



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

112 N° 3 1990

Théologie anonyme et christologie
pseudonyme. C.S. Lewis, Les Chroniques de
Narnia

Jean-Yves LACOSTE

p. 381 - 393

<https://www.nrt.be/fr/articles/theologie-anonyme-et-christologie-pseudonyme-c-s-lewis-les-chroniques-de-narnia-273>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Théologie anonyme et christologie pseudonyme

C.S. LEWIS, LES CHRONIQUES DE NARNIA

Pourquoi des contes de fées?

Le théologien professionnel n'est pas seul à parler de Dieu; il est encore moins seul à bien parler de Dieu. Il sait, on doit au moins l'espérer, qu'il ne peut monopoliser le discours qui s'organise autour du nom de Dieu. Et il sait que la parole ne s'empare de Dieu que parce que Dieu lui-même est un Absolu qui parle et prend la parole. Il sait enfin que le *theologus archetypus* divin ne se dévoile pas seulement comme communicateur d'un savoir propositionnel, mais encore dans le signe et la pratique symbolique. C'est bien au soir de l'autocommunication de Dieu, lorsque l'Église contemple en quelque sorte de loin la manifestation historique de Dieu, que la somme théologique entre en scène. Au commencement étaient le kérygme et la louange. Le travail conceptuel de la théologie est plus jeune que la doxologie.

Le théologien professionnel peut élever ici une objection. Quoiqu'il ne veuille pas identifier les limites du langage à celles de la conceptualité, parce qu'il ne fait pas que penser Dieu, mais pense aussi à Dieu, c'est bien dans l'ordre du *logos* qu'il peut trouver la mesure d'une parole sur Dieu qui soit responsable devant Église et monde. C'est en effet dans le seul élément de l'universel que nous pouvons interpréter la cohérence, et la vérité, de l'apparition de Dieu dans le temps de l'histoire. Le croyant a plus à faire qu'à penser Dieu. Mais s'il faisait moins, il prendrait le chemin d'une concentration doxologique qui, au bout du compte, ôterait la foi du champ de la communication rationnelle. Le danger d'imposer la tyrannie des concepts à la multiplicité des «jeux de langage» de la foi ne nous menace probablement plus. Indispensable demeure en tout cas l'humble service que le concept, la rationalité, nous rend. Car ce serait bien la plus haute naïveté que d'oublier le clair-obscur de notre mondanité et de notre historialité: la vérité de Dieu n'est pas manifeste comme les cieux¹; seul un point de vue totalement eschatolo-

1. Cf. HÖLDERLIN, *In lieblicher Blaue*, édit. LÜDERS, t. 1, p. 462: «Ist unbekannt Gott? Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses glaub'Ich eher. Des Menschen Mess ist's »

gique pourrait dissiper le clair-obscur du monde. Et c'est seulement dans l'*eschaton* réalisé que nous pourrions nous dispenser de la théologie, entendue comme pratique discursive de décèlement.

Mais l'*eschaton* n'est pas encore réalisé, et il appartient à la logique de l'expérience préeschatologique qu'il nous faille aussi parler de Dieu par concept. Une conceptualité théologique serait peut-être inutile aux anges. Mais l'évidence de Dieu est pour nous évidence mondaine à arracher au clair-obscur du monde. Le définitif nous est donné sous les espèces du provisoire. C'est certainement là la tâche la plus précise de la théologie : penser le définitif qui se donne dans l'élément du provisoire.

