, l'opposant polémiquement à celui de son temps.

Alberti critique la multiplication des offices [59]. Il réprouve le laisser-aller qui transforme les églises en lieux de rendez-vous galants [60]. Il rejette surtout les formes de la piété populaire : l'encombrement des églises par des cultes superstitieux [61], et plus encore la place prépondérante accordée à la prière impétratoire. Il vise par exemple les marchands qui prient pour l'arrivée de leurs denrées à bon port et ne se soucient plus des dieux quand ils ont obtenu satisfaction [62]. Mais sa critique peut aller plus loin. Il reproche aux hommes de recourir aux prières au lieu de faire appel à leurs propres forces, à leurs vertus humaines [63]. Il associe prières et pleurs, et les montre également méprisables et inefficaces [64].

[55] *Opere volgari*, II, p. 107-108.
[56] *Idem*, II, p. 107.
[57] *Vita S. Potiti*, éd. Grayson, op. cit., p. 72.
[58] *De re aedificatoria, op. cit.*, p. 626-628.
[59] *Idem*, p. 628.
[60] Cf. notamment *Ecatonfilea* (*Opere volgari*, III, p. 204 et p. 212) et *De amore* (*Idem*, III, p. 257).
[61] *De re aedificatoria, op. cit.*, p. 660-662.
[62] Cf. *Cynicus*, éd. E. Garin, dans *Rinascimento*, IV, 1964, p. 157.
[63] Cf. *Intercoenales*, éd. E. Garin, *op. cit.*, p. 128 : «quamque inepte a diis ea exposcantur, que in manibus nostris adsunt».
[64] Cf. *Naufragus*, dans *Opere volgari*, II, p. 355. Dans les livres de la *Famille*, en revanche, Alberti recommande plus d'une fois la prière, mais accompagnée d'efforts humains (cf. *Idem*, I, p. 223).

Le petit dialogue intitulé *Religio* [65], l'un des mieux connus du recueil des *Intercoenales*, est significatif à cet égard. Il met en scène deux amis : Libripeta, couché sous un figuier, attend Lepidus, qui sort d'une église. S'étant retrouvés, ils causent aussitôt de religion. Libripeta soutient à Lepidus que la prière est inutile, car le malheur qu'on voudrait écarter par la prière provient soit de l'homme lui-même (qui doit donc apprendre la prudence), soit des autres hommes (avec lesquels il convient par conséquent de se mettre d'accord). Que si le malheur vient de Dieu, il doit dépendre d'un plan que l'homme ne peut prétendre modifier. Libripeta ajoute que, si les dieux voulaient écouter les hommes, ils ne pourraient exaucer leurs prières contradictoires, et que la tâche des dieux n'est pas de s'occuper des détails de la vie humaine, mais du mouvement des astres et de l'ordre général de l'Univers. Qu'à choisir, les dieux préféreraient d'ailleurs écouter le chant de cigales plutôt que les prières des misérables humains. Lepidus ne répond pas à ces objections, mais déclare qu'à son avis, les dieux sont malgré tout favorables aux justes et entendent leurs prières. Dans cet écrit, destiné au cercle étroit de ses amis humanistes, Alberti ne se contente pas d'une position réformatrice. Son interrogation paraît plus radicale. Elle touche la question même de la Providence. Aux arguments du philosophe Libripeta, Lepidus ne répond que par l'acte de foi du croyant. Y aurait-il une double vérité, celle de la raison qui constate la nécessité du déterminisme, et celle de la foi qui affirme l'existence d'une sollicitude de Dieu à l'égard de l'homme? Ou bien la critique de Libripeta ne s'adresse-t-elle qu'aux prières intéressées? Même si la position personnelle d'Alberti semble, d'après ses autres écrits, plus proche de celle de Lepidus, on ne peut oublier la force des arguments non réfutés de Libripeta [66].

En résumé, lorsque Alberti s'adresse à tous, il reconnaît l'importance sociale et la valeur avant tout morale du christianisme, mais il critique les formes que la pratique religieuse revêt à son époque, de la même manière qu'il a critiqué la corruption du clergé. Cependant, dans pratiquement tous ses écrits, Alberti ignore les réalités doctrinales du christianisme, tout ce qui ne peut être cerné par le vocabulaire de la latinité païenne. En outre,

[65] *Intercoenales*, éd. G. Mancini, *op. cit.*, p. 129-131. Sur ce dialogue, voir en particulier G. Ponte, *Lepidus e Libripeta, op. cit.*, et G. Farris, *Su «Religio» e «Templum» in L. B. Alberti, op. cit.*

[66] Selon G. Ponte (*Lepidus* e *Libripeta, op. cit.*), Alberti s'identifie avec Lepidus, tandis que Libripeta représente Niccolò Niccoli.

dans quelques pages destinées à une diffusion restreinte, il donne largement la parole à l'interlocuteur qui met en question la conception même du Dieu chrétien.

Dieu

Le moment est venu d'examiner le fond de la pensée d'Alberti sur la religion. Cet écrivain, qui se présente, on l'a dit, comme un homme religieux, ne reconnaît explicitement que deux grands principes : l'existence d'un Dieu créateur et ordonnateur de l'Univers [67] ; l'existence d'une âme humaine immortelle et d'essence divine [68]. Quant aux autres attributs de ce Dieu, Alberti ne les éclaire pas nettement. Son Dieu apparaît tantôt comme transcendant, tantôt comme immanent, tantôt comme un Dieu de providence, tantôt comme un Dieu sourd aux prières de l'homme. Souvent la position de l'écrivain semble osciller entre un théisme et un déisme.

Le point essentiel est qu'il s'agit toujours d'un Dieu universel, père de la nature, et non père de Jésus-Christ. C'est une divinité que pourrait accepter un Cicéron ou un Sénèque [69]. Le problème religieux ne se pose donc plus en termes chrétiens. Face à Dieu, il n'y a que l'homme et la société humaine, sans intermédiaire. Ce Dieu n'exclut pas une interprétation chrétienne, mais ne la favorise pas.

C'est pour la gloire de ce Dieu-là, non spécifiquement chrétien, qu'Alberti, dans le traité de l'*Architecture* projette son temple, le monument le plus majestueux et le plus durable de la cité [70]. Tout, dans sa construction, doit suggérer des sentiments de vénération et de crainte : peu de lumière dans le chœur [71] ; des couleurs simples et pures [72], des inscriptions inspirant des réflexions philosophiques [73].

C'est également à ce Dieu, plus proche du Dieu biblique que du Dieu chrétien, qu'Alberti adresse quelques hymnes. On conserve de lui cinq

[67] Cf. *Theogenius* dans *Opere volgari*, II, p. 68 et p. 74.

[68] Cf. *Profugiorum ab aerumna*, dans *Opere volgari*, II, p. 121, p. 122 ; *Pontifex*, *op. cit.*, p. 99.

[69] On comprend qu'Alberti ait traduit, pour les offrir à ses neveux, à la Noël 1462, les *Sentenze pitagoriche* (*Opere volgari* II, p. 299-300).

[70] Cf. *De re aedificatoria*, livre VII.

[71] Cf. *Idem*, *op. cit.*, p. 616.

[72] Cf. *Idem*, p. 608.

[73] Cf. *Idem*, p. 610.

psaumes, où il appelle soit à l'adoration, soit à la crainte devant la majesté divine et sa colère (74). Ces psaumes, qui s'inspirent de modèles poétiques antérieurs au christianisme, s'élèvent donc vers cette divinité indéfinie qui domine l'homme universel.

Les qualificatifs «divin», «religieux», «sacré» sont fréquents sous la plume d'Alberti. Ils ne s'appliquent jamais à des réalités surnaturelles, mais à des valeurs très humaines (75). La vertu, la beauté, le bonheur, l'amitié sont des réalités «divines». La vie de l'homme d'études libéré de la peur de la Fortune est elle aussi «divine». Bref, «divine» est la vie humaine lorsqu'elle atteint une certaine perfection.

La tâche la plus haute sera donc pour l'homme d'établir dans son âme la sérénité qui caractérise la divinité. Dans toute son œuvre, Alberti cherche à aider ses semblables à réaliser en eux et entre eux ce bonheur digne des dieux, qui consiste dans un sentiment de liberté et d'immunité contre les coups de l'adversité (76). Si, dans la partie «ténébreuse» de son œuvre, il dénonce la folie humaine et s'arrête aux constatations les plus pessimistes, c'est, dirait-on, pour mieux s'appliquer, dans la partie «lumineuse», à définir les conditions de l'accès à la sagesse libératrice. S'inscrivant dans une perspective nettement «pélagienne», il proclame que, par la volonté seule, l'homme peut se vaincre et vaincre la Fortune, d'où, comme on l'a vu, le rejet de la prière de demande. Toutes les morales antiques sont explorées et exploitées de façon éclectique : l'épicurisme, le cynisme et le stoïcisme surtout. Alberti ne cherche donc pas un salut dans l'au delà, mais la tranquillité de l'âme dans ce monde. De là découle son désintérêt pour le message évangélique. On ne peut pas être plus éloigné de nos régions nordiques, où, à la même époque, la vie intérieure était fondée sur l'imitation de Jésus-Christ!

La foi religieuse se réduit donc, chez Alberti, abstraction faite du christianisme, à cette reconnaissance d'un principe divin dans l'univers,

(74) Les *Psalmi precationum* d'Alberti ont été publiés par G. Mancini dans les *Opera inedita, op. cit.*, p. 31-35. La seule étude qui les concerne est celle de G. Ponte, *I Salmi di Leon Battista Alberti*, cit.

(75) Dans le livre III de la *Famiglia*, Alberti parle de la «sainte» économie («questa santa masserizia» *Opere volgari*, I, p. 165) ; dans la *Cena familiaris*, de «la religion et sainteté de la fraternité humaine» («la religione e santità dell'umana fratellanza», *Idem*, I, p. 347). Cf. aussi *De Iciarchia* in *Opere volgari*, II, p. 241 et p. 246-7.

(76) Cf. *De Iciarchia* in *Opere volgari*, II, p. 239 : «consequirai quello che si dice essere proprio della vera felicità, cioè tranquillità e quiete d'animo lieto, libero e contento di sè stessi».

dont l'âme humaine est la plus belle héritière. Cette réduction à l'essentiel libère objectivement l'espace théologique pour de nouvelles créations doctrinales. Dans le temple albertien, qui s'ouvre à tous les cultes du Dieu de la nature, l'esprit religieux pourra sans peine embrasser un néo-paganisme de type pléthonien [77], de même qu'il pourra rêver de grands systèmes syncrétistes tels que ceux de Marsile Ficin [78] ou de Pic de la Mirandole [79]. Mais n'est-ce pas cette ouverture même qui sera dénoncée par Savonarole, puis condamnée par la Contre-réforme?

En définitive, la réflexion religieuse a sans doute occupé Alberti beaucoup plus qu'il n'y paraît. Sa démarche est originale. Pour réformer une religion dont il désapprouve certaines manifestations contemporaines, il ne se tourne pas vers l'Ecriture, mais vers les moralistes antiques et finit par promouvoir idéalement une forme de religion païenne dans une civilisation chrétienne. Sa démarche de théoricien de l'architecture n'est-elle pas analogue? Les lueurs déistes ou panthéistes éparses dans ses écrits proviennent de cet éclairage nouveau qu'il emprunte aux Anciens. Alberti n'est certes pas un agnostique, mais il ne peut être non plus considéré comme un représentant de l'orthodoxie chrétienne, car, en fait, ce chrétien du Quattrocento ne tend à purifier la pensée religieuse qu'en la déchristianisant implicitement.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

1. La Renaissance italienne

1.1. *Religion*

E. Delaruelle, E.-R. Labande, P. Ourliac, *L'Eglise au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, Paris, 1962 (A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, n° 14).

R. Aubenas, R. Ricard, *L'Eglise et la Renaissance (1449-1517)*, Paris, 1951 (*Idem*, n° 15).

Carlo Angeleri, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia*, Florence, 1952, 219 p.

[77] Cf. François Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956.

[78] Cf. Raymond Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, 1958.

[79] Cf. Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Florence, 1937. Voir aussi P. O. Kristeller, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Genève, 1975, p. 57-72.

1.2. *Philosophie*

E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1927, 458 p. ; Traduction italienne par Federico Federici : *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, 1950, 331 p.

Giovanni GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*. Terza edizione accresciuta e riordinata, Florence, 1940, 432 p.

Giuseppe SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*. I. *L'Umanesimo*, Florence, 1961².

Eugenio GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1962, XII-509 p.

1.3. *Littérature et civilisation*

Jacob BURCKHARDT, *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Bâle, 1860 ; Traduction française par M. Schmitt : *Civilisation de la Renaissance en Italie. Essai* (édition revue et corrigée par Robert Klein), Paris, 1958, 3 vol. (1re éd. : 1885).

Philippe MONNIER, *Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XVe siècle italien*, Paris, 1924, 2 vol. (1re éd. : 1900).

Vittorio ROSSI, *Il Quattrocento*. Ristampa riveduta e corretta, Milan, 1938, XIII-574 p.

Eugenio GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1954 ; Traduit en français par Claude Carme : *Moyen Age et Renaissance*, Paris, 1969, 272 p.

Hans BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, 1955, 2 vol.

Eugenio GARIN, *La letteratura degli umanisti*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Cecchi e N. Sapegno, t. III. *Il Quattrocento e l'Ariosto*, Milan, 1966, p. 7-353.

Christian BEC, *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Paris-La Haye, 1967, 489 p.

Eugenio GARIN, *La cultura del Rinascimento. Profilo storico*, Bari, Laterza, 1967 ; Traduction française par Marc Baudoux, *La Renaissance, histoire d'une révolution culturelle*, Verviers, 1970, 285 p.

André CHASTEL, *Le mythe de la Renaissance, 1420-1520*, Genève, 1969, in-4°, 231 p.

2. LEON BATTISTA ALBERTI

2.1. *Editions*

2.1.1. Œuvres latines

2.1.1.1. Recueils

Opera inedita et pauca separatim impressa, Hieronymo Mancini curante, Florence, 1890.

Opuscoli inediti di Leon Battista Alberti : «Musca» e «Vita S. Potiti», a cura di Cecil Grayson, Florence, 1954.

De commodis litterarum atque incommodis — Defunctus, ed. e trad. a cura di G. Farris, Milan, 1971.

Autobiografia et *Apologi*, dans *Rinascimento*, XII, 1972.

2.1.1.2. Œuvres particulières

Momus, ed. e trad. a cura di G. Martini, Bologne, 1942.

Alcune intercenali inedite, a cura di E. Garin, dans *Rinascimento*, IV, 1964.

L'architettura (De re aedificatoria), ed. e trad. a cura di G. Orlandi e P. Portoghesi, Milan, 1966, 2 vol.

2.1.2. Œuvres toscanes

2.1.2.1. Recueils

Opere volgari, a cura di A. Bonucci, Florence, 1843-1849, 5 vol.

Opere volgari [édition critique] a cura di Cecil Grayson, Bari, 1960, 1966, 1973, 3 vol.

2.1.2.2. Œuvres particulières

I primi tre libri Della Famiglia, a cura di F. C. Pellegrini, Florence, 1911.

I primi tre libri Della Famiglia, a cura di F. C. Pellegrini e R. Spongano, Firenze, 1946.

I libri della famiglia, a cura di R. Romano e A. Tenenti, Torino, 1969.

Della pittura, a cura di L. Mallè, Florence, 1950.

La prima grammatica della lingua volgare, a cura di C. Grayson, Bologne, 1964.

Rime e versioni poetiche, a cura di G. Gorni, Milan-Naples, 1975.

2.2. *Etudes*

2.2.1. Etudes générales et recueils d'études particulières

Girolamo Mancini, *Vita di Leon Battista Alberti*, Florence, 1911² (édition anastatique : Rome, 1967).

