

Les images de l'au-delà durant l'antiquité chrétienne*

Rien de plus banal que l'expression « images de l'au-delà » dont le sens, de prime abord, paraît obvie. En fait, dès qu'on prétend en faire l'analyse, on s'aperçoit que le sens du mot « image » est singulièrement ambigu et doit faire l'objet d'une enquête préalable permettant d'en cerner les contours.

L'image, ce peut être la représentation d'un objet ou d'une situation par les arts plastiques : l'image de l'au-delà se réduirait alors à l'iconographie de l'au-delà. Nous éliminerons d'emblée cette interprétation trop restrictive, ou plutôt nous l'intégrerons dans une perspective plus large.

L'image, ce peut être aussi l'image du miroir, c'est-à-dire la reproduction exacte d'un être ou d'un objet réels. L'image de l'au-delà serait alors la description ou la représentation, qui se voudrait objective, d'un au-delà existant réellement selon les modalités décrites, avec une géographie de l'espace, des habitants — anges ou démons, élus ou damnés —, des supplices et des délices.

L'image, enfin, au lieu d'être reproduction, peut désigner ce qui en est au fond la négation : la métaphore, la comparaison, le symbole, au sens où l'on dit que l'eau qui s'écoule est l'image du temps qui fuit. Dans ce cas, l'image a partie liée avec l'imaginaire.

Cette ambiguïté de l'image n'est pas seulement affaire de vocabulaire. Elle est signe d'une ambiguïté véritable, tenant à sa nature même, et dont il faut prendre conscience à défaut de pouvoir l'évacuer. L'image, qu'elle soit iconographique ou littéraire, est-elle pur symbole pour celui qui la crée ou l'utilise, ou bien prétend-elle refléter la réalité ? Une image communément utilisée à une époque donnée n'est-elle pas symbole pour l'un, reflet d'une réalité pour l'autre, et parfois l'un *et* l'autre pour le même individu, à des niveaux de conscience différents ? C'est là une des difficultés majeures de cette enquête, qui plonge dans les mentalités conscientes et inconscientes.

* Le thème de cet article a fait l'objet d'un rapport présenté au 16^e Congrès international des Sciences historiques (tenu à Stuttgart, RFA), le 9 août 1985, dans le cadre de la CIHEC (Commission d'Histoire ecclésiastique comparée).

Il faut aussi définir ce que l'on entend par « au-delà ». Le terme s'oppose à « ici-bas ». En ce sens, toute manifestation transnaturelle vient de l'au-delà, et il faudrait étudier l'image que l'on s'est faite de Dieu, des anges et des démons, les visions et rêves de toute nature, les apparitions de revenants : problématique immense où notre réflexion risquerait de se perdre dans les sables. Je me limiterai donc à l'au-delà conçu comme le ou les séjours *post-mortem*. Je ne m'appesantirai pas sur la question pourtant importante pour notre propos : comment accède-t-on à la connaissance de ce monde par définition inaccessible aux vivants ? On remarquera seulement chemin faisant que telle image de l'au-delà se fonde sur l'autorité d'un verset scripturaire, que telle autre se donne pour une vision révélée en rêve, qu'une troisième est due à l'indiscrétion d'un revenant : les cheminements sont multiples et se combinent d'ailleurs entre eux pour se renforcer mutuellement.

Aux origines chrétiennes, une image de l'au-delà résolument optimiste

Il est temps d'aborder le domaine spécifique de l'Antiquité chrétienne. La caractéristique essentielle qui fait l'originalité de cette période par rapport à celles qui l'ont suivie a été dégagée depuis longtemps et il suffira de la rappeler brièvement avant de faire porter l'essentiel de notre attention sur la problématique actuelle de la recherche.

Le trait fondamental qui donne à toute l'Antiquité chrétienne sa coloration propre, c'est la certitude optimiste du salut, confiance d'autant plus tranquille qu'on est plus proche des origines. Jésus est venu apporter le salut, il suffit de croire en lui et d'être baptisé pour être sauvé. Toute la théologie baptismale du Nouveau Testament repose sur cette conviction, même si l'éventualité d'une rechute dans la mort du péché n'est jamais écartée. Paul est l'interprète de la pensée générale lorsqu'il s'écrit : « Oui, nous sommes pleins de confiance et nous préférerons quitter la demeure de ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur¹ ».

Cette assurance éclate dans les actes des martyrs. Le vieil évêque de Smyrne Polycarpe, brûlé vif entre 160 et 180, n'a pas une pensée pour le démon qui pourrait le tenter au dernier moment. Il est sûr de lui parce qu'il est sûr de Dieu. « Comme on allait le clouer sur le bûcher, il dit : 'Laissez-moi ainsi. Celui qui me donne la force de supporter le feu me donnera aussi, même sans la protection de vos clous, de rester immobile sur le bûcher'² ». Au cours de la persécution africaine de 203, les païens riaillent les cris de douleur de Félicité accouchant dans la prison et mettent en doute sa capacité à affronter le martyre si c'est là tout son courage. Mais la jeune femme répond sans s'émouvoir : « En ce moment, c'est moi qui souffre ; au moment du martyre, c'est un autre qui souffrira en moi³ ».

1. II Co 5, 8.

2. *Martyre de Polycarpe*, 13, 3 (SC 10, p. 227).

3. *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, 15, éd. CIMI Van Beek (Nimègue 1936), p. 36-38.

En conséquence, la liturgie de la mort est une liturgie de la joie : prières d'actions de grâce, cierges allumés, etc. Le *natalis* que l'on commémore est le jour de la naissance à la vraie vie qui est celle de l'au-delà. Les inscriptions funéraires reflètent massivement cette tranquille assurance : *pausat in pace, dormit in pace* ; « personne ne doute que son âme a gagné le ciel » ; « tu reposes désormais dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob⁴ ». On prie ses proches défunt, parce qu'on les croit déjà auprès de Dieu, en position d'intercéder pour les leurs, plutôt qu'on ne prie pour eux, comme s'ils étaient en danger ou dans la souffrance⁵. D'ailleurs, dans les textes de l'époque apostolique comme dans les épîtres pauliniennes, on emploie couramment l'expression « les saints » pour désigner la communauté des baptisés⁶.

En somme, si les théologiens réservent une place au péché et à l'enfer, ce n'est pas là ce qui retient l'attention de la communauté chrétienne dans son ensemble. « Chacun de nous, note Origène⁷, pense que, puisqu'il n'a pas commis d'idolâtrie ni de fornication, ... il sera sauvé au sortir de cette vie. » Le baptême, qui agrège au peuple des sauvés, éclipse la pénitence, réservée à quelques rares cas individuels. Ce n'est que progressivement que l'attention portée sur le salut collectif dont le Christ est l'auteur et le garant se déplacera vers les aléas qui subsistent pour chacun en fonction de ses mérites et de ses fautes personnelles. Cet optimisme a une conséquence majeure pour notre propos : dans l'art de l'Antiquité chrétienne, il y a une iconographie du paradis, il n'y a pas d'iconographie de l'enfer.

Tout ceci est bien connu et je ne m'y attarderai pas. Est-ce à dire qu'on peut dresser un répertoire des images de l'au-delà, en mettant en face de chacune d'elles le sens qu'il convient de lui attribuer et la place qu'il faut lui assigner dans la représentation de l'au-delà ? On s'y est essayé pour quelques images dont l'importance était évidente, comme celles du berger, de l'orante⁸ ou du banquet⁹. Force est de constater qu'après avoir fait appel à tous les documents,

4. E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*² (Berlin 1961), n° 3419 et 1729.

5. *Ibid.*, n° 2315 : « Ianuaria, bene refrigera et roga pro nos ». Curieusement, l'une de ces conceptions n'exclut pas forcément l'autre, comme on peut le voir par l'inscription de Pektorios trouvée à Autun, qui se termine ainsi : « Je t'en conjure, que ma mère ... repose en paix, Aschan-dius, père bien-aimé de mon cœur, avec ma tendre mère et mes frères... souviens-toi de Pektorios » (E. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle*, Paris 1856, n° 4 ; cf. M. GUARDUCCI, *Nuove osservazioni sull'iscrizione eucaristica di Pektorios*, dans *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* (série III), *Rendiconti* 23-24, 1947-1949, p. 243-252).