Il est une raison importante du primat théologique du conceptuel. Le clair-obscur du monde est en effet la demeure du mythe. Le mythe parle des dieux et des héros. Il ne peut prononcer le nom de Dieu dans le cadre d'une topologie de révélation. Il rêve l'histoire des dieux et des hommes. Comme tel, le mythe n'est pourtant pas non-raison ou déraison. Non seulement il est pensable, et un philosophe au moins, Schelling, sut en faire son thème, mais encore il constitue bien la première œuvre de la raison. Et l'époque de la narrativité — la nôtre — devrait pouvoir apprécier sa « protothéologie narrative » mieux que ne l'apprécièrent les époques sur lesquelles régnait l'universel abstrait. Ne nous avançons pourtant pas trop loin dans la reconnaissance théologique des raisons qui meuvent le mythe. Certes, ses sagas nous apprennent que l'élément natif de la raison théologique n'est pas l'argumentation mais la narration : l'ordre narratif rapproche donc le récit mythique du récit biblique. Ce n'est donc pas à ce stage qu'un rapport d'exclusion peut régner entre *mythos* et *logos*. Une telle exclusion apparaît toutefois aussitôt qu'aux cosmogonies et théogonies du mythe on objecte la sobriété des récits qui structurent la mémoire des communautés juives et chrétiennes. Nous savons en effet parler, pour élucider le rapport de la foi au mythe, d'une démythologisation qui soit l'œuvre de la foi. Superficiellement connumérables à tout mythe de l'origine du monde, par exemple, les récits bibliques de la création possèdent la forte charge démythologisatrice que l'on sait. Mais les limites exactes du mythique ne nous sont pas connues avec clarté et distinction ; et c'est un des sports favoris de toute *Aufklärung* que de discerner du mythe là où l'on ne croyait avoir affaire qu'au *logos* en sa pureté.

Le premier effort du *logos* s'exprimant comme *mythos* constitue la scène originaire de la raison. On comprend qu'il soit ardu de mettre en rapport le mythique et le «logique». Le mythe interprète le monde clair-obscur que les hommes partagent avec des forces numineuses. La foi et sa théologie interprètent ce monde par la grâce d'un dévoilement: si le clair-obscur du monde est évidemment le lieu existentiel du croyant et du théologien, le lieu herméneutique de la foi et de sa théologie est après Pâques celui d'une clarté qu'aucune ombre ne menace. Les vérités du mythe sont à la mesure du clair-obscur du monde. Mais ces vérités sont préhistoriques: énoncées avant que la raison n'ait été théologiquement fondée à faire entrer Dieu et ses anges dans une histoire (*Story*) qu'elle raconte, parce que Dieu lui-même est entré dans l'histoire (*Geschichte*) des hommes.

Nous ne pouvons douter que la démythologisation soit un trait essentiel du programme théologique². Le monde est mythologiquement la demeure des dieux et des démons; et toute mythicothéologie sait se donner une cosmothéologie. Mais il est bien certain que le Dieu manifeste en Jésus-Christ n'appartient pas au monde: rien ne le rapproche, par exemple, des «divins» qui, dans des textes tardifs (et de ton remarquablement mythologique) de Heidegger, partagent avec les mortels la terre et le ciel³. Or le croyant pratique sa foi et sa théologie en un monde désenchanté. Le présent de la foi a pour lieu et horizon un univers séculier, que nulle force numineuse n'habite plus. C'est le présent de la mémoire, ou du mémorial, qui redonne au croyant la présence du Dieu qui n'a plus lieu dans le monde qu'à partir du passé, et dans la mesure où ce passé investit encore le présent. Dans le jeu liturgique de la mémoire sacramentelle, l'Absolu et sa sainteté se donnent bien un espace dans le monde de nos techniques et de nos arts, et pas seulement à sa marge ou dans un ghetto théorique. Mais la liturgie chrétienne démythologise toute théurgie, et dans ses rites la foi manifeste (elle doit en tout cas manifester) son affranchissement par rapport à tout mythe. Nul n'est sans doute totalement libre

2. Cf. J.-Y. LACOSTE, «Sobria contemplatio — Entmythologisierung des Denkens als philosophische und theologische Aufgabe», dans *Gnosis und Politik*, édit. J. TAUBES, Paderborn, 1984, p. 16-30.

3. Voir les deux conférences «Bauen Wohnen Denken» et «Das Ding», dans le recueil *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1978, p. 139-156 et 157-180. On peut aujourd'hui noter que les principaux thèmes et concepts des deux conférences (de 1950 et 1951) sont déjà présents dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, qui constituent des recherches entreprises entre 1936 et 1939 (Gesamtausgabe, Frankfurt, Klostermann, 1989, t. 65).

face aux séductions du mythe. Mais après que Dieu ait pris visage dans le monde, il semble que les chemins de la mythologie n'aient plus à croiser ceux de la théologie. Nous pouvons l'admettre provisoirement.

