

INTRODUCTION AU CHRISTIANISME WAGNÉRIEN

Éric EUGENE

Introduction au christianisme wagnérien

Vérone éditions

DU MÊME AUTEUR SUR WAGNER

*Les idées politiques de Richard Wagner et leur influence sur
l'idéologie allemande*, préface de Jean de Soto, 1978
Paris, Les Publications Universitaires

Wagner et Gobineau. Existe-t-il un racisme wagnérien ?, préface
de Serge Klarsfeld, 1998
Paris, le cherche midi éditeur

*Wagner Richard et Cosima-Gobineau Arthur, Correspondance
(1880-1882)*, texte présenté, établi et annoté par Éric Eugène, 2000
Saint-Genouph, Librairie Nizet

Richard Wagner et le christianisme, 2024
Paris, Vérone éditions

Découvrez nos éditions sur notre site www.editions-verone.com

© Vérone éditions, 2025
Vérone éditions – 75 boulevard Haussmann – 75008 Paris

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

In memoriam Georges Liébert

AVERTISSEMENT

Cette *Introduction au christianisme wagnérien* fait suite à *Richard Wagner et le christianisme* (désormais RWC) paru en novembre 2024. Elle n'a aucune vocation à le remplacer, mais seulement à rendre sa lecture plus accessible. L'auteur est bien conscient que le premier ouvrage est d'un volume imposant, mais sa dimension était nécessaire car, jusqu'à présent, les questions débattues n'avaient guère fait l'objet d'un examen approfondi. Il était donc indispensable de produire des analyses plus achevées au regard des théologies chrétiennes, et de donner toutes les références des textes wagnériens ainsi que les autres sources ou commentaires.

L'*Introduction* se présente tout à fait différemment. Elle ne contient, en effet, ni notes ni références puisqu'elles sont à rechercher dans *Richard Wagner et le christianisme*. Se voulant une synthèse, elle propose au lecteur un ensemble limité d'entrées censées résumer le travail précédent. En d'autres termes, l'*Introduction* ne se justifie et ne s'explique que par le premier ouvrage qui devrait voir sa lecture facilitée par la production du second. Mais il était également nécessaire de procéder en deux temps pour garantir au lecteur le sérieux des analyses et des conclusions. Le lecteur désireux d'aller au plus vite doit savoir que l'*Introduction* présente les garanties scientifiques de rigueur.

L'*Introduction* offre au lecteur un ensemble de vingt-cinq entrées de longueur à peu près équivalente qui se veulent un condensé de la question. Les citations entre parenthèses sans mention d'auteur sont exclusivement de Wagner. Un nom d'auteur est précisé pour

1 toutes les citations non wagnériennes. Le lecteur trouvera en fin
2 d'ouvrage, en annexe, une brève présentation des théologiens
3 contemporains cités (catholiques et réformés). Il nous a semblé,
4 en effet, indispensable de présenter ces auteurs, généralement peu
5 connus du grand public, qui sont néanmoins des sommités dans leur
6 domaine. Le lecteur pourra ainsi vérifier la qualité des intuitions
7 théologiques de Wagner, souvent confirmées par ces auteurs un
8 siècle plus tard. Ils seront accompagnés du symbole « degré »
9 – un petit cercle placé en exposant – dans le corps du texte et dans
10 l'*index* onomastique. Pour les autres auteurs, seront proposées
11 quelques brèves indications biographiques dans cet *index*. Nous
12 compléterons ces notices par un glossaire théologique (pour les
13 termes accompagnés d'un astérisque) et la liste des abréviations des
14 livres bibliques. Pour chaque entrée, enfin, nous précisons au début
15 de cet ouvrage les pages de référence principales dans *Richard*
16 *Wagner et le christianisme*.

17 Avec cette *Introduction* et l'ouvrage qui le précède, nous pen-
18 sons offrir aux lecteurs de langue française une présentation du
19 christianisme wagnérien qui se veut, à la fois, complète et acces-
20 sible. L'auteur espère y être parvenu selon l'injonction du Christ:
21 « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 48).
22 Cependant, même pour le peu dont nous sommes capables, nous
23 savons par Paul que « nous n'y sommes pour rien, c'est le don de
24 Dieu » (Ép 2, 8).

SOMMAIRE DES ENTRÉES (ET PRINCIPALES RÉFÉRENCES DANS *RICHARD WAGNER ET LE CHRISTIANISME*)

1. LA FORMATION RELIGIEUSE DE WAGNER : L'ÉCRITURE*	13
RWC 67-70; 99-101; 108; 128-145; 193; 559-579; 603-604	
2. LA FORMATION RELIGIEUSE DE WAGNER : LES THÉOLOGIENS DE SON TEMPS.....	17
RWC 71-78; 81-88; 594-597	
3. WAGNER ET LUTHER.....	21
RWC 88-93; 178; 245; 380-382; 431-436; 484-485; 500-501; 547-548; 553-555; 567-570; 605-606	
4. DIEU LE PÈRE	25
RWC 125-153	
5. JÉSUS-CHRIST.....	29
RWC 155-200	
6. L'ESPRIT SAINT	35
RWC 201-207	
7. LA TRINITÉ*	39
RWC 208-214	
8. L'ÉGLISE*	43
RWC 214-237; 243-248	

1	9. LES DOGMES*.....	47
2	RWC 238-243	
3		
4	10. LES SACREMENTS*	51
5	RWC 244; 316-317; 391-395; 559-579	
6		
7	11. LA JUSTIFICATION PAR LA FOI*	55
8	RWC 466; 556-558; 579-585	
9		
10	12. LA PROMESSE*	59
11	RWC 500-501; 529-530; 551-552; 556-558	
12		
13	13. LA CROIX* DU CHRIST	63
14	RWC 176-180; 579-585	
15		
16	14. LE PÉCHÉ ET LA CULPABILITÉ.....	67
17	RWC 101-112; 528-530; 534-535; 540-541; 553-555	
18		
19	15. LA SOUFFRANCE	71
20	RWC 112-119	
21		
22	16. L'ENCHANTEMENT DU VENDREDI SAINT	75
23	RWC 579-585	
24		
25	17. SCHOPENHAUER.....	79
26	RWC 78-81; 285-294; 444-450; 469-471	
27		
28	18. L'AGIR HUMAIN	83
29	RWC 299-310	
30		
31	19. BOUDDHISME.....	87
32	RWC 253-279; 286-287; 542-543	
33		