6. Cette acception se trouve encore dans l'inscription de Pektorios citée ci-dessus.

7. *Homélies sur Jérémie*, 20, 3, *GCS* 6 (Origenes Werke, 3), p. 180.

8. Voir en particulier Th. KLAUSER, *Jahrbuch f. Antike u. Christentum*, 1, 1958, p. 20-50 ; 3, 1960, p. 112-133 ; 5, 1962, p. 113-124 ; 7, 1964, p. 67-76 ; 8-9, 1965-1966, p. 126-170 ; 10, 1967, p. 82-120 ; W.N. SCHUMACHER, *Hirt und « Guter Hirt »* (Rome-Vienne 1977).

9. Voir en particulier A.M. SCHNEIDER, *Refrigerium. I, Nach litterarischen Quellen und Inschriften* (Fribourg 1928) ; A. STUIBER, *Refrigerium interim, die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst* (Bonn 1957), avec le compte rendu critique de L. de Bruyne dans la *Rivista di Archeologia cristiana*, 34, 1958, p. 87-118 ; A. PARROT,

échangé tous les arguments possibles et imaginables, on n'est pas arrivé à se mettre d'accord. Le renouveau est venu d'un changement de méthode. Au lieu de s'hypnotiser sur tel ou tel thème particulier, on prend aujourd'hui du recul et l'on s'appuie sur les avancées générales acquises dans l'étude de l'Antiquité pour mettre la problématique des images chrétiennes de l'au-delà dans de nouvelles perspectives.

De la spécificité du fait chrétien à la notion d'Antiquité tardive

L'étude du christianisme a longtemps été le domaine réservé des théologiens qui en faisaient une étude intemporelle : le *Dictionnaire de Théologie catholique* reproche volontiers à Origène ou à Augustin de n'avoir pas tenu compte des décrets du concile de Trente ! L'idée qu'il pût y avoir une histoire de la pensée chrétienne était en elle-même suspecte et n'acquerra véritablement droit de cité, au moins dans l'Église catholique, qu'avec le Concile de Vatican II. De leur côté, les universitaires, eux aussi dotés de solides œillères, ne se hasardaient guère hors de la civilisation « classique ». Au-delà des Antonins n'étaient plus que décadence, barbarisation rapide, et en outre, en-deçà de la haute culture et des réalisations de prestige n'était que rusticité elle aussi barbare et indigne d'être étudiée.

Les premiers à s'aventurer, au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e, dans le domaine inexploré de l'Antiquité chrétienne découvrent que les basiliques chrétiennes ne ressemblaient pas aux temples augustéens ni les peintures des catacombes aux fresques de Pompéi et que Jean Chrysostome n'écrivait pas comme Platon. De là à conclure que les chrétiens avaient inventé de nouveaux modes de pensée, une nouvelle architecture, un nouveau style pictural, il n'y avait qu'un pas, que l'on franchit allègrement sans s'en rendre compte, et ainsi nacquirent « l'archéologie chrétienne » ou « la littérature chrétienne » conçues comme disciplines autonomes.

Ce tableau à peine caricatural est bien dépassé aujourd'hui. Depuis longtemps, des pionniers comme Franz Cumont dans le domaine religieux¹⁰, André Grabar dans celui de l'art¹¹, Henri-Irénée Marrou dans celui de la culture¹², ont fait découvrir tout ce que les chrétiens partageaient avec leurs contemporains païens. La vieille Sorbonne elle-même a fini par créer des chaires de grec et de latin post-classiques dans les années soixante. On s'est alors aperçu que ce que l'on avait pris pour une opposition entre païens et chrétiens n'était souvent

Le *Refrigerium dans l'au-delà* (Paris 1937) ; E. JASTREBOWSKA, *Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles*, dans *Recherches augustinianes*, 14, 1979, p. 1-90.

10. *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris 1942 ; réimpr. anast. 1966) ; *Lux perpetua* (Paris 1949) ; *After-Life in Roman Paganism* (New-York, 1959).

11. *Martyrium* (Paris 1946) ; *Le premier art chrétien* (Paris 1966) ; *Les voies de la création en iconographie chrétienne* (Paris 1979).

12. *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1938, rééd. avec *Retractatio*, 1958) et *Mousikos aner* (Grenoble 1938).

qu'une opposition entre Haut et Bas-Empire, qu'il y avait une unité de l'Antiquité tardive à l'intérieur de laquelle il fallait redéfinir la spécificité chrétienne.

La conception chrétienne de l'au-delà a reçu un éclairage singulièrement suggestif lorsqu'elle fut remplacée au sein de la « nouvelle religiosité » qui touche des cercles de plus en plus larges de la population au cours de l'Empire. Cette assurance que l'initiation est gage de salut pour l'au-delà, on la trouve dans tous les cultes orientaux. Celui qui a reçu le baptême de sang du taurobole phrygien se proclame, lui aussi, *renatus in aeternum*, né à nouveau pour l'éternité¹³. Et dans le bel éloge funèbre que Paulina adresse à son mari Agorius Praetextatus, elle exprime une confiance dans l'au-delà que ne renierait pas une chrétienne : « C'est toi, mon époux, qui, par le bienfait de la Connaissance, m'arraches, pure et sainte, à la mortelle destinée... J'eusse été heureuse si les dieux m'avaient accordé que mon mari me survécût ; je le suis pourtant, car je suis tienne comme je le fus et comme je le serai bientôt après ma mort¹⁴ ». Les chrétiens de ce temps partagent avec un grand nombre de leurs contemporains le sentiment que le bonheur éternel est lié à une communauté de foi, à une Révélation suivie d'une conversion et d'une initiation, plutôt qu'à un décompte tâillon des bonnes et des mauvaises actions de chacun.

En ce qui concerne le domaine des images, le christianisme primitif a largement puisé dans le stock disponible à son époque, et ceci pour deux raisons toutes simples : d'abord parce qu'il est impossible de ne pas être de son temps et de son pays, ensuite parce que l'Écriture, fondement de la nouvelle foi, était restée discrète dans sa description de l'au-delà. Voyons d'abord ce dernier point.

Les fondements évangéliques des images de l'au-delà

On a vite fait le décompte des textes exploitables pour se faire une idée de l'au-delà. C'est d'abord la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16, 19-31) qui sera utilisée à satiété par les Pères de l'Église. Ils en déduisent qu'après la mort, les méchants sont en proie aux tourments des flammes et de la soif et que les bons sont emportés par les anges dans le sein d'Abraham, que le lieu de la félicité se trouve au-dessus de celui de la souffrance — le riche « lève les yeux » pour voir Abraham et Lazare —, enfin que l'abîme qui sépare le ciel de l'enfer est infranchissable.

Pour compléter cette représentation, on pouvait s'aider de quelques autres textes, dont les images n'étaient pas forcément cohérentes avec celles que suggérait la parabole. C'étaient les suivants :

13. CIL VI, 510. Cf. Apulée, initié isiaque : « Les mortels qui, parvenus au terme de l'existence, foulent le seuil où finit la lumière, et à la condition qu'on puisse sans crainte leur confier les augustes secrets de la religion, la puissance de la déesse les attire à elle, les fait renaître en quelque sorte par l'effet de sa Providence, et leur ouvre, en leur rendant la vie, une carrière nouvelle » (*Métamorphoses*, XI, 21).

14. CIL VI, 1779 = Dessau 1259, v. 22-23 et 39-41.

— la description du Jugement dernier (*Mt* 25, 31-46), avec le Fils de l'homme, « escorté de tous les anges », venant prendre place sur son trône de gloire devant les nations rassemblées ;

— la Transfiguration (*Mt* 17, 1-8), où la lumière éblouissante, la présence de Moïse et d'Élie disparus depuis longtemps indiquent clairement une vision de l'au-delà ;

— la parabole de l'ivraie (*Mt* 13, 36-43), qui oppose les méchants jetés dans « la fournaise ardente où seront les pleurs et les grincements de dents » et les justes qui « resplendiront comme le soleil dans le Royaume du Père » ;

— le signe de Jonas (*Mt* 12, 40) : « de même en effet que Jonas fut dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits » ;

— la réponse aux Sadducéens (*Mt* 22, 30) : « à la résurrection, on ne prend ni femme ni mari mais on est comme des anges dans le ciel ».