Pourquoi donc des contes de fées, et leurs mondes numineux, dans le monde interprété et démythologisé par la foi?

La question se pose de la manière la plus pure, et simultanément nous fait les promesses d'interprétation théologique les plus alléchantes, à propos des sept volumes des *Chroniques de Narnia*, écrites par C.S. Lewis au cours de l'année 1954⁴. Ces contes parlent d'un autre monde, de sa création à son eschatologie. En ce monde, où se trouve le pays de Narnia, des enfants venus de la terre (tantôt grâce à l'anneau d'un oncle magicien, tantôt grâce à une armoire magique qui fait communiquer les mondes, tantôt en étant aspirés dans un tableau pendu au mur de leur chambre), vivent une série d'aventures qui représentent, en fait, une transcription de l'histoire (terrestre) du salut. À Narnia, ils sont témoins de la création d'un monde, et témoins de sa rédemption. Ils rencontrent à Narnia la figure christologique du lion Aslan, sont les témoins de sa passion et de sa résurrection. Et c'est à Narnia que dans le dernier des contes, *The Last Battle*, ils vivent une eschatologie et entrent à l'issue du «dernier combat» dans le secret de la plus vraie de toutes les histoires: «car toute leur vie dans ce monde et leurs aventures à Narnia n'étaient que la couverture et la page de titre: maintenant, ils commençaient enfin le premier chapitre de la Grande Histoire que personne sur terre n'a lue; qui continue pour toujours; et où chaque chapitre est meilleur que celui qui le précède»⁵.

Le monde feint de Narnia est composé selon les règles classiques du conte de fées. Entrent en scène des animaux qui parlent, des nains, des magiciens, des centaures et des licornes, des fées, et au moins un loup-garou. D'un Dieu, il convient de le remarquer, il n'est jamais question — à peine est-il fait allusion à une figure paternelle sans nom, dont le lion Aslan accomplit les œuvres. Nulle religion n'est présente à Narnia: ce monde de personnages et d'actions mythiques est un monde d'où toute liturgie est absente (quoiqu'il faille interpréter la relation que les enfants entretiennent avec

4. Les trois volumes qui sollicitent le plus carrément l'interprétation théologique sont le premier, *The Magician's Nephew*, le second, *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, et le septième, *The Last Battle*. L'entière série est constamment rééditée par Fontana Lions.

5. *The Last Battle*, explicit.

Aslan comme une introduction à la vie spirituelle). Les idoles n'y sont pas inconnues, mais chez des païens qui habitent aux marches du royaume de Narnia, et qui au dernier jour déchaîneront sur Narnia les forces du mal. Il n'est pas besoin d'une connaissance approfondie des textes pour le constater: comme dans l'œuvre à maints égards parallèle de J.R.R. Tolkien, Dieu est celui que tait la lettre du texte de Lewis. C'est donc en situation d'anonymat ou de pseudonymie que l'histoire (humaine) du salut se trouve transposée dans le monde féerique de Narnia. Tous les moments de l'histoire pascale de Jésus sont précisément transcrits dans la féerie; en un monde d'où sont éliminés tous les maîtres-mots de la foi (Dieu, l'Église, la prière, etc.), il n'est pourtant rien qui ne se laisse interpréter théologiquement, ou même qui ne l'exige. Seul peut-être le lecteur adulte (mais je n'ai pas été élevé dans une nursery anglaise...) est capable du déchiffrement théologique des *Chroniques*. Et seul l'adulte (et la pire sorte d'adulte, l'intellectuel) peut discerner des problèmes théoriques dans ces petits chefs-d'œuvre. Les enfants et ceux qui leur ressemblent lisent des contes de fées, et les parents (ou les oncles) se posent des questions sur ces contes. Et quoique Lewis, qui n'était pas un théologien de métier, ait exercé une influence considérable sur la vie théologique anglo-saxonne, les *Chroniques* ne furent pas écrites pour susciter le commentaire théologique, mais pour plaire à des enfants. Nous ne pouvons pourtant pas rougir de nos intérêts théoriques. Ce qui fut écrit court le constant danger d'être lu. Et qui use dans son art de motifs théologiques court le risque que des questions théologiques lui soient adressées. Ma présentation, dans son extrême brièveté, aura au moins montré que les *Chroniques* appellent donc une lecture théologique. Le théologien ou le philosophe ne jouissent plus, hélas, de la naïveté de l'enfant. Nous sommes incapables de ne pas interpréter...

