

L'ÉMOI DE L'HISTOIRE

« Les hommes qui ne font pas d'histoire ne sont pas de leur temps. »

Roland MOUSNIER.

CB/1474



DIEU, L'HISTOIRE, LES HOMMES - N^{os} 6-7

BULLETIN DE L'ASSOCIATION HISTORIQUE ET ARCHEOLOGIQUE
DES ELEVES DU LYCEE HENRI IV

Subventionnée par la Ville de Paris, la Direction des Archives de France, le Ministère de la Culture et la Fondation Paribas.

L'ÉMOI DE L'HISTOIRE

Revue trimestrielle

éditée par l'Association historique et archéologique des élèves du lycée Henri IV, subventionnée par la Ville de Paris, la Direction des Archives de France, le Ministère de la Culture et la Fondation Paribas (loi 1901).

Siège social : 12, rue des Eaux, 75016 PARIS. Tél. : 42 24 41 42

Président fondateur : Olivier ANDRU, étudiant à l'Université de Paris I.

Président d'honneur : Georges DETHAN, conservateur honoraire des Archives des Affaires étrangères.

Président : Edouard BOUYÉ, élève de l'Ecole Nationale des Chartes.

Vice-présidente : Laurence GUILLOT, étudiante à l'Université de Paris II - Institut Français de Presse.

Vice-président : Jean-Luc KHARITONNOFF, étudiant à l'Université de Paris IV.

Secrétaire général : Stéphane CECCALDI, étudiant à l'Université de Paris IV, élève à l'Ecole du Louvre.

Secrétaire-adjoint-archiviste : Emmanuel ROUSSEAU, élève en classe préparatoire de Chartes au lycée Henri IV.

Trésorières : Véronique DUJARDIN, étudiante à l'Université de Paris IV, élève à l'Ecole du Louvre,
Aline BERSTEIN, élève de l'Ecole Nationale des Chartes.

COMITE DE REDACTION :

Directeurs de la publication : Arnaud de MAUREPAS, étudiant à l'Université de Paris I, chargé de recherches au Comité d'Histoire du Ministère des Finances (France).
Christophe BETTONI (Angleterre).

Rédacteurs en chef : Antoine BOULANT, professeur d'histoire et de géographie.
Laurence GUILLOT.
Dorothy FIELD (Angleterre).

Rédacteurs : Albéric FROISSART, élève à l'Ecole du Louvre.
Ariane de THUY, élève à Sciences-Politiques.

Couverture : dessin original de Philippe PHAM, élève à l'Ecole du Louvre.

Iconographie : Laurence GUILLOT.

© Ass. historique et archéologique des élèves du lycée Henri IV.
Imprimerie Bené, 12 c, rue Pradier, 30000 Nimes.

EDITORIAL

par Arnaud de Maurepas

Pas de théologie, moins encore de catéchisme : L'Emoi de l'Histoire vous propose, pour ce semestre, sans aucune prétention à l'exhaustivité, d'observer ce qui a pu faire et fait toujours l'intermédiaire entre « la divinité » et « l'humanité », dans l'immense parcours de l'histoire.

Qu'on nous pardonne d'avoir peut-être donné trop de place au Dieu des chrétiens catholiques, sacrifiant ainsi à la culture qui est la nôtre. Mais il nous importait peu d'étudier telle ou telle religion. Notre souci est tout différent : de l'antiquité à l'ère qui nous voit vivre, les hommes ont constamment cherché à se mettre en rapport avec leur Dieu. C'est ce lien, cordon ombilical permanent entre Dieu et les hommes, le sacré et le profane, l'inconnu et le connu, le mystère et la science qui sera évoqué tout au long de ces pages.

Du nonce apostolique au païen, de l'évangéliste apocryphe au sculpteur de miséricordes, du sociologue à l'historien de l'art, de l'avocat du Diable à l'éditeur de la Bible, du prêtre au peintre d'icônes, du parti politique à l'ermite, du roi dévôt au prêcheur des croisades, tous ont quelque chose à dire aux hommes de la part de Dieu, à Dieu de la part des hommes, cherchant à le connaître, l'adorer ou l'abattre.

L'Emoi de l'Histoire, en laissant aux témoins la place la plus large, espère vous en donner un aperçu, et vous convertir, une fois encore, si cela n'est fait, à la déesse Clio !

DIEU, L'HISTOIRE, LES HOMMES

LES NATIONS FACE A DIEU

Entretien avec Monseigneur L. ANTONETTI
nonce apostolique en France

L'Emoi de l'Histoire : Monseigneur, depuis quand existe la Nonciature ?

Monseigneur Antonetti : C'est à peu près depuis le Concile de Trente que l'on note des Nonciatures stables ; sous la Révolution, le Nonce dut quitter la France ; c'est l'abbé Louis-Siffrein-Joseph de Salamon-Foncrose qui correspondait en secret avec le Pape Pie VI (1). Après la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la Nonciature de France fut supprimée. Rétablies en 1921, les relations diplomatiques se déroulèrent normalement à partir de cette date.

Le Nonce Apostolique n'est pas un diplomate comme les autres, n'ayant pas d'intérêts politiques, commerciaux ou autres.

E.H. : Quel est exactement votre titre officiel ?

Mgr A. : Je suis représentant du Saint-Siège. Cela doit amener à faire quelques rappels de vocabulaire : le Vatican est

(1) La correspondance de l'abbé de Salamon avec le Cardinal de Zelada (1791-1792) a été publiée chez Plon, en 1898, par le Vicomte de Richemont.

le petit territoire hérité du concordat avec Mussolini, le pacte du Latran de 1929, et il existe une nationalité vaticane. Le Saint-Siège est beaucoup plus large, comme centre de la Chrétienté catholique ; à sa tête est le Pape, chef de l'Eglise catholique, successeur de saint Pierre, évêque de Rome. A l'extérieur, le Pape a des légats, qui comprennent eux-mêmes les Nonces, les Pro-Nonces, etc..., qui le représentent auprès des différents gouvernements et, surtout, des différentes Eglises. Le Nonce — en particulier là où il y a peu de chrétiens — tente de sauvegarder la liberté religieuse et les droits des minorités, ce qui n'est pas toujours facile.

E.H. : En quoi consiste votre activité en France ?

Mgr A. : Les problèmes sont bien sûr minimisés par le fait que la France est un pays de liberté. Le Nonce de Paris peut être sollicité lorsque le Pape effectue des voyages en France — ainsi lorsqu'il se déplaça à La Réunion.

L'un des problèmes majeurs aujourd'hui est celui du catéchisme. Le Nonce appuie les demandes des Evêques et peut intervenir auprès du gouvernement avec lequel il entretient des relations de courtoisie.

Le Nonce Apostolique a pour tâche d'approfondir les dossiers des candidats à l'Episcopat. Le choix des Evêques est réservé au Pape.

E.H. : Le personnel de la Nonciature est-il nombreux ?

Mgr A. : Non. Le bureau se compose du Nonce, de trois collaborateurs diplomatiques — qui sont des ecclésiastiques —, de deux religieux français et de deux religieuses. Un père se charge du dépouillement des ouvrages religieux et de la presse.

E.H. : Quelles furent vos activités avant la Nonciature ?

Mgr A. : Après des études de Droit et de Théologie à Rome, en 1951, j'ai occupé un poste au Liban — qui était alors en paix — puis en Amérique Latine, au moment où la démocratie

s'est substituée à la dictature militaire. Revenu à Rome, j'ai ensuite eu un poste à la Nonciature de France.

E.H. : Comment votre carrière s'est-elle poursuivie ?

Mgr A. : Après la France, j'ai été envoyé comme Nonce au Nicaragua, en 1968, puis au Zaïre — 1973-1977, pendant quatre ans, avant de retourner à Rome comme secrétaire de l'Administration du Patrimoine du Saint-Siège — administration tenue par des laïcs. Je suis resté à ce poste près de dix ans. Puis le Pape m'a envoyé comme son représentant à la Nonciature en France.

EH. : Et le Concile Vatican II ?

Mgr A. : L'application en a été parfois un peu précipitée, ce qui a causé quelques difficultés dans l'Eglise.

Sur la demande des Conférences Episcopales, l'usage des langues vernaculaires a été autorisée dans la Liturgie.

Dans le cas de Monseigneur Lefebvre, il faut agir avec compréhension et charité en évitant le plus possible les polémiques.

E.H. : Avez-vous le souvenir d'une tâche qui fut pour vous particulièrement difficile ?

Mgr A. : Celle que je remplis au Nicaragua pendant la dictature par exemple ; il me fallait montrer que j'étais indépendant de tout système politique. Je garde toutefois de mes années en Amérique Latine beaucoup d'admiration pour la grande cordialité de ceux que j'y ai rencontrés et pour la fidélité des catholiques au Saint-Siège. Il faut reconnaître aussi toute l'œuvre entreprise par les Espagnols dans ces pays, particulièrement en ce qui concerne la langue, puisqu'elle a permis à ce grand continent d'avoir une unité de langue.

E.H. : Est-il parfois difficile de se sentir l'héritier d'une longue histoire dans laquelle l'Eglise fit souvent des erreurs ?

Mgr A. : Non, car il faut replacer ces erreurs dans leur contexte historique ; les reconnaître, mais sans oublier toute-

fois que nous les jugeons avec notre mentalité d'aujourd'hui. On ne doit pas oublier non plus le rôle joué par l'Eglise dans la civilisation, en particulier au Moyen-Age. Il n'est pas non plus certain que l'on puisse juger la situation de certains pays, notamment africains, avec nos conceptions démocratiques. Il peut exister des cas où l'on peut estimer nécessaire de maintenir — provisoirement bien sûr — des régimes où la démocratie n'est pas présente encore pour préserver l'unité des Pays.

Propos recueillis par Arnaud de Maurepas et Eric de Labriolle,
le 21 avril 1990.

HOMMES, DIEUX ET IDENTITE

Entretien avec Alain de BENOIST

L'Emoi de l'Histoire : Pour un païen, quels rapports unissent hommes et dieux ?

Alain de Benoist : Le paganisme voit les dieux comme un donné du monde au même titre que les hommes, avec qui ils sont apparentés, mais sans rapport de causalité. Il s'oppose au christianisme dualiste qui distingue Dieu incréé et créateur par son libre vouloir, et l'homme qui, s'il dispose du libre arbitre, doit cependant ordonner son action selon un choix Bien/Mal en vue d'un jugement moral de ses actes, débouchant sur une sanction post-mortem, le Salut ou la Damnation. Le paganisme croyant les dieux présents dans le monde, cosmos recelant des niveaux hiérarchisés d'êtres, s'oppose d'autre part au théisme abstracteur et réducteur, et à l'athéisme matérialiste niant le sacré au détriment de l'esprit.

E.H. : Quel sens un païen trouve-t-il dans l'histoire ?

A.B. : Aucun déterminisme ne régit un pseudo-sens de l'histoire. Certes, des causes appellent des effets, mais ce ne sont que déterminations locales, provisoires d'une histoire qui est suite et trames d'ascensions et déclin ouvrant sur de nouveaux cycles tissés d'âges successifs (voir les thèmes de crépuscule des dieux, de renaissance), à la différence du christianisme qui attribue trois périodes à une humanité supposée unique : 1. L'homme

vit dans l'Eden en communion avec Dieu avant la chute ; 2. Puis vient la faute : l'homme entre dans l'histoire dans un monde où le tente le Mal, dans une vallée de larmes où se transmet le péché originel et où il doit gagner son pain à la sueur de son front. Cette histoire est le temps du moindre être de l'homme entaché de péché ; 3. Enfin se résorbe la parenthèse historique par l'avènement du règne de Dieu, le Jugement dernier, la résurrection des corps. Remarquons que le marxisme est la transposition, profane, de la même structure : 1. Paradis du communisme originel ; 2. Faute de la division du travail, aliénation du propre de l'homme. L'histoire est lutte de classes selon le mode de production ; 3. Enfin, la Bonne Nouvelle de Karl Marx apportée par les Apôtres-prolétaires, promesse d'une ère radieuse restituant l'état antérieur d'une société sans classes, advient et résoud l'histoire qui se conclut par un renversement dialectique.

E.H. : Pourquoi le polythéisme est-il étouffé ?

A.B. : Chaque peuple reçoit de ses ancêtres le panthéon de ses dieux. Nous, peuples européens, devons redécouvrir nos dieux tutélaires, longtemps occultés, nous réenraciner dans notre passé collectif et nous opposer à l'universalisme qui entraîne l'individualisme (la personne abstraite, extraite du contexte culturel qui a façonné sa vision du monde et en lequel il s'épanouit) et l'égalitarisme (le nivellement par le bas par la réduction au plus petit atome social qu'est l'individu, qu'aucune norme ne différencie alors plus), qui aboutissent à la destruction de nos identités collectives, de nos communautés organiques.

E.H. : Sont-elles vraiment menacées ?

A.B. : Nous nous y trompons pas. L'érosion des identités sous la pression d'un mode de consommation planétaire venu d'Amérique (la « culture » cocacolacide, la dysneylandisation de notre continent, l'âme des peuples bradés en folklore-gadget pour globe-trotter) a pour effet une homogénéisation par le bas, par le plus veule car le plus facile à assimiler, ce qui appauvrit

la diversité des cultures — nos cultures européennes au premier chef —, en les réduisant à un modèle unique venu d'outre-Atlantique.

E.H. : Qui est responsable de cette amputation des richesses culturelles de notre Europe ?

A.B. : L'homme abstrait, déraciné de son foyer culturel, donc soumis au cosmopolitisme de la consommation, nous vient de la philosophie corrosive des Lumières et de ses avatars antiidentitaires. A y regarder de plus près, le type de société proposé par Marx a été réalisé par le libéralisme moderne, dissolvant les cultures propres et les destins historiques des peuples : primat des valeurs marchandes, l'histoire gommée par le seul développement économique, la personne déracinée livrée à l'individualisme, désagrégation de la société organique commencée sous les Lumières et poursuivie sous l'égide de Marx par le seul souci économique, le rationalisme individualiste et égalitariste.

E.H. : En quoi cela érode-t-il la vision tripartite des peuples indoeuropéens dégagée par Georges Dumézil ?

A.B. : La première fonction (Jupiter), souveraine et sacerdotale, est niée par le matérialisme réducteur. La deuxième (Mars), guerrière, est sapée par l'envahissement exclusif de la troisième (Quirinius), productive et devant assurer l'entretien des deux premières en une harmonie organique où chacun a sa place.

E.H. : Est-ce aujourd'hui le cas ?

A.B. : Le marchand, certes nécessaire dans toute société, s'arroge aujourd'hui le premier pas sur le guerrier. Or le marchand cherche le profit, accapare, quand le guerrier offre le don, se sacrifie en don de soi par bravoure héroïque. Ces deux pôles opposés sont nécessaires à l'équilibre d'une communauté, remis en cause par le désordre libéral actuel.

E.H. : Croyez-vous les peuples d'Europe à même de se ressaisir ?

A.B. : Il leur faut d'urgence embrasser la cause des peuples, de la diversité, par le maintien de leur propre culture, de leur héritage de sang, de cœur et d'esprit, et lutter contre une certaine forme de libéralisme dissolvant, de droits de l'homme abstraits faisant fi de libertés concrètes des peuples d'Europe.

Ouvrages de A. de Benoist :

Les idées à l'endroit.

Vu de droite, couronné par l'Académie française.

A. de Benoist dirige en outre les revues *Éléments*, *Nouvelle Ecole*, *Krisis*.

Bibliographie :

J. Haudry, *Les Indoeuropéens*, coll. Que sais-je ? (n° 1965).

W. Sombart, *Le Bourgeois*.

Moeller van der Bruck : varia.

G. Faye, *La cause des peuples*, Editions du Labyrinthe.

ASPECTS DE LA RELIGION MESOPOTAMIENNE ANTIQUE

par Martine Heudron

étudiante en archéologie orientale et en épigraphie suméro-akkadienne

Les Mésopotamiens de l'Antiquité restent largement méconnus dans notre pays, et cela est fort injuste car ils sont à bien des égards les piliers de notre civilisation, notamment par le biais des héritages gréco-romain et judéo-chrétien dont nous avons été pétris.

L'étude de leur religion a montré que la Bible n'avait pas surgi *ex nihilo* mais que, tout en faisant œuvre originale et révolutionnaire, elle s'était appuyée sur une tradition culturelle proche-orientale longuement élaborée. Il est donc justifié de s'intéresser aujourd'hui à ce que fut la religion mésopotamienne antique. Vaste question qu'il est impossible de traiter ici dans son ensemble.

Plutôt que d'aborder le rituel et le culte par l'étude des hymnes et prières qui l'on récitait quotidiennement ou lors des fêtes, et celle de l'architecture religieuse qui reste sur bien des points problématiques, nous préférons insister sur ce qu'a pu être la religion dans la conscience collective de ces gens, c'est-à-dire quelle était leur conception d'une part de la divinité — comment ils se la représentaient — et d'autre part de la condition humaine à travers le pourquoi et le comment de la création.

Nos connaissances relatives au second point reposent sur des mythes (de langue sumérienne ou akkadienne, notées par une écriture cunéiforme sur tablettes d'argile) qui sont datés

de la fin du III^e mill. à la fin du II^e. Il convient d'évoquer tout d'abord la création du monde. Elle se fit non pas à partir du néant mais d'un univers primitif indifférencié où se mêlaient intimement les eaux douces et les eaux salées. Une étape décisive fut la séparation du ciel et de la terre, puis leur union conjugale génératrice de divinités et de végétaux, entamant ainsi le processus d'une évolution créatrice. D'autres récits cependant attribuent la création de l'univers aux grands dieux.

Vint le moment de la création de l'humanité, événement relaté selon plusieurs traditions nées dans des lieux différents et qui doivent remonter à l'époque de la littérature orale, lorsque l'unité géopolitique était encore la cité-Etat. L'une des plus anciennes, celle de Nippur, capitale religieuse du pays de Sumer, évoque l'émergence de l'homme hors de terre comme une plante, à partir d'un prototype moulé et planté par Enlil, dieu-patron de la ville et donc chef du panthéon sumérien. Parmi les survivantes, la plus intéressante est la tradition illustrée par le Mythe d'Atrahasis, remontant au moins au roi de Babylone Ammisaduqa, dans la seconde moitié du XVII^e s. av. J.C. : elle relate le modelage de l'humanité à partir d'argile purifiée mêlée à la chair et au sang du dieu Wê mis à « mort » par ses pairs, de manière à ce qu'un « Esprit qui empêche l'oubli » habite la nouvelle créature. C'est là l'explication de l'intelligence et de la part de sagesse divine que possède l'homme.