L'image de l'au-delà que suggéraient ces allusions n'était pas toujours contradictoire avec celle que proposait la tradition classique.

Cohérence avec la tradition gréco-romaine

Certes, Homère ne connaît comme au-delà qu'un lugubre séjour où des ombres anémiées errent tristement dans la pénombre. Mais très tôt, des sectes mystiques, comme les Orphiques, ont proposé une image de l'au-delà où les bons étaient récompensés et participaient à un festin perpétuel « dans les prairies sacrées et les bosquets de Perséphone¹⁵ », tandis que les méchants étaient punis par des tortures correspondant à la nature des crimes commis. Il y avait toute une littérature de « catabases », de descentes dans l'Hadès, qui décrivaient le paysage et le peuplement de l'au-delà, avec les fleuves de l'enfer, des monstres, des figures mythologiques. Pour décider du destin dans l'au-delà, il fallait un jugement, qui fut confié à Minos, Éaque et Rhadamante¹⁶. A côté des condamnés à perpétuité, il y avait place pour des condamnés à temps : les moindres coupables ne faisaient aux enfers qu'un séjour temporaire, avant de revenir sur terre pour une nouvelle incarnation¹⁷.

Chez les Romains, le texte-phare est l'Énéide de Virgile, qui décrit au livre VI la descente d'Énée aux enfers. Pour Virgile aussi, il y a une survie dans l'au-delà, conditionnée par l'existence ici-bas. Un certain nombre, morts prématurément ou de mort violente, ou encore laissés sans sépulture, n'arrivent pas à franchir l'Achéron. Pour les autres, il y a deux lieux de séjour antithétiques. Les méchants sont mis à la torture dans un enfer entouré de flammes : c'est le Tartare, « qui s'ouvre en profondeur et s'étend sous l'Empire des ombres deux fois autant que le regard mesure d'espace dans le ciel jusqu'à l'Olympe

15. Lamelle orphique de Thurium, citée par F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 246.

16. PLATON, *Gorgias* 523.

17. F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 67-68.

éthéré¹⁸ ». Les bons, quant à eux, séjournent dans les Champs-Élysées, prairies riantes baignées de lumière¹⁹.

On pouvait donner à ces images une interprétation conforme à la nouvelle foi, et les chrétiens, dans leurs épitaphes, n'hésitent pas à évoquer le Tartare ou les Champs-Élysées²⁰, sans d'ailleurs voir dans ces mots, surtout réservés aux inscriptions métriques, autre chose que des agréments de style. Lorsqu'ils ont voulu représenter ce séjour bienheureux dont l'Écriture affirmait l'existence plus qu'elle ne le décrivait, ils n'ont vu aucun inconvénient à reprendre l'image traditionnelle de l'*amoenus locus*²¹, un jardin fleuri et ombragé d'arbres où l'eau coule en abondance, « le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix », comme disent les textes liturgiques²². C'est le cadre habituel que les fresques des catacombes offrent aux défunt. Perpétue, rêvant du paradis, l'imagine comme « un jardin immense ». Dans le songe de son compagnon Saturus, c'est « un grand espace, pareil à un parc, avec des rosiers et toutes sortes de fleurs. La hauteur des arbres était celle de cyprès, leurs feuilles chantaient sans cesse²³ ».

A côté de cette image du parc fleuri — c'est le sens original du mot « paradis » —, les païens en avaient une autre, toute différente. Sous l'influence des thiases dionysiaques, toute une tradition, surtout dans les cultes à mystères, se représentait la vie des bienheureux comme un festin éternel. C'est ce qu'on voit, par exemple, dans la scène de l'hypogée sabaziaque de Vibia où la défunte est introduite dans l'au-delà par son ange psychopompe. Cette représentation du banquet a été, elle aussi, largement reprise dans l'art des catacombes (notamment à Saints-Pierre-et-Marcellin), ainsi que l'introduction dans l'au-delà par un ange ou un saint protecteur (cf., par exemple, sainte Pétronille introduisant la défunte Veneranda sur une fresque de la catacombe de Domitilla).

Enfin, les Pythagoriciens avaient introduit dans la pensée commune l'idée qu'à sa mort, l'âme du défunt migrerait à travers les astres jusqu'à l'éther de

18. *Énéide*, VI, 577-579.

19. *Ibid.*, 637-suiv.

20. Par exemple, sur une inscription de Trèves, « quem nec Tartarus furens nec poena saeva nocebit » (N. GAUTHIER, *Recueil des Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne*, I, Paris 1975, n° 170) ; sur une inscription de Venasque, « XII kal. Iunias Tenarias intravit Petrus fauces Averni » (H.-I. MARROU, dans les *Mélanges Marcel Durry*, Paris 1970, p. 143-150), « Elysium nemus » sur une inscription de Vienne (F. DESCOMBES, *Recueil des Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, XV, Paris 1985, n° 50).

21. L'expression est dans Tertullien pour désigner le paradis : *Ad Nationes*, I, 19, CSEL 20, 1, p. 91.

22. Cf. J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts* (Louvain-Paris 1971).

23. *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, 4, 8 et 11, 6, p. 14 et 29. Voir le commentaire du deuxième passage dans J. AMAT, *Visions de l'au-delà*, 1^{re} partie, chap. 4, qui retient à juste titre la leçon *canebant* (au lieu de *cadebant*).

l'Empyrée lumineux. Cette conception, qui convenait bien à la situation élevée suggérée par la parabole du riche et de Lazare, fut aussi adoptée par les chrétiens, au point que les expressions telles que *migravit ad astra, transcendit ad aethera*²⁴ sont parmi les plus banales de l'épigraphie chrétienne. Et les monuments funéraires sont souvent décorés de voûtes étoilées. Cependant, l'emprunt des chrétiens aux pythagoriciens, comme d'ailleurs celui des juifs et de la plupart des païens de l'époque impériale, se limite à l'idée que le siège de la bénédiction éternelle se situe au ciel, et non plus sous terre. Les subtilités de la doctrine pythagoricienne sur la préexistence des âmes et les caractéristiques qu'elles acquièrent ou perdent en traversant les astres ne seront guère reprises que par Origène.

Emprunts au judaïsme hellénistique et romain

Il est une autre source à laquelle les chrétiens ont puisé pour alimenter leur imagerie de l'au-delà, c'est celle du judaïsme contemporain. Comme pour l'Antiquité tardive, ce n'est que depuis quelques décennies que des travaux importants ont mis en lumière cette période du judaïsme demeurée longtemps fort mal connue.

Dans le judaïsme ancien, le shéol était un lieu de séjour aussi morne que l'Hadès d'Homère. Mais les influences orientales ou égyptiennes qui ont contribué à faire évoluer la mentalité grecque ont aussi pénétré le judaïsme. A l'époque hellénistique, les idées de résurrection universelle, de rémunération dans l'au-delà commencent à s'y faire jour²⁵, sans toutefois rencontrer une adhésion unanime²⁶. L'imagerie de l'au-delà est surtout développée dans un genre littéraire qui a connu une étonnante faveur tant chez les juifs que chez les chrétiens entre le II^e siècle avant Jésus-Christ et le II^e siècle après : le genre apocalyptique.