Deux questions doivent être posées: 1. Narnia est terre de mythologie, ou y ressemble. En faire la scène d'un doublet féerique de l'histoire humaine du salut ne recèlerait-il pas un contresens théologique? 2. Anonymat et pseudonymie sont à Narnia le lot de Dieu, de son Christ, et des choses de Dieu. Quelle légitimation théologique donner à un tel procédé? Répondre à ces questions nous permettra d'élucider sommairement le statut de l'œuvre narrative après que l'Absolu se soit manifesté à l'homme.

1. La mythologie est inhérente au genre littéraire des contes de fées. *Märchen* et *faïry tales*. Très remarquablement, ce genre litté-

raire, sous la forme qu'il a revêtu en Occident, où les contes de fées ont acquis leurs lettres de noblesses au cours du XVII^e siècle français et du XVIII^e siècle allemand, se présente comme une sorte de mythologie qui a survécu à la démythologisation chrétienne. La force démythologisatrice du christianisme ne suffit évidemment pas à instituer un monde d'où les mythes soient absents. L'histoire du théo-logique est aussi celle de son affrontement avec le mythologique. Et le conte de fées remet ainsi en mémoire un monde qui n'est plus, ou atteste le perpétuel retour d'un paganisme mal refoulé.

C'est toutefois un tout autre problème que les contes de Lewis nous posent. Le monde légendaire du mythe s'y trouve en effet isomorphe au monde de la foi. La féerie désaccoutume certes du monde de la foi. Ses mots sont autres. Ils sont parfois agressivement autres (le terme de *magie* apparaît régulièrement, par exemple). Le caractère théologique des références peut passer inaperçu — mais de cette référence dépend profondément la cohérence des textes. Les *Chroniques* constituent ainsi le surprenant alliage du mythologique et du théologique. Nous proposerons un nom pour cet alliage : nous parlerons de *christo-mythique* pour désigner le paradoxe d'un monde mythologique gouverné par la logique du Christ. Il y a là — les textes le montrent — conciliation ou réconciliation des raisons théologiques et des raisons mythologiques. Même dans le monde du mythe, un Christ peut être présent. La conciliation, ou la réconciliation, doit certes être reçue comme périlleuse. Nous avons appris à distinguer la figure du Christ de celles de bien d'autres candidats à la dignité de Messie ou de Fils de Dieu. Nous avons même appris que la figure évangélique du Christ ne nous était pas accessible en un texte pur de toute contamination mythologique. Nous sommes donc très bien placés, héritiers de Bultmann et de quelques autres, pour soupçonner le conte christomythique d'être l'œuvre d'une raison anachronique, remythologisant ce que ses lumières propres permettent à la foi de démythologiser. Il ne faut pourtant pas hâter une telle conclusion. Les *Chroniques*, en effet, signalent seulement qu'il est possible de développer une christologie — une christologie narrative — à l'intérieur d'un cadre mythologique. Sur le mythe, plus précisément sur cette sorte de mythologie qui remplit la littérature destinée aux enfants, elles ne se prononcent pas. Sur la fonction que remplit l'investissement de figures mythologiques par les raisons théologiques, et sur le risque réciproque d'un investissement du théologique par la mythologie,

elles ne se prononcent pas non plus: ce n'est pas vraiment l'œuvre de la littérature que d'argumenter. À l'interprète, en revanche, il est permis d'argumenter. Examinons brièvement ce que Lewis dit ailleurs des relations entretenues par mythologie et théologie, et ce que peut signifier la création d'un monde féerique, lorsqu'il doit servir de scène à la réécriture de l'histoire biblique du salut.

a. Un bref mais important article, « The Myth Became Fact »⁶, fournit une thèse importante. Dans l'événement Jésus-Christ, affirme Lewis, le mythe — ici le vieux mythe du Dieu qui meurt et revit — devient *fait*: il « descend du ciel de la légende et de l'imagination sur la terre de l'histoire »⁷. Mais devenant fait, il ne s'absout pas de la structure qu'il possédait comme mythe — et c'est, dit Lewis, ce qui constitue le « miracle »⁸. Nous étions partis du conflit traditionnel qui oppose *logos* et *mythos*, et voici que la problématique tend à se déplacer. À quelles conditions pourrions-nous penser ce déplacement?