Giulio Dolci, *Leon Battista Alberti scrittore*, dans *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXIII, 1912, p. 1-221.

Paul-Henri Michel, *Un idéal humain au XV^e siècle. La pensée de Leon Battista Alberti (1404-1472)*, Paris, 1930, 649 p.

Cecil Grayson, *The Humanism of Alberti*, dans *Italian Studies*, 1957, p. 37-56.

Idem, *Alberti, Leon Battista*, art. du *Dizionario biografico degli Italiani*, I, 1960, p. 702-719.

Geiovanni Santinello, *Leon Battista Alberti. Una visione estetica del mondo e della vita*, Florence, 1962, XI-311 p.

Joan Gadol, *Leon Battista Alberti, Universal Man of the Early Renaissance*, Chicago-Londres, 1969, XV-266 p.

Eugenio GARIN, *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, dans *Belfagor*, XXVII, 1972, p. 501-521.

Rinascimento, Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Seconda serie, Florence, XII, 1972, 294 p. (volume consacré à Alberti).

Convegno internazionale indetto nel V centenario di Leon Battista Alberti (Roma-Mantova-Firenze, 25-29 aprile 1972), Roma, 1974, 370 p. (Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno, n° 209).

Miscellanea di studi albertiani. A cura del Comitato genovese per le onoranze a Leon Battista Alberti nel quinto centenario della morte, Genova, 1975, 156 p.

Franco BORSI, *Leon Battista Alberti. L'opera completa*, Milan, 1975, in-4°, 397 p.

2.2.2. Etudes sur la pensée religieuse

F. C. PELLEGRINI, Introduction à son édition commentée : *I primi tre libri Della Famiglia*, Florence, 1911, cit., p. XV-XX.

G. DOLCI, *Intorno alla «fede» di L. B. Alberti*, dans *A Vittorio Cian, i suoi scolari dell'università di Pisa (1900-1908)*, Pise, 1909, p. 71-81 ; et *L. B. A. scrittore, op. cit.*, p. 73-78.

P.-H. MICHEL, *Un idéal humain au XV^e siècle*, *op. cit.*, p. 539-556.

Giovanni PONTE, *Architettura e società nel «De re aedificatoria» di Leon Battista Alberti*, dans *Giornale Italiano di Filologia*, XXI, 1969, p. 297-312.

IDEM, *Lepidus e Libripeta*, dans *Rinascimento*, XII, 1972, p. 237-265.

IDEM, *I salmi di Leon Battista Alberti*, in *Miscellanea di studi albertiani, op. cit.*, p. 123-132.

Giovanni FARRIS, *Su «Religio» e «Templum» in Leon Battista Alberti*, dans *Idem*, p. 97-111.

Rudolf Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament

par Jean-Louis Ravet

En 1924 Rudolf Bultmann, professeur à Marburg, retourna, si l'on peut dire, sur les bancs de l'école pour assister au cours de son collègue Martin Heidegger, qui travaillait alors à la rédaction de «Sein und Zeit», ouvrage qui devait paraître en 1927. Cette rencontre allait influencer de façon décisive le cheminement ultérieur de la pensée théologique de Bultmann : avec Heidegger, le théologien de Marburg va découvrir l'horizon ouvert par la philosophie de l'existence.

Dès ses origines, le protestantisme est lié au mouvement dans lequel s'amorce la pensée moderne : la Renaissance. Il est donc assez normal qu'il continue, tout au long de son histoire, à entretenir avec le mouvement de la pensée moderne des rapports étroits. La théologie en général n'a-t-elle d'ailleurs pas toujours fait appel à la philosophie pour s'exprimer : Augustin, par exemple, a parlé le langage platonicien ; Thomas d'Aquin a adopté le langage aristotélicien ; la théologie du XIX^e^ siècle a souvent pensé dans les catégories de Hegel.

C'est donc dans cette tradition que s'inscrit la théologie bultmannienne qui se sert du langage heideggerien : une tradition qui assume les rapports, inévitablement difficiles, entre la théologie et la philosophie. Des rapports qui ne sont jamais résolus définitivement, sinon dans certaines positions dogmatiques qui prétendent trancher arbitrairement la question, sans tenter de la dépasser réellement.

Nous voici maintenant parvenus au cœur même du problème qui nous concerne. En effet, vouloir préciser les liens qui unissent ou opposent la pensée de Bultmann à celle de Heidegger, c'est essayer avant tout de discerner les possibilités de coexistence de ces deux modes de pensée que sont la théologie et la philosophie.

Bultmann reconnaît explicitement que son herméneutique, c'est-à-dire son interprétation du texte biblique, est largement étayée à l'aide de concepts théologiques qui se réfèrent à l'analyse de l'Etre telle que la pratique Heidegger.

«Puisque l'exégète existe sur le mode historique», écrit-il, «et qu'il doit écouter la parole de l'Ecriture comme lui étant adressée dans sa propre situation historique, il comprendra toujours nouvellement l'ancienne Parole. C'est toujours à nouveau qu'elle lui montrera qui il est, lui l'homme, et qui est Dieu, et le forcera à le proclamer dans une conceptualité sans cesse renouvelée» (1).

Si Bultmann recourt à Heidegger, ce n'est pas une nécessité, mais bien plutôt un choix. Selon lui, c'est le choix le meilleur, sinon le seul possible, pour la compréhension du concept d'existence. Or Bultmann considère que la Bible a pour fonction de nous révéler les structures de l'existence humaine. Il va de soi, par conséquent, que c'est l'analyse existentiale (2) qui servira d'instrument à l'exégète et au théologien dans leur approche respective du texte biblique.

Il faut également noter, chez Bultmann, une influence heideggerienne certaine en ce qui concerne sa conception de l'Histoire. Si l'être de l'homme n'est pas seulement caractérisé par sa présence, mais qu'il consiste en l'accomplissement de son existence, cela signifie, pour Heidegger, qu'une source historique ne transmet pas seulement les faits, mais qu'elle indique aussi une possibilité de l'existence humaine. En ce sens, la raison dernière d'étudier l'histoire n'est pas de reconstituer des événements passés, mais bien plutôt de prendre conscience des possibilités de l'existence humaine. Dans la rencontre de l'homme avec l'Histoire, c'est en fin de compte sa propre existence qui est en jeu. Cette pensée, Bultmann la fait sienne et l'applique aux événements historiques qui sont présentés dans la Bible.

Il est important de rappeler ici qu'avant d'être théologien, Bultmann est un exégète de grande valeur qui accomplit son travail en utilisant tout l'apport de l'histoire des religions ainsi que les principes herméneutiques de l'histoire des formes. On peut, en effet, ranger Bultmann, avec Schmidt

(1) R. BULTMANN, *Foi et Compréhension*, tome II (Eschatologie et démythologisation), Paris, 1969, p. 175.

(2) EXISTENTIAL : constitutif de la structure de l'existence humaine, en tant que celle-ci exprime ou manifeste l'Etre. (*Vocabulaire de la philosophie*, publié par A. LALANDE, Paris, 1968, p. 1248).

et Dibelius, parmi les fondateurs de la «Formgeschichtliche Schule» (Ecole de l'Histoire des Formes). Cette école était préoccupée essentiellement par l'histoire de la formation du Nouveau Testament et l'analyse critique des genres (ou formes) littéraires qui le constituent (par exemple, les Paroles et les Récits).

Bultmann se situe également dans le sillage de Gunkel et Troeltsch qui ont fondé la «Religionsgeschichtliche Schule» (Ecole de l'Histoire des Religions». Cette école a insisté sur la nécessité de comprendre le Nouveau Testament en fonction du monde culturel et religieux dans lequel il s'est développé.

Sous l'influence de ces deux écoles, Bultmann considère que le Nouveau Testament est un texte qui doit être abordé comme les autres écrits. Le résultat du travail d'exégèse sera le donné scientifique qui nous fait connaître la pensée de Paul ou de Jean, ou des milieux dans lesquels se sont constitués les Evangiles synoptiques à différentes époques.

Mais, à ce travail d'exégèse, s'ajoute un travail d'interprétation qui a pour but de dégager le kérygme, c'est-à-dire le message de l'Ecriture [3].

En effet, Bultmann considère que la science historique en elle-même ne saurait ni établir ni infirmer le message du christianisme. Il reproche d'ailleurs à la théologie libérale, tout en reconnaissant qu'elle a formé les théologiens à la critique, de n'avoir pas su remarquer le caractère relatif des résultats établis par la science historique. Selon lui, les théologiens libéraux ont mal compris le travail historico-critique, dans la mesure où ils pensaient que ce travail pouvait les mener à l'objet propre de la foi.

Dans l'œuvre de Bultmann, au contraire, l'écart entre l'exégèse scientifique et l'interprétation théologique est parfois si grand qu'on a pu se demander si cette exégèse avait encore une quelconque importance quant à l'interprétation théologique existentiale. Ainsi que le fait remarquer le théologien Heinz Zahrnt, «Dieser Methodendualismus führt, wenn auch nicht zu einer doppelten Wahrheit, so doch zu einer gefährlichen Doppelung der Gestalt Jesu in einen «historischen Jesus» und einen «kerygmatischen Christus» [4].

Assurément, chez Bultmann, le message du Christ risque bien de devenir une vérité générale qui pourrait aisément se passer de l'Histoire.

[3] *Κήρυγμα* : l'annonce de la volonté de Dieu. Selon Bultmann, l'Evangile est le message christique présenté sous une forme mythique.

[4] H. ZAHRNT, *Die Sache mit Gott*, München, 1972, p. 275.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Karl Barth prétendait sentir monter du Nouveau Testament démythologisé de Bultmann un fort relent de docétisme.

Personnellement, nous pensons qu'avec Bultmann nous sommes en présence de deux niveaux différents : un niveau historique et un niveau théologique. Tant que ces deux niveaux, superposables mais non comparables, ne sont pas en contradiction — ce qui nous paraît être le cas chez Bultmann — le théologien ne peut être pris en défaut, dans la mesure où il n'attribue pas des conclusions philosophiques à un travail qui relève de la méthode historico-critique, et inversément, des conclusions d'ordre historique à une réflexion essentiellement philosophique.

Ces conditions étant imposées et le travail de Bultmann étant clairement défini, nous pouvons sans crainte aborder ce second niveau, à savoir celui de l'interprétation existentiale. C'est à ce niveau que nous rencontrons Heidegger, et plus précisément le Heidegger de «Sein und Zeit» (1927), ouvrage auquel Bultmann s'est tout spécialement intéressé.

Si Bultmann recourt à Heidegger, ainsi que nous l'avons vu, c'est parce qu'il constate un lien étroit entre la conception heideggerienne de l'existence et le Nouveau Testament. «Mais surtout, l'analyse existentiale du Dasein de Martin Heidegger semble n'être qu'une présentation profane et philosophique de ce que le Nouveau Testament avait perçu de la réalité humaine : l'homme existe historiquement dans le «souci» de lui-même, sur un fond d'angoisse...» (5).

Bultmann nous rappelle à ce sujet la dépendance de la philosophie de l'existence à l'égard du christianisme, notamment par Kierkegaard. En fin de compte, selon Bultmann, c'est le Nouveau Testament lui-même qui réclame une interprétation existentiale sur le mode heideggerien.

I. LES DONNEES ESSENTIELLES DE LA PHILOSOPHIE EXISTENTIALE

A ce stade de notre réflexion, il nous semble important de préciser très brièvement certaines données de la philosophie de Heidegger qui sont reprises par Bultmann et transposées dans un contexte théologique.

(5) R. Bultmann, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955, p. 163.

A. ONTIQUE — ONTOLOGIQUE

La philosophie de Heidegger à laquelle se réfère Bultmann se ramène presqu'entièrement à une ONTOLOGIE, ou étude de l'Etre (6). Pour Heidegger, la question essentielle est : «Qu'est-ce que l'Etre»? Pour répondre à cette question, le philosophe va utiliser la méthode phénoménologique, méthode qui va tenter de décrire les phénomènes tels qu'ils se présentent par eux-mêmes. Or, le phénomène qui caractérise l'ontologie est le phénomène de l'Etre. Et cet Etre, nous ne pouvons l'atteindre qu'au travers des existants, ou encore des ÉTANTS. Il faudra donc partir de l'existant pour atteindre l'Etre, qui est en quelque sorte le principe fondamental de tout existant. Ainsi donc, nous voyons que Heidegger distingue d'emblée deux plans : celui de l'Etre (Sein), c'est-à-dire le PLAN ONTOLOGIQUE, et celui de l'Etant (Seiende), c'est-à-dire le PLAN ONTIQUE. L'ontologique se rapporte à ce qui fait que l'existant EST ce qu'il est, autrement dit, à sa structure fondamentale.

Quant à l'ontique, il désigne l'Etant tel qu'il est toujours déjà donné.

B. DASEIN (Etre-là)

Heidegger distingue différents modes d'être : celui de la chose, celui de l'instrument, celui de l'homme, etc... Il choisit comme point de départ de son ontologie l'analyse de l'être de l'existence humaine. Cette analyse aura, par conséquent, pour objet de DÉVOILER l'être même de l'existant (en l'occurrence l'homme) qui se pose la question de l'Etre. Nous voyons ici que le choix de l'homme se justifie dans la mesure où la question ontologique ne se poserait pas s'il n'y avait ces existants que sont les hommes. Autrement dit, la pensée de l'Etre n'est jamais qu'une pensée de l'homme pensant l'Etre. L'homme est le lieu où apparaît la compréhension de l'Etre et aussi le lieu dans lequel elle ne cesse de se produire. Il convient donc de savoir avant tout ce qu'est l'homme dans son rapport avec l'Etre.

L'existant particulier que représente l'homme, Heidegger le nomme DASEIN, ou ÊTRE-LÀ, ou encore, l'être-toujours-déjà-là (7). Ce Dasein est caractérisé par son instabilité. Le Dasein est un existant dont l'être est toujours mis en jeu (8). Il est fondamentalement POUVOIR-ÊTRE, possibilité d'être.

(6) M. HEIDEGGER, *L'Etre et le Temps*, Paris, 1964, p. 27-30.
(7) *Op. cit.*, p. 62-73.
(8) A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1971, p. 25-34.

En d'autres termes, l'homme a la liberté de se dépasser. Et cette liberté, c'est l'être même de son existence, ou encore, sa transcendance (Transzendenz).

Le Dasein sera donc ce qu'il aura résolu d'être. Pour cette raison, l'étude de l'être du Dasein, l'étude de l'être de l'existence humaine, se confond avec l'étude de l'être de cette existence même. Le Dasein est selon qu'il existe : «Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz» (9). L'essence du Dasein, c'est donc sa manière d'exister. D'autre part, le Dasein est nécessairement hors de soi, sorti de soi. Bref, l'être de l'homme EK-SISTE, se pose hors de lui-même, dans le monde. Autrement dit, le mode d'être de l'homme est l'EK-sistence.

Par conséquent, dans la pensée heideggerienne, seul l'homme ek-siste. Une table, un arbre n'ek-sistent pas : ils SONT (Vorhandensein). Les manières d'être qui caractérisent l'homme sont des «existentiaux». On appelle «existential» tout ce qui se rapporte à la structure ontologique de l'existence humaine.

Au contraire, le mot «existentiel», chez Heidegger, vise l'existence empirique de l'homme et se situe donc sur le plan ontique.

C. EIGENTLICHKEIT-UNEIGENTLICHKEIT (authenticité-inauthenticité)

Le Dasein se caractérise aussi par le fait qu'il se présente toujours comme un MOI (Selbst). Etre MOI est une possibilité qui est accordée à l'homme et cette possibilité a pour contrepartie une possibilité pour l'homme de se décider contre son MOI. Bref, si le Dasein peut se gagner, il doit pouvoir se perdre. Le Dasein doit donc se décider pour une possibilité authentique ou une possibilité inauthentique de soi-même.