Le même texte nous éclaire sur les raisons de cette création : à l'origine, les dieux Anounnakou puis les Igigou étaient obligés de travailler manuellement pour cultiver la terre et construire les villes. Excédés, ces derniers se révoltèrent contre les dieux suprêmes qui, après avoir tenu conseil, eurent l'idée de créer l'humanité pour assumer ces tâches. Si le récit de la « Cosmologie Chaldéenne » (par antérieur au XII^e s. environ) y voit le moyen pour les dieux d'être logés et nourris par le truchement des soins prodigués à leurs statues dans les temples, c'est bien la même pensée qui transparaît : l'humanité n'a de raison d'être qu'au service des dieux, en produisant par la mise en valeur des richesses de ce monde, d'abord tous les biens

matériels qui leur sont nécessaires, et ensuite seulement pouvant disposer des surplus. Cette première humanité vivait dans des conditions primitives, allant nue et broutant l'herbe comme les animaux : l'homme n'était alors que loullou. Le passage à l'état civilisé ne se fit pas tout seul : il a fallu l'intervention d'Enki-Ea, dieu des techniques et sage conseiller d'Enlil, pour faire descendre sur terre l'élevage et l'agriculture, indispensables au développement de l'homme civilisé, l'awilum. Il est amusant de noter qu'Enkidou (personnage de l'Epopée de Gilgamesh) était sorti de cet état sauvage primitif par la fréquentation assidue d'une prostituée !

Le même récit nous instruit sur le sort final réservé à l'être humain : « Quand les dieux formèrent l'humanité, ils lui attribuèrent la mort » (tablette X). C'est bien là le seul privilège qu'elle ait sur les dieux, même s'il leur arrive d'être tués, car il ne s'agit pour eux que d'une transformation structurale, sans perte de leur force vitale. Les modalités de la mort sont fixées par les dieux réunis dans la « Maison du Destin ». Si tous les textes du Proche-Orient montrent la résignation de l'homme face à la mort, la figure de Gilgamesh représente la révolte contre cet inexorable destin. Sa quête effrénée de l'immortalité fut finalement brisée par un serpent qui lui ravit la plante de Vie si durement acquise. Le seul homme à qui Enlil ait fini par l'accorder est Outanapishtim : grâce à la complicité d'Enki-Ea qui lui ordonna de construire un bateau, il survécut au Déluge destiné à éliminer les hommes devenus trop envahissants.

Cependant la mort n'était pas conçue comme une anéantissement absolu, ne serait-ce qu'en raison de la parcelle divine contenue dans l'homme depuis sa genèse. Le corps revient à son argile première, mais subsiste en une sorte de spectre ombreux, d'« Esprit » permanent, l'etemmu akkadien (qui suggéra un jeu de mots à l'auteur du Mythe d'Atrahasis = Wê + temou (esprit)). Les rites d'inhumation dûment accomplis lui permettaient de descendre par la tombe jusqu'au monde des défunts. Mais selon d'autres documents, il pouvait l'atteindre par la Grande Porte des Enfers située à l'extrême Occident, après une

route difficile et la traversée du fleuve Hubur sur un bateau du nautonnier Houmout-tabal « Emporte vite ». Dans la cosmologie la plus ancienne, le Pays-sans-Retour correspondait à l'hémisphère inférieur, ceint de l'Océan Primordial, et séparé de l'hémisphère supérieur céleste par le disque plat de la Terre.

Si la tablette XII de l'Epopée de Gilgamesh, ajoutée beaucoup plus tard (au XIII^e-XII^e s.), présente l'existence des morts comme assez semblable à celle des vivants (on mange et on boit, on pleure et on rit...) tout en insistant sur la décrépitude physique, le reste du poème en donne une vision beaucoup moins attrayante : c'est un monde engourdi, morne et silencieux, dont les habitants sont privés de lumière, portent un vêtement de plumes, se nourrissent de poussière et d'argile, où « Celui qui dort et celui qui est mort sont tout pareils l'un à l'autre », déclare Outanapishtim. Le dépouillement progressif et total d'Inanna lors de sa « Descente aux Enfers » affirme de même l'évidence d'un parfait nivellement social dans la mort. Et pourtant, il semble que certains soient favorisés par le don d'offrandes somptueuses aux dieux infernaux (cf. « La mort de Gilgamesh » et « Ournammu aux Enfers ») ; et c'est cette idée — ou plutôt ce fantasme — qui a poussé les plus grands, comme les rois de la Première Dynastie d'Our, à entasser de fabuleux trésors dans leurs tombeaux.

Quoi qu'il en soit, on croyait que le sort de l'etemmu dépendait entièrement de la qualité des soins que l'on dispensait à sa sépulture : (qu'on se réfère à la tablette XII de l'Epopée : « Celui dont le cadavre gît dans la steppe..., son « ombre » dans la terre est sans sommeil ; celui qui n'a personne pour s'occuper de son ombre..., ce sont les restes du pot... qu'il mange » ; il fallait donc enterrer rituellement le mort, prononcer régulièrement son nom, expression de l'être, enfin lui fournir libations et offrandes alimentaires nécessaires à sa morne subsistance par le biais de banquets funéraires réunissant la famille. C'était là une préoccupation majeure car le défunt négligé était plaint, mais surtout on redoutait que son « ombre » sans repos ne revînt sur terre tourmenter les vivants.

Quant à la conception mésopotamienne du monde divin, les textes pouvant nous éclairer ne remontent pas non plus au-delà de la III^e Dynastie d'Our (fin du III^e mill.), époque où furent fixées par écrit bon nombre de traditions anciennes. Ils montrent que les dieux, qu'on avait conçus pour expliquer et régir les phénomènes naturels ou culturels, accusent un net caractère anthropomorphique. Ils vivent dans les mêmes conditions matérielles que les hommes, dotés de besoins physiques et de sentiments analogues. Ils sont cependant exempts de toute déchéance et se distinguent encore par leur puissance, leur intelligence et savoir surnaturels mais surtout par leur immortalité. Leur monde est considéré comme foncièrement supérieur à tout ici-bas, et cette transcendance est clairement énoncée dans le choix de l'étoile comme signe divin dans l'écriture. Les Mésopotamiens, qui se faisaient une haute idée de leur civilisation, en attribuèrent le mérite aux dieux, inventeurs et gardiens de ce qu'ils appelaient les « Me ». Bien que nous ignorions ce que cela recouvre précisément, ils semblent désigner à la fois un ensemble de concepts fondamentaux réglant chaque aspect de la vie civilisée, et le contenu des desseins et décrets divins déterminant le destin de chaque chose et de chaque être.

La raison majeure invoquée par l'historien pour expliquer l'anthropomorphisme de ces dieux dont la transcendance est pourtant indéniable, est l'évidence d'une analogie avec le système politique du pays, de type monarchique : c'est sur le modèle du roi, responsable d'un territoire, de ses richesses et de ses sujets, qu'on a semble-t-il conçu les dieux, à la tête de tout l'univers. Dès le III^e mill., l'évolution des conflits entre les cités-Etats, associées chacune à un dieu-patron, influença la destinée de certaines divinités qui devinrent alors plus universelles. Dans le même temps, il semble que les cités-Etats ont désigné au-dessus d'elles Nippour comme capitale religieuse, alors qu'elle n'eut jamais aucun rôle politique. C'est ainsi qu'a dû se faire l'émergence d'une triade divine suprême, reconnue par le pays tout entier : la composaient An, patron d'Ourouk, dieu du ciel et père souverain du monde, Enlil, patron de Nippour et dieu de l'atmo-

sphère, chargé du pouvoir exécutif, Enki, patron d'Eridou, dieu des eaux douces souterraines et des techniques, le sage et l'intelligent. Ce système allait perdurer au fil des âges, même si l'ordre de préséance a pu être modifié ou qu'il fût doublé par celui de Babylone (une fois devenue capitale d'un grand royaume), qui fit de son dieu Mardouk le souverain absolu du monde, et plus tard celui d'Assur qui fit de même pour son dieu anonyme.

La notion de l'anthropomorphisme divin d'après les sources écrites se trouve en réalité largement enrichie et affinée par l'analyse de l'iconographie qui demeura l'unique moyen pour fixer la pensée jusqu'à l'avènement de la culture écrite, à la fin du III^e mill. Elle est surtout représentée par la glyptique sur cachets et sceaux-cylindres en pierre : cet art de la gravure, dont les premiers témoins remontent au début du IV^e mill. — donc bien avant l'invention de l'écriture, vers 3300 av. J.C. — fut le support privilégié durant mille ans environ pour l'élaboration du répertoire oriental traditionnel, même s'il est illustré aussi par quelques monuments somptueux. Ainsi l'image va-t-elle nous renseigner sur l'origine et l'évolution de l'anthropomorphisme, sur la structuration progressive du monde divin, et nous révéler qu'il n'était pas fait que de figures à forme humaine !

Dès la fin de la Préhistoire, sur des cachets de Mésopotamie du Nord mais surtout d'Iran occidental, apparaît un personnage à tête de capridé qui empoigne sans les frapper une paire de lions ou de serpents (animal chthonien) faisant parfois corps avec lui. Ce « Maître des Animaux », qui devait personnifier les puissances vivifiantes de la nature, représente donc une forme très archaïque de la divinité, une sorte de génie.

Puis l'époque proto-urbaine qui voit la naissance des villes et de l'écriture (vers 3400-2900) révèle dans une série de documents provenant du secteur de l'Eanna d'Ourouk, l'importance d'un homme reconnaissable à sa barbe, son chignon à bandeau et sa longue jupe quadrillée à ceinture. Ses fonctions sont multiples : sur la Stèle de la Chasse, c'est un chasseur à l'arc, sur le manche du couteau de Gebel-el-Araq (en Egypte), il est domp-

teur d'animaux comme les génies préhistoriques, et a donc un caractère surhumain ; mais il a aussi fonction de prêtre : c'est le berger nourricier du troupeau sacré de moutons d'Inanna, grande déesse de la fécondité et patronne d'Ourouk, dans un enclos marqué de hampes à banderoles dont le dessein simplifié désigne justement Inanna dans l'écriture ; sur une empreinte de Suse, il abat des ennemis au pied d'un temple comme un chef de guerre donc un roi, faisant peut-être l'hommage de sa victoire à une divinité. Ailleurs ce roi-prêtre va au temple porter en offrande des parures impliquant un destinataire d'aspect humain, non représenté. Le Vase en albâtre d'Ourouk vient nous éclairer : une femme l'accueille à la porte du temple. Chacun est accompagné de sa suite personnelle et offre à l'autre cadeaux et hommages. Il s'agit donc d'une rencontre entre deux partenaires sensiblement égaux. Or cette femme tient la hampe bouclée d'Inanna et porte une coiffure qui préfigure la tiare à cornes, emblème spécifiquement divin. Elle doit donc être Inanna elle-même, impliquant du même coup le caractère divin du roi-prêtre. Ces notions, de prime d'abord antithétiques, pourraient être conciliées si l'on suppose que le roi-prêtre avait pour ancêtres des êtres mythiques héroïsés, tels les génies préhistoriques, qui lui servaient de modèles et de protecteurs. Quoi qu'il en soit, cette cérémonie devait préluder à leur union qui n'est autre que la forme la plus ancienne du Mariage Sacré, bien connu par les textes d'Our III de mille ans plus récents. Ils parlent clairement des noces d'un couple humain divinisé — le roi jouant le rôle du dieu-époux d'Inanna — destinées à garantir la prospérité de la cité pour l'année à venir, selon la même croyance qu'à l'origine. Ce rite impliquait la notion de famille divine qui est de fait bien attestée aux époques ultérieures. Si l'on a envisagé qu'au temps les plus anciens, ce couple humain avait un simple rôle d'officiant devant inciter les dieux à agir dans le même sens, sans avoir d'implication sur leur apparence, on peut penser néanmoins qu'il s'agissait d'une véritable incarnation même temporaire et qu'alors les dieux étaient déjà conçus à l'image de l'homme.

Avec l'époque des Premières Dynasties (vers 2900-2300) qui voit l'avènement d'une civilisation remarquable, nous est révélé un monde mythologique tout à fait nouveau, peuplé de héros, d'animaux et de monstres auxquels se mêlent parfois mais rarement des dieux, dans des combats se déroulant en frise continue sur les cylindres. Ce répertoire, nous le verrons, est chargé d'un symbolisme cosmique dont l'origine revient sans doute aux Susiens protoélamites (à la fin de l'époque proto-urbaine), créateurs de lionnes-atlantes supportant des montagnes. A côté d'animaux réels dressés sur leurs membres portérieurs pour combattre et de corps célestes dans le champ, apparaissent des figures étranges qui semblent bien être des supports, des personnifications ou des gardiens des éléments du monde, domaines gouvernés par les grands dieux dont ils sont les serviteurs : on trouve des monstres ou génies comme l'homme-scorpion avec un buste humain aux bras levés vers le ciel qui, dans l'Epopée, paraît garder et soutenir à l'horizon la base de la voûte céleste ; ou le taureau androcéphale dont l'attitude passive indique qu'il devait représenter l'élément statique du monde en tant que symbole traditionnel de fécondité ; d'ailleurs en personnifiant les montagnes de l'horizon oriental d'où sort le soleil le matin, il se trouve associé à l'élément chtonien, domaine des dieux des enfers et de la végétation ; l'aigle léontocéphale que des documents uniquement sumériens montrent perché sur le dos du taureau androcéphale qu'il attaque, doit représenter le nuage d'orage et la foudre tombant sur la terre, en même temps que le domaine de Ningirsou de Lagash, dieu de fertilité. Parmi les nombreux héros, qui devaient être à l'origine d'anciens rois devenus légendaires, les plus remarquables sont l'homme-taureau à buste humain, un combattant peut-être déjà associé au dieu-soleil, et le héros nu vu de face aux cheveux bouclés domptant des animaux inoffensifs. D'autres scènes montrent qu'il personnifie l'Abzou, domaine d'Enki, ou qu'il en est le gardien. Plus tard il sera l'un des Sept Sages bienfaisants et figurera en dompteur de lions sur les bas-reliefs du palais assyrien de Khorsabad (conser-

vés au Louvre). Dans les combats, il est souvent associé à l'homme-taureau, son antithèse ou son complémentaire.

Aussi peut-on penser que l'ensemble de ces scènes, placées dans un cadre cosmique, devait refléter l'ordre du monde conçu comme une succession de combats entre des génies qui en personnifiaient les éléments. D'ailleurs, les dieux qui en étaient les maîtres sont eux-mêmes représentés luttant entre eux en duels équilibrés ou luttant avec les héros, sans qu'on puisse les identifier ou désigner un vainqueur. Il est donc peu probable que ces combats soient l'illustration d'un mythe très élaboré comme le Poème de la Création : dans ce texte beaucoup plus tardif (vers le XII^e s.), les théologiens babyloniens, imaginant que les dieux avaient dû vaincre les héros malfaisants avant de pouvoir les mettre à leur service, ont sans doute fait violence à la tradition. Il faut plutôt penser que ces combats reflétaient le rythme cyclique de la nature, comme en témoignent certains cylindres explicites où la victoire d'un dieu sur un autre doit signifier le passage d'une saison à l'autre, par exemple celle du dieu de la végétation sur le dieu-soleil pendant la saison des pluies.

A cette époque en effet commencent à apparaître des emblèmes divins distinctifs, que l'on remarque aussi dans les scènes de culte où la divinité a l'attitude d'un potentat à qui l'on offre à boire : le plus constant est la tiare à cornes déjà connue, mais son usage, pas encore systématique, laisse supposer que les dieux pouvaient toujours être incarnés par des humains ; d'autres emblèmes ne sont pas encore spécifiques mais désignent la prérogative essentielle d'une catégorie de dieux : les trônes ou escabeaux en forme d'animaux, tel le bélier de caractère agraire, et, encore rares, des éléments jaillissant des épaules comme des tiges végétales ou des flammes solaires. Ainsi donc les images divines sont souvent trop vagues pour correspondre à une théologie véritablement structurée.

Fait exception la grande déesse de la végétation, première en date des divinités identifiées avec le dieu-bateau, tout à fait singulier : son corps qui a la forme d'une barque dont la proue est un buste humain, est celui d'un serpent dont le caractère

chthonien s'accorde bien avec le rameau végétal qu'il brandit et les flots poissonneux qui l'entourent. Il a comme passager un dieu muni de flammes solaires, parfois remplacé par une étoile, et dont les emblèmes — la charrue, le petit vase et le quadrupède léonin — sont associés à des éléments typiquement « cosmiques », astres ou génies. La réunion de tous ces caractères à la fois solaires, chthoniens, cosmiques, fait de cette figure un dieu omnipotent et inaccessible, du fait qu'il ne peut être honoré dans les temples mais par l'intermédiaire d'un édifice à étages orienté vers le ciel. D'origine proprement sémitique (il est inconnu en pays sumérien), cette conception semblait préfigurer celle d'un dieu unique. Mais elle demeura pourtant sans lendemain, malgré l'avènement du sémite Sargon d'Agadé, fondateur du premier empire.

A cette époque (2340-2200 env.), la civilisation mésopotamienne nourrit des ambitions plus larges dans tous les domaines, tout en respectant la tradition antérieure. L'iconographie connaît un prodigieux enrichissement, avec l'élaboration d'une mythologie et d'un panthéon véritables. Un nouveau répertoire reflète désormais une conception franchement polythéiste, du fait que la puissance divine est partagée entre des dieux spécialisés, dont la personnalité s'est nettement affinée : ils sont reconnaissables aux emblèmes qu'ils tiennent en main ou qui sortent de leurs corps ; et la confrontation avec les textes a permis de mettre un nom sur ces images divines. On identifie Enki-Ea, dieu des flots de l'abîme qui jaillissent de ses épaules et forment un habitacle carré où il se tient assis, en portant un vase globuleux comme le dieu-lune Nanna à Our ou Ningirsou à Lagash. L'importance des eaux douces dans la vie mésopotamienne l'a placé en tête du panthéon d'Agadé comme s'il était le « père » des dieux plus jeunes et plus actifs qui viennent lui rendre hommage. A côté de la pacifique déesse de la végétation portant un vase jaillissant, apparaît un nouveau type de déesse, armée, parfois ailée et munie d'étoiles : elle est sans doute l'Ishtar guerrière des Sémites, personnification de la planète Vénus, dont l'aspect érotique est évoqué sur des plaquettes de coquille de

Mari. Avec le dieu-soleil, Shamash ou Nergal, le couple des dieux de l'orage tient aussi une place de choix.

L'action conjuguée de ces dieux semble bien illustrer deux moments cruciaux du cycle annuel de la nature selon une conception dynamique et dramatique de l'ordre du monde, qui apparaît dans des scènes mythologiques de deux types : la grande Epiphanie, manifestation grandiose et pacifique des trois acteurs principaux est magnifiquement évoquée par le sceau du scribe Zagganita : le dieu des flots semble franchir un obstacle tandis que la déesse ailée vue de face assiste le dieu sortant de la montagne qui n'est autre que Shamash. Un palmier luxuriant, résultat de leur action commune, indique que nous sommes au printemps, lorsque la nature se réveille alliée au soleil encore doux. Mais plus fréquents sont les combats des dieux, qui semblent combiner la victoire de Nergal, le soleil dévorant de l'été, gage de la récolte, et la renaissance annuelle du dieu de la végétation. Ces scènes n'auront pas de postérité.

Bien que nettement plus évolué qu'à l'époque précédente, le panthéon d'Agadé s'avère beaucoup plus restreint que celui révélé par les textes, comme si les images divines correspondaient à des types plutôt qu'à des personnalités uniques : malgré le développement des emblèmes personnels, on est loin d'avoir une image spécifique pour chaque dieu, même de haut rang. Cela montre en tout cas l'indépendance de chaque mode d'expression de la pensée religieuse : les textes étaient le reflet d'une religion intellectuelle élaborée par les théologiens, alors que les imagiers devaient diffuser une religion plus populaire, accessible à toutes les couches de la population.