20. NIETZSCHE.....	91	1
RWC 313-341		2
		3
21. L'ANTISÉMITISME WAGNÉRIEN ET LA QUESTION RELIGIEUSE	97	4
RWC 195-200; 235-237; 343-398		5
		6
		7
22. WAGNER ET LE RACISME	101	8
RWC 399-427		9
		10
23. RELIGION DE L'ART?	105	11
RWC 459-490; 501-512		12
		13
24. L'ART, CHEMIN VERS DIEU	109	14
RWC 429-592		15
		16
25. WAGNER, UN CHRÉTIEN LUTHÉRIEN.....	113	17
RWC 88-93; 176-180; 243-248; 556-559; 579-585; 599-606		18
		19
		20
		21
		22
		23
		24
		25
		26
		27
		28
		29
		30
		31
		32
		33

1. LA FORMATION RELIGIEUSE DE WAGNER : L'ÉCRITURE*

Depuis les origines de l'Église, l'Écriture était lue et commentée dans les communautés chrétiennes comme l'expliquait déjà au II^e siècle Justin de Naplouse dans son *Apologie**. Tout naturellement, Luther, dès 1513, fut chargé de commenter l'Écriture sainte à l'université de Wittenberg en ayant à cœur de la remettre au premier plan des études théologiques. Luther ne fut certes pas le premier à proclamer l'autorité de l'Écriture, mais son intervention fut décisive pour affirmer que toute doctrine, toute tradition ecclésiale, devait être mesurée à l'aune de la Parole de Dieu*. L'autorité de l'Écriture était donc de tradition dans les pays de foi luthérienne, et l'éducation des jeunes enfants était évidemment centrée sur elle.

Il ne faut donc pas s'étonner de la maîtrise que Wagner pouvait avoir des livres bibliques qui remonte à sa jeunesse. Tout naturellement, il possédait plusieurs bibles et, dans sa bibliothèque de Dresde, figurait le *Nouveau Testament* traduit par Martin Luther dans la dernière version de 1545 (*Lutherbibel**). Détaillant cette bibliothèque, Curt von Westernhagen fait remarquer que ce Nouveau Testament « est celui de tous ses livres qui contient le plus de remarques dans la marge ». Un autre document témoigne tout particulièrement de l'approfondissement et de la familiarité de Wagner avec le Nouveau Testament : il s'agit de la dernière partie de *Jésus de Nazareth*, le projet de drame écrit en décembre 1848/ janvier 1849, où Wagner recensait plus de six cents versets tirés du livre saint. On relève, en effet, tirés du *corpus* évangélique, cent trente et un versets de l'évangile selon Matthieu, trois de Marc,

1 cinquante-six de Luc et deux cent soixante-huit de Jean. S'agissant
2 des autres livres néotestamentaires, Wagner notait treize versets des
3 Actes des Apôtres, cent quatre tirés du *corpus* paulinien (notamment
4 de Romains et de 1 Corinthiens) et trente versets des autres livres
5 (surtout la Première lettre de Jean et l'Apocalypse). Le nombre de
6 versets relevés chez Matthieu par rapport à Marc peut surprendre,
7 mais s'explique par le fait que Wagner suivait l'ordre canonique
8 et ne jugeait pas nécessaire de relever les versets identiques chez
9 Marc et Luc. Par ailleurs, l'importance de Matthieu en volume ne
10 doit pas occulter le fait que les passages les plus importants relevés
11 par Wagner sont ceux tirés des *corpus* johannique et paulinien.
12 Chez Jean, il faut noter le prologue (Jn 1, 9-11), les péripécies* de
13 Jésus et de ses frères (Jn 7, 3-4), de la femme adultère (Jn 8, 1-11),
14 de l'identité de Jésus (Jn 8, 25), du complot des pharisiens (Jn 11,
15 47-54), de l'onction de Béthanie (Jn 12, 1-8), du lavement des pieds
16 et du discours après la cène (Jn 13-17). Chez Paul, il faut retenir le
17 verset qui fonde la justification par la foi* (Rm 3, 28), ceux relatifs
18 à la Loi* et notamment à l'affranchissement de la loi (Rm 8, 2),
19 à la loi de l'Esprit (Rm 8, 17), et à l'amour accomplissement de
20 la loi (Rm 13, 10). Avec Paul, Wagner célébrait l'amour fraternel :
21 « S'il me manque l'amour, je ne suis rien » (1 Co 13, 1-3) et confiait
22 à Cosima, son épouse : « On peut dire que tout le christianisme
23 dépend de la personnalité de saint Paul et Luther s'est entièrement
24 laissé déterminer par lui. »

25 La connaissance approfondie qu'en avait Wagner explique les
26 très nombreuses allusions aux textes néotestamentaires relevées,
27 çà et là, dans ses opéras et ses écrits. Déjà, dès *Le Vaisseau fan-*
28 *tôme* où il plaçait dans la bouche du Hollandais un verset paulinien :
29 « Quand tous les morts se réveilleront » (1 Co 15, 52), jusque dans
30 *Parsifal* où les citations et allusions bibliques sont innombrables.
31 Pour s'en tenir à la *seule* scène du Graal, on peut notamment relever
32 les mentions du Sauveur « vivant dans ses disciples par sa mort »
33 (cf. Jn 6, 56; 14, 20. 23; 15, 4-5; 17, 23; Ga 2, 20; 1 Th 4, 17), de

« la colombe qui plane » (cf. Gn 1, 2; Mc 1, 10; Mt 3, 16 et Lc 3, 1
22), de l'institution eucharistique (cf. Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; 2
Lc 22, 19-20 et 1 Co 11, 24-25), du mémorial* eucharistique (cf. 3
Lc 22, 19; 1 Co 11, 25-26), de la lumière qui « salue aujourd'hui 4
les disciples » (cf. Jn 1, 9; 3, 19; 8, 12; 12, 46; 1 Jn 2, 8), du corps 5
de Jésus « qu'il versa » et de son sang « qu'il offrit » pour la multi- 6
tude (cf. Lc 22, 19 et 20), de « l'Esprit d'amour » (cf. Jn 14, 16.26 7
et 16, 7), du repas communautaire qui fait passer du corps physique 8
du Christ au corps social qu'est l'Église (cf. 1 Co 10, 17), de la foi 9
agissant par l'amour (cf. Ga 5, 6; 1 Tm 1, 5). Mais les citations 10
faites par Wagner étaient parfois si discrètes que les traducteurs n'en 11
ont même pas conscience. Ainsi, quand dans *Religion et art* Wagner 12
évoquait les Béatitudes* (cf. Mt 5, 3-12) en utilisant notamment 13
le mot *Sanftmütigen* choisi par Luther pour traduire le grec *praeis* 14
(« les doux »), le traducteur français de 1920 ne s'en rendit nulle- 15
ment compte et traduisit par « débonnaires » ! 16