Tout Dasein est constamment placé dans la possibilité de choisir entre ces deux modes d'être : l'authenticité (Eigentlichkeit) et l'inauthenticité (Uneigentlichkeit) (10).

Le Dasein est libre de décider soi-même de sa manière d'être, en prenant parti pour ou contre certaines de ses possibilités propres. Je me choisis dans mon être et je suis responsable de moi-même. Mais je peux donc me refuser à moi-même, opter pour une possibilité inauthentique de mon être.

(9) HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 62.
(10) A. DE WAELHENS, *op. cit.*, p. 109-117 et p. 169-180.

II. L'HERMENEUTIQUE BULTMANNIENNE

Nous sommes maintenant en possession des éléments essentiels qui caractérisent la philosophie du premier Heidegger, celui de «Sein und Zeit». Comment Bultmann va-t-il transposer ces données philosophiques pour conceptualiser sa propre pensée théologique? C'est là le second volet de notre étude, à savoir l'interprétation bultmannienne de l'analyse existentiale de Heidegger (11).

En fait, Bultmann se réclame de la philosophie existentiale, mais à cette réserve près, qu'il l'envisage seulement en tant que PRINCIPE de son herméneutique biblique.

Autrement dit, il la considère comme une méthode, un chemin, susceptible de dévoiler les phénomènes, de les révéler, en dégageant le texte biblique de son cadre mythologique.

Bultmann est convaincu que la foi chrétienne ne peut être reçue que par celui qui découvre dans le témoignage du Nouveau Testament l'offre de la possibilité d'être. Mais, pour que cela soit, il faut une DÉCISION existentielle qui actualise la possibilité inhérente à ce témoignage.

La question fondamentale que le théologien doit donc se poser en vue de l'interprétation de la Bible est la suivante : comment la Bible comprend-t-elle l'existence humaine?

La Bible présente une certaine possibilité d'existence et il reste à découvrir le principe herméneutique grâce auquel on pourra comprendre ce dont la Bible parle.

C'est dans cette intention que Bultmann se tourne vers la philosophie de l'existence qui montre ce que signifie EXISTER. Mais, ajoute-t-il, cette philosophie ne prétend nullement pouvoir garantir à l'homme une compréhension de soi, car «cette compréhension ne peut se réaliser que dans les instants concrets de mon «hic et nunc». En ne répondant pas à la question de ma propre existence, la philosophie de l'existence m'en rend personnellement responsable et elle contribue ainsi à m'ouvrir à la Parole de la Bible... La philosophie de l'existence peut offrir des représentations appropriées pour l'interprétation de la Bible, puisque celle-ci s'intéresse à la compréhension de l'existence ... L'interprétation scientifique de la Bible requiert les représentations existentiales afin de mettre en lumière la

(11) Voir à ce sujet : P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden, 1967, p. 68-151.

compréhension biblique de l'existence humaine... Saisir l'existence humaine dans sa relation à Dieu, cela ne signifie pas autre chose que saisir mon existence personnelle» ([12]).

Exister signifie, pour Bultmann, exister ESCHATOLOGIQUEMENT, être une nouvelle créature. Dans l'optique bultmanienne, l'eschatologie ne représente pas l'anéantissement du monde à la fin des temps, mais cette fin du monde qui est ici et maintenant, «hic et nunc», un événement dans la foi. Celui qui a la foi vit à une distance qui lui permet d'avoir une certaine liberté à l'égard du monde, de vivre en dehors du monde tout en restant dans le monde : il vit dans la démondanisation (Entweltlichung).

La théologie bultmanienne définit la foi chrétienne comme une décision (Entscheidung) en réponse au message du Nouveau Testament. Croire signifie alors accéder à une vie authentique. Nous retrouvons ici les concepts d'authenticité et d'inauthenticité du discours heideggerien. Quant à la théologie, elle aura pour fonction de montrer ce qu'est la foi chrétienne à travers l'image mythologique du monde qui nous est donnée dans la Bible.

Nous voyons combien le message que Bultmann dégage du Nouveau Testament, à l'aide de l'interprétation existentiale, est proche de la doctrine paulino-luthérienne de la justification. En cela, Rudolf Bultmann est peut-être à notre époque le théologien protestant qui est resté le plus fidèle à la profession de foi réformée sur la justification.

Bultmann envisage donc d'interpréter les mythes de manière à ce qu'ils révèlent le kérygme christique, à savoir l'authenticité de l'existence humaine. Selon lui, le sens du langage mythologique du Nouveau Testament, c'est de montrer l'importance de la personnalité historique de Jésus, l'importance de l'événement Christ dans l'Histoire. On pourrait rapprocher cette conception du mythe de l'idée, exprimée par Mircea Eliade, selon laquelle «c'est le pouvoir et la mission des Images de montrer tout ce qui demeure réfractaire au concept» ([13]).

La mort du Christ est donc le seul événement historique auquel Bultmann reconnaît une valeur fondamentale pour le salut de l'homme. La croix du Christ est un événement historique, un événement du passé, qui devient, par le truchement du langage mythique, un événement cosmique, eschatologique. Et, en tant qu'événement eschatologique, il n'est plus

([12]) R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, 1968, p. 221-222.
([13]) M. ELIADE, *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 12, 31.

seulement un événement historique du passé, mais un événement présent permanent pour chaque homme. Naturellement, un théologien — et c'est le cas d'Oscar Cullmann, par exemple ([14]) — serait en droit de se demander si la Croix de Bultmann n'est pas une «croix vidée», selon l'expression de Paul dans la première épître aux Corinthiens ([15]). En effet, le fait que le salut soit une histoire, n'est-ce pas là justement la pierre d'approchement, le *σκάνδαλον*, «une folie» (*μωρία*), dit encore l'apôtre Paul, pour la pensée grecque comme pour la pensée moderne?

Mais, d'autre part, peut-on affirmer avec Oscar Cullmann que la théologie bultmanienne fasse l'économie de ce «scandale»? Nous penserions plutôt qu'il s'est efforcé d'accomplir avec rigueur son métier de théologien. En effet, le théologien ne doit-il pas justement tenter d'instaurer en permanence un rapport dialectique entre Jésus de Nazareth et le Christ, sous peine de se voir sombrer dans une théologie anthropomorphique ou bien de s'égarer dans la transcendance la plus objectivante?

Pour Bultmann, la Crucifixion, en dehors de l'appel qu'elle adresse à l'homme, représente bien un martyre comme un autre. Mais la croix est aussi l'événement historique qui crée la possibilité pour tout homme d'accéder à une vie authentique et de faire ainsi sienne la Résurrection du Christ. En ce sens, la Croix — événement particulier historiquement situé — et la Résurrection — dimension universelle de la Croix — ne font qu'un. Dans la théologie de Bultmann, Vendredi-Saint et Pâques ne font qu'un seul et même jour.

En conclusion, on peut dire que la démythologisation (Entmythologisierung) opérée par Bultmann se présente comme une interprétation existentiale au sens heideggerien du mot, c'est-à-dire une interprétation qui vise la structure du Dasein, la structure fondamentale de l'existence humaine. Telle est la raison pour laquelle ce théologien n'a pas hésité à se servir, dans son herméneutique de la terminologie de Martin Heidegger.

Nous terminerons ce bref aperçu de la pensée bultmanienne par un exemple de transposition de concepts philosophiques sur le plan théologique.

Pour ce faire, nous choisirons trois concepts heideggeriens fondamentaux : VERSTEHEN (comprendre) ([16]), VORVERSTÄNDNIS (précompréhension), SELBSTVERSTÄNDNIS (auto-compréhension).

Selon Heidegger, c'est dans le VERSTEHEN (le «comprendre») lui-même

([14]) Dans l'ouvrage collectif *Comprendre Bultmann*, Paris, 1970, p. 24.
([15]) *I Cor.*, 1, 17 : *κένωθη*.
([16]) Das VERSTEHEN : l'interprétation (d'après la traduction de A. de Waelhens).

que s'exprime et se développe l'existence. En d'autres termes, le VERSTEHEN est, dans la philosophie de Heidegger, un des existentiaux, c'est-à-dire une des formes fondamentales de l'existence.

En comprenant le monde, le Dasein comprend son être, sa propre existence qui est dans le monde. Ou encore, par la compréhension, le Dasein révèle à la fois l'être du monde et son propre être. La compréhension est une détermination ontologique du Dasein, c'est-à-dire un existential.

Toute compréhension est déterminée par la PRÉ-COMPRÉHENSION que nous avons d'un objet donné.

De même, dans l'AUTO-COMPRÉHENSION propre à la pensée pensante, la pré-compréhension , écède la compréhension formulée.

Bultmann reprend donc à son compte ces concepts philosophiques et les transpose sur le plan théologique.

Il apparaît alors que la pré-compréhension existentiale dont parle Heidegger s'exprime dans la question de l'homme qui s'interroge sur Dieu.

L'auto-compréhension est donnée dans l'acte de foi qui saisit dans le témoignage des Ecritures la possibilité la plus authentique (et même la seule authentique) de l'existence.

Quant à la compréhension, elle est formulée dans le Nouveau Testament en langage mythique. Mais, nous explique Bultmann, nous en connaissons l'intentionnalité profonde grâce à l'analyse existentiale.

III. PHILOSOPHIE EXISTENTIALE ET HERMENEUTIQUE BULTMANNIENNE

Il nous reste, dans un troisième et dernier temps, à tenter de saisir une éventuelle distorsion de la pensée heideggerienne qui aurait été effectuée par Rudolf Bultmann dans son interprétation existentiale du Nouveau Testament.

On a tout d'abord — et c'est le cas de Karl Barth — accusé Bultmann d'utiliser la philosophie de Heidegger telle quelle pour l'interprétation du texte biblique. D'autres prétendent qu'il a faussé la pensée heideggerienne (E. Fuchs et C. Lehmann) ou lui reprochent de n'avoir pas suivi Heidegger dans son évolution (H. Ott). André Malet, par contre, voit en Bultmann un théologien qui est resté fidèle à la pensée heideggerienne et, selon lui, on peut d'ailleurs difficilement parler d'un premier et d'un second Heidegger.

Nous préférons adopter une position qui tient compte, à la fois de la

méthode utilisée et du but poursuivi par Bultmann. Celui-ci a emprunté à Heidegger ce qui l'intéressait et pouvait lui servir pour exprimer sa propre pensée, se situant ainsi dans la tradition théologique dont il se réclame. Voilà pour la méthode. Quant au but poursuivi, il est essentiellement théologique et il diffère donc radicalement des options philosophiques heideggeriennes. Peut-on dès lors accuser Bultmann d'avoir faussé la pensée de Heidegger, alors qu'il n'a jamais prétendu l'exprimer. D'autre part — et nous nous écartons ici du jugement porté par Barth —, Bultmann n'a jamais utilisé telle quelle la philosophie de Heidegger, mais il a plutôt effectué une transposition de cette philosophie sur le plan théologique. Que cette transposition ne se soit pas faite sans une certaine distorsion des concepts heideggeriens, cela ne fait aucun doute. Cependant, il ne s'agit nullement d'une fausse interprétation dans la mesure où Bultmann, en tant que théologien, pouvait difficilement donner à certains concepts heideggeriens le même sens que leur donnait le philosophe.

C'est précisément cet écart entre le concept philosophique et le concept théologique qui doit retenir notre attention, non pour juger et condamner le théologien, mais bien pour saisir — dans le cas qui nous intéresse — les possibilités d'un dialogue entre théologie et philosophie, sans que l'une ne devienne la servante de l'autre. Nous préférons renvoyer dos à dos ceux qui considèrent que Bultmann est resté ou non fidèle à la philosophie de Heidegger, et nous intéresser alors à l'écart dessiné entre les deux systèmes de pensée par l'interprétation bultmannienne. Cet écart — difficilement saisissable — ne représenterait-il pas finalement le lieu véritable de la rencontre entre la théologie et la philosophie? A moins que ce lieu ne soit une utopie, c'est-à-dire un non-lieu, un chemin qui ne mène nulle part mais que nous ne pouvons éviter.

Dès l'instant où Bultmann, dans sa démarche, privilégie le texte biblique, il doit fatalement remettre en question de nombreux points de la pensée heideggerienne. Nous trouvons un exemple de cette situation privilégiée des Ecritures dans le rapport établi par Bultmann entre l'authenticité et l'inauthenticité de l'existence humaine. Alors que, chez Heidegger, ces deux notions sont équivalentes, articulées comme les deux faces d'une pièce de monnaie, par contre Bultmann privilégie de façon radicale l'existence authentique comme résultant d'une décision en réponse à l'interpellation de la Parole et étant, par là-même, le foyer véritable de la foi chrétienne.

Ainsi donc, c'est au moment même où Bultmann analyse l'acte existentiel qui donne accès à l'authenticité, que la théologie existentiale s'oppose à la philosophie existentiale. En effet, selon le Nouveau Testament,

l'aliénation de l'homme au monde (l'inauthenticité du Dasein) est sans espoir. La philosophie existentiale, elle, considère que la soumission de l'homme à l'inauthenticité ne perturbe en rien son être profond, n'aliène aucunement sa volonté. Dans la théologie bultmannienne, l'homme devient par la foi un homme nouveau, c'est-à-dire qu'il atteint l'authenticité, qu'il accède à la liberté, et ce, grâce à l'événement christique. Quant à l'inauthenticité de l'homme, elle correspond à la notion de péché dans la Bible. Vivre dans le péché, c'est vivre dans l'inauthenticité.

La foi donne donc accès à une attitude d'authentique humanité. Mais, l'affirmation néo-testamentaire selon laquelle l'action de Dieu modifie le statut ontologique du croyant est difficilement conciliable avec la philosophie heideggerienne. En affirmant que l'homme ne peut accéder à son authenticité que par l'action de Dieu, Bultmann appelle une réaction d'opposition de la part des philosophes. Et lorsqu'il affirme que cette action de Dieu est liée à la prédication de la mort et de la résurrection du Christ, ces mêmes philosophes peuvent reprocher en plus à Bultmann de conserver une part de mythologie et d'être, par conséquent, en contradiction avec son projet initial, à savoir la démythologisation.

Il convient de noter également l'écart existant entre l'Etre anonyme, qui chez Heidegger est la source des étants, et le Dieu personnel que Bultmann a mis à sa place. On peut dire que l'Etre de Heidegger devient chez Bultmann un Etant divin. Bultmann semble avoir perdu de vue que, chez Heidegger, l'analyse existentiale ne concerne pas l'homme, mais bien plutôt le lieu de la question de l'être, c'est-à-dire l'être-là, le Dasein. Mais l'analyse de ce problème nous entraînerait dans des considérations qui, à elles seules, pourraient faire l'objet d'une longue dissertation.

Disons, pour conclure, que le théologien peut légitimement se demander si Bultmann, par son herméneutique, a réellement fait passer tout le message du Nouveau Testament, et s'il n'en a rien perdu en cours de route.

D'autre part, le fait d'avoir concentré toutes les affirmations de la Bible sur l'existence humaine a certainement eu pour conséquence une abstraction radicale du message biblique. Que des «miettes philosophiques» — selon l'expression de Karl Barth — nagent dans le langage théologique de Bultmann, cela ne doit pas nous étonner. Mais, la philosophie de Heidegger, à force de la serrer de trop près, ne risque-t-elle pas d'étouffer la théologie de Bultmann?

Cette dernière remarque nous fait sentir combien est délicate la position d'un théologien comme Bultmann qui prétend, au risque de se perdre comme théologien, situer sa pensée dans l'univers du discours philosophique.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

I. *Sur la phénoménologie* :

E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, 1950.
J.-F. LYOTARD, *La phénoménologie*, Paris, 1961.