Si l'objet de la foi est un mythe devenu fait, ou un rêve devenu réalité, il convient d'abord de remarquer que les contes ne jouent pas le jeu du fait: de ce qui est de fait pour la foi ils ne parlent qu'indirectement, et leur renvoi oblique aux réalités crues demande à être recueilli par une herméneutique qui demeure après tout facultative. Mais jouent-ils sans plus le jeu d'une remythologisation anachronique? Peut-être pas. Le mythe qui postexiste à la manifestation de Dieu ne peut en effet jouir du statut concédé au mythe qui attend cette manifestation ou en rêve. Dans le premier cas, il est ou était attente du réel. Mais dans le second cas, nulle innocence ne lui est plus possible. L'écriture christomythique doit donc se mesurer au savoir détenu par la foi. Nous venons de nommer le présupposé de cette mesure: non pas la rature des mythes par les faits, mais leur assomption. Et nous obtenons ainsi une réponse à la question posée. Si la foi ne faisait œuvre que de démythologisation (parce que la manifestation de l'Absolu dans l'histoire ne ferait elle-même qu'œuvre de démythologisation), alors la christologie narrative des *Chroniques* serait de fort mauvais aloi. Et si d'autre part la raison ne pouvait se saisir des textes normatifs de la foi qu'en procédant elle-même à une éviction de traits mythiques, la christomythique lewisienne serait, par rapport à Bultmann, ce que l'*ana-*

6. « The Myth Became Fact », dans *God in the Dock*, couramment réédité par Fount Paperbacks. L'article lui-même est de 1944.

7. *Ibid.*, p. 43.

8. *Ibid.*, p. 44.

logia entis de Przywara était aux yeux de Barth, une invention de l'Antéchrist. Mais est-il certain que Bultmann ait apodictiquement raison? En l'absence de certitude dogmatique sur ce point, nous pouvons au moins admettre la cohérence de la position lewysienne. Aucun mythe ne se factualise dans le pur *Dass* bultmannien de la croix. Mais le Christ bultmannien est un Christ exsangue. Or l'attention prêtée par la foi aux faits qui la fondent et aux témoignages qui lui transmettent ces faits pourrait nous convaincre d'une connivence essentielle du *mythos* et du *logos*. Christologique et christomythique seraient-elles inséparables? L'Absolu manifesté dans l'histoire ne démythologise-t-il le monde qu'il livre à la profanité qu'en assumant le sens de toute mythologie? Si c'est le cas, il faudra en convenir: la christologie féerique des *Chroniques de Narnia* ne repose pas sur un contresens théologique — ce qui ne suffit assurément pas à lui garantir toute exactitude, mais suffit à en légitimer une interprétation théologique.

b. Quelques considérations sur les mondes que se donne la féerie peuvent préciser l'interprétation. L'œuvre d'art crée comme telle des mondes⁹, et la féerie le manifeste purement. L'originalité de Lewis consiste ici à déployer une christologie destinée à un monde mythique, ou, pour le dire autrement, à fonder un monde pour lui donner un Christ. L'enjeu est probablement là. Pouvons-nous penser un monde (et non pas un enfer, ni un paradis) d'où soit transcendantalement exclue toute logique de salut? Et celui qui prend littérairement congé du monde (évidemment seul «réel») sur lequel a été plantée la croix du Christ doit-il ne plus rencontrer que des mondes théologiquement insensés? De ce que le travail artistique, et tout particulièrement le travail littéraire, a une profonde dimension cosmopoétique, nous ne pouvons assurément conclure qu'il lui soit essentiel de remplir une mission théologique. La christologie féerique de Lewis prouve toutefois que la logique concrète du salut sait aussi se refléter dans le miroir d'autres mondes. De la sorte, il y va dans le conte christomythique de ce qu'il faudrait nommer une *négation du divertissement au milieu même du divertissement*. On peut définir brièvement le divertissement comme mise entre parenthèses de la facticité: définition philosophique. Et l'on peut aussi en fournir une définition théologique: le divertissement est cette stratégie existentielle par laquelle l'homme met entre paren-