17 De l'Ancien Testament, Wagner avait une connaissance moindre,
18 mais non médiocre puisqu'il évoqua à plusieurs reprises le texte 18
vétérotestamentaire. Il connaissait le livre de la Genèse qu'il citait 19
assez souvent, et notamment l'Esprit qui « voletait sur les eaux » 20
(cf. Gn 1; 3), la connaissance du bien et du mal et le fruit défendu 21
(cf. Gn 3, 1-6), la péripécie* de Caïn et d'Abel (cf. Gn 4, 1-16). 22
Mais aussi, par exemple, la péripécie de Massa et Mériba (cf. Ex 17, 23
1-7), l'investiture de Josué (cf. Jos 1, 1-4), la vocation de Gédéon 24
(cf. Jg 6, 11; 8, 35), la pythonisse d'Ein-Dor (cf. 1 S 28, 11-15) ou 25
la consécration à Dieu par l'onction (cf. Es 61, 1). Mais Wagner 26
considérait aussi que « la malédiction du christianisme venait d'être 27
toujours accroché à cet Ancien Testament » et de lui avoir donné 28
une valeur canonique*. C'est pourquoi des commentateurs comme 29
Richard Bell^o pensent que « Wagner était marcioniste à bien des 30
égards ». Certes, Marcion déniait, lui aussi, toute valeur à l'Ancien 31
Testament, mais c'était avant tout un penseur dualiste* qui ne 32
reconnaissait aucune valeur au monde dont il fallait s'échapper au 33

1 plus tôt par l'encratisme* et le refus de la procréation notamment.
2 En fait, Wagner ignorait presque tout de la pensée de l'hérésiarque
3 du II^e siècle et son aversion envers l'Ancien Testament venait surtout
4 de la violence qui s'y déploie, en particulier sur les animaux. Mais
5 il était conscient que la Bible juive « eut d'abord pour fonction de
6 donner plus d'autorité à la nouvelle religion » et qu'une lecture
7 non fondamentaliste était possible quand il disait « qu'il faudr[ait]
8 encore mille ans pour purifier la révélation de l'Ancien Testament ».

9 Il reste que l'hostilité envers l'Ancien Testament est l'une des plus
10 graves erreurs de Wagner dans sa compréhension du christianisme.
11 Cette erreur, dont *toutes* les Églises chrétiennes furent loin d'être
12 indemnes, dénature le sens même de cette religion. En effet, la
13 particularité du christianisme est d'être « greffé » sur la religion
14 juive *antique* comme l'avait expliqué Paul (Rm 11, 17-24), ce que
15 les Pères de l'Église* (notamment Irénée de Lyon et Origène) ont
16 constamment rappelé. Le christianisme ne saurait être dans une
17 attitude ajustée au regard des autres cultures que s'il se reconnaît
18 lui-même comme une religion adossée sur une autre. L'enjeu pour
19 le christianisme est tout bonnement de savoir s'il peut être une
20 religion universelle ou non. Le refus de Wagner de cette idée de
21 *point de départ* en religion a donc compromis *aussi* l'universalisme
22 artistique qu'il appelait de ses vœux. S'il était fier du destin proposé
23 à l'art allemand d'ennobler le genre humain, il a ainsi prêté le flanc à
24 cette accusation de rejet de l'autre qui pèsera toujours sur lui.

2. LA FORMATION RELIGIEUSE DE WAGNER : LES THÉOLOGIENS DE SON TEMPS

À l'époque où Wagner écrivait son projet de drame intitulé *Jésus de Nazareth* (hiver 1848-1849), il ne semblait pas avoir lu les théologiens de son temps. Il eut, certes, très tôt quelques informations sur l'idéalisme allemand, notamment sur Emmanuel Kant, et l'on évoque parfois les cours qu'il suivit auprès de Christian Hermann Weisse, ancien élève de Hegel. Mais Wagner précise qu'il ne se rendit chez Weisse que « deux ou trois fois ». Wagner tenta plusieurs fois de lire Hegel et Schelling, mais confessa avoir été rebuté par le style particulièrement abscons du premier et certaines affirmations du second où il croyait lire, à son grand effroi, que « l'existence de Dieu était prouvée par l'incapacité de le prouver ».

Tout autre est la question de sa lecture ultérieure de Ludwig Feuerbach qui paraît avoir eu une grande importance pour Wagner puisque le compositeur lui dédia *L'Œuvre d'art de l'avenir* et l'invita à venir le voir à Zurich en décembre 1851, sans réponse du théologien. On en déduit une proximité de la pensée religieuse de Wagner avec celle de l'auteur de *L'Essence du christianisme*. C'est l'opinion de nombreux commentateurs qui interprètent *Jésus de Nazareth* à l'aune de la pensée de Feuerbach. C'est oublier qu'au moment de la rédaction du projet de drame Wagner ne connaissait même pas le nom du philosophe ainsi qu'il le reconnut dans ses *Annales* (1846-1867) insérées dans *Le Carnet brun*. À la date de mai 1849, il écrivit : « [...] entend parler pour la première fois de Feuerbach ». De plus, si Wagner lut *Les Pensées sur la mort et l'immortalité* du Feuerbach de 1830, à Zurich en septembre 1849,

de propre son aveu, il tenta de lire sans succès *L'Essence du christianisme* (1841) ouvrage qui révèle l'athéisme très particulier de Feuerbach, « lui qui se réclamait avec prédilection de Luther » (Karl Barth°). En effet, c'est dans ce dernier livre que Feuerbach fait de Dieu une projection hypostasiée* de l'infini de l'espèce humaine, mais, comme le souligne Karl Barth :

(Feuerbach) ne nie pas Dieu. La négation d'un être divin abstrait, différent de la nature et de l'homme, n'est chez lui que l'envers de l'affirmation que l'essence de Dieu est la vraie essence de l'homme.

S'il ne parvint pas à lire *L'Essence du christianisme*, Wagner, en revanche, tira des *Pensées sur la mort et l'immortalité* des réflexions sur le passage de l'individuel à l'universel, sur le temps et l'espace, sur l'idée de la perfection de l'amour liée à la mort, ou encore des formules comme « l'art et la religion sont les seuls véritables anges gardiens de l'homme ». Les traits que l'on présente souvent comme feuerbachiens dans *Jésus de Nazareth*, à savoir la liberté dans l'amour, la fraternité, le dépouillement de l'égoïsme par la mort, la loi* et le péché, l'accès à l'universel, la vie future en Dieu sont des thèmes *constitutifs* du christianisme repris par le Feuerbach de 1830. Par la suite, Wagner abandonna totalement Feuerbach comme en témoigne le très petit nombre de références au philosophe dans le *Journal* de Cosima.