II. *Martin Heidegger* :

1) Ouvrage de base pour la philosophie existentiale :

M. HEIDEGGER, *L'Etre et le Temps*, trad. par R. Boehms et A. de Waelhens, Paris, 1964.

2) Commentaires :

M. CORVEZ, *La philosophie de Heidegger*, Paris, 1966.
A. DE WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1971.
O. PÖGGELER, *La pensée de Heidegger*, Paris, 1967.

III. *Rudolf Bultmann* :

1) Ouvrages qui traitent de l'herméneutique :

R. BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1955. *Foi et compréhension*, 2 vol., Rome I : *L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris, 1970. Tome II : *Eschatologie et démythologisation*, Paris, 1969. *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, 1968.

2) Commentaires :

K. BARTH, G. COTTIER, O. CULLMANN, L. MALEVEZ, A. VÖGTLE, *Comprendre Bultmann*, Paris, 1970.
P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden, 1967.
J. FLORKOWSKI, *La théologie de la foi chez Bultmann*, Paris, 1971.
A. MALET, *La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, 1971.
R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1966.
R. MARLÉ, *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris, 1967.
G. MIEGGE, *L'Evangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*, Neuchâtel, 1958.

La spécificité de la morale chrétienne

par Robert Joly

Le problème de la spécificité de la morale chrétienne est arrivé depuis une dizaine d'années au premier plan de l'actualité théologique et, comme toujours, la bibliographie du sujet a pris brusquement une extension redoutable (1).

La problématique a changé. Jadis, si quelqu'un contestait l'originalité de la morale chrétienne, c'était un adversaire du christianisme. Aujourd'hui c'est entre chrétiens que le débat s'instaure, les incroyants ne prenant guère part à la controverse, ce qui est, de toute façon, bien regrettable.

On connaît à l'heure actuelle par leurs écrits bon nombre de théologiens qui affirment plus ou moins radicalement la non-spécificité de la morale chrétienne. Il ne sera pas question ici de leur donner raison en tout et à priori. D'autre part, ils s'attirent naturellement aussi des répliques, qui me paraissent souvent faibles et embarrassées. Une telle ambiance m'incite à prolonger des réflexions que je poursuis sporadiquement depuis une vingtaine d'années (2), en espérant que l'avis d'un agnostique pourrait avoir quelque utilité, quitte, sans doute, à ne contenter aucune des deux tendances.

La présente étude ne vise pas du tout à épuiser le sujet. Le tour historique qu'on veut lui donner, avec référence toute particulière aux premiers siècles, en fait un thème à peu près inépuisable.

* * *

(1) Une riche bibliographie se trouve dans le livre de Fr. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*, Bologne, 1972.

(2) Cf. notamment *Propos pour mal pensants*, Paris, 1961, p. 120-143 ; *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?* Bruxelles, 1968 ; *Christianisme et Philosophie*, Bruxelles, 1973, p. 183-192 ; et *Remarques sur Dion Chrysostome et le Nouveau Testament*, dans *Studies ... C. J. de Vogel*, Assen, 1975, p. 189-194.

On ne peut examiner ce problème sans faire des distinctions nécessaires. La question de la spécificité peut se poser à trois niveaux différents : celui des principes ultimes de la morale, celui des règles proprement morales et enfin, celui de la pratique même de ces règles, du comportement moral.

Je prétends que la seule question vraiment intéressante concerne le deuxième niveau, celui des règles morales, et je m'en explique.

Débarrassons-nous très vite du troisième niveau, celui de la pratique morale. Savoir si les chrétiens ont eu et ont, dans la pratique, un comportement plus fidèle que d'autres aux règles reconnues, est évidemment très difficile et ne pourrait trouver, pour aujourd'hui, un commencement de réponse sérieuse que par des enquêtes sociologiques et statistiques. Je n'ai pas de réponse scientifique à une telle question. Mon sentiment est que la moralité pratique est assez également répandue (non pas peut-être comme la raison selon Descartes). Je suis persuadé aussi que beaucoup de chrétiens contemporains partageraient cet avis. En quoi ils ont fortement évolué, car le sentiment général des chrétiens de saint Paul au XIX^e^ siècle a été que les païens, les incroyants ou même les hérétiques ne pouvaient vivre que dans l'immoralité. C'est, par exemple, la conviction qui sous-tend le fameux *Pari* de Pascal et, sans doute, une de ses faiblesses.

Venons-en au niveau, plus intéressant, des principes.

Toute morale quelque peu élaborée, qu'elle soit philosophique ou religieuse, se fonde sur des motivations ultimes.

Je discutais un jour avec un jeune ultra du thomisme parisien et j'entreprenais de lui parler de la charité païenne, lorsqu'il m'interrompit et me déclara tout triomphant : «*Charité païenne* est déjà une contradiction dans les termes, puisque la charité consiste à aimer Dieu et son prochain en Jésus-Christ». Quand le chrétien fait intervenir la personne de Jésus ou le Saint-Esprit comme principe de sa morale, il est bien évident qu'il y a là une motivation très spécifique, qu'il importe de reconnaître sans ambages. Nous sommes là au niveau de ce qu'on appelle la morale transcendantale, dont la spécificité est un fait.

Toutefois, ce fait, pour de multiples raisons, ne m'impressionne pas beaucoup.

Tout d'abord, les fondements ultimes d'une morale sont philosophiques ou religieux, mais non proprement moraux. C'est un abus, à mon sens, de parler de «morale transcendantale». La morale proprement dite, c'est l'ensemble des règles de comportement dont la pratique exige de nous des sacrifices, pour reprendre une idée de Dupréel, c'est la morale matérielle ou catégoriale, comme disent certains philosophes ou théologiens. Dire

que telle morale transcendantale est spécifique, c'est dire que telle philosophie ou telle théologie est spécifique, ce n'est pas encore dire que telle morale est spécifique, si ce n'est pour un certain jargon qui ne saurait nous intéresser davantage. Si je continue à parler de morale transcendantale, ce ne sera plus qu'au style indirect.

Même à ce niveau, il faut se garder d'exagérer la spécificité. *Jésus-Christ* ou *Saint-Esprit* sont certes très spécifiques, mais si on disait *Dieu*, cela changerait fort la situation, car beaucoup de morales, dans le paganisme, ont des fondements religieux.

D'autre part, dire qu'un chrétien, en morale comme ailleurs, a un rapport fondamental avec Jésus-Christ ne peut pas proclamer grand-chose de plus que son appartenance chrétienne elle-même. Cela ressemble fort à un pléonasme et, pour spécifique que soit la proposition, elle n'en est pas moins un truisme. En cette matière, les truismes sont légion. Voici un seul exemple, sous la plume de M. Spanneut, lequel commence d'ailleurs par une contre-vérité [3] :

> «En somme, dans le monde grec, jamais Dieu n'est personne véritable, qui puisse entrer en communion avec la personne humaine. Intelligence suprême, modèle admirable de tout être ou âme du monde partout répandue, jamais il n'est un dieu personnel, qui crée l'homme et le monde, *puis les rachète ensemble après la faute*» [4].

Mais voici d'autres considérations plus décisives encore.

Il faut bien voir que proclamer la spécificité des fondements de sa morale n'est pas du tout une situation spécifique du christianisme. C'est le cas de toutes les grandes morales philosophiques ou religieuses. Je n'insiste pas, car la chose est reconnue, par exemple par Ph. Delhaye, de Louvain, un des partisans résolus de la spécificité de la morale chrétienne, que je citerai encore plusieurs fois. Il écrit en effet :

> «Mais il faudrait ... reconnaître que la comparaison entre les morales humaines, à laquelle on pense peu d'ordinaire, aboutit à la même con-

[3] Si le Dieu d'Epictète n'est pas personnel, on se demande quel Dieu le sera.

[4] *L'amour. De l'hellénisme au christianisme*, dans *Mélanges de Science Religieuse*, 20, 1963, p. 18-19. Cet auteur souvent superficiel conclut son article en situant l'originalité de la charité chrétienne sur le plan transcendantal : «(Le chrétien) est rendu capable d'amour pour son Dieu et pour son prochain, par ce Dieu même qui est Amour (*I Joh.*, IV, 8 et 16), qui l'a aimé le premier (*I Joh.*, I, 19) et qui a aimé tout homme jusqu'à mourir pour lui. C'est là l'originalité de la charité chrétienne». Il est assez audacieux d'invoquer au bénéfice d'une charité universelle la littérature johannique, laquelle précisément limite la charité aux chrétiens ; cf. *infra*.

clusion : la spécificité des morales d'Aristote et de Kant se situe, elle aussi, au plan transcendantal beaucoup plus qu'au niveau catégorial. A supposer même (ce que je ne crois pas, je dois le dire tout de suite) qu'il n'y ait pas de divergences entre le catégorial chrétien et le catégorial philosophique, la situation spécifique (*sic*) de l'éthique du christianisme ne serait pas dans une situation tellement rare (*sic*)» (5).

Enfin, — et c'est la raison fondamentale qui fait que je n'arrive pas à me passionner pour la spécificité à ce niveau transcendantal — avoir des fondements spécifiques n'implique pas du tout que la morale proprement dite sera, elle aussi, spécifique. On a constaté bien souvent que les grandes morales philosophiques, parties de principes très spécifiques, en arrivent à un accord très substantiel quand il s'agit de préciser le contenu de normes à mettre en pratique. Songez que l'épicurisme lui-même préconisait, comme les autres philosophies qui lui étaient farouchement opposées, la justice, le courage, etc... C'est seulement la justification qui était profondément différente. Des principes aux règles concrètes, il est courant que la spécificité s'effiloche au point, très souvent, de disparaître.

Mais inversement, — et ceci est encore plus important que cela — la même interpellation du Christ ou de l'Esprit, pour parler un langage actuel, n'empêche pas les chrétiens de tous les temps et singulièrement d'aujourd'hui, d'avoir non pas une morale, mais bien des morales souvent contradictoires. Entre les fondements religieux conçus comme expériences décisives et les règles concrètes du comportement, il n'y a pas implication stricte. L'éparpillement contemporain des morales chrétiennes et en particulier catholiques est trop palpable pour que je doive insister (6). La même vibration christique ou pneumatique qui conduira tel chrétien à opter contre la pilule, conduira tel autre chrétien à opter pour elle, et il en est de même s'il s'agit du service militaire, de l'aumône ou de la justice sociale.

De l'intégriste espagnol encore tout proche de l'idéal monarchique de droit divin au jésuite sud-américain, marxisant et révolutionnaire, en passant par toutes les nuances des démocraties chrétiennes, la pensée politique des chrétiens se diversifie et s'oppose on ne peut plus largement,

(5) *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 4, 1973, p. 328.

(6) Cf. Simon Berg, *Crises. Les Catholicismes*, 1973, p. 8-9 : «Hors de tout ce qui les divise (*les catholiques*), qu'ont-ils en commun? Une foi, dira-t-on. Mais foi n'est pas religion. A une même foi, dix doctrines peuvent correspondre, dix pratiques, ou cent, autant qu'il y a de catholicismes dans le catholicisme».

alors que leur foi et le fondement de leur morale sont en principe les mêmes.

Je conclus sur ce point : la spécificité de la morale transcendantale chrétienne est un fait, mais un fait banal et sans incidence, si ce n'est subjective, sur les règles du comportement moral.

Le seul niveau vraiment intéressant est donc bien le deuxième. Le sujet propre de cette étude est de voir si les règles de la morale chrétienne sont spécifiques.

Les théologiens d'aujourd'hui qui nient la spécificité de la morale chrétienne l'entendent, comme saint Thomas, de la morale matérielle, qui est, à mes yeux, la vraie morale. Malheureusement, leur point de vue est souvent fort abstrait et très peu historique (7). Contestant que la virginité soit valeur spécifique du christianisme, Compagnoni se contente de remarquer : « Il ne nous semble pas qu'il n'y ait *jamais* de situation humaine qui l'exige ou qu'il n'existe pas des gens qui l'acceptent pour d'autres motifs humanitaires» (8). Notre enquête sera plus historique. Il ne serait vraiment pas difficile de constater de ce point de vue que la virginité n'est pas valeur spécifiquement chrétienne, ni l'ascétisme en général, mais ce pourrait être plus délicat pour d'autres valeurs.

Le christianisme a formulé des règles, nous avons des textes où elles sont consignées : nous ne pourrons juger de leur originalité qu'en les comparant à d'autres formules écrites, non chrétiennes et, dans toute la mesure du possible, antérieures au christianisme.

Le malheur est qu'ici nous dépendons des seuls textes conservés et que le christianisme risque sans doute beaucoup moins à cette perte que la littérature juive ou païenne. C'est toutefois la loi de la science historique, qui connaît bien, par ailleurs, la limite de ses résultats. Il n'empêche : une règle morale chrétienne qui n'aurait pas de parallèle juif ou païen doit être tenue, dans l'état actuel de nos connaissances, pour spécifique. Il faut mener la comparaison avec rigueur certes, mais aussi avec fair-play : il serait assez vain et mesquin d'invoquer contre une telle règle une pure possibilité psychologique, anonyme et non datée, comme le fait Compagnoni. Et la manière de J. Fuchs (9) est encore plus systématique et

(7) C'est le cas de R. Bultmann dans l'article passablement existentialiste *Aimer son prochain, commandement de Dieu* dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1930, p. 222-241, repris dans *Glauben und Verstehen*, I, 1958.

(8) *Op. cit.*, p. 146.

(9) J. Fuchs, *Existe-t-il une morale chrétienne?*, Gembloux, 1973 ; éd. italienne, 1970.

théorique que celle de Compagnoni. Au fond, la seule méthode vraiment sûre, malgré ses limites, la seule qui puisse mener à des conclusions objectives, la méthode historique, est celle que ces théologiens, par ailleurs lucides, pratiquent le moins. Comporterait-elle quelque chose de gênant?

Le christianisme devant se comparer au judaïsme et à l'hellénisme de l'empire, j'ajoute que les parallèles païens auront la priorité : non pas seulement parce que je suis bien plutôt helléniste, mais parce que le parallèle grec ou gréco-romain est toujours, en ces matières, une sorte d'argument a fortiori ; il est beaucoup moins attendu, moins prévu, souvent nié a priori. Par vocation, pourrait-on dire, les théologiens ne recherchent pas le précédent grec. Ils connaissent souvent beaucoup trop peu l'hellénisme et s'en font une image à leur convenance, médiocre, partielle et partiale.

Les valeurs que nous avons à examiner me semblent être, du moins provisoirement et sous bénéfice d'inventaire : la charité, la non-résistance au mal, la patience, l'humilité, l'interdiction du divorce. J'écarte d'autres attitudes morales, soit parce que leur non-spécificité est indubitable, soit parce qu'elles n'ont pas eu assez de permanence ; je ne veux retenir de la morale chrétienne que ce qui a vraiment duré et ce qui, très souvent, dure encore.

* * *

Mais avant d'aborder ce point, je voudrais faire un détour, historique lui aussi.

Les chrétiens sont, depuis longtemps, persuadés que la morale chrétienne est très originale et, bien entendu, supérieure. Cette conviction a des fondements scripturaires au moins apparents : les oppositions des *Béatitudes* ou telle déclaration du quatrième Evangile ([10]). Pourtant, si on interroge les premiers Pères de l'Eglise, la réponse paraît bien différente.