Dans les Apocalypses, toutes tendues vers des perspectives eschatologiques, les descriptions sont d'une précision sans pareille. Voici, à titre d'exemple, un passage extrait du Livre d'Hénoch, qui recueille et amalgame diverses traditions qui circulaient aux II^e et I^{er} siècles avant Jésus-Christ sous le nom de ce patriarche et qui a joui d'une grande popularité :

« De là je me rendis en un autre lieu et (Uriel) me montra à l'Occident une grande et haute montagne et de durs rochers. Il y avait là quatre cavités très profondes, très larges et très lisses ; trois d'entre elles étaient sombres et une lumineuse ; au milieu se trouvait une source d'eau ; et je dis : 'Comme ces cavités sont lisses et profondes et d'un aspect sombre !'. A ce moment, Raphaël, un des saints anges, qui était avec moi, répondit et me dit : 'Ces cavités sont faites pour qu'y soient les esprits des âmes des

24. Voir l'index d'E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae christianaes vetores*², Berlin 1961, III, p. 321, s.v. *astra* : innombrables occurrences du mot dans des expressions comme « *astra tenent animam* », « *astra petens* », « *mens uidet astra* », « *fecit ad astra uiam* », « *gaudet in astris* », etc.

25. *Daniel*, 12, 1-3 ; *Sagesse*, 3, 1-10 ; *Livre d'Hénoch* ; IV^e *Livre d'Esdras*.

26. Les Sadducéens, en particulier, nient la résurrection.

morts ; c'est pour cela qu'elles ont été créées, pour qu'y soient réunies toutes les âmes des enfants des hommes. Et ces lieux ont été faits pour les y faire demeurer jusqu'au jour de leur jugement et jusqu'au temps qui leur a été fixé ; et ce long temps durera jusqu'au grand jugement qui sera rendu sur eux'.

Je vis les esprits des enfants des hommes qui étaient morts, leur voix arrivait jusqu'au ciel et se plaignait. Alors j'interrogeai Raphaël, l'ange qui était avec moi, et je lui dis : ' De qui est-il, cet esprit dont la voix arrive ainsi jusqu'au ciel et se plaint ? ' Il me répondit et me parla en ces termes : ' Cet esprit est celui qui est sorti d'Abel que son frère Caïn a tué, et il l'accuse jusqu'à ce que sa race soit anéantie sur la face de la terre et que sa race disparaisse de la race des hommes '.

A ce moment, j'interrogeai à son sujet et au sujet de toutes les autres cavités : ' Pourquoi sont-elles séparées l'une de l'autre ? '

Il me répondit en disant : ' Ces trois ont été faites pour séparer les autres esprits des morts. Celle-ci est séparée pour les esprits des justes, celle où est la source d'eau lumineuse. Celle-ci a été créée pour être celle des pécheurs lorsqu'ils meurent et qu'ils sont ensevelis dans la terre, et qu'un jugement n'a pas eu lieu sur eux dans leur vie. Là sont mises à part leurs âmes pour le grand châtiment, jusqu'au grand jour du jugement, des châtiments et des tourments des maudits pour l'éternité, pour qu'ait lieu la rétribution des esprits. Là il les enchaînera pour toujours. Celle-ci a été séparée pour les âmes de ceux qui sollicitent, qui font connaître leur perte, lorsqu'ils ont été tués dans les jours des pécheurs. Et elle a été créée pour les âmes des hommes, de tous ceux qui ne seront pas purs mais pécheurs, impies et qui auront part avec les sans-loi. Mais leurs esprits, parce que ceux qui ont été opprimés ici-bas seront moins châtiés, ne seront pas punis au jour du jugement et ne seront pas ressuscités d'ici ' ²⁷ ».

On voit la précision et la complexité de cette géographie de l'au-delà. A côté de variantes diverses, ces apocalypses ont généralement en commun de situer dans le ciel le séjour des élus, dans une demeure de lumière et de gloire où ils verront Dieu et le loueront éternellement. Quant aux pécheurs, ils iront en enfer, dans la ghenne de feu, où ils subiront des tortures appropriées aux fautes commises ici-bas. Par exemple, les blasphémateurs seront pendus par la langue, les faux témoins auront du feu plein la bouche, les riches sans pitié pour le pauvre se rouleront en haillons sur des cailloux aigus et brûlants, et ainsi de suite : c'est le tableau dantesque que brosse l'Apocalypse de Pierre, un écrit composé à la fin du 1^{er} siècle ou au début du 2nd par un juif d'Alexandrie converti au christianisme et où confluent les traditions du Livre des Morts égyptien, des apocalypses juives et de l'eschatologie populaire grecque.

Curieusement, cette littérature, dont les innombrables versions et traductions en copte, syriaque, latin, éthiopien, etc., attestent l'immense popularité, ne fut vraiment adoptée ni par le judaïsme rabbinique ni par les Pères de l'Église. Mais le Nouveau Testament s'inscrit dans le courant apocalyptique²⁸ et par ce biais, certaines de ses représentations — le feu de l'enfer, le royaume du ciel, la

27. *Livre d'Hénoch*, 22, éd. F. Martin (Paris 1906), p. 58-62.

28. *Hénoch*, I, 9, est explicitement cité dans l'épître de Jude, 14-15. Voir dans F. MARTIN, *Le Livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien* (Paris 1906), p. cxiii-cxxii, la liste des parallèles textuels entre le Nouveau Testament et le Livre d'Hénoch.

résurrection des corps à la fin des temps, le jour du jugement dernier — seront assurées d'une audience définitive²⁹.

Vers une réelle spécificité du christianisme

L'enracinement du christianisme primitif dans son environnement juif et gréco-romain étant désormais largement pris en compte, il reste cependant à parachever l'œuvre engagée en mettant en relief, au sein d'un christianisme qui tendrait à se diluer dans la civilisation ambiante, les points sur lesquels les chrétiens se distinguaient, ou auraient dû se distinguer, de leurs contemporains non-chrétiens. Voici quelques pistes encore insuffisamment explorées.

Vraies ou fausses « survivances païennes »

La première conduit à distinguer plus soigneusement ce qu'il est convenu d'appeler « survivance païenne » au sein du christianisme et ce qui est expression culturelle commune aux païens et aux chrétiens. Dans la culture des premiers siècles de notre ère, il n'y a pas *une* image de l'au-delà ; il y a, comme nous l'avons vu, tout un stock d'images disponibles pour se représenter l'au-delà. Chacun y puise en fonction de ses préférences. Certaines conviennent tout à fait pour apporter une illustration concrète et colorée au message de l'Évangile : il est normal que les chrétiens les adoptent et s'en servent. Pour prendre un exemple souvent étudié, les visions de Perpétue, on a glosé sur les prétenues survivances païennes qu'on y décelait en les expliquant par le fait que Perpétue, nouvelle convertie, n'avait pas encore répudié toutes les représentations de son enfance³⁰. Ainsi, on a souligné que son jeune frère défunt lui apparaissait sous les traits traditionnels des visions païennes : elle le voit sortir « d'un lieu ténébreux, ..., brûlant et assoiffé, en vêtements sales et l'aspect livide ». Il porte encore sur le visage le cancer dont il est mort³¹. Certes, tout ceci est conforme à l'image qu'on se faisait de la malédiction qui pesait sur les morts prématurés, les *adroi*, condamnés à errer longuement avant de pouvoir trouver le repos aux enfers. Mais ce qu'il y a de véritablement « païen » là-dedans, c'est-à-dire d'incompatible avec le christianisme, c'est l'idée qu'un sort douloureux soit réservé à quelqu'un simplement parce qu'il a eu le malheur de mourir trop tôt ; c'est l'idée que combat déjà Tertullien³² et qui sera répudiée par l'ensemble de la communauté chrétienne qui insiste au contraire dans les épitaphes sur « l'innocence » des jeunes défunt. Dans le cas de Perpétue, rien ne permet de savoir si le malheur de son frère Dinocrate provient de sa mort prématurée — conception païenne — ou plutôt du fait qu'il serait mort sans baptême — conception chrétienne — car il a les vêtements souillés, le visage déformé — comme par le péché — et, grâce à l'intercession de Perpétue, il aura

29. Cf. K. HRUBY, *L'influence des Apocalypses sur l'eschatologie judéo-chrétienne*, dans *L'Orient syrien*, 11, 1966, p. 291-320.

30. Cf. J. AMAT, *op. cit.*, p. 85.

31. *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, 7, p. 20.