Contemporain de Feuerbach, David Strauss fut également l'un de ceux qui ébranlèrent le christianisme en Allemagne. Dans sa *Vie de Jésus* (1835), Strauss ne voyait dans les évangiles* qu'un ensemble de mythes développés autour d'un noyau historique désormais indiscernable. Comme il en est pour Feuerbach, certains critiques croient déceler chez Wagner une influence straussienne sur *Jésus de Nazareth*. Ainsi Barry Millington affirme que « le scénario de *Jésus de Nazareth*, peignant Jésus en révolutionnaire social, trahit l'influence de David Strauss », Christian Merlin voit

une « influence probable sur les écrits zurichois » et Pierre-André Taguieff leur emboîte le pas en jugeant « probable » que *Jésus de Nazareth* fût « écrit dans le sillage de l'étude de Strauss ». En réalité, rien n'indique que Wagner eut connaissance des thèses de Strauss dont l'ouvrage ne figure pas dans la bibliothèque de Dresde. La première mention du théologien dans le *corpus* wagnérien date de 1868 dans *Le Carnet brun* où l'on trouve trois sonnets ridiculisant la théologie et la personne de Strauss. Par la suite, Wagner lut (en 1870) la seconde version de *La Vie de Jésus* (1864) de Strauss qui lui « déplut beaucoup », ainsi que son dernier livre, *L'Ancienne et la Nouvelle Foi* (1872), qu'il « trouva horrible ». Wagner, à la fin de sa vie, manifesta souvent son hostilité à l'égard de David Strauss comme on peut le lire dans le *Journal* de Cosima. Quant à la prétendue théologie « straussienne » de *Jésus de Nazareth*, texte dans lequel Wagner reconnaît la double nature humaine et divine du Christ, elle est fondamentalement conforme à l'orthodoxie chrétienne malgré certaines formulations audacieuses du compositeur (cf. entrée « Jésus-Christ » p. 29s).

Avec August Friedrich Gfrörer, qui fut pasteur à Stuttgart, la réflexion théologique était d'une autre tenue. Gfrörer est un théologien important et cependant peu connu aujourd'hui à tel point que les guides et biographies de Wagner l'ignorent complètement. Néanmoins, Wagner lut tous les ouvrages du théologien, et notamment son *Histoire du christianisme primitif*, non seulement avec une grande assiduité dans les années 1873-1874, mais également avec un grand plaisir comme le consignait Cosima dans son *Journal* : « Nous lisons Gfrörer avec toujours le même intérêt ». Gfrörer apporta à Wagner les informations nécessaires à ses réflexions sur la christologie*, la résurrection* du Christ, la Trinité*, ou encore la sacerdotalisation lévitique* de l'Église. Mais il fut un peu déconcerté quand il apprit que Gfrörer s'était converti au catholicisme, sans pour autant abandonner sa lecture et l'intérêt qu'il y portait. Au demeurant, Gfrörer fit sur lui une telle

1 impression que, plusieurs années après avoir eu un de ses ouvrages
2 entre les mains, Wagner était capable d'en comparer le contenu avec
3 sa lecture du moment. Le théologien pasteur de Stuttgart joua un
4 rôle important dans l'information théologique de Wagner et bien
5 évidemment les livres de Gfrörer figurent dans les bibliothèques de
6 Dresde et de Bayreuth.

7 Il faut enfin mentionner les lectures, tardives, mais exhaustives
8 d'Ernest Renan, l'auteur de l'*Histoire des origines du christianisme*
9 (1863-1882). Wagner lut les sept livres de cette somme monumen-
10 tale entre 1878 et 1882 avec des réactions diverses. Tantôt très satis-
11 fait, tantôt ironique et parfois critique : « Élégance et esprits bornés,
12 voilà les Français d'aujourd'hui. » Si la lecture de Renan fut tardive
13 dans la vie de Wagner, il ne faut pour autant pas la négliger. En effet,
14 la lecture de l'auteur de *La Vie de Jésus* précédait ou s'effectuait
15 en concomitance avec des écrits aussi importants que *Religion et*
16 *art* et ses suppléments. Renan apporta à Wagner le prestige de sa
17 science à certaines de ses idées, et notamment le rejet des fonde-
18 ments vétérotestamentaires du christianisme et l'idée que l'essence
19 d'une religion ne se situe pas dans les dogmes*, mais plutôt dans les
20 symboles* et lui confirma que Jésus avait une judéité peu sûre. Tout
21 comme Gfrörer, il faut noter que Renan est absent des biographies
22 et guides wagnériens.

23 Dans la bibliothèque wagnérienne de Bayreuth, on trouve
24 d'autres auteurs comme Aristote, Thomas Carlyle, René Descartes,
25 Épictète, Constantin Frantz, Meister Eckhart, William Lecky,
26 Gotthold Ephraïm Lessing, Franz Overbeck, Blaise Pascal, Platon,
27 Konrad Schwenck, Jean Tauler et bien d'autres encore. Wagner
28 avait donc dans ces domaines une réelle information. Contrairement
29 aux insinuations d'un Friedrich Nietzsche ou d'un Thomas Mann,
30 Wagner n'était pas plus un musicien dilettante qu'il n'était un
31 penseur religieux superficiel.

3. WAGNER ET LUTHER

1 Comme il était de tradition au début du XIX^e siècle dans les
2 territoires protestants allemands, Wagner avait reçu une solide
3 éducation religieuse luthérienne. Dans cette Allemagne, chaque
4 famille possédait une bible, un livre de cantiques et *Le Petit*
5 *Catéchisme** de Martin Luther et l'apprentissage de la religion se
6 faisait en répartissant les six chapitres principaux du catéchisme sur
7 les jours ouvrables de la semaine. Mais, par la suite, Wagner n'afficha
8 guère un zèle religieux particulier, comme en témoigne l'épisode de
9 sa confirmation où il manifesta « le peu de respect que lui inspiraient
10 les pratiques religieuses ». Il n'est donc pas étonnant que Luther soit
11 un grand absent dans les premiers moments de sa vie. Certes, un rêve
12 qui se situait à Eisleben, la ville natale de Luther où Wagner avait
13 été envoyé en pension chez le pasteur local (le pasteur Christian
14 Ephraïm Wenzel), lui revenait souvent avec un Luther tenant la
15 place centrale dans sa petite maison. Mais la première mention du
16 Réformateur ne peut se lire que dans la troisième partie d'*Opéra et*
17 *Drame* qui date de 1851 et il faudra encore attendre avril 1864 dans
18 un fragment posthume où Wagner évoque Luther et Bouddha, et
19 surtout août 1868 dans *Le Carnet Brun* pour lire un bref projet de
20 livret intitulé *Les Noces de Luther*. Dans une note complémentaire,
21 Wagner écrivait que « le développement du protestantisme trouvait
22 son expression populaire par le mariage de Luther », indication
23 précieuse pour comprendre le rôle joué par le Réformateur dans sa
24 pensée religieuse ultérieure.