Justin écrit dans le *Dialogue* :

> «Dieu, en effet, a indiqué dans toute race humaine ce qui est éternellement et absolument juste, toute justice ; toute race reconnaît que c'est mal faire que de se livrer à l'adultère, à la prostitution, au meurtre et à d'autres choses semblables. Quand bien même tous suivent ces pratiques, ils ne cessent pas de savoir qu'ils commettent une injustice lorsqu'ils s'y livrent,

([10]) *Jn*, 13, 34-35 ; Ph. Delhaye, *op. cit.*, p. 331, cité *infra*.

excepté ceux qui sont remplis d'un esprit impur, corrompus par l'éducation, les mauvaises mœurs, les coutumes criminelles ; ils perdent les notions naturelles, bien plus, les éteignent ou les tiennent en suspens» (11).

et dans la seconde *Apologie* :

«Toute créature est capable de bien et de mal ; on n'aurait aucun mérite, si on ne pouvait choisir entre deux voies. La preuve en est dans ces lois et ces principes philosophiques établis selon la saine raison et qui ordonnent de faire ceci et d'éviter cela» (12),

et peu après, il constate que :

«Les stoïciens ont établi en morale des principes justes ; les poètes en ont exposé aussi, car la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain» (13).

Tertullien, dans l'*Apologétique*, fait dire à l'incrédulité :

«... Ce sont les mêmes vertus que les philosophes enseignent et professent, à savoir l'innocence, la justice, la patience, la modération, la chasteté» (14),

et sa réponse ne consiste pas à affirmer une supériorité morale du christianisme, mais à attaquer le comportement pratique des philosophes (15).

Irénée répond explicitement à notre question. Commentant le «Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir», il admet clairement une originalité dans l'enseignement de Jésus. Après avoir cité quelques préceptes évangéliques, il explique :

«Tous ces préceptes n'impliquent ni la contradiction, ni l'abolition des précédents, comme le vociférent les disciples de Marcion, mais leur accomplissement et leur amplification. Comme le Seigneur le dit lui-même : «Si votre justice ne dépasse pas celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume de Dieu». En quoi consiste-t-il, ce dépassement ? D'abord, à croire, non plus seulement au Père, mais aussi à son Fils dorénavant manifeste, car c'est lui qui mène l'homme à la communion et à l'union avec Dieu. Ensuite, à ne pas dire seulement, mais à faire — car ils disaient et ne faisaient pas — et à se garder non seulement des ac-

(11) *Dialogue*, 93, 1 ; trad. ARCHAMBAULT.
(12) VII, 6, trad. PAUTIGNY.
(13) VIII, 1.
(14) XLVI, 2 ; trad. WALTZING.
(15) *Ibid.*, § 7, 10, 11, 12-16.

tes mauvais, mais même de leur désir. En enseignant cela, il ne contredisait pas la Loi, mais il accomplissait la Loi et enracinait en nous les prescriptions de la Loi ...» ([16]).

Ce passage d'Irénée nous vaut le commentaire suivant de Guy Bourgeault, comme dernière page d'une grosse thèse dont le dernier paragraphe s'intitule «Spécificité de la morale chrétienne» ([17]) :

> «En intériorisant les exigences décalogales et en les faisant pénétrer jusqu'au plus intime du cœur de l'homme et de ses désirs, le Christ renouvelle de façon radicale à la fois le décalogue lui-même et son observance. Appartenant jadis à une Loi de servitude, le décalogue devient Loi de liberté ... puisqu'il exige désormais que le cœur même de l'homme adhère, comme dans la spontanéité de ses désirs, aux volontés divines qu'il exprime. Cette rénovation radicale n'est possible que par le don de l'Esprit, communication au chrétien de son être de fils de Dieu et donc de sa liberté...».

Des trois points sur lesquels Irénée admet que la morale de Jésus dépasse celle de la Loi, le premier est purement théologique et le second concerne la pratique. Seul, le troisième se rapporte à la morale théorique qui nous intéresse ici : il faut s'abstenir même du désir d'actions mauvaises.

Emporté par son enthousiasme valorisant, Guy Bourgeault ne pense même pas à se demander si Irénée a raison en affirmant la spécificité chrétienne de la rectitude intérieure.

Or, il est évident qu'Irénée, abusé par la même valorisation que son commentateur, se trompe complètement.

Il est déjà piquant de rencontrer le thème dans le judaïsme, puisqu'Irénée prétend surtout opposer l'ancienne Loi et la nouvelle. L'évêque de Lyon oublie ce qu'il aura lu, par exemple dans les *Proverbes* ([18]).

Il suffit de penser au stoïcisme pour être certain que cette exigence n'est pas propre au christianisme. On sait très bien en effet que, dans la morale du Portique, seule compte la disposition intérieure, la conscience, la personne morale, comme disent Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. Tout le

([16]) IV, 13, 1 ; trad. ROUSSEAU, p. 525-7.

([17]) *Décalogue et morale chrétienne*, 1971, p. 418. L'auteur avait donné un aperçu de son travail à *Science et Esprit*, XXIII, 2, 1971, p. 137-152 ; cet article, qui se termine de même, est intitulé : *La spécificité de la morale chrétienne selon les Pères des deux premiers siècles*.

([18]) *Proverbes*, 24, 12 et 17 ; 26, 24.

reste est étranger, cela seul m'appartient en propre. Il est exclu que pour ces penseurs, une pensée mauvaise ne soit pas déjà et pleinement le mal.

Je ne veux toutefois pas en rester à ce principe évident. Les textes concrets et explicites ne manquent pas.

Sénèque écrit dans la *Constance du sage* :

> «On peut devenir criminel sans causer de tort à autrui. Qu'un mari couche avec sa femme en pensant que c'est celle d'un autre, il sera coupable d'adultère sans qu'elle-même soit souillée ... Tout crime, même avant d'être consommé, est accompli dans la mesure où il engage la responsabilité de son auteur» [19],

et dans les *Bienfaits* :

> «L'on est un empoisonneur lorsqu'on a préparé un somnifère en croyant que c'était du poison. Cléanthe défend cette idée avec plus de fougue. «Quand même ce ne serait pas un bienfait que l'on a reçu, on ne laisse pas au fond d'être un ingrat, parce qu'on ne l'eût pas rendu, même si l'on avait reçu ! ». Ainsi, l'on est brigand avant même de souiller de sang ses mains, parce que l'on est déjà armé en vue de tuer et que l'on a l'intention de détrousser et de donner la mort ; l'acte n'est que la mise en œuvre et la manifestation de la méchanceté, il n'en est pas le commencement» [20].

Parmi beaucoup de textes d'Epictète, je retiens d'abord cette affirmation plus abstraite et précise :

> «Il y a un Dieu et qui exerce sa Providence sur l'univers ; il est impossible de lui cacher non seulement ses actions, mais même ses intentions ou ses pensées» [21] ;

ensuite ce paragraphe sur la pureté de l'âme :

> «La pureté, par son origine et au plus haut degré, est donc celle qui apparaît dans l'âme. Il en est de même de l'impureté. Mais on ne saurait trouver dans l'âme la même impureté que dans le corps et, s'il s'agit de l'âme, quelle autre pourrait-on trouver sinon celle qui rend l'âme malpropre pour accomplir ses actes à elle ? Or, les actes de l'âme sont les propensions ou les répulsions, les décisions, les aversions, la préparation, les desseins, l'assentiment. Qu'est-ce donc qui, dans ces actes, rend l'âme malpropre et souillée ? Rien d'autre que ses jugements pervers. En sorte que l'impureté de

[19] VII, 4 ; trad. Waltz, Paris, 1927.
[20] V, XIII, fin-XIV, 1-2 ; trad. Préchac, t. II, p. 18, Paris, 1927.
[21] *Entretiens*, II, 14, 11 ; trad. Souilhé, Paris, 1949 ; même traduction dans la suite.

l'âme, ce sont les mauvais jugements, et sa purification consiste à produire des jugements droits : elle seule peut éviter, dans ses actes, la confusion et la souillure» [22] ;

et enfin, ce passage du fameux portrait du Cynique, en III, 22, où l'on peut mesurer dans toute sa force la religion d'Epictète :

«Mais, par-dessus tout, la partie maîtresse de son âme doit être plus pure que le soleil ; sinon, il ne sera qu'un joueur et un homme sans conscience si, retenu lui-même par quelque vice, il ne craint pas de réprimander les autres. Vois bien, en effet, ce qu'il en est : aux rois de ce monde et aux tyrans, les gardes du corps et les armes fournissent le moyen de morigéner certaines gens et le pouvoir aussi de châtier les délinquants, tout pervers qu'ils puissent être eux-mêmes ; au Cynique, ce ne sont pas les armes ni les gardes du corps, mais sa conscience qui donne ce pouvoir. Quand il voit qu'il a veillé sur les hommes et travaillé pour eux, qu'il s'est endormi le cœur pur et que le sommeil l'a laissé avec le cœur plus pur encore, quand il voit que toutes ses pensées sont les pensées d'un ami et d'un serviteur des dieux, d'un associé au gouvernement de Zeus, qu'en tout lieu il est prêt à réciter ce vers :

Conduis-moi, ô Zeus, et toi, ô Destinée

et encore : «Si cela plaît aux dieux, qu'il en soit ainsi», pourquoi n'aurait-il pas le courage de parler en toute liberté à ses propres frères, à ses enfants, en un mot à tous ceux de sa race» ? [23].

Tout un développement de Maxime de Tyr est consacré au même thème ; on y lit notamment :

«La loi punit comme adultère non seulement celui qui a consommé l'adultère, mais celui qui l'a décidé ... et comme traître celui qui a projeté la trahison, même s'il n'est pas passé aux actes» [24].

On voit par là combien s'égarent les théologiens qui prennent à la légère pour argent comptant les affirmations audacieuses d'Irénée.

A peu près à la même époque, Celse, le philosophe platonicien, auteur d'un pamphlet antichrétien, constate que «la morale chrétienne est banale

[22] IV, 11, 5-8 ; trad. JAGU, 1965.

[23] III, 22, 93-96 ; trad. SOUILHÉ-JAGU, 1963.

[24] XII, 4 a sqq., p. 149-150 HENSE (Teubner) ; cf., à propos de l'adultère également, EPICTÈTE, II, 18, 15 sqq. : «Aujourd'hui, j'ai vu un beau garçon ou une belle fille et je ne me suis pas dit : «Plût au ciel qu'on eût couché avec elle ! » et «Heureux son mari ! ». Car celui qui dit cela dit aussi «Heureux l'adultère ! »...

et, par rapport aux autres philosophes, n'enseigne rien de vénérable ni de neuf» [25] et au siècle suivant, dans sa réplique, Origène ne se risquera guère à revendiquer la spécificité de la morale chrétienne :

> «A quoi il faut répondre : ceux qui admettent un juste jugement de Dieu auraient repoussé le châtiment qui menace les pécheurs, si tous les hommes n'avaient pas, en vertu des notions communes, une saine prénotion dans le domaine de la morale. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant que le même Dieu ait semé dans les âmes de tous les hommes ce qu'il a enseigné par les prophètes et le Sauveur ; cela, pour que chaque homme soit sans excuse au jugement divin, car il a l'exigence de la loi inscrite dans son cœur» [26].

La perspective change considérablement avec Augustin. Son opération essentielle consiste au fond à réduire toute la valeur morale à la morale transcendantale, si bien que le chrétien a non seulement une morale spécifique, mais détient bel et bien le monopole de l'excellence morale. La foi au Christ (et Augustin n'a jamais imaginé de «foi implicite») est nécessaire pour que les vertus soient vraies : «Tout ce qui ne provient pas de la foi est péché. Que l'on s'abstienne donc de déclarer vraiment chaste celui qui garde la foi du mariage pour son épouse, mais non en raison du vrai Dieu» [27] ; «On ne doit pas appeler vraie chasteté, qu'elle soit celle de l'époux, de la veuve ou de la vierge, que celle qui est dédiée à la vraie foi» [28]. Il s'ensuit que la vertu des païens, des philosophes ou des sages les plus reconnus, c'est-à-dire la seule conformité matérielle de nos actes à des règles morales particulières, n'est que fausse vertu, vice, au mieux vertu décevante ou mensongère. Seuls, les Pélagiens, selon Augustin, osent dire le contraire. Les thèses augustiniennes seront reprises dans leur rigueur par Baïus et Jansénius : «Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés et les vertus des philosophes, des vices». Voilà pourquoi, à ces époques, Socrate pouvait être en enfer.

Comme tout cela paraît bien scandaleux depuis longtemps, il s'est trouvé un jésuite chinois (?) pour essayer de faire dire à Augustin le contraire de ce qu'il déclarait explicitement. Après avoir fort bien exposé les thèses augustiniennes, Wang-Tch'ang-Tche entreprend, dans le dernier chapitre de *Saint Augustin et la vertu des païens* [29], d'atténuer le plus

[25] ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 4.
[26] *Ibid.*, trad. BORRET ; cf. aussi VII, 58-61.
[27] *De nuptiis et concupiscentia*, I, III, 4.
[28] *Ibid.*, I, IV, 5.
[29] Paris, 1938 ; préface de J. LEBRETON.

possible les aspérités douloureuses. Ce chapitre est aussi embarrassé, obscur et aventureux que les précédents étaient clairs et justes, mais il se donne au moins en partie pour un prolongement, une relecture, comme on dirait aujourd'hui, de saint Augustin.

La position de saint Thomas, si elle n'est pas indiscutée parmi les spécialistes, est en tout cas très différente et plus civilisée. Pour lui, les deux préceptes *aimer Dieu et le prochain* doivent être considérés comme préceptes premiers et universels de la loi naturelle ([30]). La différence entre la loi antique (juive) et la loi nouvelle (chrétienne) est que la première recourt à la crainte des peines (ce qui est très partiel et partial pour le judaïsme), la seconde à l'amour infusé dans les cœurs par la grâce du Christ ([31]). ce qui veut dire que le contenu matériel de la loi chrétienne n'est pas nouveau : saint Thomas le dit textuellement plus loin ([32]). Ailleurs toutefois, il est moins radical et admet que l'enseignement du Christ et des apôtres ajoute «bien peu de chose» aux préceptes de la loi naturelle ([33]). Ces ajouts, enrichis aussi par les Pères, ont pour but de rendre plus facile la pratique de la loi ; comme exemple, saint Thomas ne cite que l'interdiction du parjure, à laquelle a été ajoutée l'interdiction du serment.

Cette originalité, toutefois, n'est que relative par rapport au judaïsme. L'*Ecclésiastique*, 23, 9, n'admet le serment que d'une manière très restrictive : «N'accoutume pas ta bouche à faire des serments». D'autre part, cette règle, comme on sait, a fait long feu ; elle ne caractérise qu'un moment assez bref du christianisme, tout comme l'exigence de Paul ([34]) de ne pas recourir aux tribunaux, forcément païens.

On voit par là que saint Thomas admet très largement la non-spécificité de la morale chrétienne proprement dite.

Paul VI semble comprendre le thomisme de cette manière. Dans plusieurs allocutions d'audience générale, il a eu l'occasion, en juillet et août 1972, d'aborder rapidement les problèmes de la morale chrétienne. Il définit clairement la spécificité de la morale chrétienne au niveau transcendantal et ne revendique à aucun moment une spécificité de contenu matériel :

([30]) I-II, 100, 3 ad. 1.
([31]) *Ibid.*, 91, 5c.
([32]) *Ibid.*, 108, 2c et ad. 1.
([33]) 107, 4 c et ad. 3.
([34]) *I Cor.*, 6, 1 sqq.

«Qu'est-ce que la morale chrétienne? Nous pourrions précisément la définir de façon empirique en disant qu'elle est une manière de vivre selon la foi, c'est-à-dire à la lumière de la vérité et des exemples du Christ, tels que nous les rapportent l'Evangile et le premier écho que lui ont donné les apôtres, le Nouveau Testament, toujours dans la perspective d'une venue ultérieure du Christ ... et toujours en recevant une double aide : l'aide intérieure et indicible du Saint-Esprit et l'aide extérieure, histoire et sociale, mais qualifiée et autorisée, du magistère de l'Eglise ... La caractéristique essentielle (de la morale chrétienne) est d'être liée à la foi et au baptême...» ([35]).