Même si une telle systématisation ne sera atteinte qu'à l'époque kassite (seconde moitié du II^e mill.), il faut reconnaître au répertoire d'Agadé d'avoir été le fondement des traditions iconographiques ultérieures.

L'image divine anthropomorphe va désormais être systématiquement coiffée de la tiare à cornes, dont le nombre de paires sera fonction de son rang dans la hiérarchie. Mais on va aussi la remplacer par des attributs — animaux ou objets —

qui ne deviendront prééminents qu'à l'époque kassite, comme en témoignent les chartes de donation que sont les koudourous : à leur sommet, les symboles explicites des dieux astraux puis ceux des trois grands dieux : une tiare à nombreuses paires de cornes superposées pour Anou et Enlil, une crosse à tête de bélier portée par le poisson-chèvre pour Ea, etc... L'évolution s'est donc faite dans le sens d'un appauvrissement de l'iconographie divine, tandis que son contenu ne subit, semble-t-il, aucune modification profonde après la fin du III^e mill.

Il faut souligner que ces propos ont tenté de présenter l'interprétation actuelle de notions complexes et abstraites que les recherches futures pourront toujours infléchir.

Il est néanmoins possible de dégager d'ores et déjà certains traits fondamentaux des idées religieuses ou philosophiques qui habitaient la conscience collective de ces peuples.

En les comparant à leurs voisins Egyptiens, on note d'emblée une profonde divergence quant au but de la religion et au sens à donner à la vie. Si l'on pensait que les dieux mésopotamiens se réunissaient pour délibérer sur l'humanité, ce conseil de « juges » n'avait en rien la même valeur que la psychostasie égyptienne : il s'agissait de fixer les destins des êtres comme des choses, sans qu'il y ait une notion de jugement moral sur la vie de chacun. De fait, leur éthique n'était pas tant de faire le bien autour de soi que de ne pas négliger les dieux et leur service, ce pourquoi ces derniers les avaient créés. L'existence terrestre ne pouvait se nourrir de toute manière que de la maigre promesse d'une vie végétative après la mort. Il n'est donc pas étonnant que le répertoire iconographique mésopotamien s'intéresse essentiellement à la mythologie et au culte, c'est-à-dire aux dieux, qu'il s'agit de rendre favorables aux humains dans leur vie ici-bas. Nous voilà bien loin de la pensée égyptienne dont la préoccupation majeure était au contraire de garantir une survie la plus belle possible et calquée sur la première, comme en témoigne le répertoire des tombes, centré sur l'homme et sur ses multiples activités. La notion de bonheur semble ainsi avoir tenu une grande place dans le mental égyptien. En

revanche, en Mésopotamie, la perspective d'un au-delà peu reluisant, alliée à une attitude beaucoup plus servile que mystique envers les dieux — découlant sans doute de l'analogie de la religion avec l'institution monarchique — ne pouvait mener qu'à une conception tempérée de l'existence, sans ambition d'un bonheur absolu mais sans trop d'angoisse non plus.

Le lecteur a sans doute reconnu ça et là dans la littérature mésopotamienne des thèmes qui ont été repris ensuite dans la Bible avec une portée nouvelle : on peut citer par exemple le serpent qui prive Gilgamesh de la plante de Vie et qui va devenir le symbole du Mal dans la Genèse, ou encore le Déluge qui dans la Bible prend une dimension morale, en ayant pour cause le péché des hommes, et dont le héros, Noé, n'est autre que le descendant en droite ligne d'Outanapishtim. Sans contexte, le récit biblique s'avère profondément original et novateur dans sa conception de la divinité et de la condition humaine : si l'homme est la créature d'un dieu unique, vis-à-vis duquel il doit reconnaître sa dépendance, il demeure néanmoins foncièrement autonome, ayant toute liberté de choisir sa voie, en accord avec la loi de Dieu ou au contraire en s'en détournant.

On n'ignore pas non plus que les croyances proche-orientales n'ont cessé de nourrir au cours des âges la religion gréco-romaine, dans sa théologie comme dans son imagerie.

Ainsi les traditions religieuses de l'ancien Orient se sont avérées une source qui a alimenté paradoxalement aussi bien une forme aboutie du paganisme que la naissance du monothéisme révélé.

Eléments de bibliographie

- P. Amiet, *L'Art d'Agadé au Musée du Louvre*, Paris, 1976.
- P. Amiet, *L'Art Antique du Proche-Orient*, Paris, 1977.
- P. Amiet, *La Glyptique Mésopotamienne Archaique*, Paris, 1980.
- J. Bottéro, *Mésopotamie : l'écriture, la raison et les dieux*, Paris, 1987.
- S.N. Kramer et J. Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, 1989.
- R. Labat, *Les Religions du Proche-Orient*, Paris, 1970.
- F. Malbran-Labat, *Gilgamesh*, supplément au Cahier Evangile 40, 2^e trimestre 1982.
- M.-J. Seux, « La Création du Monde et de l'Homme d'après les Textes de Mésopotamie », p. 8-40, in *La Création du Monde et de l'Homme d'après les Textes du Proche-Orient Ancien*, supplément au Cahier Evangile 38, 4^e trimestre 1981.

AN EXAMINATION OF THE MESOPOTAMIAN RELIGION

As a result of the Greco-Roman, Judeo-Christian bias, the Mesopotamians have been largely ignored. In studying their religion one becomes rapidly aware of our rich Middle Eastern heritage: the Bible, though innovative and profoundly different, did not appear *ex nihilo*. It is necessary to study the religion through the collective consciousness; the conception of divinity and the human condition regarding the how and the why of creation. The latter being the study of myths. The Mesopotamian gods require constant care, ones existence on earth is to serve them with the meagre promise of an afterlife. Temperance is valued, an idea not found in the neighbouring Egyptian religion. Finally, there are the common themes, for example, the Flood which figures in the myths of Gilgamesh is none other than the Biblical Flood featuring Noah, the difference being the new moral dimension.

PROMETHEE : LA DESTINEE HUMAINE D'UN DIEU

par Olivier BERTAUX
élève à l'Ecole du Louvre

Paradoxalement, le mythe de Prométhée connaît à l'époque moderne une vigueur qu'il n'atteignit sans doute jamais aux temps antiques.

Le personnage se pare de plusieurs visages, origines, attributs, identités. Le cerner s'avère très difficile. Il nous en reste une idée, voire un idéal.

L'origine légendaire de Prométhée est à chercher en Orient. L'étymologie védique de « Pramantha », bâton tourneur destiné à faire jaillir le feu, reste toutefois à démontrer. La racine grecque « celui qui prévoit » est plus probable. Le mythe par lui-même est cependant fortement oriental. Il est à rapprocher du dieu babylonien Ea-Enki. Lui aussi grand bienfaiteur de l'humanité et sage. Il crée l'homme à partir de l'argile du sol et intervient dans le mythe d'Atrahasis sur le Déluge.

Les plus anciennes sources écrites sur Prométhée nous viennent d'Hésiode (VII^e s. av. J.C.), dont la famille était originaire d'Asie Mineure. D'où peut-être les liens unissant Prométhée aux traditions proche-orientales.

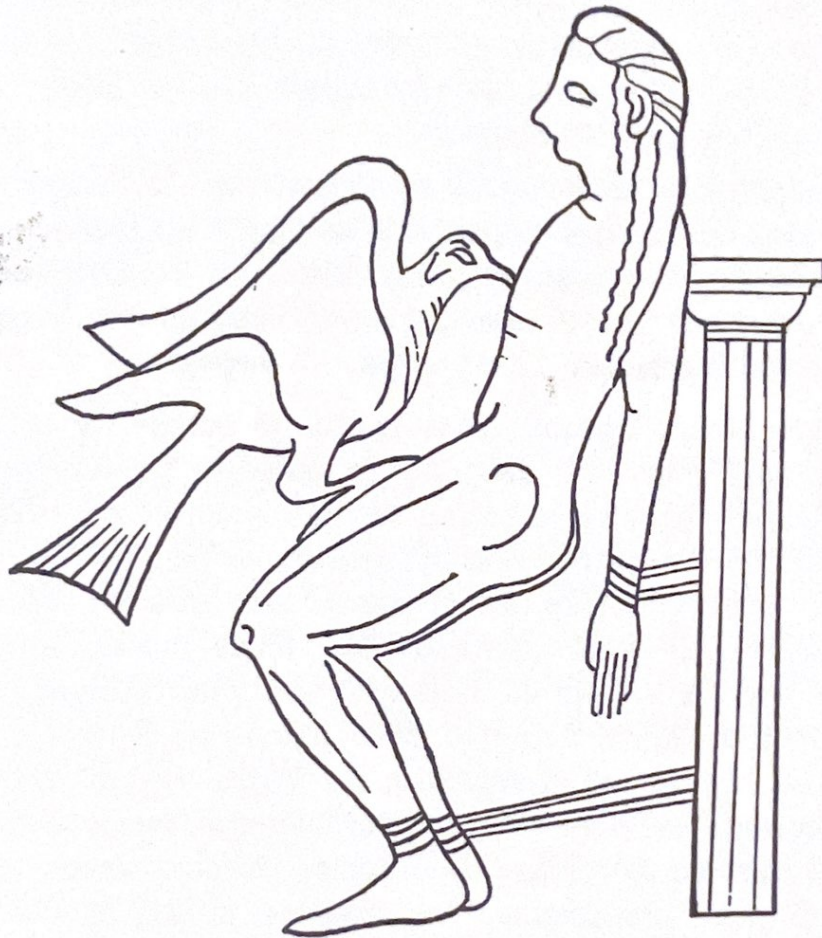
Le propre de Prométhée sera de se voir conférer une destinée humaine. De là les deux mythes fondateurs se raccrochant à Prométhée. Celui d'un bienfaiteur de l'humanité et celui de la révolte.

Prométhée apparaît dans la religion grecque comme un bienfaiteur de l'homme. Propos à nuancer toutefois entre les deux principaux poètes à avoir forgé le mythe, Hésiode et Eschyle.

Un mot auparavant sur sa généalogie. Prométhée est le fils du Titan Japet et le petit-fils d'Ouranos et Gaïa. Il est donc le cousin germain de Zeus. Mais il apparaît en fait très vite que Prométhée appartient à une généalogie divine antérieure. Il restera dans toute la mythologie grecque comme un des rares vestiges d'une autre époque, perdurant sous la génération olympienne. Son culte est donc de ce fait limité à l'Attique avec les Lampadédromies ; courses aux flambeaux pour célébrer les arts du feu.

Car le bienfait primordial accompli par Prométhée pour les hommes est bien sûr le rapt du feu. Il y aurait eu d'après les mythes, deux vols du feu. La première fois pour réparer la bêtise de son frère Epiméthée, qui, ayant réparti toutes les qualités octroyées par Zeus entre les animaux laisse l'homme tout nu et sans défense. Prométhée n'eut que le temps alors, de voler le feu à Héphaïstos et les arts à Athéna, car le moment où l'homme devait monter à la surface de la terre approchait. Le deuxième vol fut précédé d'un subterfuge : un jour, Zeus et les hommes décident de se séparer (à l'amiable). En contrepartie, les hommes offriront des sacrifices aux dieux. Prométhée accomplit le premier sacrifice. Il recouvre les chairs savoureuses de peau et enrobe les os de graisse blanche, demandant ensuite à Zeus la partie qu'il choisit.

Trompé sur la marchandise, Zeus choisit les os... Furieux du marché de dupes, il enlève le feu aux hommes. Prométhée se voit donc contraint de le dérober. Zeus se venge à nouveau et envoie aux hommes la Femme, Pandora, créée par Héphaïstos et détentrice de tous les maux. Auparavant l'homme profitait des douceurs de l'androgynie, aux âges du paradis perdu hésiodique. Comme on le voit, les bienfaits de Prométhée sont à double tranchant. Hésiode nous montre un dieu inconséquent,



Prométhée puni par Zeus. Coupe Laconienne. VI^e s. BC
(Rome, Musée du Vatican)

qui, par deux fois, plonge l'humanité dans le désarroi. Avec le sacrifice, l'homme est privé du feu, avec le rapt du feu, il hérite de la Femme... Au contraire, chez Eschyle, dans « Prométhée enchaîné », le dieu est décrit comme le grand bienfaiteur de l'homme. Il est synonyme de progrès, il protège l'homme contre le courroux de Zeus, il apporte l'éducation morale. En un mot : « Tous les arts aux mortels viennent de Prométhée ». Prométhée démontre son amour de la race humaine. En fait, Eschyle l'athénien fait l'éloge du dieu attique.

A travers ces deux visions de Prométhée se dessine un être qui, bien ou mal, oblige l'homme à se placer au pied du mur. Il le contraint à prendre ses responsabilités face à la divinité. Ses actes provoquent une dynamique et servent de catalyseur pour les décisions humaines. Il n'y a pas de repos.

A cela vient s'ajouter, plus tardif, le mythe de Prométhée créateur de l'humanité. Hésiode connaissait probablement cet aspect, mais l'idée apparaît pour la première fois dans les fables épiques. Du Prométhée potier, artisan, est né l'idée du demiurge chère à Platon, idée du créateur, ici, créateur de l'humanité. Prométhée, à la demande des dieux, ou de son propre chef, modèle l'humanité dans l'argile, le limon biblique, et Athéna lui insuffle la vie. Lorsque Zeus décida de faire disparaître l'humanité, Pyrrha et Deucalion, les protégés de Prométhée, furent sauvés du déluge et il leur enseigna la manière de repeupler la Terre. Cette version de l'origine de l'humanité reste fondamentalement chtonienne. La version primitive donnait la même origine, Gê, aux hommes et aux dieux, puis on développa l'idée d'une création divine.

La question de l'origine de l'humanité reste secondaire dans la mythologie grecque, du moins intrinsèquement. Seuls comptent les rapports lors de la Création, entre la divinité et l'homme, les liens qui les unissent et la philosophie de la destinée humaine qui s'en dégage. Les hommes et les dieux sont tous issus du chaos originel. Il n'y a donc qu'une différence de degrés qui les sépare, et non de qualité.

Kerenyi nous explique que la condition céleste fut très vite réservée à la généalogie cronide et la destinée humaine à la généalogie titanique dont faisait partie Prométhée. De là, la révolte qui va opposer Prométhée à Zeus.

La querelle porte sur la condition de la créature humaine. Prométhée veut l'améliorer, Zeus s'y oppose parfois. Mais le conflit porte surtout sur l'idée générique d'une révolte contre la divinité. Idée qui sera reprise plus tard par Lucien puis Goethe et Shelley. Chez Hésiode, Prométhée est encore une victime passive et résignée à son sort qu'elle connaît à l'avance et assume. Chez Eschyle, par contre, Prométhée devient un révolté. Il refuse l'oppression divine, il veut que l'homme soit libre de sa destinée ; il devient le principe contraire de l'acceptation. Ce caractère de plus en plus humain lui fait perdre au fil des temps sa divinité.

Supplicié sur le Caucase, il devient pour les Chrétiens l'homme-dieu qui s'est sacrifié pour l'humanité, tel le Christ sur le Golgotha, mais qui acquerra l'éternité par la rédemption et le retour des Limbes, en l'espèce, le don de l'éternité par le centaure Chiron, désirant mourir pour échapper à de terribles souffrances. Tertullien en fait le pressentiment païen et orphique du messie. Edgar Quinet le voit délivré du Caucase par les archanges Michel et Raphaël...

Prométhée, au fil des légendes, devient mortel. Il ne redevient immortel qu'avec le sacrifice de Chiron qui lui fait don de son immortalité.

Il se rapproche donc des « éphémères », épouse leur cause et devient un « héros ».

Le thème sera repris et développé par Goethe. Symbolisant la révolte contre la divinité, il crée les hommes (et même la femme, qui devient enfin un idéal pour l'homme), son orgueil devient démesuré et l'on parle alors de l'homme prométhéen. Idée chère à Nietzsche qui déclarera : « Dieu est mort », signifiant par là qu'il est remplacé par le Surhomme : être purement humain dans son principe mais qui s'élève au-dessus des au-

tres par ses facultés propres et n'accepte plus personne au-dessus de lui.

Dans les cultes grecs, Prométhée fut très vite dépassé comme dieu du feu par Héphaïstos, dieu également créateur. Hermès devient aussi l'inventeur du feu. Mais Prométhée reste dans l'inconscient occidental ce symbole mitigé du feu et de la révolte. Nombreux, tel Camus, cherchent encore aujourd'hui une éthique prométhéenne. Mythe fondateur, mythe créateur, il nous permet de comprendre à quel point les notions de divinité et humanité sont liées et que passer de l'une à l'autre ne relève pas forcément du domaine de l'impossible.

QUAND LES DIEUX GUERISSAIENT LES HOMMES

par Erik BERTIN
étudiant à l'Université de Paris-IV

La littérature antique nous a légué l'image d'un panthéon religieux haut en couleurs, peuplé de divinités qui, dans leurs passions, leurs querelles, leurs faiblesses ou leurs bienfaits, paraissent profondément humaines.

L'histoire de la religion grecque classique éclaire d'une autre lumière ce tableau d'un cénacle de dieux qui semblent si proches des hommes. En effet, siégeaient en fait dans cet Olympe des divinités majestueusement figées et lointaines. Il en est une cependant qui dut peu fréquenter la société des Immortels, délaissant son piédestal de marbre pour être plus proche des fidèles : Asklépios, le divin médecin. Dans ses temples, les patients venaient chercher la guérison miraculeuse de leurs maux. Une fois consacrées les offrandes, pour se concilier les faveurs du dieu secourable, ils passaient la nuit dans le portique d'incubation, qui était sensé favoriser la venue du songe au cours duquel Asklépios leur apparaîtrait. Car c'est durant ce rite du sommeil sacré qu'il les guérissait ou qu'il leur indiquait un moyen infallible de mettre un terme à leurs souffrances !

A la faveur du contexte religieux propre à l'époque classique, et par sa fonction éminemment bienfaisante, son culte connaîtra un engouement extraordinaire, perdurant même jusqu'aux confins du paganisme. A travers les manifestations de la puissance divine d'Asklépios, et les évolutions de la pratique

de son culte suivant les époques, la nature du lien qui unit toujours le fidèle à ce dieu s'impose comme une constante particulièrement digne d'intérêt.

La tradition mythographique l'a fait naître dans un bourg de l'antique Thessalie, fruit de l'union d'Apollon avec une mortelle, la belle Coronis. Si l'on en croit l'historien grec Diodore de Sicile, c'est tout d'abord de son divin père qu'il apprit de nombreuses choses concernant l'art de guérir. On ignore en effet que parmi ses nombreuses attributions, Phoibos était vénéré entre autres sous l'épithète « Alexicaos » (qui écarte les maux). Toutefois, il semble que ce soit surtout le centaure Chiron qui éleva le petit Asklépios et pourvut à son éducation médicale, en lui enseignant l'usage des « poudres calmantes » et l'« emploi des remèdes appliqués d'une main légère » (1). Mais l'élève, bientôt, dépassa le maître, et dans sa folle impudence, ramena à la vie des hommes déjà descendus dans le royaume des morts. Il n'en fallait pas davantage pour déchaîner l'ire de Zeus sur ce médecin trop habile qui menaçait l'ordre divin en ressuscitant les morts : le maître des cieux le frappa donc de sa foudre. Héros foudroyé à l'époque archaïque, ce n'est qu'à partir de l'ère classique que la tradition légendaire, en le ressuscitant, lui confère le statut de dieu : afin d'apaiser la colère d'Apollon causée par le châtement d'Asklépios, Zeus accomplit l'acte pour lequel il avait frappé ce dernier et le ramène à la vie. « Tu te plainais, Phébus, mais voici qu'Esculape est dieu ; fais la paix avec ton père : lui-même fait en ta faveur ce qu'il défend qu'on fasse » (2).