Deux années plus tard, dans *Beethoven* (1870), Wagner reconnaissait « au magnifique choral de Luther d'avoir sauvé la pensée saine de la Réforme : car il agit sur l'âme et guérit les esprits de l'obsession de la lettre », et par la suite les références au Réformateur se multiplièrent, tant dans ses écrits en prose que dans les déclarations recueillies par Cosima dans son *Journal*. Dans ce dernier document, on trouve plus d'une centaine d'entrées sur Luther, toutes positives et admiratives. On suit les nombreuses lectures du couple tant sur la vie et l'œuvre que sur les écrits du Réformateur (en particulier *La Captivité babylonienne* ou *À la noblesse allemande*). Dans la bibliothèque de Bayreuth, figuraient les *Œuvres complètes* de Luther dans les éditions de Donat Richtzenhayn (1557-1580) et de Johann Georg Plochmann (1828) ainsi que ses *Chants spirituels* dans l'édition de Phillip Wackernagel (1848). De plus, quand Wagner était confronté à une difficulté d'interprétation, il se plongeait dans les écrits de Luther ou dans sa traduction de la Bible pour vérifier le sens des mots ou des concepts. Ainsi, écrivait-il dans *Voulons-nous espérer ?* (1879) :

[...] la traduction de Luther qui rend le mot *barbaros* (« non-grec » cf. 1 Co 14, 11) par « non-allemand » (*undeutsch*) nous donne une règle pour juger l'étranger sans esprit agressif et avec indulgence.

Dans d'autres occasions, il utilisait les termes choisis par Luther dans sa traduction biblique pour exprimer des thèmes essentiels pour lui. Le Réformateur avait ainsi traduit *môria** (« folie*, stupidité ») et *épaggélia* (« promesse* ») par les mots moins usuels en allemand de *Torheit** et *Verheissung**. Ces termes, qui sont utilisés à diverses reprises dans le livret de *Parsifal*, ont une grande importance pour l'interprétation de l'œuvre. Bien évidemment, ils doivent trouver leur explication en référence au sens donné dans la théologie luthérienne et par les auteurs néotestamentaires.

Par ailleurs, bon nombre de thèmes de la théologie de Luther sont observables dans l'œuvre de Wagner. Qu'il s'agisse du péché, de la culpabilité, de la chute*, de la rédemption*, de la grâce*, de la justification par la foi*, du sacerdoce universel*, des sacrements*, ces thèmes sont utilisés par Wagner dans le sens requis par la théologie luthérienne. Pour Wagner, en effet, le Dieu chrétien « habite en nous, il est au cœur de l'homme ». Il se conformait en cela au pressant conseil de Luther de ne pas « laisser les spéculations errer à l'aventure dans le ciel », favorisant l'image d'un Dieu tout-puissant imposant son joug aux hommes. Wagner croyait aussi que la croix du Christ est l'événement salvifique, « notre dernier refuge », tout comme Luther, pour qui « l'amour de Dieu est connaissable seulement à la croix » (Regin Prenter°). Enfin, bien des attitudes des héros wagnériens ne sauraient se comprendre sans référence à la théologie luthérienne et notamment celle de Parsifal, accusant sa nature pécheresse, alors qu'il rapporte la lance sacrée l'une des deux reliques* dont la communauté de Montsalvat avait la charge (voir entrée « Le péché et la culpabilité » p. 67s).

En revanche, il est des points où Wagner ne fut pas fidèle à la pensée luthérienne, notamment sur les questions de l'Église* et de la Loi*. Luther, dans ses traités de 1520, avait laissé quelque peu dans l'ombre la question de la visibilité de l'Église et de son organisation. Après l'excommunication de 1521, il prit conscience de son importance. En fait, si le protestantisme « fait dépendre l'Église de la foi personnelle des fidèles » (André Gounelle°), il ne saurait mésestimer la place qu'elle tient dans la structure de la vie chrétienne. Pour Luther, il y a une Église spirituelle, cachée, qui constitue l'Église du Christ et une autre, visible, où coexistent croyants et incroyants. L'erreur de Wagner, dans sa critique de « l'Église enjuivée » est d'avoir voulu la restreindre à sa seule visibilité institutionnelle. Sur la question de la Loi ensuite, Wagner voulait rejeter tous « les commandements de la loi de Moïse » et ne retenir comme préceptes que « les trois vertus théologiques* », à savoir, dans l'ordre

1 donné par Wagner, « l'amour, la foi et l'espérance ». Là encore,
2 Wagner n'était pas fidèle à la pensée du Réformateur pour qui la
3 Parole de Dieu se présente sous une double forme : elle est Loi *et*
4 Évangile*. Depuis la chute*, la Loi a deux fonctions : maintenir
5 la paix entre les hommes et révéler à l'humain son péché. Luther
6 n'a pas prêché la Loi faute de mieux, comme le prétendait Wagner,
7 car la Loi fait partie intégrante de son système théologique où la
8 conscience du péché qu'enseigne la Loi est préalable à la promesse*
9 de salut de l'Évangile. Luther jugeait donc nécessaire que « la loi
10 n'ait pas la prétention d'être l'Évangile, et que ce dernier n'essaye
11 pas d'usurper le rôle de la loi » (Gerhard Ebeling°). Wagner, qui
12 comprenait pourtant la nécessité de la reconnaissance du péché par
13 l'homme, n'avait donc pas compris l'enchaînement qu'enseignait
14 Luther. Toutefois, malgré ces erreurs, il reste que Wagner était fidèle
15 aux principes fondamentaux de la théologie du Réformateur et se
16 voulait même un luthérien prosélyte quand il lançait à Franz Liszt :
17 « Je ferai de toi un luthérien ! »