* * *

Venons-en maintenant à l'essentiel, à l'examen, selon les critères précisés plus haut, de la morale matérielle, des règles proprement morales. Nous commencerons bien évidemment par la charité, qui a toujours été et est encore, en la matière, le cheval de bataille de la théologie.

La volonté de faire du bien à son prochain n'est évidemment pas spécifique du christianisme, ni non plus aucune des connotations qui étoffent cette règle et où des siècles, sinon des millénaires, ont cru palper l'originalité et la supériorité du christianisme ([36]).

Les théologiens accordent de plus en plus que le Nouveau Testament n'est pas original sur ce point par rapport au judaïsme, mais ils soutiennent encore souvent, et fort à la légère, me semble-t-il, une grande

([35]) *Documentation Catholique*, n° 1615, 1972, p. 752. Sa Sainteté cite A. Feuillet, *Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Epître aux Romains*, dans *Revue Thomiste*, 1970, p. 357-386. Même idée chez l'éminent apologiste C. Spicq, lequel, à propos de la charité, n'hésite pas à écrire : «L'avènement et l'événement du Christ changent tout... Alors que les bénéficiaires de l'ancienne révélation ne saisissent que des mots et des concepts, les disciples du Christ atteignent la réalité. Il y a passage de l'énonciation au fait, de l'esquisse à la réalisation achevée, de l'ombre à la lumière» dans *La morale néo-testamentaire : morale chrétienne et morale de la charité*, dans la *Freundesgabe O. Cullmann, Neotestamentica et Patristica*, Leyde, 1962, p. 238, n. 1.

([36]) Il n'existe aucune étude d'ensemble sur la charité païenne. On peut voir H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939 ; A. R. Hands, *Charities and Social Aids in Greece and Rome*, Londres, 1968. Sur *Philanthropia-Humanitas*, il y a toute une littérature ; on la trouvera chez Hubert Martin Jr., *The Concept of Philanthropia in Plutarch's Lives*, dans *American Journal of Philology*, 82, 1961, p. 164-175 et K. Büchner, *Studien zur römischen Literatur*, t. V, Wiesbaden, 1965, p. 48-65. Pour le judaïsme, C. Van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne*, Assen, 1955.

originalité par rapport au monde gréco-romain. Par exemple, K. Hruby écrit :

> «Il en ressort très clairement que toute la morale de l'Evangile et tout ce que l'Evangile dit à propos de l'amour du prochain est également présent dans la tradition juive, et cela sans restriction aucune» [37],

mais plus haut, il avait rappelé comme allant de soi, que

> «la Bible, en ce qui concerne les relations entre les humains, présente une doctrine d'une élévation morale qui tranche singulièrement avec les conceptions qui, dans ce domaine, étaient répandues dans les civilisations ambiantes et, en règle générale, dans le monde antique» [38].

Voyons donc ce qu'il en est dans ce monde antique.

La fameuse *Règle d'or*, même sous sa forme positive, remonte en Grèce à l'époque des sophistes. On lit dans le *Nicoklès* d'Isocrate :

> «Il faut que vous soyez à l'égard des autres tels qu'à votre avis je dois être envers vous» [39].

La formulation négative, qui n'est pas inférieure pour autant, se trouve deux fois chez Hérodote [40], qui l'utilise certainement comme une maxime connue [41]. A. Dihle a excellemment étudié ce thème [42], mais combien de temps faudra-t-il encore pour que les théologiens en tiennent compte?

Le commandement d'aimer ses ennemis (Matthieu, V, 44) est connu dans le judaïsme postexilitique, par exemple en *Exode*, 23, 4-5, en *Proverbes*, 25, 21 et dans la *Lettre d'Aristée*, 227 [43].

Sénèque fait dire aux maîtres du stoïcisme :

> «Jusqu'au terme suprême de la vie, nous agirons, nous ne cesserons de travailler au bien de la société, de soulager chacun en particulier, de venir en aide même à nos ennemis, de nous conduire avec énergie» [44].

[37] *L'amour du prochain dans la pensée juive*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1969, p. 494.

[38] P. 493.

[39] § 49, trad. MATHIEU-BRÉMOND, t. II, Paris, 1942.

[40] III, 142 ; VII, 136.

[41] Cf. aussi, ps.-ISOCRATE, *A Démonicos*, 14 ; 17, fin ; 21 ; MARC AURÈLE, VII, 65 : «Prends garde de jamais éprouver à l'égard des misanthropes ce qu'éprouvent les misanthropes à l'égard des autres hommes» (éd. TRANNOY, p. 80).

[42] *Die Goldene Regel, Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen, 1962.

[43] Cf. DIHLE, *op. c.*, p. 44 ; l'article de O. J. F. SEITZ, *Love your ennemies*, dans *New Testament Studies*, 16, 1969, p. 39-54, est intéressant, mais n'apporte rien pour le point de vue comparatif.

[44] *De otio*, I, 4.

Marc Aurèle écrit : «Le propre de l'homme, c'est d'aimer même ceux qui l'offensent» [45].

Je ne cite qu'un texte d'Epictète et en m'excusant, car ce n'est pas la première fois que j'en fais état [46]. Mais les théologiens font la sourde oreille. Ces quelques lignes sont d'ailleurs si riches qu'il faudra y revenir plus loin :

> «C'est, en effet, un sort bien plaisant qui est tressé pour le Cynique : il doit être battu comme un âne et, ainsi battu, il doit aimer ceux qui le battent, en tant que père, en tant que frère de tous» [47].

On a souvent proclamé que l'originalité de la charité chrétienne, c'est qu'elle est désintéressée [48]. Dans la conclusion fort apologétique de son étude *Syneidesis*, dom J. Dupont va jusqu'à opposer le désintéressement de la charité chrétienne au paganisme «qui était resté enfermé dans l'égoïsme» [49].

De même, V. Warnach reproche à Epictète d'avoir écrit [50] :

> «Il faut qu'en cette matière, je garde ma personne morale en pleine conformité avec la nature. Nul ne m'est plus cher que moi-même. Ce serait ridicule de me faire tort à moi-même» [51].

Il n'y a pas là plus d'égoïsme que chez le chrétien qui veut faire son salut. Paul VI écrit ses lignes :

> «Chacun doit se dire : si je suis chrétien en faisant honneur à ce titre, je possède la clef de la vraie vie, le bonheur suprême, le bien supérieur, le premier degré de la vraie vie, ma dignité intangible, ma liberté inviolable. Me situer par rapport à Dieu est la chose la plus précieuse et la plus importante. Dans la hiérarchie de mes devoirs, je mets Dieu en premier...» [52].

Epictète aurait pu signer ce texte sans la moindre hésitation, en remplaçant *chrétien* par *cynique*. C'est même là, pour le fond comme pour le

[45] VII, 22, 1 ; cf. aussi II, 1, 3 ; IX, 11 ; X, 30 ; XI, 18, 15.
[46] En dernier lieu, dans *Christianisme et Philosophie*, p. 225 et n. 122.
[47] *Entretiens*, III, 22, 54-55.
[48] Même A. Dihle semble admettre ce jugement ; cf. son article *Ethik* dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 6, col. 687.
[49] *Studia Hellenistica*, 5, 1948, p. 153.
[50] V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutest. Theologie*, 1951, p. 51.
[51] *Entretiens*, III, 4, 10.
[52] *Op. c.*, p. 753.

ton, un résumé si précis et si riche de la pensée d'Epictète, qu'on se prend à imaginer que Paul VI, quand il prononçait ces paroles, sortait de la lecture des *Entretiens*. Comme la chose est cependant peu probable, le parallélisme n'en est que plus frappant.

Je rappelle ici une maxime de Démocrite :

> «L'homme bienfaisant n'est pas celui qui envisage une récompense, c'est celui qui a choisi librement de bien faire» [53].

Les développements ultérieurs ne manquent pas, par exemple chez Cicéron :

> «... Ajoutons que si la vertu est recherchée non pour sa valeur propre, mais pour ce qu'elle rapporte, cette vertu méritera qu'on l'appelle malice. Plus, en effet, un homme rapporte toutes ses actions à l'intérêt, moins il est homme de bien ; et par suite, mesurer la vertu au prix qu'elle peut valoir, c'est croire qu'il n'y a de vertu que la malice. Où est la bienfaisance, si l'on ne fait pas le bien pour l'amour d'autrui? ... [54] ;

et chez Sénèque :

> «Le propre de la grandeur d'âme et de la bonté, c'est de s'attacher, non au profit du bien que l'on fait, mais à ce bien seulement et, même après avoir rencontré chez plusieurs la méchanteté, de chercher encore une âme qui soit bonne. Quelle beauté de geste y aurait-il à rendre service à beaucoup de gens si nous n'étions jamais dupes? En réalité, il est méritoire de faire le bien avec la certitude que ce sera sans retour ; et le fruit de cet acte est perçu par les âmes d'élite au moment même» [55].

Si le judaïsme, quant à lui, est très fortement marqué par l'idée de rétribution, il n'ignore pas cependant le désintéressement [56].

Mais il faut aussi souligner, à l'inverse, que dès le Jésus des *Béatitudes*, la morale chrétienne est clairement une morale de rétribution et les premiers Pères, les apologistes, le savaient fort bien. Aujourd'hui, on n'aime plus tellement cette idée, qui est aussi celle du *Pari* de Pascal, mais les textes sont là [57]. Et il est bien difficile aussi, dans une perspective chrétienne, d'escamoter complètement l'idée de rétribution.

[53] Fragment B 96.
[54] *Lois*, I, XVIII ; trad. APPUHN (Garnier).
[55] I, 1, 12 ; cf. VII, 31, 2 et 5 ; MARC-AURÈLE, IX, 42.
[56] Cf. *Job*, 1, 10 sqq. ; et J. HADOT, dans la *Bible de la Pléiade*, II, p. 1715, 15-17.
[57] MATTHIEU, V, 3 ; 11 ; 19, 20, 30, etc. ; pour les Apologistes, cf. *Christianisme et Philosophie*, ch. IV.

On répète encore très souvent que le caractère spécifique de la charité chrétienne, c'est son universalité. Tout récemment encore, Ph. Delhaye, venant à la rescousse de Jean, à propos du caractère nouveau du commandement d'amour, écrit :

> «En quoi y a-t-il nouveauté? En rien, disent la plupart des auteurs que nous avons recensés : l'amour serait la loi la plus banale et la plus commune, si bien qu'on se demande comment Jean a pu, après le Seigneur, y voir un signe de spécificité chrétienne. Et cependant, n'y a-t-il pas dans ce commandement une extension nouvelle, puisque personne ne peut plus être exclu, un sens nouveau puisque l'amour chrétien est rattaché à celui du Christ qui donne sa vie pour ses amis (Jn, 15, 13) comme pour ses ennemis (Rm 5, 8)? ... il reste que l'amour humain est avant tout désir de réciprocité, alors que l'amour chrétien est essentiellement un don offert même à ceux qui, comme les ennemis, n'ont aucune valeur à nos yeux (Mt 5, 43-48). Ce n'est pas seulement au niveau de la morale transcendantale que la charité introduit la spécificité, mais aussi dans le catégorial...» ([58]).

Nous venons de répondre à la dernière partie à propos de désintéressement ; voyons la question de l'universalité.

Le judaïsme lui-même s'est progressivement universalisé dans les derniers siècles avant notre ère. L'*Ecclésiastique* déclare :

> Tout être vivant aime son semblable
> Tout homme aime son prochain ([59]).

Les Grecs connaissaient et formulaient très clairement depuis des siècles l'idéal de charité universelle, sans compter les Chinois ([60]). Voici du Cicéron, car on sait bien que Cicéron n'invente pas, mais traduit et adapte des textes stoïciens ([61]) ou péripatéticiens ([62]) :

([58]) *Op. c.*, p. 331.

([59]) 13, 15 avec la note de J. Hadot, éd. de la Pléiade, II, p. 1750. ; cf. *Pirkè Aboth*, 1, 12 : «Soyez des disciples d'Aaron, aimant la paix et recherchant la paix, aimant les créatures (= *les êtres humains*), et les amenant à la Torah ; cf. aussi *Aboth*, II, 16. Pour la *Sagesse* et Philon, cf. A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme* ..., Paris, 1963, p. 370, 374, 408, 420 sqq. et *passim*.

([60]) Cf. Chow Yih-Ching, *La philosophie chinoise*, dans la collection *Que sais-je?*, n° 707, p. 68 sqq.

([61]) Pour le stoïcisme, cf. A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoïciens*, Liège-Paris, 1967, p. 112-123 et A.-J. Voelke, *Le fondement du rapport à autrui dans la pensée stoïcienne*, dans *L'Homme et son prochain, Actes du 8e Congrès des Sociétés Françaises de Philosophie*, Paris, 1956, p. 302-305 et *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, 1961.

([62]) Cf. P. Boyancé, *Sur les origines péripatéticiennes de l'humanitas*, dans *For-*

«Or, parmi les formes de cette moralité, il n'y en a point qui ait plus d'éclat et plus de portée que l'union des hommes avec les hommes, cette sorte d'association et de mise en commun des intérêts et cette tendresse elle-même qui lie tout le genre humain (*et ipsa caritas generis humani*)» (63) ;

«Quand, en effet, après avoir connu les vertus et en avoir perçu la beauté, l'âme aura renoncé à ses molles complaisances pour le corps, qu'elle aura étouffé le plaisir qui est pour sa beauté un danger, qu'elle aura banni toute crainte de la mort et de la douleur, formé avec ses proches une société où règnera l'amour, regardant comme des proches tous ceux que la nature a faits ses semblables ; quand enfin elle aura embrassé un culte des dieux et une religion purifiés et qu'elle aura aiguisé l'esprit de telle façon qu'il perçoive le beau, s'y attache et s'écarte de ce qui s'y oppose ... Que pourra-t-on alors concevoir qui mérite plus que l'homme d'être qualifié heureux ?» (64).

Si vous préférez une charité universelle à plus forte coloration religieuse, voici Epictète, chez qui, nous l'avons déjà vu, l'idée de paternité voisine avec celle de fraternité :

«Homme, c'est toute l'humanité qu'il a engendrée, tous les hommes qu'il a pour fils, toutes les femmes qu'il a pour filles (*le vrai Cynique*) ; c'est dans ces sentiments qu'il va vers tous, dans ces sentiments qu'il s'occupe de tous. Crois-tu que ce soit par un zèle indiscret qu'il gourmande ceux qu'il rencontre ? C'est comme un père qu'il fait cela, comme un frère et comme serviteur du père commun, Zeus» (65).

Même la façon de résumer la Loi par le double commandement d'amour de Dieu et du prochain trouve des parallèles, par exemple ce texte hermétiste :

«Quand ... l'intellect est entré dans l'âme pieuse, il la guide vers la lumière de la connaissance, et l'âme ainsi favorisée n'est jamais lasse de chanter Dieu et de répandre ses bénédictions sur tous les hommes par toutes sortes de bienfaits en actes et en paroles, à l'imitation de son père» (66).

Mais il y a aussi, en domaine juif, *Testament d'Isaac* :

Mais aimez le Seigneur et votre prochain, ayez compassion du pauvre et du faible (67),

schungen zur römischen Literatur, Festschrift zum 60. Geburtstag K. Büchner, t. I, Wiesbaden, 1970, p. 21-30.

(63) *De finibus*, V, 23, 65 ; trad. MARTHA.

(64) *Des lois*, I, XXIII ; trad. APPUHN.

(65) *Entretiens*, III, 22, 81-82. Cf. encore MARC AURÈLE, III, 4, 7 ; VII, 13, 3.