9. Voir mon étude *Anges et Hobbits — le sens des mondes possibles*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989) 341-373, p. 343-355.

thèses sa revendication par Dieu. La lecture est une fonction de l'être-dans-le-monde. Mais dans la mesure où elle divertit (ce qui n'est pas le seul rôle qu'elle remplisse, puisqu'elle peut par exemple, au premier chef, nous rappeler que nous sommes mortels), elle est cette fonction de notre mondanité qui nous permet de jouer avec notre mondanité, de mettre du jeu dans notre rapport au monde. Ce jeu peut revêtir de multiples formes; une seule doit nous retenir ici, la possibilité d'un divertissement qui nous attire en des mondes feints dans lesquels Dieu est mort: Dieu est mort dans le monde de Stendhal, par exemple. Or, l'appareil du divertissement (les autres mondes, les aventures et les créatures fantastiques, etc.) n'interviennent dans la christomythique lewisienne que comme décor dans lequel sont joués des drames qui viennent annuler le divertissement: l'art, en ce cas, est effectivement le reflet du réel. Il n'est pas son double spéculaire. Mais rien ne s'y joue qui ne se joue ou ne se soit joué «en réalité». La littérature écrit le possible, qui est l'autre du réel. Or l'ironie de Lewis consiste à laisser le réel investir le possible, alors même que la plus grande distance semble être prise entre le réel et son autre. Nous pouvons toujours fuir le monde seul réel où nous existons, mortels, face aux revendications de Dieu. Mais si même les mondes «subcrées»¹⁰ de la féerie se trouvaient eux aussi gouvernés par les mêmes raisons théologiques qui gouvernent la terre des hommes?

2. Nous pouvons alors répondre à la question posée dans les *Chroniques* par l'anonymat de Dieu et la pseudonymie du Christ. Le problème, pour être plus précis, est celui de l'anonymat du Dieu déjà nommé. La christomythique lewisienne présuppose en effet le savoir propre à la foi; ces récits, et ceux qui leur ressemblent, ne sont pas des premiers mots et des premières ouvertures sur le sens; ils sont (aussi) subordonnés, herméneutiquement, à l'archi-récit biblique. Le nom de Dieu y est tu. Mais le silence qui est fait sur son nom libère aussi le champ d'une reconnaissance. L'œuvre contraint ainsi l'interprétation théologique. Elle peut être lue athéologiquement par celui que nulle connaissance du monde de la foi n'habilite à reconnaître, dans le monde de la féerie, un reflet du monde de la foi. Mais ce ne sera pas une lecture plénière; celle-ci exige en effet une fusion des horizons (comme l'exige toute lecture), et c'est bien l'horizon du monde de la foi (et non pas simple-

10. Le mot est de TOLKIEN, «On Fairy Stories», dans *Essays presented to Charles Williams*, Oxford, 1947, p. 38-87.

ment celui du monde de la vie, ou de la conscience de l'homme contemporain, etc.) qui doit s'y fondre avec celui de l'œuvre. Le Christ pseudonyme de Lewis, et son Dieu anonyme, ne sont déchiffrables que si les noms de Dieu et du Christ ont déjà été prononcés.