4. DIEU LE PÈRE

1 Wagner croyait-il en Dieu ? La critique semble assez unanime
2 pour estimer que le compositeur était athée. Ne l'aurait-il pas reconnu
3 lui-même, du moins tel que le rapporte le *Journal* de Cosima, quand
4 il confiait à son épouse qu'il « ne croyait pas en Dieu [...] » (*cf.*
5 citation complète *infra* p. 28). Pourtant, l'extrême religiosité de
6 *Parsifal* interroge et il est difficile de balayer d'un revers de main
7 l'intense spiritualité qui s'en dégage. Mais « l'athée ne serait pas
8 subitement devenu croyant » rétorquait Guy de Pourtalès, qui ne
9 voyait dans *Parsifal* qu'un « rustique parfum de naïveté », tandis
10 que Roger Hollinrake, comme tant d'autres, pencherait plutôt pour le
11 syncrétisme religieux, un salmigondis de croyances mal maîtrisées.

20 C'est que Wagner s'est aussi souvent exprimé pour contester la
21 figure du Dieu de l'Ancien Testament et « la conception juive d'un
22 Dieu-Père se tenant au-dessus des choses », ou pour refuser que
23 l'on fit « passer Jésus pour le fils de Jéhovah ». Lisant l'Évangile
24 de Matthieu, il avouait « se heurter aux nombreuses allusions à
25 l'Ancien Testament ». C'est pourquoi certains critiques croient
26 que Wagner éprouvait de la sympathie pour les thèses de Marcion,
27 l'hérésiarque du II^e siècle, qui distinguait le Dieu miséricordieux de
28 Jésus-Christ de celui de l'Ancien Testament, sorte de demiurge* à la
29 nature jalouse, partielle, injuste, cruelle et sanguinaire. On souligne
30 aussi ce que Wagner confiait à son ami August Röckel, à savoir
31 qu'il était impossible de greffer le christianisme « sur le tronc stérile
32 du judaïsme », tentative qui aurait « travesti » la religion de Jésus
33 « au point de la rendre méconnaissable ». En fait, Wagner ignorait

1 presque tout de la théologie de Marcion qui déniait toute valeur au
2 monde, un monde que Wagner critiquait, certes, mais qu'il voulait
3 surtout « régénérer ».

4 Mais on trouve également dans ses écrits de nombreux passages
5 où, contestant les images simplistes du Dieu habitant « au ciel »,
6 il leur opposait « le Dieu au cœur de l'homme dont les grands
7 mystiques avaient une si ferme conscience ». Il parlait également
8 du Dieu « inaccessible », « inexplicable » qui prononce « sa parole
9 cachée » et « qui habite en nous », et surtout demandait à ses
10 lecteurs de ne pas confondre le Dieu de Jésus-Christ avec l'image
11 d'un « Dieu vengeur, plein de colère » qui défigurait le Dieu du
12 « Sauveur des pauvres ». En réalité, Wagner voulait dénoncer ce
13 qu'il jugeait comme une « dénaturation du message évangélique »
14 qui avait balayé la figure du « Dieu souffrant » qui désarme les
15 violents, au profit de celle d'un « Dieu cruel et Tout-Puissant »,
16 celui de Moïse, de Josué et de Gédéon massacrant leurs adversaires,
17 fussent-ils innocents.

18 C'est que Wagner était aussi marqué par la théologie de Luther et
19 sa distinction entre le *Deus absconditus* et le *Deus revelatus*. Pour
20 Luther, en effet, la connaissance naturelle de Dieu est guettée par
21 deux tentations : soit vouloir monter vers Dieu par la spéculation
22 intellectuelle, soit bâtir un système théologique passant de la
23 nature connue par la raison à la surnature révélée. Mais, ajoutait
24 le Réformateur, ces catégories sont impropres pour parler du Dieu
25 révélé en Jésus-Christ. Le Dieu « caché au-dessus de nous ne nous
26 concerne pas » et le Christ s'est concentré sous nos yeux « pour
27 nous empêcher de faire l'ascension du ciel et nous adonner aux
28 spéculations sur la majesté divine ». Dieu est *seulement* révélé
29 par l'incarnation* du Christ, et Luther de citer l'Évangile de Jean :
30 « Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu fils unique, qui est dans le sein
31 du Père, nous l'a dévoilé » (Jn 1, 18) ou encore la réponse de Jésus
32 à l'apôtre Philippe : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 6).
33 C'est pourquoi le Dieu de Jésus-Christ manifeste sa puissance, qui

est *uniquement* salutaire, dans la faiblesse et l'abjection de la croix.
Wagner était très marqué par cet enseignement, lui qui plaidait pour
reconnaître la « souffrance de Dieu » et demandait de « chercher le
divin dans l'acceptation de l'abaissement ». Mais imaginer un Dieu
Père qui « souffre la mort du Fils, dans la douleur infinie de l'amour »
(Jürgen Moltmann°), comme le soutenait également Wagner, était
difficilement représentable au XIX^e siècle. Les responsables des
Églises, en effet, avaient plutôt fait le choix d'un Dieu de colère et
de sanction si utile pour asseoir la domination sacerdotale et assurer
une efficace police sociale.

Tout était venu, selon Bernard Sesboüé°, d'une « scission
contradictoire » qui s'était produite dans la théologie à partir du
Moyen Âge et pendant tout le II^e millénaire entre :

l'image du Dieu maître, Tout-Puissant, législateur suprême,
qui exige l'obéissance de sa créature, d'une part, et l'image du
Dieu aimant et miséricordieux dont la grâce justifie gratuitement,
d'autre part, [...] au bénéfice du Dieu Tout-Puissant, et au
détriment du Dieu de l'amour.

Le théologien jésuite ajoute que cette « erreur profonde » a
amené une régression de l'image de Dieu dans les consciences
chrétiennes faisant fi de tout le mouvement de la révélation biblique
et conclut qu'« on ne dira jamais assez les ravages pour la foi et
pour l'Église de l'usage intempérant de l'image du Dieu Maître et
Tout-Puissant ».