Cette opération du récit mythologique illustre en réalité une situation réelle de l'histoire des cultes : l'engouement pour la dévotion à Asklépios à partir du IV^e siècle av. J.C., qui ne correspondait plus avec son statut de héros foudroyé de l'époque archaïque. Il fallait donc le faire revenir au royaume d'Adès et le faire entrer dans le cycle des grandes divinités, afin d'ex-

(1) Homère, *L'Illiade*, chant IV, v. 215-219 ; Pindare, *III^e Néméenne*, v. 50-55.

(2) Ovide, *Les Fastes*, 1. VI, v. 761-763.

primer que par la grande fréquentation de ses sanctuaires, la réputation de ses guérisons, il accédait au rang de grand dieu d'un culte désormais majeur de la religion grecque.

Aussi, quelles explications peut-on apporter à ce succès relativement subit et cette grande diffusion d'un culte d'importance plutôt mineure et locale jusque là ? Plusieurs facteurs interviennent dans ce phénomène. Limitons-nous ici à un aspect essentiel, qui est le contexte religieux de l'époque classique finissante. Son succès résulte en effet en partie du malaise religieux et spirituel de la Grèce classique. C'est la guerre du Péloponnèse (431-404 av. J.C.) qui va stigmatiser les insuffisances des cultes civiques classiques. Dès le V^e siècle, ceux-ci s'avèrent incapables à satisfaire les besoins spirituels de chacun, étant célébrés collectivement par tous les citoyens, et sclérosés en partie par le formalisme et le respect de la tradition. Ce caractère impersonnel de la religion civique engendre donc un manque sur le plan spirituel. Mais le prestige et la confiance dans les grandes divinités de la cité se voient surtout fortement ébranlés par les conséquences de la guerre du Péloponnèse : les Grecs considèrent que ces lointaines divinités poliades se sont montrées impuissantes et n'ont pas voulu les sauver des ruines du conflit.

Par ailleurs, le citoyen grec insatisfait par cette vénération collective d'une religion un peu vide, cherche alors à établir un rapport personnel avec la divinité ; un lien privilégié qui lui faisait défaut dans la dévotion aux grands dieux. Le culte du guérisseur répondait à ces aspirations dans la mesure où la relation privilégiée entre le fidèle et la divinité en était la base même : les stèles gravées d'Epidaure, centre du culte, l'illustrent bien. Ces témoignages de guérisons miraculeuses datant du IV^e siècle relatent tous l'intervention d'un dieu éminemment bon et secourable, qui s'intéresserait individuellement aux suppliants, en se penchant sur chaque cas. On s'abstiendra ici d'envisager la polémique concernant la valeur thérapeutique de ces récits et les facteurs qui ont pu intervenir dans ces mystérieuses guérisons attribuées au dieu. Il s'agit de retenir seulement les besoins spirituels et religieux qu'ils reflètent.

Enfin, un dernier aspect de ces besoins qui se trouve en germe dans la mentalité de la Grèce classique, et qui se développera dans la deuxième moitié du IV^e siècle, trouvera sa réponse dans la religion asklépiéenne. Au IV^e siècle en effet, s'épanouit chez les Grecs une aspiration au merveilleux et au mystérieux, influencée sans doute par le grand intérêt d'alors pour les pratiques magiques et superstitieuses. Ce goût avait d'ailleurs déjà trouvé une réponse dans les sectes à mystères telles que celles d'Eleusis.

Cette soif de prodiges trouvera également à s'étancher dans la vénération du guérisseur d'Epidaure dès le IV^e siècle, ainsi que l'illustrent les naïfs récits de guérison et les nombreux ex-votos découverts dans les sanctuaires : ils sont les témoignages de la reconnaissance émerveillée des suppliants, pour des miracles qui dépassent l'entendement humain.

La pratique du culte va cependant profondément évoluer avec le temps, modifiée en cela par les changements de mentalité et les nouveaux besoins. Car les guérisons nocturnes qu'on a décrites — quels qu'en fussent les ingrédients — doivent être incontestablement stimulés par la foi naïve et ardente propre à l'époque classique ; par la confiance absolue dans l'intervention du « bon guérisseur ». Mais on constate qu'à partir de la période hellénistique, la guérison n'intervient plus que très peu durant la nuit dans le sanctuaire. Il faut désormais se faire expliquer son rêve au réveil, par un étrange clergé exégète qui en tire des « ordonnances » et des traitements à suivre ! En effet, si la foi restait vive, elle avait toutefois perdu de sa naïveté et de son intensité. De la sorte, la confiance absolue, la certitude d'être « miraculé » par le dieu n'agissait plus de la même façon sur le psychisme pour provoquer la guérison.

Ces traitements plus rationnels et prosaïques évolueront même par la suite vers de véritables cures de longue durée, effectuées dans des asklépiéions transformés en centres médico-thermaux : cuves plates ou profondes chauffées par des hypocaustes, canalisations multiples et sophistiquées, types divers de bains, rondes de sudation...



Asklépios

En fait, cette tournure profane des asklépiéions à une époque relativement tardive révèle incontestablement les préoccupations sanitaires plus aiguës des individus, et un goût du confort et du raffinement propre à la civilisation hellénistique mais surtout romaine. Les naïfs miracles d'Epidaure semblent alors bien loin...

Toutefois, quelque rationnelles et profanes que devinrent ces cures, dans les méthodes auxquelles elles avaient recours pour favoriser la guérison, elles se déroulaient toujours, pour les fidèles, sous le patronage direct de la divinité. Et cette importante nuance doit être considérée comme un axiome de base lorsqu'on se penche sur l'évolution de la pratique culturelle de la religion asklépiéienne : les structures et les méthodes changent, se laïcisent, semblent révéler une perte de spiritualité, mais le résultat demeure pour chacun l'œuvre du dieu bienveillant et secourable à l'égard du genre humain.

Relation donc toujours privilégiée, quasi affective, entre les fidèles et ce dieu sensible à leurs misères personnelles et plein de sollicitude. On lui vouera d'ailleurs par la suite, non plus seulement le salut des corps, mais aussi celui des âmes. Enfin, au début de notre ère, alors qu'apparaîtrait une sorte de foi monothéiste ne parvenant plus à se rassurer avec le Panthéon classique, le divin médecin sera même vénéré dans certains cas comme un dieu unique et omnipotent, siégeant à l'égal de Zeus. Mais l'importance de son culte en fera aussi la divinité la plus combattue par les Pères de l'Eglise.

Le paradoxe est de taille : populaire et vénéré jusqu'à l'extrême fin du paganisme pour son rôle de guérisseur et de sauveur, c'est aussi à cause de ces attributions que ses temples furent mis à mal par les chrétiens, car l'ombre qu'il faisait à un autre sauveur accomplissant également des miracles était par trop envahissante...

Bibliographie : Erik Bertin : *Recherches sur l'évolution du culte d'Asképios*, mémoire de maîtrise, Université de Paris-IV, 1988.

WHEN THE GODS CURE MAN

Asclepius born of Apollo and Coronis, healer through drams was the most « mortal » of the gods. This divine healer having been cast in the mould of a classical hero becomes a fully fledged member of the Olympic Pantheon as of 4 B.C. His following gained importance likewise. The spiritual crisis of classical Greece compounded by the Pelopponision wars causes the populace to seek a more personal god, a healing benefactor. The cult changing through the ages shows the temples finally becoming spas where the treatment is beginning to resemble a medical practice, the era of miracles having long disappeared. Yet, despite the secularization of the methods, the results are regarded as the work of a god. Asclepius is omnipresent, gaining in some instances a status equal to Zeus : a reflection of the era as we see a strong trend towards monotheism. His popularity as a healer and a saviour led his following to be bitterly repressed by the priests of the new Christian religion, his resemblance to another being all too close.

EDITER LES SOURCES CHRETIENNES :

Entretien avec Père Dominique BERTRAND, s.j.

L'Emoi de l'Histoire : Père Bertrand, si nous vous avons demandé cet entretien, c'est au titre de responsable d'une maison d'édition...

Père Dominique Bertrand : Pas tout à fait une maison d'édition mais un institut de production de volumes. La maison d'édition c'est le CERF, dirigé par les dominicains et qui existe depuis bien avant la guerre ; tandis que la Collection des sources chrétiennes n'a que cinquante ans. Elle est née en 1942, en pleine Occupation, à Lyon. Donc, nous ne sommes pas éditeurs mais nous travaillons avec le CERF. Nous sommes quelquefois courtisés par d'autres éditeurs, qui s'intéresseraient à cette énorme masse que représente maintenant la Collection des sources chrétiennes.

E.H. : Vous nous parliez de Lyon ; pourquoi la Collection est-elle née là ?

P.B. : Il y avait à Lyon dans l'entre-deux-guerres — jusqu'aux années 75 — le séminaire de théologie de la Compagnie de Jésus et dans ce séminaire, on trouvait des gens comme le Père de Lubac, le Père Daniélou... toute une génération de jeunes jésuites passionnés par les Pères de l'Eglise. Un de leurs maîtres était le Père Fontoyon, un homme modeste qui a une grande influence — c'était un humaniste, qui a écrit un manuel

sur les racines grecques, bien connu de ceux qui s'initient au grec — et autour de lui, il y avait donc un groupe passionné notamment pour les écrivains grecs de l'Eglise primitive, très peu connus à cette époque du public chrétien occidental. Or, pendant la guerre, les éditions du CERF se sont repliées dans cette ville et ont rencontré les Pères jésuites de Fourvière. Là, s'est élaborée ce que pourrait être la reconstruction intellectuelle de l'Eglise de France après la guerre. Les Dominicains ont pris sur eux la responsabilité de l'édition de la Bible de Jérusalem, parue d'abord en fascicules, et nous, les jésuites, avons eu la charge d'éditer les Pères. Si bien que les Sources Chrétiennes et la Bible de Jérusalem sont en leur origine une entreprise commune, une conspiration pour aider les catholiques à mieux connaître les bases mêmes de leur foi.

E.H. : Rééditer la patrologie, c'est aussi se demander pourquoi s'engager dans une telle entreprise. A qui cette production de livres profite-t-elle — plutôt à des historiens et des spécialistes ou à tout chrétien qui vit sa foi ?

P.B. : Vous touchez à quelque chose de tout à fait typique dans ce qui a été la fondation de la Collection : les fondateurs, le Père de Lubac et le Père Daniélou, ont vraiment voulu transmettre les sources patristiques à un grand public. Evidemment, on ne pouvait pas avoir l'ambition d'atteindre un public aussi large que pour la Bible de Jérusalem. Du reste, il n'était pas certain, d'entrée de jeu, que les catholiques s'intéresseraient à la Bible, car à cette époque dans le catholicisme, elle était lue essentiellement de manière collective, à l'église, et non individuellement.

E.H. : Autour de quels auteurs la Collection a-t-elle été lancée ?

P.B. : On a surtout d'abord voulu faire connaître les Pères grecs, qui étaient vraiment méconnus des occidentaux : Jean Chrysostome, Basile, Grégoire de Naziance, et Irénée lui-même qui était de langue grecque, bien que grand évêque de Lyon.

Pour que ces écrivains « passent » nous avons pris les moyens. La grande différence entre la Patrologie de Migne et notre Collection, c'est que nous présentons non seulement le texte, mais aussi une traduction, avec en plus, des aides suffisamment précises pour que la lecture soit fructueuse : une introduction fournie, des index — scripturaire en particulier. Et cela constitue encore une originalité mondiale à ce jour. La particularité de notre travail a permis de très bon tirages au départ : chaque volume était tiré à cinq mille exemplaires. Par la suite, avec les grandes secousses qui ont ébranlé la foi et une certaine crise de l'intelligence dans le catholicisme, sans compter la fermeture d'un certain nombre de séminaires, le public s'est rétréci et nos tirages ont réduit de moitié. Mais nous remarquons que quand le prix des volumes arrive à être bas, ils ont du succès. Donc il y a une attente, qui d'ailleurs s'affermi depuis quelques années.

E.H. : Justement, cette redécouverte de textes grecs doit attirer un certain nombre de personnes qui s'intéressent peut-être d'abord à cette langue ?

P.B. : C'est vrai. De fait nous tenons les deux bouts de la chaîne : nous voulons à la fois fournir au lecteur le texte original, et donc nous sommes rattachés par là à cette discipline qui s'appelle la philologie. Nos livres ont donc de ce point de vue une valeur scientifique. Mais nous voulons aussi aider le lecteur à entrer dans le texte et nous lui donnons les moyens de le faire.

E.H. : Pouvez-vous nous donner quelques précisions sur l'établissement du meilleur texte original ?

P.B. : Disons que depuis la Renaissance, nous assistons à des vagues successives tendant à présenter au peuple chrétien l'ensemble de la production ecclésiastique, c'est-à-dire la Tradition. Vous savez que la foi est fondée sur deux types de documents, l'Écriture sainte et les écrits de la Tradition dont les patrologies offrent les éléments les plus anciens. Donc, avec les débuts de

l'Imprimé, des savants et notamment Erasme, qui était un grand éditeur à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testament et des Pères, se lancent dans de grands travaux d'édition. Que fait Erasme ? Il rassemble à Bâle où il habitait, par des amis, un certain nombre de manuscrits qu'il met en parallèle, pour publier Irénée par exemple. Les manuscrits sont des copies de copies de copies ! L'intérêt et la difficulté de la science philologique, c'est que d'aucun des auteurs que nous publions nous n'avons d'originaux. On a peut-être un autographe de saint Augustin sur un manuscrit de Corbie : « Augustinus presbyter ». Mais le cas est extrêmement rare. Les manuscrits les plus anciens remontent au IV^e siècle. On a même des papyri du I^{er} siècle. Mais les premiers manuscrits de la Bible en hébreu, sur parchemin, que nous ayons conservés, datent du IX^e siècle...

E.H. : Est-ce que les différences sont grandes entre ces documents ?

P.B. : C'est très variable. Par exemple pour la Bible, il y a une multitude de petites variantes que affectent bien peu souvent le sens global. Il en va de même pour la plupart des auteurs : on trouve beaucoup de variantes, d'erreurs de détail, mais finalement ces divergences se contrebalancent et c'est par la pesée de ces variantes que l'on retrouve l'archétype d'où tout est parti. N'oublions pas aussi que les textes ont une histoire, souvent mouvementée : beaucoup ont disparu, ont été volés ou achetés par les rois. Au XVI^e siècle, nos rois constituent des bibliothèques de manuscrits qui sont la base actuelle des grands fonds nationaux (Bibliothèque nationale, British museum). Les Papes de la Renaissance ont considérablement augmenté leur bibliothèque (la fameuse Bibliothèque vaticane, la plus riche en manuscrits). Il est intéressant de voir comment, à partir du moment où l'imprimerie ouvre une nouvelle époque de la transmission écrite, se crée une effervescence pour rassembler des manuscrits. Et cela continue aujourd'hui : le mont Athos reste en particulier une mine non encore complètement explorée !

E.H. : Donc l'éventualité d'une surprise n'est pas à exclure ?

P.B. : Absolument. Par exemple nous avons eu une surprise tout à fait étonnante il y a quelques années. Un spécialiste tchécoslovaque a découvert à la Bibliothèque de Marseille toute une partie de la correspondance de saint Augustin qui était inconnue ! Ce cas est intéressant, car il s'agit d'un grand auteur. On pouvait imaginer que tout était connu. Et bien non...

E.H. : Revenons à la Collection des sources chrétiennes. Pouvez-vous nous faire un catalogue rapide de ce que éditez ?

P.B. : Tout ce qui n'est pas saint Augustin, pris en charge, quant à lui, par la Bibliothèque augustinienne : la patrologie grecque, la patrologie latine, avec des auteurs comme Léon, Tertullien, Cyprien, Hilaire de Poitiers, Césaire d'Arles, Prospère d'Aquitaine... et puis il y a aussi des textes émanant des chrétiens qui ont existé hors de l'Empire. Il ne faut pas oublier les Géorgiens, les Arméniens, les Chaldéens, les Ethiopiens... Un certain nombre d'ouvrages, qui se sont perdus chez les grecs, ont été gardés dans leur traduction en syriaque. Je vous donne l'exemple d'Origène, qui a assez vite été accusé d'hérésie, et dont grande quantité des ouvrages a été détruite dans la langue originale. Nous avons pu reconstituer son œuvre grâce aux traductions latines et syriaques. Les langues non classiques restent ainsi des langues importantes pour la tradition chrétienne.

E.H. : Sur quoi fondez-vous le choix de traduire tel auteur et pas tel autre ?

P.B. : Nous avons deux types de choix. D'une part, des chercheurs nous proposent leurs travaux. Nous avons d'autre part des équipes de traduction, selon une politique plus volontariste. Par exemple, toute une équipe de grands spécialistes s'est mise en place pour éditer l'œuvre de Tertullien, auteur très important qui a fondé la langue théologique latine ; cette équipe travaille depuis une quinzaine d'années à l'édition de tout ce qui nous reste de Tertullien.

E.H. : Comment fonctionnent toutes ces équipes ? Quelle est l'organisation du travail ? Est-ce que la Collection a des impératifs financiers comme une société commerciale ?

P.B. : Toutes ces questions sont fort intéressantes. Je suis quant à moi, le directeur. Je suis entouré à Lyon d'un certain nombre de collaborateurs, qui ont le travail ingrat et modeste, mais essentiel d'aider les auteurs à « porter leur enfant », non pas sur les fonts baptismaux mais sous la presse ! C'est le noyau central. Plus largement, nous avons dans le monde entier ceux et celles qui font les livres. Il faut préciser que maintenant, grâce à la fois aux investigations du catalogue des manuscrits et aux possibilités que donne l'outil informatique, on peut travailler plus vite et que la coopération internationale se fait plus efficace. De plus, je dois dire que par rapport aux éditeurs en particulier allemands, du début du siècle, on s'aperçoit que nous avons aujourd'hui une autre manière de lire le latin ou le grec. Beaucoup d'éditeurs du début du siècle ont été gênés par un certain nombre de tournures qui leur semblaient non classiques ; ils ont corrigé le texte. Les progrès de la linguistique permettent de nos jours une lecture plus fidèle à l'histoire des langues et donc plus juste des textes.

J'ajoute ceci. On peut estimer à dix ans le temps moyen de fabrication d'un livre de la Collection. Nos livres sont des ouvrages très longs à réaliser. Ce qui est extraordinaire, c'est que nous arrivons malgré tout à sortir une dizaine de volumes par an.