Un parallèle peut être éclairant, quoiqu'un peu surprenant. Nul ne peut aujourd'hui douter que la théologie trinitaire et la christologie soient le secret de la *Logique* de Hegel. Le principe de sa dialectique de l'être, de l'essence et du concept (qui décrit la vie concrète de l'esprit) est la médiation, qui est réconciliation. Et le fond de la médiation logique, la dernière instance de la fondation, est bel et bien l'œuvre trinitaire et christologique dans laquelle l'Absolu pose dans l'être l'autre que lui, et se le (ré)concilie. Il importe peu que la théologie de Hegel ait ses déficits. Il importe en revanche qu'une structure christologique et trinitaire puisse être déployée sans que le savoir positif de la foi ne soit explicitement convoqué au lieu de ce déploiement. Du coup, la *Logique* s'expose elle aussi à une lecture athéologique: un bref coup d'œil à l'histoire des études hégéliennes suffit à le montrer. Les différences qui séparent la construction philosophique de la création artistique étant sauves, il nous est ainsi licite d'identifier ici comme là un identique usage de l'anonymat ou de la pseudonymie. La *Logique* est une théologie où le nom de Dieu n'est jamais prononcé; les *Chroniques* le sont aussi. L'amusant paradoxe qui unit à propos d'un même problème les noms de Hegel et de Lewis peut ainsi conduire à une question maîtresse. Il est possible au philosophe, et il est possible au conteur, de ne pas parler de Dieu: parler des fleurs, des hommes, des montagnes, du temps, du monde, de la mort, n'est pas nécessairement l'occasion d'une théologie indirecte. Dans les termes d'une doctrine de la création, le *logos* semble n'être pas exclusivement théo-logique. On concédera volontiers, sans doute, que les dernières raisons, et les dernières décisions, mettent nécessairement l'Absolu en cause. Mais cela ne contraindra pas à ne parler que de Dieu. L'investissement hégélien de l'ontologie par la christologie et la théologie trinitaire, d'une part, et l'investissement lewisien de la féerie par l'histoire biblique du salut, d'autre part, suggèrent toutefois une autre économie de la pensée et du récit. Pourquoi l'ontologie parlerait-elle de ce qui est l'objet par excellence de la théologie dogmatique, la vie même de Dieu? Et pourquoi des contes de fées qui soient la transcription du récit biblique? L'histoire des doctrines philosophiques répondra à la première interrogation. Tentons de répondre à la seconde.

Il est banalement vrai que la manifestation de Dieu ne laisse pas l'art intact; il est tout aussi banalement vrai qu'un art peut exister, qui ne se prête pas essentiellement à une lecture théologique (même s'il est également vrai, et banal, que la théologie, pour son bonheur ou pour son malheur, peut parler de tout et tout interpréter...). Ni *Peter Rabbit* ni *Winnie the Pooh*, par exemple, ne sollicitent l'interprétation théologique: ni Beatrix Potter ni A.A. Milne ne parlent de Dieu, anonymement ou pseudonymement¹¹. Un discours qui ne soit pas explicitement christologique n'est pas pour autant anachronique. Il reste que la manifestation de Dieu dans l'histoire d'Israël, et dans l'histoire de Jésus de Nazareth, est lourde de fascination à l'égard de toute création artistique. En se communiquant, l'Absolu se charge en effet de ce que l'on peut nommer une *imageabilité* et une *narrabilité*. Nous pouvons renvoyer à une précédente étude pour une interprétation de l'image du Christ — cette question n'intervient pas dans le traitement de la littérature christomythique¹². La narrabilité de Dieu est en revanche ici la donnée la plus capitale. Après de longues années où le concept d'histoire (*History*) régnait sans partage sur la théologie, la recherche récente a manifestement octroyé le statut de concept-clef à celui de récit (*Story*). Le Dieu qui s'est dévoilé dans l'histoire est un Dieu narrable tout comme, ayant pris chair et visage, il est un Dieu imageable. Parce que nous n'avons nul autre moyen que la lecture de textes pour accéder à l'histoire de Dieu avec les hommes, question historique et question littéraire se répondent nécessairement. Et parce que le Dieu dévoilé dans l'histoire y est instituteur d'une histoire, le récit, nous l'avons dit, abrite la plus ancienne des théologies (on a même pu parler à propos de *Deutéronome* 26, 5-9, d'un «petit credo historique»¹³). Nous savons comment, sous l'impulsion donnée par un article de J.B. Metz et un autre de H. Weinrich, est né le programme d'une «théologie narrative»¹⁴. Le cas de Lewis n'y cor-

11. Rappelons que Beatrix POTTER (1866-1943) est l'auteur du célèbre *Peter Rabbit* (*Jeannot Lapin*), ainsi que de plus de vingt autres livrets de littérature enfantine, et A.A. MILNE (1882-1956) le père de *Winnie the Pooh* (*Winnie l'Ourson*). À ceux de mes lecteurs qu'un corpus si abrupt pourrait effrayer, je conseillerais de lire la classique traduction latine de *Winnie the Pooh*, due à A. LENARD, *Winnie ille Pooh*, London, 1960.