Wagner avait donc parfaitement conscience de la pente désas-
treuse de la théologie qui sévissait à son époque, mais il l'impu-
tait – à tort – à l'influence juive dans les doctrines ecclésiales. En
définitive, le Dieu de Wagner n'est pas celui des antiques religions
traditionnelles, ni celui de la théologie multiséculaire de la satis-
faction* particulièrement mise en valeur par la néo-scholastique*
au XIX^e siècle. Il n'est pas le Dieu Maître, impitoyable et atrabi-
laire, surplombant le monde, devant lequel l'homme est soumis, et

à la loi duquel il doit se contenter d'obéir. Son Dieu est celui qui « manifeste sa puissance sous la forme de la suprême faiblesse de la croix » (Bernard Sesboué°), celui qui aime l'homme et qui habite en son cœur. C'est pourquoi la phrase de Wagner, notée plus haut (p. 25), généralement tenue pour preuve de son athéisme et que nous citons entièrement maintenant : « Je ne crois pas en Dieu, mais au divin qui se révèle en Jésus sans péché », trouve sa parfaite explication. Wagner ne croyait pas au Dieu de puissance et de colère qui sanctionne, mais à celui qui s'abaisse et que Jésus-Christ *seul* révèle en l'appelant « *abba* ("papa") » (Mc 14, 36). Loin d'être athée, Wagner était seulement plus fidèle que bon nombre de ses contemporains au Dieu qui se révèle dans l'Écriture* et qu'ont prêché les Pères de l'Église* comme Irénée, Origène, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome ou Augustin d'Hippone. On est même en droit de dire qu'il était en avance d'un siècle sur son temps, en conformité avec les théologies modernes qui, à l'instar de Luther pour qui « chercher Dieu en dehors de Jésus-Christ, c'est le diable », affirment qu'on ne peut « apprendre la nature de Dieu, de ce qu'est Dieu qu'à partir de Jésus-Christ » (Adolphe Gesché°).

5. JÉSUS-CHRIST

Wagner s'est intéressé très tôt à la personne de Jésus-Christ puisqu'il se concentra sur la figure du Fils de Dieu pendant tout l'hiver 1848-1849, alors qu'il écrivait le canevas du drame intitulé *Jésus de Nazareth*. Le destin de ce texte inabouti fut quelque peu chaotique puisque, conservé par la princesse von Sayn-Wittgenstein, la maîtresse de Liszt, qui se refusait de le rendre à son auteur, le texte ne fut édité qu'après la mort de Wagner et ne figure donc pas dans ses œuvres complètes. Généralement, on croit voir dans *Jésus de Nazareth* un document inspiré par « l'humanisme séculier de Ludwig Feuerbach » (Roger Hollinrake), où « les idées exprimées présentent une grande proximité avec *L'Essence du christianisme* de Feuerbach » (Fabrice Malkani), et où « Jésus est conçu sous un angle unique : celui du révolutionnaire » (Martin Gregor-Dellin). Mais ces commentaires négligent notamment le fait qu'à l'époque de la rédaction de l'esquisse Wagner n'avait pas lu Feuerbach et ignorait même jusqu'à son nom.

Or, dans *Jésus de Nazareth*, Wagner présentait les premiers éléments de sa christologie* qu'il ne cessera de développer tout au long de sa vie. Pour Wagner, Jésus est « envoyé par Dieu afin que tous les hommes aient la révélation », il est « tout à la fois Dieu et Fils de Dieu » et vit avec son Père une relation qui « est la vie de l'amour, c'est là le Saint-Esprit ». Malgré un vocabulaire théologique plutôt rudimentaire et même parfois gravement confus (notamment quand il parlait de l'« engendrement » réciproque du Père et du Fils), Wagner reconnaissait l'égalité divine entre le

Père et le Fils et refusait toute subordination* entre eux, ce que les formules traditionnelles, au demeurant combattues par Friedrich Schleiermacher au début du XIX^e siècle, pouvaient laisser entendre.

C'est dans *Religion et art* (1880) que Wagner allait parachever sa réflexion. Il répondait tout d'abord à Schopenhauer qui, dans une formule à la portée docète*, prétendait que le Christ n'avait eu qu'un « simulacre de corps ». Le philosophe de Francfort ne voulait voir dans le Christ qu'un « symbole et non une individualité, tel que nous le présente l'Évangile* ». Pour Wagner, au contraire, le Christ est bien une personne*, « le Dieu souffrant sur la croix, cette tête “pleine de sang et de blessure” », et ne saurait être « un symbole ? – non (mais) une image, une copie réelle » du Dieu Père. Pour le compositeur de *Parsifal*, c'est le Christ souffrant sur la croix qui montre un Père souffrant, lui aussi, « la quintessence de tout amour et de la compassion suprême ». Un siècle plus tard, Karl Rahner^o validait l'intuition de Wagner en affirmant que la mort de Jésus « exprime Dieu tel qu'il est et tel qu'il a voulu être ».

De ces divers textes ressortent quelques certitudes wagnériennes, et tout d'abord celle de la divinité du Christ Jésus. Certains critiques croient que Wagner concevait Jésus non comme Dieu, mais « comme un humain au plus haut degré de perfection » (Ulrike Kienzle), ou « un homme revêtu de la grâce de Dieu » (Stephan Mösch), en se fondant sur les déclarations de Wagner présentant un Christ « sans péché (*Sündenlos*) ». Ces affirmations ignorent que, dans l'Écriture*, le fait que Jésus, le « saint de Dieu » (Mc 1, 24), est « sans péché » est rappelé à de nombreuses reprises (Jn 8, 46 ; 2 Co 5, 21 ; He 4, 15 ; 1 P 2, 22 ; 1 Jn 3, 5...). Il s'agit d'un attribut divin du Christ à l'image de Dieu le Père, lequel se définit lui-même par sa sainteté : « Je suis saint, moi, le Seigneur votre Dieu » (Lv 19, 2 ; 1 P 1, 16). C'est pourquoi Wolfhart Pannenberg^o peut écrire :

Affirmer que Jésus est sans péché n'est autre chose qu'exprimer l'unité de Jésus avec Dieu dans sa communauté de personne* avec le Père.

L'insistance wagnérienne sur le « sans péché » du Christ avait donc pour objectifs de rappeler la nature divine de Jésus, et de montrer les voies du salut puisque le Christ « se chargea lui-même de la somme énorme des péchés de toute cette existence et la racheta par sa mort douloureuse ».

Wagner mettait ensuite l'accent sur l'importance de la croix du Christ : « [...] la seule chose qui puisse exercer une influence, confiait-il, c'est le sang du Christ coulant sur la croix. » Wagner comprenait le sang, non dans une acception biologique, mais comme le « symbole de l'amour réconciliateur » (Bernard Sesboué^o). Cette focalisation sur la croix du Christ venait directement de Luther. Pour le Réformateur, en effet, Dieu se révèle par la croix de Jésus : c'est dans cet homme souffrant que Dieu est présent puisque « Dieu lui-même s'est humilié afin de devenir connaissable ». Pour Wagner, la croix révèle, à la fois, le vrai visage de Dieu et aussi celui du destin de l'humanité dont « la capacité de souffrir sciemment » est constitutive de son unité.