En conclusion, je dirai que tous ces auteurs que nous faisons connaître donnent de la densité à la foi chrétienne, que l'on croit ou que l'on ne croit pas. Lire les auteurs de la Tradition chrétienne apprend que la foi est une aventure dense, une immense conspiration de gens qui ont réfléchi, en n'étant pas toujours d'accord entre eux sur tout. La tradition passe par la diversité des hommes et, de ce fait, est plus forte que la masse de ceux qui l'expriment. Elle les porte tous. Ce qu'il est intéressant de saisir à travers ce travail d'édition, c'est qu'une unité de foi puisse exister dans une telle diversité de genres littéraires,

de tempéraments, d'époques et non sans que soit toujours à l'œuvre une certaine intention polémique. En se défendant, la foi montre qu'elle est vivante. Les Pères de l'Eglise furent des vivants. Et nous, sommes-nous ceux qui les faisons revivre ? Nous nous abreuvons autant à leur vitalité qu'ils ont besoin de la nôtre.

Propos recueillis par Laurence Guillot et Arnaud de Maurepas
le 27 mars 1990.

*UN DIEU A L'IMAGE DE L'HOMME :
LES EVANGILES APOCRYPHES*

par Catherine PAUPERT
EPHE, V^e section

A l'intérieur du monde chrétien, force est bien d'admettre que c'est Dieu qui s'approche de l'homme (Gen 3-8 ; 1 Rois 19-9 sqq, etc...) Si l'homme s'aventure à vouloir se rapprocher de Dieu par ses propres moyens, c'est la catastrophe de la Tour de Babel (Gen 11 - 1 à 10), s'il tente de l'exprimer dans son propre langage, proche de celui de ses voisins, c'est la fabrication du veau d'or (Ex. 32) et ses conséquences fâcheuses. C'est Dieu qui choisit son peuple, lui qui donne la loi, qui combat pour et avec son peuple, et il en est ainsi à travers tout l'Ancien Testament : Dieu est proche d'Israël.

Avec le Nouveau Testament, la proximité devient extrême puisque Dieu se fait homme (Jean I 14-15). Il y aurait là, certes, de quoi se réjouir pour tous ceux qui acceptent ce message. Pourtant, plus encore que le Dieu de l'Ancien Testament, ce Dieu-homme est pour le moins déconcertant, à la limite même inacceptable. Déjà ceux-là même qu'il avait choisis — et non pas qui l'avaient choisi (Jean 15-16) — sont souvent désarçonnés par ses propos ou son attitude : pourquoi ne détruit-il pas les villages qui l'ont mal reçu (Luc IX 54-55) ? Pourquoi ne profite-t-il pas de sa popularité pour rétablir la Royauté en Israël ? Pourquoi ne les favorise-t-il pas de la vision de Dieu (Jean XIV 8-9) ? Pourquoi ses exigences morales sont-elles si dures (Math. XIX 10) ? A ne relever que quelques exemples du

désarroi des Apôtres, on ne peut passer sous silence, ce choc et même ce scandale que le personnage du Christ et son enseignement suscitèrent dans son entourage, même les « siens » (famille ? amis ?) le trouvaient à certains moments complètement fou (Marc 3-21) et il serait fastidieux de relever tout au long des évangiles les témoignages d'étonnement scandalisé de ses auditeurs. Relevé qui du reste serait tout-à-fait hors de propos, puisqu'il s'agit ici de comparer des textes, celui du Nouveau Testament qui, de l'intérieur du Christianisme, est parole de Dieu, avec ceux des Évangiles apocryphes, paroles humaines. Il semble donc bien que, même chez ceux qui lui avaient donné leur foi, le personnage du Christ soulevait nombre de questions et l'image qu'en donnent les Évangiles n'a rien à voir avec celle que pourrait évoquer l'idée d'un homme-Dieu.

Bien sûr, l'évangile parle de conception et de naissance miraculeuses, il n'en transparaît pas grand'chose dans le contexte social des personnages : sans l'extrême gentillesse de Joseph — qui aura droit dans la postérité à sa part de ridicule — Marie ne serait pour tout le monde qu'une fille-mère malchanceuse. Naître au cours d'une espèce d'exode de pauvres, être responsable d'un massacre de bébés, devoir fuir son pays, puis y revenir pour faire le charpentier pendant toute sa jeunesse, voilà toute une série d'événements qui n'ont rien de très glorieux, qui sont même particulièrement affligeants. La suite du récit évangélique rachète un peu cette pauvreté des débuts : les foules se pressent autour de Jésus, les miracles jalonnent sa route, il remporte un bref triomphe dans la capitale, mais n'oublions pas qu'il est souvent obligé de fuir devant les autorités et qu'il n'a pas grande audience auprès des grands ; ne parlons pas, bien sûr, de ses amis fidèles qui ne brillent pas pas par leur statut social.

Puis vient l'inacceptable : l'arrestation, l'humiliation, la torture, la mort. Il est vrai que suit la Résurrection, mais elle n'est manifeste — et encore bien mystérieusement — qu'aux yeux des seuls fidèles : elle ne contrebalance pas un procès public, une mort spectaculaire.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si, très rapidement, alors que les témoins avaient disparu, on a voulu en savoir davantage. St Jean lui-même (Jn XXI 25) affirme que les Evangiles sont bien loin de tout raconter et que, pour ce faire, une multitude de livres ne suffirait pas.

Se greffant sur cette pieuse curiosité, apparaît aussi le désir de glorifier un peu plus cet homme Dieu, dans sa vie mortelle, de le rendre acceptable, d'atténuer le scandale (Paul I cor-1-23) de ce Christ vaincu et crucifié.

Il est donc tout à fait compréhensible que très tôt, dès la fin du deuxième siècle, soient apparus des récits créateurs d'une image moins paradoxale du personnage de Jésus. Les plus connus, ceux qui sont attestés le plus anciennement, soit par les citations des Pères, soit par leur exclusion des anciens canons de l'Ecriture, et dont la fortune se continue jusqu'à nos jours, sont ceux qui ont trait à l'enfance et à la Passion. Il ne sera pas question ici des témoignages innombrables des arts plastiques mais seulement de ceux de la littérature. Ils nous sont parvenus sous leur forme médiévale mais à chaque instant, des découvertes nouvelles attestent l'ancienneté de leur source.

**

Si par un souci de brièveté et de simplification on a choisi de ne retenir, dans les nombreux thèmes producteurs d'apocryphes, que l'enfance et la passion du Christ, c'est que nous avons affaire à des traditions anciennes qui perdurent encore, et qui pour cette raison sont les plus connues ; c'est aussi parce que le nombre des manuscrits qui les rapportent sont, à ce jour, les plus nombreux.

Les récits de l'enfance du Christ ont circulé en Occident sous deux formes principales : l'Evangile du pseudo-Matthieu et plus tardivement, le protévangile de Jacques, qui, sous des formes variées, avec un bonheur littéraire bien différent, tout à l'avantage du protévangile, ajoutent à l'évangile de Luc, en amont et en aval, de notables embellissements.

En amont tout d'abord : l'évangile de Matthieu donne certes du Christ une généalogie qui en fait le descendant de David mais de cette mère miraculeuse, nous ne savons pas grand'chose. Et survient dans nos textes une ravissante histoire : Marie naît de parents âgés, gagnés par le découragement, moqués de leur stérilité à tel point que Joachim se retire dans la montagne et Anne pleure dans sa chambre, délaissée et ridiculisée même par sa servante. Un ange annonce l'enfant du miracle que ses parents vouent au service du temple dès l'âge de trois ans. Là, elle surpasse ses compagnes plus âgées tant par sa sainteté que par des dons manuels, et ce sont les anges qui la nourrissent. Lorsque vient l'âge de la puberté, miracle encore pour désigner son époux.

Puis en aval, le récit embellit celui de Luc mais en en gardant la trame. Et c'est sur la vie cachée à Nazareth que l'imagination reprend — ou outrepassé — ses droits : Jésus y paraît un enfant comme les autres, avec ses bonnes et mauvaises humeurs si un compagnon de jeu se montre désagréable. Le voilà mort, mais bientôt ressuscité, bien sûr. Il peut s'asseoir sur un rayon de soleil mais répare bien vite les dégâts subis par ceux qui veulent l'imiter. Quant à ses expériences scolaires, ce ne sont que désagréments pour ses maîtres qui reconnaissent bien vite sa supériorité. Ridicules, désagréables ou charmants, les épisodes se succèdent, témoignant d'une puissance surhumaine tout en gardant au héros un caractère et un mode de vie enfantin. De même que Jésus adolescent, apprenti auprès de Joseph, arrangera à sa façon les incidents inhérents au métier qui est le sien et celui de son père.

Après les récits concernant l'enfance et l'adolescence du Christ, ceux qui touchent à sa passion ont connu une diffusion et une publicité considérables, ce sont eux qui totalisent le plus grand nombre de copies manuscrites connues à ce jour sous des vocables différents : actes de Pilate, évangile de Nicodème, évangile de Gamaliel, etc... Mais, à la différence de ceux de l'enfance, ils ont laissé moins de traces actuelles dans la mémoire de la piété moderne.

Proches des récits de la Passion des Evangiles synoptiques, ces récits y ajoutent leur part de merveilleux qui accuse davantage l'image du Dieu-homme : les aigles des soldats romains s'inclinent miraculeusement devant Jésus lorsqu'il est transféré chez Pilate, Joseph d'Arimathie, emprisonné par les Juifs pour avoir enseveli dignement son maître et ami, est délivré par les anges. Ils essaient aussi de donner une sorte de rationalité à la condamnation de Jésus : devant Pilate, qui ne comprend pas que les mêmes juifs, qui ont fait quelques jours auparavant un triomphe à Jésus, veuillent tout d'un coup le livrer à la mort. Témoins et contre-témoins s'affrontent, mais la sentence n'en est pas changée, le Christ mourra sur la croix.

La seconde partie de ces textes ne laisse pas d'être beaucoup plus étonnante : le corps charnel du Christ est bien mort sur la croix, il ressuscitera bien au troisième jour « selon les Ecritures ». Mais, durant cet intervalle, son corps spirituel ne restera pas endormi : il descendra au triste séjour des morts d'où il emportera vers la gloire, les âmes des justes de l'Ancien Temps, sauvées par son immolation. Aucune trace de cet épisode dans l'Ecriture, mais il a semblé si cohérent avec le salut par la croix, avec la croyance qui, sous diverses influences orientales ou autres, se faisait jour dans le judaïsme d'une vie *post-mortem* en rapport avec la bonne ou la mauvaise vie sur terre, en rapport aussi avec l'enseignement de Jésus et son affirmation d'un jugement sélectif, qu'il est entré dans une des premières professions de foi chrétienne, le symbole des Apôtres.



Avoir choisi dans l'immense « continent apocryphe », un corpus aussi restreint peut sembler parfaitement arbitraire. Les aventures des Apôtres, l'enseignement secret de Jésus entre sa résurrection et son ascension, la saga de Marie-Magdeleine et tant d'autres, ont aussi leur intérêt pour l'historien. Mais les textes choisis sont remarquables par leur notoriété et leur publicité, par leur longue survie, par leur statut à peine margi-

nal dans les églises chrétiennes. Enfin, dans une religion fondée sur l'image d'un Dieu qui s'approche de l'homme au point de prendre corps, ils témoignent d'une tentative de rendre ce Dieu-homme plus proche de l'image que l'homme peut s'en faire. L'image ? Est-ce à dire « idole » ? Les uns l'ont pensé, les autres ont été plus sensibles à une fidélité, poétique et imaginaire certes, mais réelle, à la doctrine reçue : on ne fait pas du Christ enfant, un roi ou un puissant de ce monde, on ne nie pas sa réelle mort sur la croix.

Rendre proche, ou réduire peut-être, le paradoxe du Dieu-homme, dans un langage humain, n'est-ce pas aussi sous une autre forme, le propos de la théologie positive, de la philosophie chrétienne ou de la politique chrétienne ?

A GOD IN THE IMAGE OF MAN

The Old Testament God, cruel and capricious, chose his children; man acting of his own volition was severely punished. With the advent of the New Testament one finds a more human God who even takes on an earthly form, yet remains distinctly divine — a man-God. The dilemma is born : why doesn't he punish infidels and why are his morals so severe ? Why does he have such disturbingly human traits ? This essay addresses or compares the writings of the New Testament and of the Apocrypha, the word of God compared to the word of man, in order to better examine this much evolved idea of God. The apocryphal texts chosen illustrate the tenacity and credibility of the words of man. Having lasted along side the Gospels throughout the centuries, a condemned testimony for the need to resolve or diminish the paradox of this man-God, they continue to illustrate the power and the need of man's language in understanding the New Testament God. They are an attempt to render too human a being, divine.

LE « BASILEUS », LIEUTENANT DE DIEU

par le Professeur KAPLAN
de l'Université de Paris-I

Après la chute de Rome en 476, la partie orientale de l'Empire romain recueille et maintient seule pour près d'un millénaire la tradition romaine de l'Empire universel. Celle-ci s'est enrichie, à partir du IV^e siècle, de l'apport chrétien ; l'Empire est devenu chrétien, le christianisme seule religion tolérée par l'Etat depuis Théodose ; l'universalisme chrétien s'est ajouté à l'universalisme romain.

Concrètement, Dieu devient un pouvoir constituant, au même titre que le Peuple, l'Armée et le Sénat. De même qu'il préside aux destinées de la cité céleste, de même la cité terrestre, qui n'est que l'image terrestre de celle-ci, est-elle présidée par l'Empereur. La dignité impériale reste une magistrature, détachée de la personne de son titulaire ; mais cette dignité est accordée par Dieu, reçue de Lui. Toute la difficulté réside dans la reconnaissance, voire la validation, de la volonté divine. Pour ce faire, il n'est pas d'institution précise ; le patriarche de Constantinople n'intervient que pour vérifier l'orthodoxie de l'Empereur. Pour le reste, ce sont finalement les événements qui commandent : la réussite est la marque de l'élection divine. Si une usurpation réussit, c'est le signe du choix de Dieu.

On comprendra mieux cette démarche en lisant les paroles que le chroniqueur Théophane prête à l'impératrice Irène, que

son principal ministre, Nicéphore, vient de détrôner, le 31 octobre 802. Pour bien saisir la portée de ce texte, il faut souligner que Irène, pour avoir rétabli le culte des Images en 787, jouit auprès des moines, dont Théophane est un specimen éminent, d'une popularité aveugle ; Nicéphore, au contraire, qui a détrôné Irène, fait les frais de la hargne du chroniqueur. Dans ces conditions, le discours que Théophane met dans la bouche d'Irène lorsque l'usurpateur vient lui rendre visite dans sa prison prend toute sa valeur : il dépasse les circonstances précises pour traduire l'opinion d'un byzantin (extrêmement) moyen, Théophane, sur le choix de l'Empereur par Dieu.

« Je crois que c'est Dieu qui m'a élevée, d'orpheline que j'étais, vers le pouvoir... ; je n'impute ma chute qu'à moi seule et à mes péchés... Quant à ta promotion, c'est Dieu que j'en considère comme l'instigateur, car je crois que rien ne peut se faire sans sa volonté. Tu n'ignores pas les avertissements qui m'ont souvent été donnés contre toi lorsque j'étais revêtue de la dignité qui est maintenant la tienne ; l'événement prouve qu'ils étaient fondés ; si je les avais suivis, j'aurais dû te condamner à mourir. Mais j'ai eu confiance en tes serments... ; en fait, je donnais alors à Dieu des armes contre moi, à Dieu par qui règnent les Empereurs et par qui s'établissent les dominations sur la terre. Et maintenant, je vois en toi le pieux élu de Dieu, et je me prosterne devant toi comme devant l'Empereur. »

De même que la cité terrestre est l'image de la cité divine, l'Empereur est l'image du divin. Une grande partie du cérémonial impérial, dans le Palais comme à l'Hippodrome, découle de cette conception. Quand on honore l'Empereur dans ce cérémonial, qui comprend la proskynèse, comme devant les Images saintes, on n'adore certes par un homme, mais l'honneur va à ce dont l'Empereur est l'image. On conçoit aisément que les Empereurs aient cultivé une si profitable ambiguïté. L'Empereur a ainsi une sorte de rôle pédagogique vis-à-vis de ses sujets : il leur permet de concrétiser l'honneur qu'ils rendent à Dieu comme souverain du royaume divin.

Dès lors, la Cour se présente comme un somptueux mystère, dans lequel l'Empereur joue le rôle du Christ ; lors des grandes fêtes, il reçoit douze convives à table et il procède au lavement des pieds de pauvres, triés sur le volet. Cette imitation de Dieu entraîne un renforcement du pouvoir impérial et de la centralisation ; l'Empereur doit tout gouverner, de même que rien n'échappe à Dieu. Mais ce pouvoir est tempéré par la responsabilité de l'Empereur devant Dieu, et non devant le peuple, l'Empereur devra répondre devant Lui non seulement de ses actes, mais aussi des méfaits de ses agents, dus à ce que l'Empereur n'a pas montré le bon exemple. De même que le Christ, incarnation de Dieu, a pris sur lui les péchés des hommes, de même l'Empereur doit prendre sur lui les insuffisances de ses subordonnés. Cela finit par se traduire, comme on l'a vu pour Irène, par l'abandon, par Dieu, de l'Empereur pécheur : l'Empereur abandonné par Dieu est *ipso facto* déchu.

La théorie même que nous venons d'énoncer rend inconcevable la séparation des sphères de l'Eglise et de l'Etat, qui procèdent — terme éminemment théologique — d'une source unique : Dieu. Malgré quelques privilèges liturgiques (droit de prêcher, de bénir la foule, de recevoir la communion comme le clergé), malgré l'épithète d'*isapostolos* (égal aux apôtres), l'Empereur reste un laïc, mais un laïc très particulier. Il est le lieutenant de Dieu sur terre, au sens originel du terme : la cité terrestre étant l'image terrestre de la cité de Dieu, l'Empereur y occupe le lieu qui est celui de Dieu dans la cité céleste. Cette conception est immédiatement sensible à qui assiste aux offices où l'Empereur est présent à Sainte-Sophie de Constantinople. La grandiose coupole qui culmine à 55 m représente le Ciel ; en son milieu, une mosaïque du Christ Pantocrator. Quand l'Empereur est présent, la travée de la coupole est vide du peuple ; seule la Cour y a accès et l'Empereur se tient au milieu, à la verticale du Pantocrator.

Ainsi se concrétise une conception entièrement providentielle de l'Histoire. Les hommes ne sont que les instruments de la volonté divine ; Dieu préside lui-même, par l'intermé-

diaire de son lieutenant, maintenu, comme nous l'avons vu, sous étroite surveillance, aux destinées de l'humanité. C'est du moins l'idéologie qui règne jusqu'à la fin de l'Empire et qui est donc consubstantielle à celui-ci. Car, dans la vie de tous les jours, les voies du Seigneur sont impénétrables : Dieu choisit aussi bien un fervent fondateur de monastères, comme Nicéphore Phocas (963-969), qu'un hérésiarque patenté, comme Léon l'Isaurien (717-741), un intellectuel distingué, comme Constantin VII Porphyrogénète (913-959), qu'une brute sanguinaire comme Phocas (602-610). Mais c'est toujours Dieu qui conduit l'histoire des hommes.

*LE VISAGE DU CHRIST :
ENTRE SYMBOLISME ET REALISME*

par Philippe PHAM
élève de 3^e cycle à l'Ecole du Louvre

La religion chrétienne, interdite, pourchassée jusqu'en 313 (Edit de Milan attribué à Constantin), devient religion d'Etat par l'Edit de Théodore en 380.