(66) X, 21, t. I, p. 127, trad. FESTUGIÈRE.

(67) 5, 2.

sans compter *Testament de Benjamin*, 3, 3, ce qui n'empêche pas G. Bornkamm d'affirmer que l'originalité de Jésus réside dans le fait qu'il résume toute la Torah dans ce double commandement [68].

Il faut dire enfin que la charité est loin d'être toujours universelle dans le Nouveau Testament. Les paraboles évangéliques sont peut-être d'interprétation plus délicate qu'on l'admet généralement [69]. En tout cas, Paul ne semble pas du tout frappé par l'importance de l'universalisme chrétien. Dans ce que nous avons de lui, et c'est assez considérable en ampleur, il exalte toujours la charité fraternelle, c'est-à-dire entre chrétiens, et ne fait rapidement allusion à la charité universelle qu'à deux reprises, et chaque fois dans un contexte qui en dit long :

> «Recherchez toujours le bien, les uns envers les autres et envers tout le monde» [70]. «Donc, pendant que nous en avons l'occasion, faisons le bien envers tous, et surtout envers ceux qui partagent la foi» [71].

Le centre vivant de sa pensée théologique, c'est la charité fraternelle, non la charité universelle. Quant au disciple bien aimé, s'il fallait croire que la littérature johannique est de lui, il n'en aurait manifestement rien retenu, car la charité s'y limite aux frères, c'est-à-dire aux chrétiens [72]. La chose est si claire qu'elle est de plus en plus admise par les croyants [73].

Il est vrai, par contre, que le ton des textes chrétiens est bien différent de celui de Cicéron : il y a en eux une ardeur, une chaleur, un empressement à la charité qui font juger les déclarations de Cicéron bien détachées et abstraites. Mais ce contraste disparaît précisément si on passe de Cicéron à Epictète. Or, Epictète est le seul ancien esclave dont nous ayons des œuvres dans l'Antiquité, et, d'autre part, les chrétiens étaient, à l'origine, surtout de petites gens. Je suis tenté de croire que la parenté

[68] *Das Doppelgebot der Liebe*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, p. 86.

[69] Cf. E. Westermarck, *Christianity and Morals*, Londres, 1939, p. 74. G. Sellin, *Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samaritaner*, dans *Zeitschrift für Neutestamentl. Wissenschaft*, 65, 1974, p. 166-189 et 66, 1975, p. 19-60.

[70] *I Thess*, V, 16.

[71] *Gal.*, VI, 10.

[72] Par contre, l'hermétiste appelle frères les non hermétistes restés dans l'ignorance (I, 32 ; t. I, p. 29 Festugière).

[73] Cf. H.-D. Wendland, *Ethique du Nouveau Testament*, Genève, 1972, p. 131 ; du côté catholique, cf. les réflexions d'A. Jaubert à propos du troisième volume sur l'*Agapé*, du P. Spicq, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1960, p. 243.

(avec Epictète) ou le contraste (avec Cicéron) se ramène à une question sociale, de classe sociale. J'en trouve une confirmation dans tout un développement de Dion Chrysostome. Son discours VII, *Euboïque*, contient notamment, aux chapitre 81-83, un récit démontrant que le pauvre est plus empressé que le riche à aider, à secourir (74) et plus haut déjà ce pauvre déclarait :

> «Quant à moi, on ne m'a jamais aidé, mais souvent j'ai eu pitié de naufragés survenus, je les ai accueillis dans ma hutte, je leur ai donné à manger et à boire et, pour le reste, je les ai secourus comme je pouvais et les ai accompagnés jusqu'aux terres habitées. Mais qui pourrait témoigner de ces choses en ma faveur? Je n'ai même pas fait cela pour obtenir un témoignage ou de la reconnaissance : je ne savais même pas d'où ils étaient» (75).

Nous trouvons là une charité pratique, attentive à l'aide matérielle, qu'on ne trouve guère chez Epictète lui-même, pour lequel les biens extérieurs sont des *indifférents*, selon la doctrine stoïcienne. Il ne faut pas s'attendre à ce qu'il recommande en priorité une aide fraternelle qui serait pour lui une trahison des vraies valeurs. Le chrétien, avec un contenu naturellement différent, observe la même norme : on va s'en apercevoir tout de suite. Heureusement, les stoïciens oublient parfois leurs principes pour une charité plus terre à terre. Que l'on songe au texte cité plus haut du *De Otio*, ou à Marc Aurèle :

> «Comme ces membres sont faits pour tel ou tel service et qu'en travaillant selon leur constitution propre ils atteignent leur fin propre, de même l'homme, né bienfaisant, s'il fait quelque bien, ou simplement s'il aide (autrui) à se procurer les choses indifférentes, il a rempli le rôle en vue duquel il a été constitué et il atteint sa fin propre» (76).

Si la charité chrétienne ne me paraît pas du tout spécifique en son contenu, des chrétiens en ont tout de même tiré une conséquence très originale et d'importance : l'intolérance religieuse.

Le premier à élaborer véritablement une doctrine d'intolérance est saint Augustin. L'argument essentiel qu'il invoque est le devoir de charité (77).

(74) Le texte se trouve aussi chez G. Mussies, *Dio Chrysostom and the New Testament*, Leyde, 1972, p. 75.

(75) *Ibid.*, § 52.

(76) IX, 42, fin ; cf. 1, 17, 16.

(77) Cf. mon étude *Saint Augustin et l'intolérance religieuse*, dans *Revue belge de*

Le premier devoir du chrétien n'est pas du tout, en effet, de donner à manger à celui qui a faim, mais d'éviter l'enfer à son prochain, l'enfer étant infiniment plus redoutable que la faim. Et le seul fait de n'être pas catholique condamne inévitablement, selon Augustin, à l'enfer. Il faut donc convertir les gens, par la douceur d'abord, mais, s'ils résistent à la persuasion, la contrainte devient non seulement tolérable, mais obligatoire. Qu'est-ce en effet que la prison, la flagellation, les mines de Sardaigne, l'invalidation du testament à côté de l'enfer?

Cette persécution par amour a duré quinze siècles ; elle avait encore des partisans, *mutatis mutandis*, dans l'entre-deux-guerres. A l'époque où saint Augustin élabore ce thème général, je ne trouve rien de semblable dans le monde non chrétien. En vérité, les théologiens qui renoncent à toute spécificité de la morale chrétienne désespèrent trop vite.

* * *

La non-résistance au mal n'est pas spécifiquement chrétienne, elle non plus. Je rappelle simplement le passage d'Epictète ([78]) qui lie si fortement non-résistance et amour de l'ennemi ([79]). On pourrait dire certes qu'être battu comme un âne n'est tout de même pas la même chose qu'être crucifié. Mais il n'est pas difficile de trouver une crucifixion dans un contexte semblable et même au IV[e] siècle avant Jésus, puisqu'il s'agit de la *République* de Platon.

Voulant opposer, au livre II, les types extrêmes de l'injuste et du juste, Platon écrit de ce dernier :

> «En face d'un tel scélérat, plaçons en imagination le juste, homme simple et généreux, qui veut, comme dit Eschyle, non pas paraître, mais être homme de bien. Aussi ôtons-lui cette apparence ; car, s'il paraît juste, il recevra des honneurs et des récompenses à ce titre, et dès lors on ne saura pas si c'est pour la justice ou pour les récompenses et les honneurs qu'il est juste. Dépouillons-le donc de tout, excepté de la justice et, pour que le contraste soit parfait entre cet homme et l'autre, que sans être coupable de la moindre faute, il passe pour le plus scélérat des hommes, afin que sa justice mise à l'épreuve se reconnaisse à la constance qu'il aura devant la mauvaise réputa-

Philologie et d'Histoire, 1955, p. 263-294 et *L'intolérance de Saint Augustin, doctrine ou attitude?* dans *Hommages à Marcel Renard*, t. I, 1969, p. 493-500.

([78]) Cf. *supra*, p. 78.

([79]) D'autres textes d'EPICTÈTE : III, 12, 10 (un peu obscur) ; IV, 5, 8-14.

tion et les suites qu'elle comporte, toujours vertueux et paraissant toujours criminel...» ([80]),

et un peu plus loin :

Le juste, tel que je l'ai représenté, sera fouetté, torturé, emprisonné, on lui brûlera les yeux, enfin, après avoir souffert des maux de toutes sortes, il sera empalé...» ([81]).

Le verbe assez rare qu'emploie Platon est toujours traduit par «empaler» et on admettra qu'un supplice vaut bien l'autre. Un autre verbe équivalent est, du moins tardivement, synonyme de «crucifier». Il est probable que les chrétiens lecteurs de Platon devaient donner ce sens à ce passage de la *République*. D'ailleurs, dans un texte parallèle du *Gorgias* (473 c 5), le verbe utilisé est bien *crucifier*. E. Benz, en tous cas, n'hésite pas à parler, sans s'expliquer autrement, de *juste crucifié* ([82]).

Le thème plus général qu'il est plus laid de commettre l'injustice que de la subir et qu'il ne faut en aucun cas rendre le mal qu'on vous fait, quel que soit ce mal, est une conviction très ancienne chez Platon ([83]).

Toutefois, Jésus va plus loin : il ne suffit pas de ne pas résister au mal, il faut en quelque sorte aller au devant de lui : si on te frappe sur la joue droite, il faut tendre la joue gauche ; si on veut te prendre ta tunique, il faut aussi laisser le manteau ([84]). Il n'y a peut-être là qu'une manière exaltée de prêcher la non-résistance au mal et il est à noter que c'est encore chez l'ancien esclave Epictète qu'on trouverait un thème, sinon identique, du moins approchant :

«Personne ne peut l'injurier, lui, le frapper, l'outrager. Quant à son corps, il l'a livré lui-même à qui le désire, pour le traiter comme il lui semble bon» ([85]).

([80]) *République*, II, 361 b-d, trad. CHAMBRY.

([81]) 361e-362a.

([82]) Ernst BENZ, *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche*, dans *Abhandl. Akad. Mainz*, Geistes- und Sozialwiss. Kl., 1950, 12, p. 8. Cf. aussi E. DES PLACES, *Un thème platonicien dans la tradition patristique : le juste crucifié*, dans *Studia Patristica*, IX, Berlin, 1966, p. 30-40 et J. PAULUS, *Le thème du Juste souffrant dans la pensée grecque et hébraïque*, dans *Revue d'Histoire des Religions*, 1940, p. 18-66.

([83]) *Criton*, 49 b-e ; *Gorgias*, 508 d-e.

([84]) MATTHIEU, V, 39-40.

([85]) *Entretiens*, III, 22, 100.

Mais je ne voudrais pas être accusé de vouloir atténuer l'originalité du précepte évangélique, qui va plus loin que la déclaration globale et un peu abstraite d'Epictète. Toutefois, Celse ne voit pas de différence entre les exigences de Jésus et le passage du *Criton* qui vient d'être mentionné et Origène (VII, 58-61) lui répond qu'il n'y a qu'une différence de destination : propos pour une élite d'une part, pour la masse, d'autre part.

Il faut enfin signaler ceci : ne pas rendre le mal pour le mal, bien traiter ses ennemis sont des comportements qui pouvaient être motivés non pas par l'amour, mais par la haine. Il ne faut pas juger ni se venger soi-même parce que c'est Dieu qui le fera, et beaucoup mieux, à la fin des temps. Très explicite dans les textes de Qumran, ce thème apparaît au moins chez Paul (*Romains*, 12, 19) et dans la première *Epître* de Pierre (2, 23).

Nous ne sommes pas loin de la *patience* depuis un certain temps déjà. Ph. Delhaye écrit : «La patience du stoïcien était soumission au destin implacable ; elle est devenue, pour le chrétien, l'attente courageuse de l'heure de Dieu dans la communion, à la passion du Christ» [86]. Rien n'est plus superficiel que cette opposition, si ce n'est quelques autres de la même page. On remarquera tout d'abord que la patience chrétienne n'est spécifique selon notre auteur que dans ses motivations, non dans sa définition matérielle. Quant à la patience stoïcienne, elle est bien malmenée par Ph. Delhaye.

Le «destin implacable», pour le stoïcisme, est surtout Providence, et la «soumission» est adhésion ardente et souvent très religieuse [87].

Dans une note très apologétique, le P. Festugière oppose radicalement patience grecque et patience chrétienne [88], mais il constate que la différence est dans la motivation :

> «Le sage n'attend aucun secours. S'il attendait un secours, il déclarerait sa faiblesse... Mais, *et c'est ici tout le discord*, cette patience du chrétien se fonde non pas sur les forces du chrétien lui-même et sur la conscience qu'il prend de sa noblesse d'homme et de sage, mais sur la force d'un autre, d'un Sauveur, dans lequel il croit» [89].

[86] *Op. c.*, p. 338.

[87] Cf. M. Pohlenz, *La liberté grecque*, Paris, 1956, p. 167-8 ; A. Bodson, *op. c.*, p. 34, 104-106.

[88] Dans *Recherches de Science Religieuse*, 21, 1931, p. 477-487.

[89] P. 485. Le P. Gauthier s'inscrirait en faux contre le début de cette citation ; il écrit que chez Marc Aurèle, «le sage renonce décidément à trouver en soi seul sa vertu et son bonheur» (*Magnanimité...*, Paris, 1951, p. 417) et cite *Pensées*, I, 17 et IX, 40.

Caricature du stoïcisme, ici aussi, quand le même auteur écrit :

> «Car enfin, cette maîtrise du sage, c'est la cime de la perfection. C'est l'idéal vers quoi, tristement, on s'efforce, quitte, si le but est trop inaccessible, à disparaître, librement» (90).

Certaines phrases de Marc Aurèle peuvent donner cette impression, mais chez Epictète, il n'y a rien de triste. La patience est souvent mentionnée chez lui, mais avec d'autres valeurs très positives :

> «Ne possédons-nous pas un sens naturel de la fidélité, un sens naturel de l'amitié, un sens naturel de la serviabilité, un sens naturel de la patience» (91)?

ou bien :

> «Douceur, sociabilité, patience, amour du prochain» (92).

Le premier auteur chrétien à disserter sur la patience, est Tertullien. J.-Cl. Fredouille (93) a savamment analysé ces pages, mais il reste trop persuadé, avec les PP. Spicq et Festugière, de l'originalité du thème chrétien pour aller au bout de son analyse. Il n'empêche : il montre toute l'ambiguïté «qui a longtemps pesé sur sa conception de la patience» (94). Il admet bien que, par la suite, Tertullien a épuré sa conception de la patience et retrouvé sur le tard son sens vraiment chrétien, mais je pense qu'il faudra revoir sa démonstration, qui me paraît, sur ce point, faible et embarrassée (95).

* * *

L'*humilité* n'est certainement pas grecque ; le mot qui la désigne est uniformément péjoratif dans l'hellénisme. Les Grecs condamnent l'orgueil, mais ils méprisent l'humilité. Ici, ceux qui croient sauver la spécificité de la morale chrétienne triomphent, par exemple, Ph. Delhaye :

> «L'humilité était une valeur peu connue ou en tout cas peu prisée. Elle est devenue une des attitudes chrétiennes les plus caractéristiques... Par l'humilité ... est abattue la plus grande et la plus terrible passion, chevillée à

(90) P. 485.

(91) II, 10, 23.

(92) IV, 5, 17 ; autres textes : II, 22, 20 ; III, 20, 9 ; 21, 9 ; 22, 100. Marc Aurèle : I, 9, 6 ; IV, 3, 4 ; en I, 16, 14, il utilise *hypomenetikon* (le verbe dont dérive *hypomonè*, terme courant dans le christianisme), de même que Celse, chez Origène, *Contre Celse*, VIII, 66.

(93) *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972, p. 363-410.

(94) *Op. c.*, p. 410.