32. *De anima*, 56-57.

accès à une eau qui pourrait bien être baptismale. Dans ce cas, l'inconscient de Perpétue a fabriqué des images à partir d'un stock culturel neutre et leur a donné un sens chrétien : c'est l'eau du baptême qui étanche la soif du mort.

On pourrait faire la même démonstration pour l'iconographie. Les scènes de banquet sont païennes si le bonheur perpétuel se confond avec une ivresse perpétuelle. Elles peuvent être facilement christianisées si des pains et des poissons, rappelant le miracle de la multiplication des pains, en font un banquet eucharistique, comme c'est le cas sur certaines peintures des catacombes, et même si le nouveau symbolisme ne transparaît pas dans l'iconographie. Il en est de même pour toutes sortes d'autres images funéraires : saisons, paons, ancre ou port ou même Éros et Psyché.

En revanche, il y a bien d'authentiques survivances païennes durant les premiers siècles du christianisme. Les plus frappantes touchent aux soins qui entourent la sépulture. Fr. Cumont déjà avait souligné tout ce qu'il y a d'archaïque dans l'image de l'au-delà véhiculée par les rites païens des funérailles³³. Le soin accordé au tombeau, les objets que l'on y dépose, les repas que l'on y fait sous-entendent implicitement que les morts continuent à vivre de quelque manière dans leur sépulcre, alors même que tous les esprits éclairés le nient absolument. Or ces rites funéraires ont subsisté intacts chez les chrétiens, où ils se heurtaient pourtant à une condamnation explicite et formelle de Jésus. A celui qui lui demandait l'autorisation d'enterrer son père, Jésus répondit en effet : « Suis-moi, et laisse les morts enterrer leurs morts » (*Mt* 8, 22). Malgré cela, l'absence ou la violation de sépulture provoque la même angoisse chez les chrétiens que chez les païens³⁴. Au v^e siècle encore, Augustin doit dépenser son éloquence pour rassurer ceux qui ont dû abandonner les leurs sans sépulture lors du sac de Rome par Alaric : « Mais, disent-ils, dans cet entassement énorme de cadavres, des fidèles n'ont même pas pu être ensevelis ! » La résurrection finale, assure Augustin, n'en est pas compromise pour autant : « Toutes ces formalités — soins des funérailles, choix de la sépulture, pompe des obsèques — sont pour la consolation des vivants plutôt que pour le soulagement des morts³⁵ ». On laisse au défunt quelques objets familiers, bijoux, amulettes, ou bien cette poupee fixée sur le loculus d'une enfant dans la catacombe de Novatien. On a retrouvé en Afrique et ailleurs les salles à manger aménagées pour les banquets funéraires³⁶. On a même parfois retrouvé

33. *Lux perpetua*, p. 13-108.

34. Par exemple, sur une inscription tardive de Côme : « adiuro uus omnes, Christiani, et te, custode beati Iuliani, per Deo et per tremenda die iudicii, ut hunc sepulcrum nunquam ullo tempore uioletur, sed coseruetur usque ad finem mundi, ut posim sine impedimento in uita redire, cum uenerit qui iudicaturus est uiuos et mortuos » (E. DIEHL, *op. cit.*, n° 3863 = CIL V, 5415).

35. *Civ. Dei*, I, 12.

36. P.-A. FÉVRIER, *Culte et sociabilité*, « *In Christo Deo pax et concordia sit convivio nostro* », dans *Cahiers archéologiques*, 26, 1977, p. 29-45 ; *Id.*, *Natale Petri de cathedra*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1977, p. 514-531 ; L. LESCHI, *Fouilles à*

sur des tombes chrétiennes le trou percé pour verser à boire au mort dans son sépulcre³⁷.

C'est en vain que les Pères de l'Église ont lutté contre ces pratiques pour des raisons à la fois théologiques et morales. Tertullien ironise sur ceux qui prétendent assurer la tranquillité des morts en leur portant des vivres alors que ces offrandes sont plutôt destinées à eux-mêmes et qu'ils reviennent ivres³⁸ ! Augustin, parmi bien d'autres, condamne « ces beuveries et ces ripailles dans les cimetières, par lesquels une foule jouisseuse et ignorante croit non seulement honorer les martyrs mais encore réconforter les morts³⁹ », ces chrétiens qui « boivent avec grand excès au-dessus des morts et qui servent des repas à des cadavres⁴⁰ ». Rien n'y fit. Une nouvelle de Valentinien III datée de 447 constate encore tout en s'en étonnant : « Les âmes aiment l'endroit où séjournent les corps qu'elles ont abandonnés et, pour je ne sais quelle raison secrète, se réjouissent de l'honneur rendu à leur sépulcre⁴¹ ».

Le choix chrétien

Si l'on met à part ces survivances païennes d'ailleurs nettement condamnées par les Pères de l'Église, il reste un répertoire d'images, soit plus ou moins archétypales comme l'ascension de l'âme, l'eau d'immortalité, la soif du mort, soit juives, soit gréco-romaines. On a analysé les images chrétiennes de l'au-delà, on a essayé de pénétrer leur signification : les banquets des catacombes sont-ils simple représentation des banquets funéraires ? sont-ils la représentation de la dernière Cène ? sont-ils l'évocation du banquet céleste et, dans ce dernier cas, s'agit-il d'un symbole ou de l'idée qu'on se faisait de ce qui se passait effectivement dans l'au-delà ? On a étudié tout cela. Mais peut-être ne s'est-on pas suffisamment interrogé sur le choix que les chrétiens ont opéré entre les images de l'au-delà qui étaient à leur disposition. Le sinistre Charon

Tipasa, dans *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines* (Paris 1957), p. 337-388 ; X. BARRAL, *Mensae et repas funéraires dans les nécropoles d'époque chrétienne de la péninsule ibérique*, dans *Atti del IX Congresso internazionale di archeologia cristiana* (Città del Vaticano 1978), I, p. 49-69.

37. P.-A. FÉVRIER, *Deux inscriptions chrétiennes de Tébessa et Henchir Touta*, dans *Rivista di Archeologia cristiana*, 42, 1966, p. 177-184 ; H.-I. MARROU, *Survivances païennes dans les rites funéraires des donatistes*, dans *Hommages à J. Bidez et Fr. Cumont* (Bruxelles, s.d.), II, p. 193-203 = *Christiana tempora* (Rome 1978), p. 225-237. Cf. les cruches et les coupes déposées dans ou à proximité des tombes, sur lesquelles P.-A. Février a attiré l'attention (*La tombe chrétienne et l'au-delà*, dans *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris 1984, p. 171-174).

38. TERTULLIEN, *De testimonio animae*, 39.

39. AUGUSTIN, *Ep. 22, 6*, éd. M. Pellegrino, T. Alimonti (Rome 1969), I, p. 111.

40. AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae catholicae*, 34, 75, *PL 32*, col. 1342.

41. Ed. MOMMSEN-MEYER, *Theodosiani libri XVI et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, II, n° 23, p. 114. Cf. l'épisode de la Vie de saint Germain d'Auxerre (v^e siècle) où des brigands qui « gisaient sans sépulture et tourmentaient les vivants parce qu'ils « ne pouvaient être eux-mêmes en repos » (CONSTANCE DE LYON, *Vita S. Germani*, II, 10, *Sources chrétiennes*, 112, p. 138-143).

avec son horrible barque n'a pas de postérité chrétienne. La croyance en la résurrection des corps fait abandonner toute l'imagerie de l'ombre sans consistance. En revanche, les craintes que l'on nourrissait sur le sort des morts prématurés, quoiqu'explicitement combattues, nous l'avons vu, par Tertullien, n'en furent pas moins bientôt récupérées pour dépeindre le sort des personnes mortes sans baptême : « L'âme non illuminée et que n'a pas embellie la grâce de la deuxième naissance, je ne sais si les anges la reçoivent après sa séparation du corps. Comment feraient-ils pour celle qui n'a pas reçu le sceau et ne porte aucun signe de propriété ? Il est vraisemblable qu'elle est emportée dans l'air, errante et vagabonde, et sans que personne la recherche puisqu'elle n'appartient à personne. Elle désire le repos et la demeure et ne les trouve pas ; elle pleure en vain et se repent inutilement⁴² ».