Ainsi, à la fin du IV^e siècle de notre ère, la religion chrétienne reconnue officiellement, permet à l'art chrétien de se développer sans restriction et d'élaborer peu à peu son propre vocabulaire. Mais l'art nouveau est vierge, sans traditions iconographiques, et les artistes chrétiens ont tout à faire. La création des symboles proprement chrétiens se produit par la réutilisation de principes et de motifs puisés dans le répertoire de l'Antiquité gréco-romaine (tradition figurative) et se fixe progressivement par le canal des foyers orientaux (tradition de synthèse tendant à réduire la forme selon des principes de stylisation abstraite). Ainsi, les premières figurations du Christ réutilisent l'image d'Orphée et empruntent à la tradition classique la formule du drapé antique.

L'Orient regroupe des foyers créatifs importants et simultanément, à Rome, collabore sensiblement à l'épanouissement et à l'élaboration de l'iconographie chrétienne.

Dans le domaine des arts figuratifs, les plus beaux évangéliques enluminés (Codex Purpureus, Evangiles de Rossano ou

de Rabula) sont ouvragés par des artistes orientaux, probablement syriens.

La figuration du Christ obéit aux mêmes lois.

L'Occident latin, fortement hellénisé, fixe le visage du Christ sous les traits d'un jeune homme glabre aux cheveux courts frisés (statuette du Louvre) ; c'est le type Alexandrin dans lequel les principes de la figuration grecque sont évidents : canon gracieux, svelte, élégant. La forme ne respecte aucune loi de stylisation synthétique et sacrifie à des critères plus décoratifs que strictement expressifs. L'image du Bon Pasteur, parabole du Christ regroupant les brebis égarées, est l'une des contributions les plus intéressantes de ce courant.

Plus subtil et nuancé est l'apport de l'Orient dans la représentation du Christ. Le type syriaque définit le visage sacré selon des principes d'intériorité et de spiritualité dans le fond, de hiératisme, de frontalité, et de stylisation symbolique sur le plan du style. Cette conception privilégie sensiblement l'essence à l'apparence. L'expressivité de l'image se concentre dans les yeux, qui frappent le regard par leur extension globulaire et leur fixité. Le visage est mûr, maigre, souvent marqué. Sous les traits du visage humain transparaît l'éloquence pathétique de la divinité qui porte dans sa chair les leçons et les traces de son expérience mystique. La finesse asiatique des traits est soulignée par une longue barbe en pointe, facultative ; une fine chevelure brune séparée par une raie souvent médiane dessine deux masses symétriques dont la régularité équilibre la figure et lui confère une stature monumentale.

Ainsi apparaît le visage du Christ sur le voile de Véronique ou bien encore, sur le suaire de Turin qui lui-même est la source d'une importante tradition iconographique.

Tel apparaît encore le visage du Sauveur, plus tard amplifié et magnifié par les mosaïstes, les fresquistes byzantins qui, tout en perpétuant la tradition paléo-chrétienne encore imprégnée des réminiscences du Bas-Empire romain, préparent la production monumentale de notre Occident médiéval. Le Christ pan-

toocrator de la cathédrale de Céfalie (Sicile, vers 1148) témoigne, par la véhémence didactique du style, de la maturité atteinte par les mosaïstes byzantins. Le Christ triomphal émerge de la lunette avec puissance et conviction.

La tradition de fixité et de centralisation de l'expression dans le regard (déjà évidente dans les portraits impériaux du Bas-Empire) pris comme siège de la pensée et reflet de l'autorité morale et spirituelle de la divinité, découle directement des portraits du Fayoum (IV^e siècle). Là encore, les foyers proches-orientaux se révèlent particulièrement actifs dans la figuration du Christ.

L'histoire de la peinture médiévale (romane et gothique) dévoile deux courants thématiques majeurs qui, chez les peintres dits « primitifs », constituent les deux pôles principaux de leur inspiration.

Le courant « tragique » regroupe les scènes de la Passion et souligne l'humanité douloureuse et salvatrice du Fils. Crucifixion, Calvaire, Déposition, Déploration (piéta ou Stabat Mater), Mise au Tombeau...

L'art occidental se forme peu à peu dans la représentation exemplaire de ces épisodes ; de Giotto aux premiers maîtres du XV^e siècle italien, s'élabore le langage iconographique de la peinture religieuse de notre Occident chrétien où la figure du Christ représente le modèle des vertus morales et incarne l'expression la plus intense de l'expérience humaine.

A l'inverse, le courant « affectif maternel » met en scène l'enfant et sa mère sur un ton anecdotique, familier, moins dramatique, plus intimiste et poétique, mais non dénué de gravité. Combien nombreuses sont les « Vierges à l'enfant ». Confrontés aux problèmes de représentativité des sujets sacrés, les artistes résolvent peu à peu les difficultés de perspective sur le plan de l'organisation spatiale, les impératifs de vraisemblance et de réalisme psychologique dans la représentation des figures.

Le visage du Christ profite de cette lente et progressive maturation.

L'Enfant dans les bras de Marie semble ici préservé de tout danger : aucune ombre ne point dans ce tableau idyllique, baigné par le tendre amour maternel. Mais ce qui semble n'être qu'une banale et attendrissante scène de maternité, est en réalité un tableau à méditer. L'innocence du bambin est souvent compensée par certains détails qui évoquent son tragique destin. Les premières figurations du thème maternel qui trouvent une lointaine origine dans la statuaire égyptienne (Isis allaitant Horus) portent les caractères d'un archaïsme réducteur des formes, fortement stylisé et encore dominé par l'expression immédiate, c'est-à-dire abstraite, du dogme religieux. La distance avec l'humanisme tendre antique est ici nettement marquée : dès les premières créations médiévales, le Christ est un petit adulte, sévère, hiératique et solennel ; Marie, telle une effigie rigide et sculpturale (corps institutionnel et sacralisé), le réceptacle de ce dogme incarné. A mesure que s'opère la maturité spirituelle et stylistique des artistes sensibilisés aux problèmes de vraisemblance sans entamer l'expressivité, la représentation du Christ évolue nettement dans le sens d'une lente et progressive « humanisation ». C'est au niveau de cette tension implicite que se situe la richesse du thème. Et la superposition d'une image angélique à des symboles de douleur (Croix de la Crucifixion...) confère à la majorité des Madones (des maestas cimabuesques aux créations des maîtres français classiques — Poussin, La Hyre... — sans omettre les formules de Raphaël et de Léonardo) une impression de tendre et pathétique gravité.

L'histoire de l'iconographie religieuse permet d'étudier l'histoire des écritures et des styles picturaux, mais aussi reflète les états de la spiritualité des individus. Dans les principes figuratifs, les symboles explicités, les partis de composition et de présentation, se cache la nature des rapports qui lient l'individu (créateur/fidèle) à la divinité. Rapport de domination théocratique et d'obéissance respectueuse où le dogme vaut loi ; rapport plus nuancé à l'époque où social et politique effritent la puissance des institutions religieuses ; rapport d'une insolente hardiesse où ferveur signifie commentaire critique et, parfois,

citation sulfureuse. Le cas de deux artistes du XVI^e siècle est symptomatique de cette évolution. Les peintres s'approprient le sujet dans le sens d'une identification individuelle quasi sacrilège ou comme prétexte à la célébration profane de la société dont ils sont les acteurs symptomatiques.

Dürer dépasse le symbole divin, se l'approprie et n'hésite pas à se représenter (autoportrait de 1500) tel un Salvator Mundi, de face, à mi-corps selon les principes de frontalité et de hiératisme monumental, avant dévolus à la représentation des images sacrées. L'artiste s'assimile ici au démiurge et son œuvre de créateur le conduit à réaliser cette ambition sacrilège.

A Venise, Véronèse élargit sensiblement le champ de la vision christologique ; aucune intimité ni limitation à la seule personne du Christ. *Les Noces de Cana* effleure le blasphème en privilégiant la célébration ostentatoire et bruyante d'une fête collective (d'essence païenne, véritable document sociologique de la Venise du XVI^e siècle) à l'insu d'une composition intimiste apportant une réflexion orthodoxe et respectueuse, sur le thème sacré. La mondanité de son inspiration valut à Véronèse quelques déboires avec l'Inquisition.

Au XVII^e siècle, Caravage révolutionne la représentation religieuse en lui conférant un réalisme immédiat et violent, inconnu jusqu'alors. Le peintre italien n'hésite pas à bouleverser les traditions et à redéfinir les lois formelles présidant à la figuration des sujets sacrés.

Il le montre déjà dans *La mort de la Vierge* : la conception de l'œuvre, le sujet, sont uniques dans l'histoire de la peinture. Le réalisme, trop en avance sur son temps, est jugé par la critique obscène, trivial, « sacrilège ». Dans la figuration du Christ, Caravage est cependant plus nuancé mais non moins novateur. Dans *Le Tribut de saint Pierre*, il réussit un rare équilibre entre symbole et forme physique, entre essence et apparence. Il parvient à rendre l'immatérialité du corps, son évanescence entendue comme reflet de sa puissance spirituelle, tout en exprimant sa forme corporelle, sa présence communicative.

Difficile gageure entre réalisme et symbolisme. Le principe du clair-obscur, de l'ombre mystificatrice qui tend à évaporer les contours et dissoudre les formes (principes proches du sfumato leonar despue) est l'élément principal de cette réussite.

A l'opposé des préoccupations caravagesques, Poussin illustre le drame christologique en réactualisant le canon de l'Antiquité classique, plus grecque que romaine. Chaque scène est prétexte à louer les valeurs morales du sujet ; elle est l'objet d'une reconstitution historique.

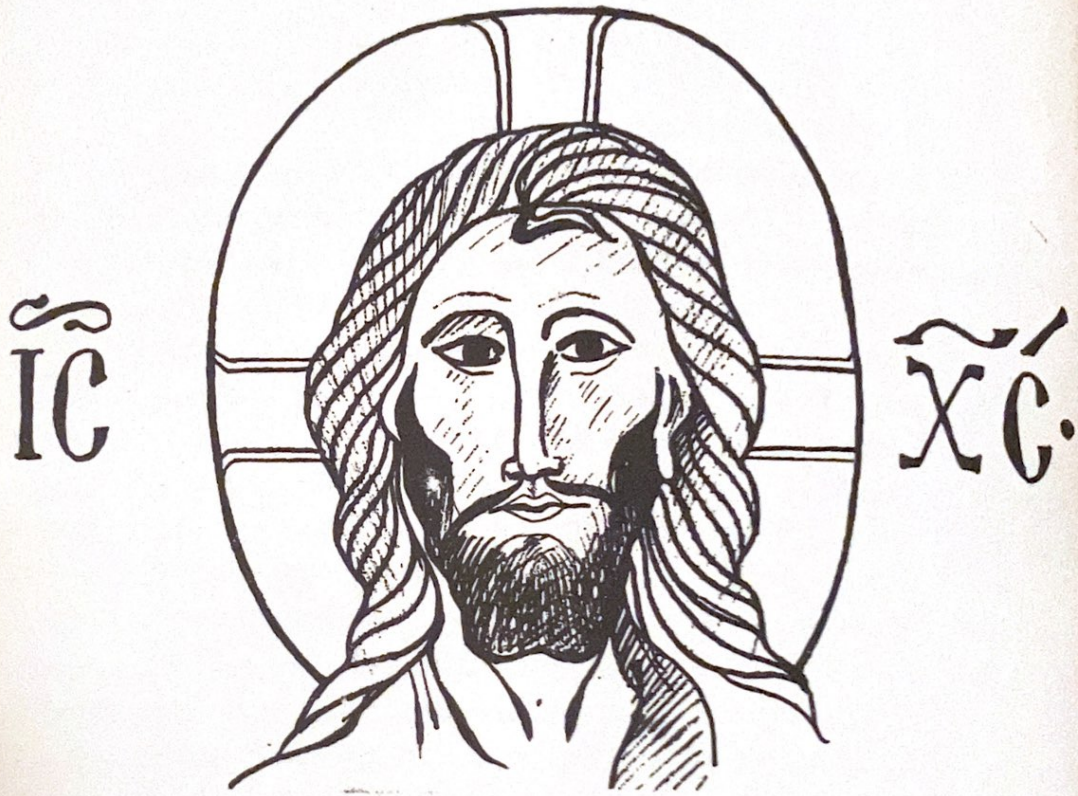
C'est en philosophe et historien que le maître des Andelys aborde les thèmes de la vie du Christ. Art et histoire trouvent dans son œuvre un rare terrain d'entente harmonique. Les intentions de sa peinture sont didactiques et hautement intellectuels ; l'art doit enseigner ; le tableau est exemplum, pris comme modèle de vertu. C'est somme toute la vocation de la peinture religieuse : en tant que réceptacles d'un dogme religieux, les scènes figurées doivent convaincre le fidèle en le sensibilisant par les artifices de la forme et du style afin de susciter de sa part un acte d'adhésion. L'humanisation du Christ, sa douceur grave, pathétique, parfois véhémement, mais toujours attirante, est l'enjeu de cette ambition. Peu à peu, la figure du Christ perd son essence symbolique à mesure qu'elle gagne, par l'humanisme de la forme, une enveloppe de chair et de passion qui le rend proche des fidèles et donc plus imaginable et compréhensible d'eux.

Du XVI^e au XVIII^e siècles, le type classique syriaque est acclimaté par la tradition stylistique des écoles de peinture réparties en Europe. Ainsi, pendant les trois siècles où l'art est majoritairement religieux et où le Christ et les scènes de sa vie inspirent le plus grand nombre de créateurs, la définition proche-orientale du visage du Sauveur s'occidentalise progressivement. Chaque centre productif propose, selon la culture et l'esprit du lieu, le tempérament et l'écriture propres à chaque artiste, une déclinaison personnelle.

Etudier l'iconographie du Christ permet d'interroger la finalité et la vocation de l'art confronté aux problèmes que pose la représentation du Sacré.

Pris comme Idée, réceptacle d'un dogme ou d'un courant de pensée, le Sacré est-il représentable ? Comment passe-t-on de l'abstrait au formel ? L'humanisme gréco-latin, qui puise lui-même ses racines dans l'art égyptien, a déterminé la tradition figurative dans la représentation divine. Mais peut-on, à l'inverse, être proche de Dieu dans le voir, l'imaginer, l'identifier ? C'est là toute l'étendue polémique du sujet.

A défaut de réponses satisfaisantes, l'esprit inquiet se délecte, confronté au spectacle de tant de peintures qui sont parfois des chefs-d'œuvre, dans la contemplation des symboles.



L'image du Christ Pantocrator, flanquée de l'inscription « Ichtios » (« Jésus Christ Fils de Dieu Sauveur ») est la contribution majeure des artistes chrétiens byzantins. Elle découle d'un parti iconographique qui puise ses origines dans les premières créations paléochrétiennes proche-orientales. La conception du Dieu Souverain triomphal mais aussi humain car Rédempteur inspire le plus grand nombre d'œuvres depuis la naissance de la peinture (XII^e siècle) jusqu'à sa pleine maturité (XVIII^e s.).

DIEU ET L'ART

Entretien avec René HUYGUE, de l'Académie française

L'Emoi de l'Histoire : Lorsque l'on vous dit Dieu, les Hommes, l'Histoire, où placez-vous l'Art ?

René Huygue : Pour répondre à cela, il faut partir de la psychologie. La psychologie comporte deux expériences. Je la compare souvent à un toit qui a deux pentes : elles sont contraires, opposées, mais elles ne peuvent se passer l'une de l'autre. C'est leur contraste qui fait qu'elles tiennent en équilibre.

La première concerne le monde extérieur, c'est-à-dire le monde de la matière et de l'espace, qui se révèle à nous par nos sensations. Comme nos sensations seraient extrêmement confuses si nous ne pouvions maîtriser leur multiplicité, nous disposons d'une intelligence qui fournit des prises collectives sur leur diversité. Le travail de l'intelligence, c'est de créer des idées et les idées créent des catégories qui permettent d'appréhender un ensemble d'expériences sensorielles analogues. L'idée est fonction du monde extérieur ; elle s'y applique parfaitement ; dans les sciences elle a donné son plein rendement ; mais il faut la contrôler quand elle aborde le monde intérieur, car ce qui a été façonné pour appréhender le monde extérieur n'est pas forcément valable pour saisir le monde intérieur.

Avec celui-ci, nous passons sur l'autre pente du « toit » : le monde subjectif est un courant d'énergie que nous appréhendons par la sensibilité. C'est extrêmement différent : l'intelligence essaie de construire des catégories stables et permanentes,

détachées de la durée ; l'expérience subjective, au contraire, est fondée sur le vécu de cette durée. On s'aperçoit alors que cela a des conséquences considérables, en particulier en ce qui concerne la causalité.

Dans le monde extérieur, la causalité est efficiente. C'est-à-dire que tout est la résultante d'une cause antérieure ; tandis que dans le monde subjectif, tout est commandé par une cause finale. Les psychologues ne l'ont pas assez remarqué, or c'est fondamental.

Prenons les trois branches de l'activité subjective :

— L'éthique, c'est le jugement sur les actes. Elle est toujours en vue d'un perfectionnement moral de nos actes.

— L'esthétique, c'est la création. Elle est toujours fonction d'une ascension, d'une création future. Dès qu'une œuvre est accomplie, c'est-à-dire entrée dans le monde de l'espace matériel, on se met tout de suite à une autre œuvre.

— La troisième catégorie, c'est le sacré. Dieu est cette polarité absolue vers laquelle nous tendons.

Il faut comprendre que ces trois champs sont fonction d'une finalité : l'aspiration à un perfectionnement futur. C'est une expérience première : il suffit de ne pas avoir la pensée brouillée par ses idées pour s'apercevoir que toute notre vie intérieure est commandée par la téléonomie.

E.H. : Mais c'est une expérience tellement intuitive que l'on n'ose pas la généraliser et en faire l'objet d'une méthode.

R.H. : Justement à cause d'une prévention contre l'intuition qui nous vient du XIX^e siècle ? Si l'on veut ne pas se laisser entraîner par les théories, on a besoin d'une base expérimentale ; or la base expérimentale que nous avons sur nous-même est la psychologie. Je considère également qu'en esthétique, avant de faire des théories, il faut savoir sur quoi elles se fondent, comment l'esprit humain les conçoit. Il faut se libérer de cette notion absurde que nous a inculqué le XIX^e siècle : on a fini par considérer que seules étaient valables les connaissances fondées sur les méthodes scientifiques ; mais la

science s'occupe du monde physique, extérieur. La psychologie dépend de l'expérience interne. Si vous supprimez l'intuition, vous n'aurez plus aucune expérience de votre sensibilité : alors il n'y a plus de création artistique, plus d'élan moral, plus de ferveur religieuse : il n'existe plus qu'un dogmatisme.

La causalité mise à part, il existe une autre différence entre le monde extérieur et le monde intérieur. Dans le monde extérieur, tout s'apprécie quantitativement, tandis que dans le monde intérieur, tout s'apprécie qualitativement. La grande erreur des gens est de vouloir trop simplifier rationnellement, sans voir qu'il existe deux modalités psychiques fondamentales, et de vouloir tout ramener à une seule. Il ne faut pas oublier la pensée intuitive : c'est l'appréhension directe de notre courant énergétique. Philosophiquement, cela me rend tout à fait proche de la quête du « point Oméga » du Père Teilhard de Chardin.