(95) Naturellement, la patience est aussi une vertu juive ; cf. *Ecclésiastique*, I, 23.

l'âme et qui irrémédiablement la vicie : l'orgueil. Il serait, à vrai dire, plus juste de mettre à la racine de toutes les vertus pragmatiques, à côté de la foi et découlant d'elle, nourrie par elle, cette beauté, à la fois maîtresse et servante. Car seule l'humilité est chrétienne à l'état natif, chrétienne purement et uniquement, étrangère et irréductible à l'esprit païen, qui ne se prosterne jamais pour prier» (96).

ou encore, plus récemment, Italo Lana, qui, dans les *Studi in onore del Cardinale Pellegrino, Forma futuri*, enfonce des portes ouvertes (97).

Ces auteurs se contentent vraiment à peu de frais, car, si l'humilité n'est pas grecque (98), elle est un des pivots de l'attitude juive, sans qu'aucun de ces deux auteurs ne juge utile de le rappeler. Et pourtant, immédiatement après, ils songent au judaïsme, mais à propos d'un autre thème (99). A ceux qui auraient trop peu de souvenirs bibliques (100), il suffirait de parcourir l'article *Demut* du *Real-Lexikon für Antike und Christentum* ou, en français, une section de la thèse du P. Gauthier sur la *Magnanimité* (101).

* * *

En matière sexuelle, l'église chrétienne n'a admis l'amour que dans le mariage et en vue de la procréation, même si, aujourd'hui, cela aussi change. Cette attitude correspondait à l'idéal juif, mais il est plus surprenant de rencontrer la même doctrine chez un Grec, qui, sur ce point, est pour nous assez isolé dans tout l'hellénisme.

Dans sa *Diatribe* XIII, *De l'amour*, Musonius Rufus, un stoïcien du premier siècle de notre ère, écrit :

«Ceux qui ne sont pas efféminés et pervers doivent penser que l'amour n'est légitime que dans le mariage et pratiqué en vue de la procréation ; les

(96) *O. c.*, p. 338.

(97) *La cristianizzazione di alcuni termini retorici nella Lettera ai Corinti di Clemente*, Turin, 1975, p. 110-118.

(98) On trouverait chez EPICTÈTE, à côté d'une très haute idée de soi, des accents, assez rares ailleurs, d'humilité : III, 13, 23 ; 24, 64-65. Soumission et obéissance totale à Dieu sont bien proches, chez lui, de l'humilité : III, 24, 95-102 ; IV, 1, 89 ; 7, 20 ; cf. aussi pour MARC AURÈLE, la note 89.

(99) Ph. DELHAYE, p. 338, à propos de sexualité et I. LANA, p. 118, à propos de la crainte de Dieu.

(100) Cf. *Michée*, 6, 8 ; *Proverbes*, 22, 4 ; *Ecclésiastique*, 3, 17-24 ; etc. CLÉMENT de Rome, XVI, 7, cite Isaïe à ce propos !

(101) R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951, p. 375-396.

pratiques recherchant la jouissance toute seule sont illégitimes et criminelles, même dans le mariage» ([102]).

et dans le *Diatribe XVa*, il prend parti encore contre la contraception ([103]).

Une seconde règle très constante a été, dans le catholicisme et l'orthodoxie, de proclamer la supériorité de la continence religieuse sur le mariage, mais à titre surérogatoire.

Cette morale à deux niveaux est tout à fait celle d'Epictète : il explique que le Sage ne se marie pas pour être plus disponible, pour pouvoir mieux remplir sa mission auprès de tous les hommes :

> «Mais, dans l'état présent des choses, quand nous nous trouvons, pour ainsi dire, en pleine bataille, ne faut-il pas que le Cynique demeure libre de tout ce qui pourrait le distraire, tout entier au service de Dieu, en mesure de se mêler aux hommes, sans être enchaîné par des devoirs privés, sans être engagé dans des relations sociales auxquelles il ne pourra se soustraire s'il veut sauvegarder son rôle d'honnête homme et qu'il ne pourra garder sans détruire en lui le messager, l'éclaireur, le héraut des dieux» ([104])?

ce qui est exactement l'argument par lequel Eusèbe de Césarée prône le célibat ecclésiastique ([105]).

J'ai rappelé plus haut que l'ascétisme, en général, n'est pas spécifiquement chrétien. Plusieurs courants de la pensée antique y étaient favorables ([106]), sans compter certains aspects du judaïsme. On a même pu soutenir, non sans quelque excès, que c'est un certain hellénisme qui fut la source de l'ascétisme chrétien ([107]).

On a assez souvent vilipendé la morale sexuelle des Grecs pour qu'on puisse rappeler ici quelques aspects moins souvent mis en lumière.

La réprobation de l'adultère est très vive chez les moralistes des en-

([102]) P. 63-64 HENSE, Teubner.

([103]) P. 77-78 HENSE, avec la note de Keith HOPKINS dans le *Classical Quarterly*, 1965 (N.S. 15), p. 72-74. Cf. aussi PLATON, *Lois*, VIII, 840 sqq. ; EPICTÈTE, *Manuel*, 33, 8 ; JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 31 (191). M. Simon BYL me rappelle opportunément que des Pythagoriciens professaient la même doctrine que Musonius (cf. DIELS-KRANZ, *Vorsokratiker*, 58, I, p. 476, 4 sqq.) et bien avant lui.

([104]) III, 22, 69.

([105]) *Démonstration Evangélique*, I, 9, 14-15.

([106]) Même CICÉRON est extrêmement austère : *De officiis*, I, XXX, 105-6 ; III, XXXIII, 119, ce qui est moins attendu que de la part de pythagoriciens ou de Plotin.

([107]) Cf. J. LEIPOLDT, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin-Leipzig, 1961.

virons de notre ère [108]. Toute une tradition médicale, et non seulement médicale, est hostile à l'avortement [109]. Marc Aurèle exalte plus que tout autre la pudeur et la chasteté [110].

L'indissolubilité du mariage, l'interdiction du divorce, par contre, paraît bien spécifiquement catholique. Ph. Delhaye écrit, et ici je suis bien d'accord :

> «Ni l'hellénisme, ni le judaïsme n'ont pu inspirer la spiritualité et la morale chrétienne du mariage qui exige un don total des époux au point d'exclure le divorce» [111].

Il faut toutefois rappeler ici que l'Eglise antique s'est souvent et longtemps contentée d'une interprétation limitative de Matthieu 5, 32 et 19, 9, qui permettait le remariage du mari d'une adultère, ce qui correspondait à la doctrine de l'école juive de Shammaï, laquelle s'opposait à celle, plus tolérante, de Hillel [112]. Malgré Augustin et Jérôme, l'Eglise latine admit un tel remariage jusqu'au IX^e^ siècle.

* * *

J'omets très consciemment certaines considérations qui me paraissent inutiles ici, comme l'attitude du christianisme à l'égard de l'esclavage, qui n'est pas spécifique [113] ; de la guerre [114] ou de la richesse : elle a beaucoup trop varié dans le temps et dans l'espace pour qu'on puisse y

[108] Cf. EPICTÈTE, II, 4 ; III, 7, 21 : «Aucune autre femme que la tienne ne doit te paraître belle» ; PLUTARQUE, *Eroticos*, 21-26 ; ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 63, où on retrouvera l'importance des motivations.

[109] Cf. J. ILBERG, *Zur gynäkologischen Ethik der Griechen*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XIII, 1910, p. 1-19 ; SÉNÈQUE, *Consolation à Helvia*, 16.

[110] I, 17, 4 ; III, 4, 3 et 4 ; 6, 2 ; 7, 1 ; IV, 20, 2 ; V, 5, 2 ; 33, 3 ; IX, 40, 7 ; XI, 1, 4.

[111] *O. c.*, p. 338.

[112] WESTERMARCK, *O. c.*, p. 87 ; P. NAUTIN, *Le Canon du Concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 61, 1973, p. 353-362 et *Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine*, *id.*, 62, 1974, p. 7-54 ; cf. ORIGÈNE, *Comm. Matthieu*, XIV, 23 sq. ; BASILE, *Lettres*, 188, 9, etc.

[113] L'attitude de saint Paul est pratiquement celle de Sénèque. Il faut lire : Marc BLOCH, *Comment et pourquoi finit l'esclavage antique*, dans *Annales*, 2, 1947, p. 30-44 et 161, 170, repris dans FINLEY, *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*, Cambridge, 1960.

[114] Sur ce thème, un état présent des études par J. FONTAINE, *Les chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité. Analyse critique des publications*, dans *Concilium*, 7, 1965, p. 95-105.

découvrir une quelconque spécificité. La condamnation de l'exposition des enfants est juive avant d'être chrétienne.

Nous pourrions encore songer à la prudence et à la magnanimité, pour lesquelles aussi Ph. Delhaye aiguise des contrastes saisissants [115], mais nous les laisserons de côté, car ce sont là, dans le christianisme, des élaborations philosophiques, thomistes en particulier, à partir d'un fonds aristotélicien, beaucoup plus que des vertus chrétiennes traditionnelles d'origine scripturaire [116].

Quant aux fameuses vertus théologales, elles sont beaucoup trop théologales pour être vraiment des vertus morales, exception faite de certains aspects de la charité.

La foi peut motiver la morale, elle n'est pas elle-même vertu morale ; il en est de même de l'espérance, très liée dans le christianisme à l'idée de rétribution, très juive aussi, mais à laquelle on peut trouver un discret pendant hellénique.

L'espérance était en effet un thème caractérisé de mystères grecs, à commencer par ceux d'Eleusis. *Kalè* ou *agathè elpis*, était un mot-clé de ces mystères, une formule consacrée à propos de laquelle Fr. Cumont a écrit une note précieuse [117]. J'ai pu montrer jadis que le *courage*, bien proche dans ce cas de l'espérance, était un autre mot-clé de mystères anciens [118].

* * *

[115] *O.c.*, p. 337 : «La prudence, chez les païens, est une vertu purement intellectuelle qui équivaut au savoir. Les chrétiens en ont fait une vertu pratique qui juge de la conformité de l'action aux exigences de l'Evangile» ; p. 338 : «La magnanimité était, pour Aristote, le sens de l'honneur et de la dignité. Les chrétiens ont conservé ces formules, mais pour désigner la force de vivre et au besoin de mourir en martyr».

[116] Sur la magnanimité, cf. R.-A. GAUTHIER, *o.c.* L'auteur consacre un chapitre (p. 179 sqq.) à montrer que la magnanimité est *étrangère à la Bible et au christianisme primitif*. D'autre part, si enclin qu'il soit à découvrir des abîmes entre paganisme et christianisme, il sait bien que c'est dans la motivation et non dans le contenu matériel que se trouve la différence : «Ici et là, même vie, même souffrance, et donc, en partie, mêmes attitudes extérieures, même énergie dans l'action, même endurance dans la souffrance, même pardon des offenses. Mais, dès que, au lieu de s'arrêter aux apparences superficielles, l'on essaye de pénétrer au fond des âmes, dès que, derrière les attitudes extérieures, l'on cherche les mobiles qui les inspirent, les sentiments qui les animent, quelle différence»! Mais p. 233, il doit aussi constater que cette différence, «Origène, pas plus que Clément, ne l'a sentie». Ce qui devrait peut-être inquiéter ceux qui, avec le P. Gauthier, ont toujours tendance à surévaluer la différence.

[117] *Lux Perpetua*, p. 404.

[118] *L'exhortation au courage dans les mystères*, dans *Revue des Etudes Grecques*, 63, 1955, p. 164-170.

Notre bilan n'est pas identique à ceux qu'on nous proposait. Les spécialistes croyants ou bien revendiquent une spécificité qui me paraît chimérique, ou bien nient trop formellement toute spécificité matérielle.

Les deux positions sont très divergentes, mais elles ont toutefois un point commun essentiel : elles sont toutes deux apologétiques.

La première relève d'une apologétique naïve : dans la mesure où elle se fonde sur l'enquête historique et que précisément cette dernière conduit de plus en plus nettement à lui donner tort. Cette impasse mieux perçue mène à la seconde position, plus habile et plus subtile.

Tout d'abord, elle prend un air de critique et d'indépendance qui ferait vite disparaître tout soupçon d'arrière-pensée. Mais sa façon d'escamoter l'enquête historique doit nous tenir en éveil. Qui ne voit en effet que nier toute spécificité proprement morale revient à blanchir le christianisme de tout ce qui pourrait paraître erreur morale, comme à prévenir tout désarroi devant l'évolution que l'on constate aujourd'hui et que l'on peut prévoir considérable dans un avenir assez proche?

Personnellement, je récuse les deux positions : la morale chrétienne est beaucoup moins spécifique qu'on l'a cru traditionnellement, mais elle a bien cependant plusieurs traits spécifiques.

S'il s'agissait de porter un jugement de valeur sur ces points spécifiques, ce serait une tout autre question.

L'intolérance religieuse comme devoir de charité a beau être très spécifique de la plus grande partie de l'histoire du christianisme, les chrétiens d'aujourd'hui n'en sont pas plus fiers pour autant. La non-résistance au mal, poussée à l'extrême, ne doit guère enchanter davantage. Seule, l'interdiction du divorce reste pleinement avouée, quoique contestée aussi de plus en plus. L'Eglise catholique n'admet pas encore le remariage des divorcés, mais elle a déjà, çà et là, une pastorale du divorce. Et si le précepte s'est maintenu malgré tout jusqu'à nos jours, il est piquant de constater que la motivation s'est complètement inversée. Pour saint Augustin, parce qu'elle est mauvaise et conséquence du péché originel, il faut confiner la sexualité au mariage indissoluble. Il n'y a pas longtemps par contre, un jésuite (non marxisant) déclarait devant moi que le mariage est indissoluble parce que la sexualité est ce qu'il y a de plus beau, de plus intime dans l'union de deux êtres...

Constatons encore, pour terminer, que le temps ne renforce manifestement pas la spécificité de la morale chrétienne [119].

[119] On peut déjà s'en rendre compte par l'ouvrage de John Giles Milhaven, *Vers une nouvelle morale catholique*, Paris, 1972, mais sur ce thème, sa position est très modérée.

Devenir tolérant, opter pour la justice sociale, admettre la contraception, voire l'avortement, reconnaître les droits de l'homme : sur ces points et sur beaucoup d'autres, les chrétiens ne font que se ranger à des points de vue qui étaient historiquement ceux de leurs adversaires. Ils les légitiment aujourd'hui très facilement par des motivations chrétiennes spécifiques, mais j'ai dit plus haut pourquoi ces *a posteriori* travestis en *a priori* ne m'impressionnent pas.

Toutefois, si la spécificité de la morale chrétienne n'a rien à gagner de l'évolution qui se précipite aujourd'hui, l'humanité, me semble-t-il, y gagne beaucoup et, après tout, n'est-ce pas l'essentiel?

BREVE ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

(1) Compagnoni Fr., *La specificità della morale cristiana*, Bologne, 1972.
(2) Delhaye Ph., *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 4, 1973, p. 308-339.
(3) Fuchs J., *Existe-t-il une morale chrétienne?*, Gembloux, 1973.
(4) Joly R., *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?*, Bruxelles, 1968.
(5) Joly R., *Christianisme et Philosophie*, Ch. IV, Bruxelles, 1973.
(6) Stendahl K., *Hate, Non-Retaliation, and Love*, dans *Harvard Theological Review*, t. 55, 1962, p. 343-355.

Table des matières

1) Albert DEMAN, *Mithra et le Christ : Comparaison iconographique* 5

2) Pierre JODOGNE, *La pensée religieuse de Leon Battista Alberti (1404-1472)* 32

3) Jean-Louis RAVET, *Rudolf Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* 51

4) Robert JOLY, *La spécificité de la morale chrétienne* 64

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 défectuosités 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'usager 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.