Dans la tradition gréco-romaine, la vie dans l'au-delà est un simple prolongement de celle d'ici-bas où chacun garde ses occupations favorites : guerre, chasse, sports, passion amoureuse, doctes conversations, banquets, car, nous dit Virgile, « ceux qui aimèrent dans la vie leurs chars et leurs armes, ceux qui prirent plaisir à faire paître des chevaux luisants conservent les mêmes goûts descendus sous la terre » (*Énéide*, VI, 653-655). Il n'est pas jusqu'à l'esclave qui, si l'on en croit son épitaphe, ne se réjouisse de continuer à servir dans l'au-delà⁴³. En privilégiant un petit nombre d'images, celles de la lumière, du jardin, du banquet, les chrétiens en ont fait des images standard, valables pour tous, gommant ainsi dans leurs représentations de l'au-delà les différences sociales qui caractérisent ce monde-ci. C'est l'équivalent, dans le domaine de l'image, de la disparition de la profession dans l'épigraphie funéraire (avec le même nombre d'exceptions pour confirmer la règle). Il faut donc analyser les raisons, conscientes ou inconscientes, qui ont présidé au tri effectué par les chrétiens dans le répertoire d'images qui était à leur disposition.

L'au-delà chrétien : un espace-temps

Enfin, il y a une originalité chrétienne qu'on n'a pas, jusqu'ici, mise suffisamment en relief : c'est que l'au-delà chrétien est, si j'ose dire, de type einsteinien, c'est un espace-temps. La conception païenne de l'au-delà est ou bien statique (le sort de l'âme est fixé une fois pour toutes) ou bien cyclique (l'âme se réincarne au bout d'un certain temps) ; la conception chrétienne de l'au-delà inclut une histoire qui se déroule dans la durée. Et à chaque moment de cette histoire est lié un lieu spécifique, qui, selon les cas, est éternel ou seulement transitoire. Il y a les justes de l'Ancien Testament qui ne peuvent être condamnés quoique le paradis soit fermé avant la venue du Sauveur : il faut donc un endroit pour les entreposer avant l'Incarnation. Il y a les âmes des chrétiens morts qui attendent la résurrection de leurs corps à la fin des temps : on les

42. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sermon sur ceux qui retardent le baptême*, PG 46, col. 424 B-C. Cf. J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden 1970), p. 207-208.

43. F. BUECHELER, *Carmina latina epigraphica* (Leipzig 1895-1897), n° 1186 : « In secessum numinis tandem ministerio infernae domus officiosus laetatur suo ».

entreposera dans les astres ou dans le sein d'Abraham ou encore on leur fera subir un feu purgatoire dans un endroit mal déterminé. Il y a la scène grandiose du jugement dernier qu'il faut placer quelque part. Tous ces lieux de séjour temporaire sont appelés à disparaître le jour où le temps sera aboli avec l'espace terrestre. Alors ne subsisteront plus que l'enfer en bas et le paradis en haut (au « ciel »).

Une différenciation plus fine

De toutes ces considérations, on peut conclure que la dialectique comparative paganisme/christianisme a encore de beaux jours devant elle. Il existe d'autres courants de la recherche actuelle qui, eux, concentrent leur enquête sur le christianisme seul, en cherchant à y introduire des distinctions nécessaires en fonction du temps, du lieu, du niveau culturel, du tempérament de chacun.

En fonction du temps

Il n'y a pas *une* Antiquité chrétienne de quatre, cinq ou six siècles (car il reste encore à s'entendre sur sa durée). Aujourd'hui, pour chaque thème, on essaie d'établir une périodisation, de repérer les points de rupture, les périodes de stabilité. C'est d'ailleurs plus facile à dire qu'à faire car les documents archéologiques, iconographiques, voire liturgiques sont mal datés. On a tendance à dater une peinture par comparaison avec une autre dont, au fond, on ne connaît pas mieux la date. Le sacramentaire gélasien donne l'état à l'instant *t* d'une liturgie qui a accumulé les strates au cours d'une déjà longue histoire.

Pour les images de l'au-delà, on pourrait tenter la périodisation suivante.

— Au départ, il y a le refus de Jésus de décrire l'au-delà : « Philippe, qui me voit voit le Père ». Les images qui illustrent la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare n'en constituent pas la pointe, qui est l'appel à la conversion.

— Devant cette carence, le vide est comblé par les visions libres des apocalypses et des martyrs, cependant que les Pères apostoliques et les premiers théologiens, comme Ignace d'Antioche ou Irénée, s'en tiennent à l'assurance abstraite de la résurrection et à des considérations vagues sur la lumière, la paix qui régneront dans le séjour des bienheureux et sur les ténèbres, le feu qui seront le lot des damnés. Ceci correspondrait en gros aux deux premiers siècles.

— Ensuite vient la période des curiosités. Curiosité des esprits cultivés : comment tenir compte de l'anthropologie et de la cosmologie que m'enseigne ma culture profane dans l'image de l'au-delà révélée par l'Écriture ? Le système aventure et complexe d'Origène est l'exemple même de la méthode et de ses résultats. Curiosité aussi du gros bon sens en même temps que besoin de répondre aux objections perfides des païens : « Et si un homme est mangé par un poisson qui, lui-même, est mangé par un autre homme, quelle chair ressuscitera, celle du premier homme ou celle du second ? ». En réponse à ces curiosités plus ou moins bien venues viennent les tentatives pour canaliser les visions, élaborer une théologie sophistiquée rendant compte de tout, donner une

explication directive des symboles. C'est la période des grands évêques des III^e et IV^e siècles.

— Enfin, la perspective de la parousie aussi bien que celle du martyre s'éloignent. Le chrétien prend conscience de l'importance de ce qui se joue entre le baptême et la mort : son péché peut annihiler le salut que lui avait apporté le baptême. Son angoisse devant le jugement le pousse à peupler le ciel d'anges et de saints qui lui serviront d'intercesseurs. Cette tendance, perceptible dès le IV^e siècle, notamment dans l'iconographie, ne cesse de se développer aux V^e et VI^e siècles.

En fait, durant toute la période, le contenu dogmatique n'évolue guère. C'est la sensibilité qui change, déplaçant l'accent de la puissance salvifique du baptême vers l'incertitude du jugement.

En fonction du lieu

Là aussi, les documents auraient vite fait de nous induire en erreur car ils sont hétérogènes d'une région à l'autre : les installations funéraires de surface qui abondent en Afrique ont disparu à Rome⁴⁴ ; les peintures des catacombes n'ont guère d'équivalent ailleurs.

Cela dit, on soupçonne des variantes locales, qu'il faut d'ailleurs distinguer soigneusement d'une « berbérisation » ou d'une « germanisation » du christianisme. Elles tiennent à des traditions culturelles différentes, à l'influence exercée par une forte personnalité (qu'on pense à l'Afrique, qui connut successivement Tertullien, Cyprien et Augustin !), aux échanges qu'une Église entretient avec les autres, à mille facteurs difficiles à peser. La nature des documents dont on dispose fait que l'on discerne mieux ces variations régionales pour les coutumes funéraires (dépôts dans la tombe, formulaire épigraphique, orientation et groupement des tombes) que pour les images de l'au-delà. Cependant, la classique opposition entre l'Orient carrefour des grandes cultures égyptienne, perse, juive, grecque et l'Occident plus fruste, entre l'Orient débordant d'imagination et l'Occident plus pauvre en la matière semble valable aussi pour les images de l'au-delà : aucune apocalypse n'a vu le jour en Occident. Bien au contraire, Tertullien conclut son traité *Sur l'âme*, où il a pris soin de ne rien avancer qui ne soit dans l'Écriture, par ces paroles sévères : « Nous croyons avoir satisfait seulement à une curiosité légitime et nécessaire. Quant à la curiosité exorbitante et oiseuse, la connaissance lui fera d'autant plus défaut qu'elle poussera plus loin ses investigations ».