12. J.-Y. LACOSTE, *Visages — Paradoxe et Gloire*, dans *Revue Thomiste* 85 (1985) 561-606.

13. L'expression est de G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München, Chr. Kaiser, 1962, p. 1, 127, 134.

14. H. WEINRICH, *Narrative Theologie*, et J.B. METZ, *Kleine Apologie der Erzählung*, dans *Concilium* n° 5 (1973) 329-334 et 334-341.

respond certes pas: les *Chroniques* sont antérieures, et la théologie narrative se veut une discipline théologique, alors que les contes de Lewis ne font que se prêter à l'interprétation théologique. Mais la narrabilité de Dieu est bien la raison théologique des *Chroniques*. Un seul livre — un seul récit — est sacré, et une seule histoire est sainte. Mais de même que la clôture de la révélation n'ouvre pas un âge de pure et simple répétition, de même la singularité normative de l'archi-récit biblique et évangélique n'interdit-elle pas que l'Absolu, qui ne sera plus le secret d'une autre histoire, soit au moins le secret d'autres récits.

Genre littéraire mineur, le conte féerique est familier du numineux ou du sacré; il est ce genre qui offre la plus facile survie à un monde qui n'est plus. On comprend qu'il soit aussi le genre que les raisons théologiques annexent et subvertissent le plus aisément. Le conteur n'est pas un évangéliste. Mais comment le conte peut-il survivre à l'Évangile? Le conte christomythique propose une réponse. Sans mandat et sans autorité, le conteur, dans le cas du Lewis des *Chroniques* (ses autres travaux littéraires posent d'autres problèmes), fait œuvre d'ironie. Il tait le nom de Dieu, et son Dieu sans nom, ou son Christ pseudonyme, peuvent n'être pas reconnus. La stratégie du discours est claire. Le texte ne détient pas les conditions de sa pleine intelligibilité. Si donc nous croyions ces textes clos, refermés sur leur totalité de sens, nous ne pourrions les comprendre. Le conte de Blanche Neige et des Sept Nains, par exemple, ou les aventures du Chat Botté, sont incontestablement clos (même si leur interprétation peut requérir le cas échéant plus que le seul texte — mais c'est un autre problème). Mais les féeries lewisiennes ne sont intelligibles que selon un renvoi dialectique du récit féerique au récit évangélique, en un mouvement où se recherche le sens véritable de la féerie, puis du récit évangélique au récit féerique, en un mouvement qui vérifie la subversion des contes de fées, et de leur peu d'enjeu théorique, par les raisons de la théologie.

Pourquoi donc des contes de fées? Répondons en prononçant un nouveau nom, celui de la vérité. Quel rapport l'œuvre d'art entretient-elle avec la vérité? Les autres mondes nous disent certainement, sur leur mode oblique, la vérité de notre monde. La théologie a pour mission de dire que la vérité de notre monde ne peut être dite sans qu'il ne soit fait mémoire de l'Absolu qui, en un temps, planta sa tente au milieu des hommes. L'art met la vérité

en œuvre, selon Heidegger, parce qu'en l'œuvre se noue tout ce qui fait le monde. Disons ici que la féerie met la vérité en œuvre, parce qu'elle fête à sa manière le souvenir du *verissimum*, de la visite eschatologique de l'Absolu aux hommes — ou qu'elle fait œuvre de vérité en permettant que le Christ règne aussi en des mondes que l'homme, et non pas Dieu, a créés. Voilà bien des raisons pour justifier la pertinence de notre brève enquête.

GB-Cambridge CB39AL
Clare Hall

Jean-Yves LACOSTE

Sommaire. — Est-il certain que le *mythe* soit l'antonyme du *logos* dont vit la théologie? L'article propose une brève interprétation de contes pour enfants dans lesquels le contenu de la prédication chrétienne se trouve retranscrit dans le langage du conte de fées. Il suggère que la théologie anonyme et la christologie pseudonyme à l'œuvre dans ces textes détiennent un statut théologique oblique, mais réel. Et il suggère que la «christomythique» élaborée par C.S. Lewis peut répondre à une ou deux apories du programme démythologisateur de Bultmann.