E.H. : Le « point Oméga » du Père Teilhard de Chardin rejoint beaucoup, dans vos entretiens avec Monsieur Ikeda, La Nuit appelle l'aurore, l'idée d'un tout, d'un monde qui s'élève en qualité.

R.H. : C'est cela. Et ce qui m'a beaucoup frappé, c'est que j'avais eu ces idées avant de les trouver confirmées dans les écrits du Père Teilhard de Chardin. C'est autre chose que le reflet d'une pensée, cela prouve une coïncidence. Nos deux expériences allaient vers le même point. Je n'ai pas appelé cela le « point Oméga », mais n'est-ce pas ce que nous appelons Dieu ?

Toutes les religions ont un besoin d'incarner et de rationaliser cette expérience d'une finalité ; c'est pourquoi on invente les mythologies et les théologies, mais il faut les dépasser.

E.H. : Auriez-vous donc une vision de l'histoire qui attribuerait au monde une perception toujours plus grande du « point Oméga », de Dieu ?

R.H. : Avec des avatars historiques, l'humanité tend à une perception de moins en moins réduite à l'anecdote des mytho-

logies ou au raisonnement des théologies. Le danger permanent c'est que le monde religieux qui n'est compréhensible que sur le plan subjectif, soit ramené au plan objectif, en fabriquant des histoires, des légendes ou alors en se pliant au raisonnement des doctrines. Je crois au sacré, mais il faut le protéger contre les mythologies et contre les théologies.

E.H. : Les théologies ne peuvent-elles être une façon d'y accéder un peu plus intensément ?

R.H. : Non pas « intensément », mais « rationnellement » ; et de ce fait souvent elles déraillent : les gens sont pris dans leurs propres raisonnements. Regardez les disputes théologiques de la fin du Moyen-Age qui deviennent aberrantes, puisque les gens ne discutent plus que sur leurs arguments. Voilà pourquoi je crois aux mystiques. Un mystique est justement celui qui a l'appréhension de l'essence même de cette quête que nous appelons la quête de Dieu, mais il n'ose pas la formuler, car ce serait la dégrader : le niveau qu'atteint le mystique est une aspiration. On aspire à quelque chose, mais on ne le possède pas : on ne possède pas Dieu, mais on aspire à ce que nous appelons Dieu ; c'est le pôle suprême de notre activité.

E.H. : Selon vous, dans quelle période de l'histoire sommes-nous entrés ? Vous parliez d'une crise, avec M. Ikeda, dans La Nuit appelle l'aurore...

R.H. : Très grave. La meilleure preuve est que l'art n'est plus réduit qu'à l'argent qui doit le représenter, à son aspect pratique.

E.H. : Pourtant, d'après ce que vous disiez tout à l'heure, nous devrions être à une époque où l'on perçoit mieux les choses ?

R.H. : Nous devrions mais l'évolution comporte tours et détours ; elle a ses crises : nous en vivons avec la civilisation

moderne. Là, nous abordons une autre de mes théories : le monde ancien était fondé sur un équilibre de classes que Duménil a fort bien montré. Il reposait sur l'association de l'homme de labour, qui nourrissait, de l'aristocrate, qui risquait sa vie pour défendre la production et du prêtre qui donnait un sens à l'ensemble. Lorsque la consommation ne s'est plus faite sur le lieu de la production, il a fallu un intermédiaire : ce fut le bourgeois. A cause de son rôle même, il a développé des facultés de calcul, d'organisation ; il a été positif puisqu'il devait estimer les biens matériels.

Le bourgeois a comme éminente qualité de développer le rationnel et le mathématique ; il remplit un très bon rôle quand il n'est pas tout-puissant. La catastrophe du XIX^e siècle, c'est qu'il a pris le pouvoir par la Révolution Française... (J'ai été membre du Comité de Célébration du Bicentenaire de la Révolution Française, mais cela ne m'empêche pas de dire que la Révolution a été faite par le peuple pour la bourgeoisie !) Nous sommes donc maintenant sous le règne de la pensée bourgeoise. Nous lui devons le progrès vertigineux des sciences, mais dans d'autres domaines, elle a été paralysante.

Actuellement, nous sommes au terme de cette civilisation bourgeoise, dont le but principal est le gain, le gain immédiat. C'est donc une civilisation qui n'a plus de but à longue portée : par conséquent, c'est la mort de la vie spirituelle. Or une civilisation a son rôle dans l'évolution : elle est un élan collectif qui s'ajoute aux élans individuels et les englobe pour les aider à atteindre ce « point Oméga ». Quand elle perd cette qualité, je crois qu'elle périt. C'est ce qui est arrivé à Rome, qui a alors été remplacée par le Christianisme, porteur d'une finalité nouvelle.

E.H. : Quels relais verriez-vous actuellement ?

R.H. : Je n'en vois aucun en ce moment. En effet, il me semble que, dans l'histoire des civilisations, celles-ci ont toujours été sauvées par les Barbares : elles se terminent toujours dans

une sclérose mentale, parce qu'elles se rationalisent et se systématisent de plus en plus, donc elles se paralysent. A ce moment-là, on a besoin de forces neuves ; les Barbares, qui sont des forces vives et brutes, ruinent la civilisation sclérosée mentalement, et de la fusion des deux naît un nouvel élan. Quand cet élan se retarit il faut qu'il y ait à nouveau des forces vives. Or, actuellement, que nous propose-t-on comme forces vives ? L'Islam, c'est-à-dire une civilisation aussi vieille et sclérosée que la nôtre !

E.H. : Ne pourrait-il pas y avoir un renouveau de l'intérieur ?

R.H. : Je l'attends. Le protestantisme et le catholicisme ne donnent pas de signes de revitalisation. Par contre nous avons un très grand Pape, parce qu'il a compris qu'il fallait associer toutes les religions, même les religions différentes de la sienne, à cet élan spirituel, au lieu de se limiter à des querelles de doctrines. Tout en n'étant pas un catholique pratiquant, je l'admire car c'est un des rares hommes à avoir une conscience profonde des besoins de notre époque.

E.H. : Quelle part de l'Histoire l'Art exprime-t-il ?

R.H. : Quelque chose d'un peu analogue à ce qu'expriment pour un psychologue les rêves pendant le sommeil. C'est la projection de nos désirs, de nos aspirations, qui se matérialisent alors par une équivalence extérieure.

E.H. : Quel rêve exprime donc notre époque ?

R.H. : C'est un problème que je développe dans un livre récent : *Les Signes du temps et l'art moderne*.

L'art moderne est né de la réaction inévitable contre ce positivisme bourgeois qu'est le réalisme : la bourgeoisie a en effet tué l'art et sa qualité esthétique, qui implique de porter un regard intérieur sur le monde extérieur. L'Art Moderne a donc ramené son objet aux éléments qui avaient été obstrués :

les éléments suggestifs de l'âme profonde d'une part et d'autre part les éléments plastiques, qui correspondent au langage sonore de la musique. Mais il est tombé bientôt dans une systématisation intellectuelle : la quête des moyens plastiques a donné le cubisme, celle de l'expression exclusive de l'inconscient a donné le surréalisme. Mais tout ceci s'est trop spécialisé. Je crois que l'art moderne est maintenant arrivé à sa phase d'épuisement, il n'y a plus de grand courant rénovateur.

E.H. : Que faudrait-il pour que l'Art se rénove ?

R.H. : Que la société se rénove d'abord, qu'il y ait une grande aspiration. Chez les jeunes artistes, on sent ce désir ; cependant il leur manque un pôle directeur qui leur permette de voir le monde extérieur avec un regard extérieur : ils se bornent à percevoir intuitivement cette sclérose, cette pénurie, en aspirant à un nouveau regard intérieur.

Voilà pourquoi j'admire le Pape : il a compris qu'il fallait revenir aux valeurs d'inspiration sacrée fondamentales. Voilà aussi pourquoi je peux réaliser un livre, moi qui suis catholique d'origine, avec un bouddhiste : nous convergions tous deux vers l'essence des choses. A ce moment-là, que l'on soit bouddhiste ou catholique...

E.H. : Pourquoi est-ce que le mystique ne crée pas d'œuvre d'Art ?

R.H. : Parce qu'il a lui-même dépassé ce stade ! Il rejoint presque le silence, il arrive à la contemplation. Ce qui ne veut pas dire que l'œuvre d'Art soit diminuée ; certains grands artistes, comme Rembrandt, atteignent à travers elle le même niveau que les mystiques. C'est une question de moyens. Certains emploient les mots, les idées, d'autres emploient les images. L'artiste, s'il a besoin des images du monde pour s'exprimer, doit dépasser beaucoup le monde.

E.H. : Peut-on dire, finalement, que ce qui fait l'Histoire, c'est le regard intérieur qui permet de créer l'Art ?

R.H. : Oui. Ce regard intérieur donne aussi les grandes œuvres littéraires, les grandes œuvres musicales, les grandes œuvres poétiques...

E.H. : Pensez-vous qu'il naisse dans des conditions particulières ?

R.H. : Ça, c'est très difficile à dire, c'est le problème des âmes ! malheureusement on n'en connaît pas encore le mécanisme intérieur...

Propos recueillis par Ariane de Thuy,
le 27 février 1990.

Principaux ouvrages de René Huyghe :

Les Signes du temps et l'art moderne, 1985, Flammarion.
Avec D. Ikeda, *La Nuit appelle l'aurore*, 1980, Flammarion.
L'Art et l'âme, Flammarion, 1960.
Dialogue avec le visible, Flammarion, 1955.

INTERVIEW WITH RENE HUYGHE

interviewed by Ariane de Thuy
translated by Dorothy Field

E.H. : When speaking of God, Man and History, where would you place Art ?

René Huyghe : In order to reply, one must first consider the psychological aspect. It is composed of two theories so I frequently use the analogy of a roof whose two sides, though contradictory and opposing, cannot exist separately. Their very opposition provides their equilibrium : a symbiosis.

The first « side of the roof » represents the exterior world, the world of matter and space which is revealed to us through our senses. Due to the multiplicity of our sensory perceptions we have developed an intelligence that enables us to control and gain a collective hold of their diversity. The task of our intelligence is to create ideas, who in turn create categories allowing us to compile and understand similar sensory groups. Ideas are a function of the exterior world, their application is clear therefore their use is scientific. Yet, one must control them as regard to the interior world : as what allows us to understand and comprehend the exterior world is not necessarily beneficial in the apprehension of the interior world.

Let us consider the other « side », the subjective world, which is a current of energy we access with our sensitivity. This is quite different. Our intelligence attempts to fabri-

cate stable, immutable categories while our subjective experience requires, by definition, a category that is dependant on the duration of an event ; consequently causality takes on two different meanings.

In the exterior world causality is efficient, all results are dependant on a previous cause. On the other hand, in the subjective world everything is determined by a final cause, something psychologists have not get sufficently considered.

Let us examine the three branches of subjective activity :

— Ethics, the judgment of our actions in the hope of moral perfection.

— Esthetics, which is creation, but a function of a future creation : each time a work is completed, has entered the exterior world, we immediately start creating a new one.

— The third category is the Divine. God is the ultimate end ; our final aim.

One must understand that these categories are a function of a final cause ; the inexorable aspiration to future perfection primary is a experience and a relatively clear mind will grasp that our interior life is governed by teleology.

E.H. : But it is an experience so intuitive that one could scareely generalize or apply a method.

R.H. : Precisely, a misapprehension we have dating from the 19th century concerning intuition. In order to avoid endless theorizing we must find an experimental medium ; for us it is psychology. Equally, in the world of esthetics we must understand the origins before we fabricate the theories ; we must first understand how the human mind conceived the theories in question. We must liberate ourselves from this ridiculous 19th century notion that scientific method is the only path to knowledge as these methods concern only the physical, exterior world. Psychology depends on the interior world therefore intuition is crucial ; to suppress it is to suppress our sensitivity ; without it we destroy artistic creation, morality and religious fervour, leaving behind dogmatism.

— Causality aside, there is another difference between the exterior and interior world. In the exterior world our perception is quantitative while in the interior world it is qualitative. The most common mistake made by man is to oversimplify and over-rationalize. In not recognizing that these two modes of perception exist, we attempt to explain everything by a single theory. Intuition must never be forgotten as it is our sole means to tap into this current of energy: this makes me feel very close to Father Teilhard de Chardin's quest for the « point Oméga ».

E.H. : Father Teilhard de Chardin's « point Oméga » appears to have a lot in common with the idea, that appears in your interviews with Mr. Ikeda in La Nuit appelle l'Aurore, of an All, a world conceived qualitatively.

R.H. : Exactly, and what truly impressed me was that I had already conceived these ideas before having them confirmed in Father Teilhard de Chardin's work. This proved that it was a coincidental occurrence; that our separate experience had led us to the same point. I have not called this the « point Oméga », but isn't this what we would call God ?

All religions need to rationalize this idea of an end, a final goal. This is why we create myths and religions, but we must supersede this.

E.H. : Have you a vision of history which offers the world a perception greater than the « point Oméga » or God ?

R.H. : With all the changing phases of history, humanity appears to require more mythological anecdotes or theological doctrines. The danger being, that the religious world can only be understood from a subjective viewpoint. If it is examined from an objective viewpoint, it leaves itself open to the creation of fables and legends or even worse ends up in the suffocating grasp of various doctrines. I believe in the divine, but we must protest it from myths and religions.

E.H. : Can't religion help us access the Divine more intensely ?

R.H. : No, not more « intensely », more « rationally », therefore from time to time everything goes haywire as everyone becomes embroiled in their own ideas. Let us consider all the religious disputes at the end of the Middle Ages which resulted in a total breakdown in communication and ended up completely out of control. This is why I believe in the Mystics. A mystic has this ability to apprehend this essence, this quest for God, but he makes no attempt to explain it ; as that would be its immediate destruction. His sole aim is aspiration not possession : we cannot possess God, we can only aspire to what we call God ; this is our ultimate aim in life.

E.H. : In your opinion, what period of History have we entered ? You spoke of a crisis with Mr. Ikeda in La Nuit appelle l'Aurore...

R.H. : Yes, a serious crisis. The proof being that the valour of art has been reduced to money.

E.H. : However, according to what you said a moment ago, shouldn't we be living in an era where our perception of objects has much improved ?

R.H. : We should indeed, but evolution is sinusoidal and suffers from its own crisis ; modern civilization being a good example. Here we must discuss another of my theories. The Ancient World was based on the equilibrium of the class structure ; a fact roundly proved by Dumézil. This equilibrium was based on the worker who nourished the aristocrat who in turn risked his life to protect him and the priest who gave meaning to their existence. Therefore the moment a surplus occurs an intermediary is necessary : hence the bourgeois. Consequently, we see the birth of calculation, organization and the need to have a new, material value ascribed to objects.

The bourgeois abilities in mathematics and rational thought were social advances as long as he was not in a position of social power.

The crisis of the 19th century was his rise to power by means of the French Revolution... (Even as a member of the committee which organized the celebrations for the French Revolution's Bicentenary cannot prevent me from roundly stating that it was a bourgeois Revolution!) We live today under the tyranny of bourgeois rule. Naturally, we have seen prodigious advances in the scientific world unhappily paralleled by a creeping paralysis of all other modes of perception.

Actually we are living by the terms of this bourgeois civilization whose principles are material gain and profit; the death of any spiritual life. Civilization must play out its global role in evolution: a collective spirit that affects the individual and plays an essential role in the quest for the « point Oméga ». As soon as this role is lost, civilization fades, an example being Rome where this collective spirit was eventually replaced by Christianity; a new objective.

E.H. : What changes do you see today ?

R.H. : I see no change whatsoever. In fact, the history of civilization is eloquent in its need for Barbarian invasions. Throughout the centuries we have seen civilizations develop, become overly rational and finally succumb to this all encompassing paralysis. At precisely this moment an intrusion of something new is crucial, like a Barbarian invasion. It brings new vital and crude forces into play, causing the downfall of the civilization in question and by default saving it from its debilitating paralysis. This invasion brings back the spirituality. Today what can one consider a new force ? Islam ? No, there we see a civilization as paralyzed as our own.

E.H. : Is it possible to revitalize our society from the inside ?

R.H. : I am waiting for this event. Unfortunately neither Protestantism nor Catholicism show any signs of this. On the other hand we have a truly great Pope in office who understands the need to align world religions, even these that are not his own.

This spirituality must not be reduced to petty quarrels between different doctrines. Being a non-practising Catholic I admire him enormously as he is one of the rare men of vision alive today.

E.H. : What is the role of Art as regard to this vision of History ?

R.H. : One can loosely use an analogy of the role of dream theories in psychology ; the projection of our desires and aspirations which manifest themselves in our exterior, material world.

E.H. : What is the dream of our era ?

R.H. : This is a problem I recently tackled in my book : *Les Signes du Temps et l'Art Moderne*.

Modern Art is the inevitable reaction against this bourgeois positivism that is to say realism : the bourgeoisie has effectively murdered art and its esthetic qualities, claiming to expose the interior world. Modern Art has created an object which is composed of the elements that on one hand comprise the soul and on the other hand the plastic aspect of the world ; an attempt to be for the world what melody is for music. Naturally it has finished by being filed in a intellectual system : the quest for the plastic medium created Cubism and the expression of the unconcious created Surrealism. But, this is too specialized. I believe that Modern Art is finished, there is no longer any innovative work being produced.

E.H. : What can be done to revitalize Art ?

R.H. : Nothing can be done unless society rejuvenates itself ; we need inspiration. Young artists today sense this need for change get lack the necessary motivating factor which would allow them to access the interior world from an exterior world viewpoint. They attempt an intuitive understanding of this paralysis ; this lack ; in the hope of a new vision of the interior world.

This is why I so admire the Pope, he understands the need to return to fundamental religious values. This is also the reason

why I, a Catholic, can write a book with a Buddhist. Together we explore the essence of objects ; whether Buddhist or Catholic...

E.H. : Why have the Mystics never been artists ?

R.H. : They have long since passed that stage ! They are contemplative ; able to meditate. This does not diminish the importance of Art ; great artists such as Rembrandt attained the same level as the Mystics. It is a question of means, as some artists use words others ideas or images. The artist must use images from the exterior world to express himself ; to succeed is already a great achievement.

E.H. : Could one say that History is the interior vision that Art springs from ?

R.H. : Yes. This interior vision is the motivation of all great works of literature, all great works of poetry, all great works of music...

E.H. : Do you think this vision is only realized under certain conditions ?

R.H. : That is difficult to say as it is a question of the soul ! Unfortunately we know so little concerning the interior mechanism.

*LE MONACHISME ET L'IMAGE DU CORPS
DANS LES PREMIERS TEMPS DE L'EGLISE*

par Arnaud de MAUREPAS

Aujourd'hui, le corps a bonne réputation. Il se porte bien. Que l'on se retourne vingt ans en arrière, et à plus forte raison cent ans, ce n'était pas le cas : l'Eglise était en grande partie responsable de cet état de chose.