Les différentes Églises n'ont certainement pas évolué au même rythme ni peut-être avec les mêmes médiations.

44. Remarque de P.-A. Février, qui ajoute : « Je ne crois pas qu'on puisse expliquer un monument de Rome ou d'ailleurs, par un texte d'Alexandrie ou d'Afrique » (*Atti del IX Congr. intern. di Arch. crist.*, I, p. 315).

En fonction du niveau culturel

Après la grande vogue de « la religion populaire », certains aujourd’hui n’y croient plus⁴⁵. Du moins la question est-elle posée. Pour moi, j’y croirais volontiers, à condition de ne pas la réduire à la caricature qu’en fait P. Brown⁴⁶. On pourrait tenter les distinctions suivantes.

— Les intellectuels se satisfont d’affirmations abstraites, de symboles ineffaçables : lumière, paix, vision de Dieu. Les autres veulent du concret, de véritables descriptions du sort qui les attend.

— Les intellectuels poursuivent inlassablement la cohérence de leur pensée ; le commun des mortels peut fort bien faire cohabiter pacifiquement des schèmes de pensée parfaitement contradictoires (le mort est *à la fois* dans sa tombe et dans les étoiles).

— Dans cet espace-temps de l’au-delà que j’évoquais tout à l’heure, le théologien a surtout besoin du temps, qui lui permettra d’intégrer dans un système harmonieux les différentes étapes de l’histoire du salut, aussi bien collectif (sort de l’humanité dans l’au-delà avant et après la venue du Sauveur) qu’individuel (avant et après le jugement). Pour chacun de ces moments, la sensibilité populaire a besoin d’imaginer des espaces, concrètement situés par rapport à notre monde et dotés d’une coloration et de caractéristiques appropriées⁴⁷.

— Ce « langage de l’image » que les anthropologues étudient actuellement, qui le parle et qui l’entend le mieux ? Le christianisme simple et mystique des débuts semble s’y être senti tout à fait à l’aise : il a préféré les images symboliques du salut, comme Noé dans l’arche, Daniel dans la fosse aux lions, les Hébreux dans la fournaise, à la représentation directe de l’âme au paradis, qui est plus tardive, et la résurrection de Lazare — un des thèmes iconographiques les plus fréquents dans les catacombes et sur les sarcophages — à la peinture directe de la résurrection des morts qu’affectionnera le Moyen-Age. Les visions de Perpétue et de Saturus peuvent être psychanalysées sans peine. Au contraire,

45. Cf. A. MOMIGLIANO, *Popular Religious Beliefs and Late Roman Historians*, dans *Studies in Church History*, VIII (Cambridge 1971), p. 1-16 ; Id., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo classico* (Rome 1975), p. 73-92. P.-A. FÉVRIER, *op. cit.*, p. 429-431 et 487.

46. *Le culte des saints*, p. 25-35.

47. Cf. la réticence significative de Grégoire de Nysse devant ces lieux de l’au-delà que certains voudraient lui imposer : « En parlant du passage de l’âme du visible à l’invisible, je ne pensais pas faire allusion aux discussions sur l’Hadès. Il n’est nullement nécessaire, en effet, que l’âme incorporelle soit détenue dans des lieux matériels » (*Sur l’âme et la résurrection*, PG 46, col. 68 B-69 B). De même, le gouffre qui sépare le riche de Lazare n’est pas spatial : « Il ne naît pas d’une bêante de la terre mais il est créé par le jugement en cette vie... Celui qui a choisi une fois la volupté dans cette vie-ci, sans guérir par le repentir sa faute de volonté, rend inaccessible pour lui, après cela, le territoire des biens : cette contrainte infranchissable, il l’a créée lui-même comme un abîme béant et sans passage (*ibid.*, col. 84 B. Trad. et commentaire de M. Alexandre, *L’interprétation de Luc 16, 19-31 — Lazare et le riche — chez Grégoire de Nysse*, dans *Epektasis*, Paris 1972, p. 426-441).

avec l'intellectuel, le symbole se dégrade en comparaison, en figure : vouloir l'expliquer le tue. Ou encore — autre perversité — il se choisifie pour devenir une arme dans la polémique, pour fonctionner comme « preuve » : ce qui était vision onirique chez Perpétue — l'apparition de son frère mort — devient histoire de revenants chez Grégoire le Grand, où la parole du témoin est garante d'authenticité.

En fonction de la personnalité de chacun et de son style de vie

Il est évident que la solitude, le manque de sommeil, la faim prédisposent les moines d'Égypte à avoir des visions venues de l'au-delà. Le prestige dont jouissait la culture auprès de la classe aristocratique qui commandait sarcophages de marbre et décoration d'édifices explique que l'au-delà y soit souvent représenté sous forme de doctes entretiens entre le Christ et son troupeau ou symbolisé par le Christ enseignant ses disciples. Un anxieux comme Augustin est plus angoissé que beaucoup de ses contemporains par le jugement qui attend sa mère, pourtant bonne chrétienne, et les assauts éventuels du démon contre son âme (*Confessions*, IX, 13, 34-37). On pourrait multiplier les exemples à l'infini.

On ne saurait donc trop insister sur une diversité des sources qu'il ne faut pas essayer de réduire à tout prix.

Conclusions provisoires

Ni les juifs ni les païens n'avaient eu une vision homogène de l'au-delà. Nul ne se préoccupait alors de définir une orthodoxie canonique qui s'imposerait à tous. Des images contradictoires coexistaient au sein d'une même société et parfois d'une même personne. De son côté, Jésus n'avait point imposé d'image précise de l'au-delà. Ainsi s'explique la richesse foisonnante des premiers siècles, qui grappillent ça et là pour nourrir l'imaginaire chrétien : il y a un répertoire d'images disponibles et chacun, théologien, artiste, visionnaire, y puise librement les éléments nécessaires à sa vision personnelle de l'au-delà.

A partir de ce foisonnement spontané, le christianisme opéra progressivement un choix de plus en plus directif d'où s'est dégagée finalement une image normative. Cette image résulte en définitive de la rencontre et de la combinaison de plusieurs types de contraintes hétérogènes. L'un résidait dans le contenu théologique impliqué par la prédication de Jésus : immortalité de l'âme, résurrection des corps, responsabilité personnelle, jugement dernier, salut par le baptême. Un autre résultait des idées qui prédominaient dans la culture générale de l'Antiquité tardive : séjour des âmes dans les astres, lumière, fraîcheur et verdure du paradis, tortures différenciées des damnés, banquet eschatologique. Les chrétiens ont assimilé ces images, au besoin en faisant évoluer leur signification. Un dernier type de contraintes résidait dans l'évolution des besoins spirituels au fur et à mesure que les siècles passent. Lorsque le christianisme est devenu majoritaire, le baptême a cessé d'être un signe distinctif et la responsabilité personnelle dans la conduite de sa vie est devenue le critère majeur. Par ailleurs, avec la barbarisation consécutive aux grandes invasions

germaniques, la société est devenue plus rude : pour maintenir les âmes dans le droit chemin, il fallait agiter fortement les menaces de l'enfer et du jour terrible du jugement. Pour la même raison, ce qui était description symbolique au III^e siècle est perçu au VI^e ou au VII^e comme description réaliste. C'est ainsi qu'on est arrivé à ce que sera l'image de l'au-delà au Moyen-Age.

Nancy GAUTHIER
Université de Rouen

BIBLIOGRAPHIE

Il est évident qu'il ne saurait être question, dans le cadre d'un simple article, d'envisager une bibliographie exhaustive sur un sujet aussi vaste. Indépendamment des études de détail dont certaines sont signalées dans les notes, on a rassemblé ci-dessous un certain nombre d'ouvrages et d'articles dont la lecture nous a paru susceptible de nourrir la réflexion, même lorsqu'ils ne se sont pas proposés précisément l'examen d'un des aspects de notre sujet.

- M. ALEXANDRE, *Le De mortuis de Grégoire de Nysse*, Fifth Intern. Conference on Patristic Studies (Oxford 1967), dans *Studia Patristica*, X, Berlin 1970, p. 35-45.
 — *L'interprétation de Luc 16, 19-31 (Lazare et le riche) chez Grégoire de Nysse*, dans *Epektasis*, Mél. offerts au Cardinal Daniélou, Paris 1972, p. 426-441.
 — *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, dans *Archè e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, Milan 1981, p. 122-159.
 — *Les représentations du Jugement chez Grégoire de Nysse : ekphrasis, appel à la conversion, interprétation symbolique*, à paraître dans *Vigiliae Christianae*.
 J. AMAT-LE COZ, *Rêves et visions : l'imagination de l'au-delà dans la littérature latine (III-IV^e siècles)*, Paris 1985.
 Y. DE ANDIA, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986.
 Ph. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*, Paris 1975.
 — *L'homme devant la mort*, Paris 1977.
 J. BAYET, *Idéologie et plastique*, 3, *Les sarcophages chrétiens à « grandes pastorales »*, dans *MEFRA*, 74, 1, 1962, p. 171-213.
 A. BRELICH, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero romano*, Budapest 1937.
 P. BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Chicago 1981, trad. franç. 1984.
 — *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris 1983.
 F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
 P. CAMBRONNE, S. POQUE, *Fonction et valeur de l'image*, dans *Bull. de l'association G. Budé*, 36, 4, 1977, p. 377-390.
 Cl. CAROZZI, *La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le haut Moyen-Age*, dans *Settimane ... Spoleto*, 29, 1983, p. 440-446.
 H.C.C. CAVALLIN, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum. I. Spätjudentum*, dans *Aufstieg und Niedergang der röm. Welt*, II, 19 (1979), 1, p. 240-345.
 P. COURCELLE, *Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 22, 1955, p. 5-74.

- F. CUMONT, *La triple commémoration des morts*, dans *CRAI*, 1918, p. 278-294.
- *Les vents et les anges psychopompes*, dans *Pisciculi F.J. Dölger* (1939), p. 70-75.
 - *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942 ; réimpr. 1966.
 - *Lux perpetua*, Paris 1949.
 - *After-Life in Roman Paganism*, New-York 1959.
- J. DANIELOU, *Terre et paradis chez les Pères de l'Église*, dans *Eranos Jahrb.*, 22, 1953, p. 433-472.
- *Les anges et leur mission*, Paris 1953.
 - *Sacramentum futuri*, Paris 1950.
 - *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961.
- J.-M. DENTZER, *Le banquet couché*, Paris 1982.
- E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965 ; trad. franç. 1979.
- J. DOIGNON, *Refrigerium et catéchèse à Vérone au IV^e siècle*, dans *Hommage à M. Renard*, II, Bruxelles 1969, p. 220-239.
- F.J. DÖLGER, *IXΘYC*, Münster 1922-1957.
- *Antike Parallelen zum liebenden Dinokrates in der Passio Perpetuae*, dans *Antike und Christentum*, 2, 1930, p. 1-40.
- M. DULAEY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1973.
- G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1965.
- Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, Paris 1982.
- Th. VON EJK, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, Paris 1971.
- M. ÉLIADE, *Symbolisme du vol magique*, dans *Numen*, 1956, 3, p. 1-13.
- A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1950.
- P.-A. FÉVRIER, *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III^e siècle*, dans *Atti del IX^o Congresso intern. di archeologia cristiana*, 21-27 settembre 1975, Città del Vaticano 1978, I, p. 211-274, et discussion, p. 303-329.
- *Culte et sociabilité, « In Christo Deo pax et concordia sit convivio nostro »*, dans *Cahiers archéologiques*, 26, 1977, p. 29-45.
 - *La tombe chrétienne et l'au-delà*, dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Age, III^e-XIII^e siècle*, Paris 1984, p. 163-183.
 - *La mort chrétienne*, dans *Settimane ... Spoleto*, à paraître en 1986.
- H. FINE, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen*, dans *Theophania*, 12, Bonn 1958.
- J. FONTAINE, *La conversion du christianisme à la culture antique*, dans *Bull. de l'association G. Budé*, 1978, 1, p. 50-75.
- J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
- J.-B. FREY, *La vie dans l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, dans *Biblica*, 13, 1932, p. 128-168.
- E. GALLETIER, *Étude sur la poésie funéraire romaine*, Paris 1922.
- S. GHET, *L'Apocalypse et l'histoire*, Paris 1957.
- C. GNOLI, J.-P. VERNANT, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, *Colloque d'Ischia* 1977, Cambridge-Paris 1981.
- A. GRABAR, *Martyrium*, Paris 1946.
- *Le premier art chrétien*, Paris 1966.
 - *Les voies de la création en iconographie chrétienne : Antiquité et Moyen-Age*, Paris 1979.
- R. HOVEN, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris 1971.
- K. HHRUBY, *L'influence des apocalypses sur l'eschatologie judéo-chrétienne*, dans *l'Orient syrien*, 11, 3, 1966, p. 291-320.
- Y. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Rome 1981.
- E. JASTREBOWSKA, *Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles*, dans *Recherches augustiniennes*, 14, 1979, p. 1-90.
- *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl auf Grund der Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts unter der hl. Sebastian in Rom*, Francfort 1981.
- E. JOBBÉ-DUVAL, *Les morts malfaisants, « laruae », « lemures », d'après le droit et les croyances populaires romaines*. Paris 1924.
- C.G. JUNG, *Métamorphoses de l'âme et de ses symboles*, Paris 1953.

- R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, *Illinois Studies in Language and Literature*, XXVIII, 1-2, 1942.
- J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981.
- H.-I. MARROU, *Mousikos anèr*, Grenoble 1938.
- *Survivances païennes dans les rites funéraires des donatistes*, dans *Hommages à J. Bidez et Fr. Cumont*, Bruxelles, s.d., II, p. 193-203 (= *Christiana tempora*, Rome 1978, p. 225-237).
- M. MESLIN, *Le merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris 1984.
- E. MORIN, *L'homme et la mort*, Paris 1970.
- J. MOSSAY, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Louvain 1966.
- G. NICKELSBURGH, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard-Londres 1972.
- A.D. NOCK, *Conversion*³, Oxford 1969.
- J. NTEDIKA, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris 1966.
- *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts : étude de patristique et de liturgie latines*, Louvain-Paris 1971.
- A. PARROT, *Le refrigerium dans l'au-delà*, Paris 1937.
- J. PELIKAN, *The Shape of Death : Life, Death and Immortality in the Early Fathers*, New-York 1962.
- D. PICKHAUS, *Lebensbeschouwing en milieu latijnse metrische inscripties*, Bruxelles 1978.
- G. SANDERS, *Les chrétiens face à l'épigraphie funéraire latine*, dans *Assimilation et résistance. Actes du VI^e congrès intern. des Études classiques*, Madrid, 1974, Paris 1976.
- V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles, les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980.
- W.N. SCHUMACHER, *Hirt und « Guter Hirt »*, Rome-Vienne 1977.
- D. SICARD, *La liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster 1978.
- J. TOYNBEE, *Death and Burial in the Roman World*, Londres 1971.
- N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Other World in the Old Testament*, Rome 1969.

RÉSUMÉ : Pour les premiers chrétiens, le baptême est gage de salut. L'au-delà qu'ils imaginent et qu'ils représentent est donc le paradis, jamais l'enfer. Pour exprimer leur foi, ils ont puisé dans le répertoire d'images de l'au-delà que la culture contemporaine mettait à leur disposition — jardin fleuri, eaux vives, banquet, localisation dans le ciel — car l'Écriture sainte affirmait la survie dans l'au-delà plus qu'elle ne la décrivait. La spécificité chrétienne se traduit par les choix qui privilégièrent certaines images au détriment d'autres en fonction de leur aptitude à exprimer le message chrétien. Ce qui n'empêche pas la survie prolongée d'images païennes de l'au-delà totalement incompatibles avec la prédication chrétienne. Les variantes de l'imagerie chrétienne en fonction de l'époque, de la région, du niveau culturel, des tempéraments individuels constituent un champ d'étude encore insuffisamment exploré.