Mais il n'est pas difficile de voir dans ces positions de l'Eglise l'empreinte majeure, la marque inaliénable du monachisme. Voilà pourquoi essayer de dégager quelle a été l'image du corps qu'il a donnée est un problème tout à fait central pour la connaissance du monachisme : dans sa naissance, son développement, voire son essence, les problèmes liés à l'image du corps se retrouvent inexorablement. Cependant, une remarque préliminaire s'impose quant au terme même de monachisme : les visages qu'il présente sont très variés, dès lors qu'on considère les pays, les hommes, le temps et les formes sous lesquelles il se manifeste. Autant de facteurs qui interdisent de traiter un sujet aussi porteur de contradictions et de nuances en prenant le monachisme comme un bloc désincarné et intemporel.

Un postulat de base apparaît monolithique, que se moque de tous les facteurs de modulation que nous évoquerons : le corps est Satan incarné. Du III^e au VI^e siècle, l'Orient et l'Occident, l'anachorète et le cénobite, Syméon et Césaire sont d'accord sur ce point ; mais c'est leur attitude face à cette vérité incontournable qui fait l'intérêt de la question. D'ores et déjà, on peut

annoncer que les positions radicales ont tendance à se modérer dès qu'il s'agit de considérer le corps au quotidien : on le voit alors comme un objet qu'il faut savoir utiliser pour parvenir au salut : continence, macération, martyre, le corps est bien utile alors pour qui aspire à la sainteté, ou plus modestement au Royaume de Dieu. Il est une troisième image enfin que le monachisme se fait du corps, mais une fois mort. Non plus rejeté, non plus détourné, le corps est alors adoré : le corps du saint, le corps saint lui-même, épiphanie permanente de Dieu sur Terre, grâce à sa *potentia* et aux miracles qu'elle permet.

Le monachisme des premiers temps est une constellation d'anachorètes. Non seulement l'anachorèse est sa forme primitive, mais elle devient par la suite, et le restera, l'idéal parfait de l'état monacal, comme on le voit chez saint Benoît. Par conséquent, le postulat de base pour tous les anachorètes est à examiner dans toute son ampleur : le monde est corrompu et il est absolument nécessaire de le fuir. Antoine, Chrysostome et tous les Pères du Désert en ont donné l'exemple. S'il est corrompu, c'est surtout à cause des méfaits du corps qui fait des grandes métropoles autant de nouvelles Babylones. En cela, les anachorètes ne sont d'ailleurs guère originaux, puisque le païen Libanios fait un écho sonore à Chrysostome.

Hors du monde, le corps continue d'être l'incarnation de Satan et plus exécration encore, car dans le désert se livre le face-à-face décisif, et Athanase dans la *Vita* d'Antoine décrit les tentations du père des moines. Ainsi se dégagent les caractéristiques de ce corps, vu comme essentiellement mauvais.

Il est ce qui fait la condition de l'homme, c'est-à-dire la glèbe et le putrescible, un monde où Dieu est loin, voire absent. Mais, ce qui est plus grave, ce corps est accessible aux plaisirs, qui sont les seuls responsables de l'oubli de Dieu. Le corps est vu alors comme l'obstacle infranchissable au Royaume éternel.

Il est également fourbe, et la méfiance vis-à-vis du corps se retrouve dans tout le monachisme. Sur ce point, des précisions

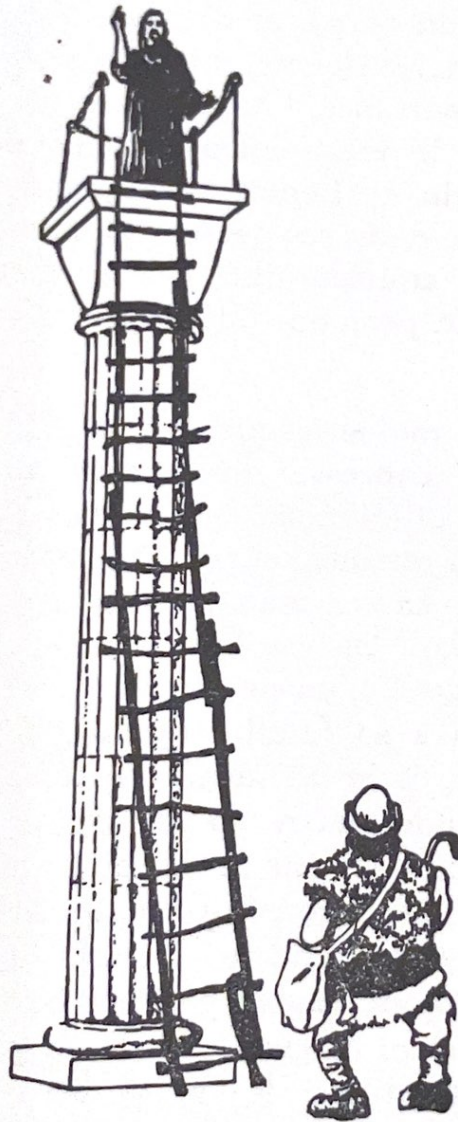
sont à apporter : le corps de la femme et le corps des jeunes gens sont considérés comme encore plus dangereux. D'autre part, ainsi qu'on le voit dans ce dernier exemple, l'aspect sexuel est primordial, et il suffit pour cela d'examiner la liste des huit péchés capitaux de Cassien et surtout des correspondances qu'ils ont entre eux : la gourmandise conduit à la luxure, à l'oisiveté et l'oisiveté aux déviations sexuelles. Tous les esprits des anachorètes, toutes les règles cénobitiques auront pour but de se garder du corps vu comme un objet difficilement contrôlable.

Cette image du corps mauvais, parce qu'éloigné de Dieu et fourbe, s'exprime dans un champ sémantique de haut et de bas, de descente et de montée, de tangible et d'éthéré : Syméon sur sa colonne est plus près de Dieu et l'anachorète, translucide à force de jeûne, se rapproche du pur esprit divin. Cette image se retrouve également dans la conception de l'espace cénobitique, et c'est la meilleure preuve que ce postulat fut inchangé ; le plan de Saint-Gall, qui date du IX^e siècle, rejette encore le corps : les malades, qui rappellent la corruptibilité du corps, et les novices, qui rappellent la difficulté pour le mater, sont à l'extérieur de l'enceinte divine.

Le postulat est donc accepté unilatéralement. Mais par la suite les attitudes prises sont très différentes, et ces différences ont amené peu à peu à modifier l'image du corps, tendant d'une part à l'humaniser, d'autre part à le sanctifier, voire à le diviniser.

Qu'il soit permis de passer rapidement sur l'attitude des anachorètes, dont plusieurs éléments se retrouvent pour les autres cas : aucun compromis possible ; puisque le corps est essentiellement mauvais, il est à rejeter totalement et par tous les moyens : macérations, jeûnes et tortures les plus impitoyables faisant des corps des plaies vivantes et des monstruosité (pensons aux tentations de castration, que prônait Origène, par exemple).

Une fois passés ces temps héroïques (regrettés d'ailleurs comme un âge d'or révolu, et qui fera de temps en temps des adeptes dans l'histoire du monachisme), arrivent les temps d'une



Saint Syméon sur sa colonne.
La caricature du pur esprit et de la glèbe.

institutionnalisation du monachisme, sous la forme du cénobitisme : on s'adresse à beaucoup plus de gens, et des gens qui vont vivre en commun. Il faut alors considérer le corps au quotidien, passer un contrat et établir un compromis. Cette prise de conscience, d'un réalisme absolument nécessaire, amène à reconsidérer l'image du corps, et d'abord dans son aspect extérieur : saint Jérôme, saint Benoît, saint Colomban lui-même attachent une grande importance à la propreté ; le corps devient un objet respectable et le recrutement pourra dès lors s'élargir. D'autre part, Augustin et Benoît notamment, insistent sur la discrétion à apporter dans ses jeûnes et continences ; le corps ne doit rien laisser transparaître des souffrances qu'il subit par ces pratiques : le port du cilice, secret, en est le meilleur exemple.

L'apparition du moine-évêque, tel Martin ou Césaire, fait que le monachisme s'adresse directement aux laïcs, et qu'en conséquence il doit différencier les corps : faibles ou fragiles, utiles ou inutiles. On retrouve encore Augustin et Benoît. Il faut pouvoir se maintenir en vie, mais aussi pouvoir se servir de son corps dans son travail. On est loin des anachorètes faisant et défaisant leurs paniers ! L'image du corps est devenue positive, ce qui n'enlève rien à sa fatalité satanique, mais qui permet, au lieu de le rejeter, de le détourner de ses aspirations naturelles vers le mal, pour le mettre au service de Dieu : la chasteté, la continence sont codifiées par des sermons, des règles, des pénitentiels : autant de garde-fous qui s'adressent aux laïcs, aux clercs, aux moines et qui rendent possible l'utilisation du corps à l'échelle humaine pour gagner le Paradis céleste. Le corps a une image rédemptrice, magnifiée dans le martyre rouge (très recherché), qui se rapproche de l'image du Christ sur la Croix.

Mais une autre image du corps a vu le jour aux V^e et VI^e siècles. Le monachisme en est en partie responsable. Ce corps, savamment maté, humainement dompté et ayant donc conduit à la sainteté, *une fois mort*, ne doit pas être rejeté, ni considéré avec méfiance, mais au contraire vénéré et sanctifié. En effet, le

grand phénomène des reliques trouve sa place en ce qui concerne l'image du corps et les conséquences sont importantes.

Le corps du saint mort est saint lui-même, porteur d'une *potentia* : on ne craint pas alors de le découper, de se le disputer et d'en arracher les moindres parcelles. Cette attitude est profondément contradictoire avec les Ecritures (où l'on insiste sur le corps du Christ resté intact), avec le respect humain que l'on avait accordé au corps, enfin avec l'adoration portée aux morceaux de ces corps mutilés.

On comprend dès lors que le monachisme voit le corps d'une manière — si l'on peut dire — désincarnée et intemporelle ; qu'en outre, la présence de ces reliques étant obligatoire pour consacrer un autel, l'Eglise se fait le réceptacle de corps que, vivants, elle considérait mal.

Le monachisme et le corps se sont livrés une bataille sans merci, qui tenait à l'image que se faisait celui-là de celui-ci. Le corps, cruel rappel de la condition humaine marquée par le péché originel, est considéré comme l'outil préféré de Satan pour corrompre l'âme, et il doit être combattu comme tel : c'est l'attitude des anachorètes. Cependant, le monachisme en pleine expansion dut trouver une *via media* qui permit de passer un compromis avec ce corps : nécessaire et inévitable, il devient respecté, contrôlé avec sagesse, mais fermé, permettant ainsi la rédemption.

Enfin, le saint ayant mené son combat raisonnable contre ce corps, acquiert une puissance magnétique dont son corps mort devient le support. L'image du corps est manifestation de Dieu.

Le monachisme a su se servir du corps, immédiate réalité sensible à l'homme, et, dans les images qu'il en a données, a su assurer son emprise sur celui-ci.

MONASTICISM AND THE CORPOREAL IMAGE

Today's regard for the body has nothing in common with its image 20 or 100 years ago when the Church was largely responsible for aiding and abetting the idea of the body being Satan incarnate. The imprint of monasticism is highly visible as a contributing factor of the Church's condemnation of the body. Anchorite or cenobite, early monasticism consisted of a scattered handful of anchorites fleeing the corrupt world. The body was seen as a tool to achieve sainthood by fasting, self-flagellation or even castration! This earthly vessel stood in the way of the path to the Lord, prone to temptation and desire, women and youths being the most susceptible. The rise of the cenobites sees the body becoming less an object of torture; more a means to ^{work}. An anomaly appears in the 5th and 6th centuries: a saint's corpse became an object of adoration having *potentia* causing the body to be mutilated, the tiniest morcel having importance.

SAINTE BERNARD ET LA CROISADE

par Jean-Philippe LECAT

Conseiller d'Etat, ancien Ministre
de la Culture et de la Communication

L'édition critique des œuvres de saint Bernard (1) et de récents progrès de la recherche historique (2) permettent une révision heureuse des idées reçues qui avaient altéré notre connaissance de l'abbé de Clairvaux. Il en est ainsi, notamment, de son engouement pour la Croisade.

Lorsque le catholicisme militant de la Bourgogne du XIX^e siècle voulut élever au plus illustre de ses fils une statue, il choisit l'image impérieuse du « Prophète de l'Occident » dressé le jour de Pâques 1146 sur la colline de Vézelay. Pour faire bonne mesure, une municipalité d'opinions avancées rendit au prédicateur de la Deuxième Croisade un hommage équivoque : la place de Dijon que domine le bronze symbolique fut pourvue de plaques explicatives — qui constituent une rare curiosité — « Saint Bernard : orateur et homme d'Etat ».

On ne conçoit pas pire contre-sens. Bernard était un moine. Il avait choisi l'ordre de Cîteaux, né d'un esprit de « réforme », c'est-à-dire de retour à l'esprit de la Règle et qu'il réforma lui-même avec la même exigence. Le cistercien qui avait chargé de son âme, l'abbé qui éveillait celles de ses fils, le « Docteur de l'Eglise » qui enseignait son temps ne dit qu'une seule histoire : « Ce que j'ai toujours à la bouche, comme vous le savez bien, ce que sans cesse j'écris, comme il apparaît sans cesse dans mes

œuvres, ce qui fait ma philosophie la plus profonde, c'est Jésus, et Jésus crucifié. » Et si la joie lui fut donnée, ce ne fut certainement pas dans l'accomplissement de ces tâches, acceptées par obéissance : combattre Abélard, déposer les évêques simoniaques, conseiller les princes, guider le pape, maîtriser les Cathares, prêcher la Croisade... Le vrai Bernard, voué au « cercle infini de l'Amour, dont la mesure est d'être sans mesure », la Claire Vallée de pierres fraîches et d'eaux vives, à cette heure de la nuit où la prière se fait plus haute, plus pure,

« Voici mon Bien-Aimé qui arrive
Bondissant comme le faon sur les collines... »

Il est vrai qu'il n'est pas facile alors de le réduire à une statue de square ou à un mythe pour manuels scolaires... Au moins devons-nous accepter la Vérité. Le « rapport » de Bernard et de la Croisade est, de ce point de vue, extraordinairement éclairant.

Le voyage d'outre-mer

Le pèlerinage est le plus ancien témoignage de la Foi. L'Eternel dit à Abraham : « Quitte ton pays, la maison de ton père... » et le Christ au fils déjà mort de la veuve de Naïm : « Lève-toi et marche ! » et mène à Lazare « qui sentait déjà » : « Viens, Lazare, sois ! » Le Moyen-Age vécut intensément cette espérance. De là tous ces cortèges : vers les sanctuaires des martyrs, le « Champ de l'Etoile », Jérusalem. L'Eglise encadrait ces foules en mouvement et utilisait leur force confuse : les abbés édifièrent autour des reliques saintes de grands vaisseaux de pierre historiés d'images. Cluny organisa la « Reconquista » ; la Papauté fit rouvrir par la force la route interceptée par un Islam devenu fanatique du Saint-Sépulcre. La politique se mêlait à la prière. Des marchands y aperçurent un profit et des chevaliers une ambition ; des évêques lassés de l'impuissance des « conciles de paix » une occasion de se débarrasser de trublions, et des barons

de cadets incommodes ; le « basileus », un commerce et un recours ; les rois d'Occident, le moyen d'acquérir, en sauvant leur âme, « la renommée de prouesse ».

Bernard avait neuf ans lors de la prise de Jérusalem par les Croisés. Son père — Tescelin Le Saur, *miles* — était un soldat de fortune au service du duc de Bourgogne dont la race « inventa » le Portugal et fit souche en Morée et Outre-Jourdain. Le frère de la mère, André de Montbard, fut l'un des fondateurs et la conscience de l'Ordre du Temple. La Croisade pour l'enfant et l'adolescent n'était pas un monde inconnu. Mais il n'eut tenu qu'à lui de guerroyer, comme ses frères. Il fit un autre choix : celui du cloître. Un combat s'y livre aussi, avec d'autres armes... Pour saint Bernard, le « voyage d'outre-mer reste d'abord un pèlerinage. L'essentiel, c'est de partir : répondre à l'appel est une chance de conversion : « Lève-toi et marche ! »

La sincérité absolue de Bernard — et les limites de la compréhension d'un phénomène historique devenu étrangement complexe — tiennent cette conception de la Croisade comme un pèlerinage. C'était, sans doute, être fidèle au dessein de Dieu et à la ferveur des humbles. Mais les barons « poulains » qui s'étaient faits sires à Naplouse et dans la Terre de Moab, les armateurs de Pise et de Gênes, les légats avides et les patriarches parfumés conduisaient une autre aventure.

L'abbé de Clairvaux n'était pas un naïf : il voyait bien les appétits rassemblés autour de l'idéal. Il livrait parfois son inquiétude. Ainsi s'il participe en février 1128 au concile de Troyes qui donne leur constitution aux « Pauvres Chevaliers de Christ de la Milice du Temple de Jérusalem », il écrit l'année suivante à l'évêque de Lincoln pour lui donner des nouvelles d'un chanoine de sa cathédrale parti pour la Terre Sainte et qui s'était arrêté à Clairvaux : « Votre cher Philippe était parti pour Jérusalem : il a fait un voyage beaucoup moins long et le voilà arrivé au terme où il tendait... Il a jeté l'ancre au point même du salut. Son pied foule déjà le pavé de la sainte Jérusalem, et il adore maintenant, à bon aise, dans l'endroit où il s'est arrêté, celui qu'il allait chercher dans Ephrata mais qu'il

a trouvé dans la solitude de nos forêts... Cette Jérusalem qui est alliée à la Jérusalem céleste, c'est Clairvaux. »

A la demande du maître du Temple, Bernard rédige, quelques années plus tard, *l'Eloge de la nouvelle Milice*. C'est à la fois une dénonciation véhémement de la chevalerie du siècle et d'un ordre social fondé sur la violence, une réflexion sur la condition du soldat professionnel chargé de l'honneur de mourir et du droit de tuer, un « règlement d'emploi » de la cavalerie et un manuel de discipline. Il s'achève par des pages admirables, montrant les beautés sensibles de la Terre de l'Incarnation : « Voici que le chemin s'adoucit et qu'on descend vers Béthanie. Là s'élevait la maison de Marthe et de Marie parmi les vignes... » Mais Bernard n'a jamais connu la Terre Sainte et, même, n'a jamais tenté d'y établir des monastères. Elle est un signe de la Promesse, non une patrie. Les royaumes chrétiens — l'actualité de notre temps le démontre suffisamment... — n'avaient pas d'autre avenir, pourtant.

Qui s'en va avec Louis...

On comprend mieux les réticences de saint Bernard à s'engager dans la prédication de la Deuxième Croisade. A l'annonce de la prise d'Edesse, qui ouvrait les états chrétiens au sud, l'occident s'émut. L'ataberg Zenghi était entré en 1144 dans la Ville Sainte. Il y eut de longs mois de palabres et de négociations. Le roi de France, Louis VII, décida — pour de bonnes et de moins bonnes raisons... — de se croiser. Le pape soutint son entreprise. Bernard ne s'y mêla pas. Il fallut un ordre du pontife romain — son fils de Clairvaux Eugène III — pour que le moine qui devenait, malgré lui, la « conscience de la Chrétienté », prît parti. Encore prit-il soin de marquer qu'il agissait par obéissance : « Jubente te et per te Deo... ».

Mais l'obéissance cistercienne est entière et joyeuse. Saint Bernard « prêcha » véritablement la Croisade. Peut-être pas à