Mais une question subsiste qui n'est pas mineure. Wagner parlait-il de la résurrection* du Christ ? À l'évidence à aucun moment dans *Jésus de Nazareth*, mais cette omission ne saurait être significative puisqu'il s'agit d'une action dramatique qui s'achève, comme dans les *Passions* de Johann Sebastian Bach, par la crucifixion de Jésus. En revanche, on ne trouve guère d'allusion à la résurrection dans ses écrits, ni même dans le *Journal*, à l'exception de brèves déclarations critiques sur les conceptions de certains théologiens. Qu'en est-il en vérité ? Wagner niait-il la réalité de la résurrection du Christ ? Pour se faire une juste appréciation de sa pensée et de son contexte, il faut rappeler deux points importants. En premier lieu, « le mot “résurrection”, issu d'un latin ecclésiastique tardif, est inconnu des auteurs néotestamentaires » (François Vouga^o), qui rapportent, dans un vocabulaire foisonnant qui traduit des expériences multiples, que Jésus « fut réveillé », qu'il « se releva », qu'il « fut élevé » qu'il « se fit voir », qu'il « apparut », qu'il « est vivant »,

1 qu'il « vint ». D'autre part, il faut noter que le luthéranisme ne met
2 pas l'événement salvateur dans la résurrection, mais dans la croix*.
3 C'est la mort ignominieuse du Christ qui sauve, car elle démontre
4 l'immensité de l'amour divin. La résurrection, prémices de celle des
5 croyants, est la conséquence de cet amour et de la foi du Christ en
6 son Père. Or, dans *Parsifal*, il ne fait guère de doute que le Sauveur
7 vit auprès du Père puisqu'Amfortas implore l'intercession de son
8 défunt père Titurel lequel « dans la splendeur divine, contemple
9 maintenant le Sauveur ». Mais « le Christ est (aussi) toujours vivant
10 dans la foi des siens » (Rudolf Bultmann°), notamment au sein de
11 la communauté du Graal, puisque les jeunes gens chantent que le
12 corps du Christ « vit maintenant en eux par sa mort » (cf. Ga 2, 20).
13 En réalité, Wagner, tout comme une certaine théologie luthérienne
14 du XIX^e siècle, était réticent à employer le mot « résurrection » qui
15 ne peut à lui seul « rendre compte d'un événement irréductible au
16 monde connu » (François Vouga°). Il préférait souligner que le
17 Christ est *vivant* (Mc 16, 11) et que, tout « comme les premiers
18 chrétiens, [il] attend [ait] son retour ». À la fin de *Religion et art*,
19 citant Jb 19, 25, il exprimait son espérance que tout le mal envahis-
20 sant le monde « s'évanouissait devant ce seul mot : "Je sais que mon
21 Sauveur vit (*ich weiss dass mein Erlöser lebt*)." »

22 Il faut enfin évoquer l'affirmation wagnérienne selon laquelle
23 Jésus ne serait pas né juif. Il le répétait régulièrement dans l'inti-
24 mité familiale et l'écrivit dans *Religion et art*. Cette idée n'avait
25 évidemment aucun fondement, même si les Églises, au XIX^e siècle,
26 en étaient plus ou moins imprégnées. L'antisémitisme wagnérien
27 explique certainement cette affirmation inepte. Il écrivit, en effet,
28 dans *Religion et art* : « Il reste plus que douteux que Jésus même
29 fût issu d'une tribu juive. » Au demeurant, cette affirmation, loin
30 d'être originale, était la copie quasi mot pour mot de ce que Johann
31 Gottlieb Fichte avait écrit dans *Le Caractère de l'époque actuelle*
32 (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*) qui date de 1805.
33 Malgré ces graves erreurs, il faut aussi reconnaître que Wagner

n'alla pas plus loin dans ces billevesées, contrairement à ce qu'affir-
ment Léon Poliakov, pour qui le Christ de Wagner serait « un Christ
indien ou aryen », et Robert Gutman qui prétend que Wagner aurait
prêché un Christ « dans les veines duquel coulait un super sang,
marque typique de la race aryenne ». Ces allégations sont imagi-
naires, frauduleuses même, inventées par ces auteurs pour justifier
leur thèse d'un Wagner raciste. Wagner n'a jamais évoqué le sang
du Christ dans un sens biologique. Tout comme l'Écriture* (par
exemple : Lc 22, 20 ; Rm 5,9 ; Hé 9, 12 ; 1 Jn 1, 7) qui attribue la
rédemption* au sang du Christ, il en parlait dans un sens *métony-
mique** qui « traduit le don de soi qui va jusqu'au bout en donnant la
preuve d'amour qui est la plus grande » (Bernard Sesboüé°).

6. L'ESPRIT SAINT

L'Esprit, troisième personne de la Trinité*, est « sans visage et sans voix » (Bernard Sesboüé°), ce qui se traduit, du point de vue ecclésial, par une difficulté pour lui réserver une place dans la liturgie et, pour les croyants, se représenter l'originalité de sa personne dans la vie trinitaire. Wagner semble avoir saisi cette difficulté mais n'en fut pas rebuté pour autant, car la participation de l'Esprit est significative tant dans *Jésus de Nazareth* que dans *Parsifal*. On peut même en déduire une esquisse de pneumatologie*.

La place de l'Esprit est relativement succincte dans le synopsis de *Jésus de Nazareth* puisqu'on n'y trouve que deux mentions : la promesse par Jésus de la venue de l'Esprit (cf. Jn 7, 39 ; 14, 15-17) et son implication dans les premiers temps de l'Église (cf. Ac 2, 4 ; 2, 41). Mais la place de l'Esprit est beaucoup plus grande dans le commentaire théologique du projet de drame. Pour le compositeur, l'Esprit remplit plusieurs fonctions. Il est en premier lieu « personne subjective » selon la formule de Bernard Sesboüé°, c'est-à-dire une personne qui s'objective à travers une autre. En l'occurrence, il s'agit du Christ qui « guide vers la lumière de l'Esprit » et « révèle sa loi » et Wagner d'ajouter « cette loi est l'amour : tout ce que vous accomplirez dans l'amour ne peut être péché ». En effet, comme l'enseignait Augustin d'Hippone, si l'amour est authentique, l'homme est libre d'inventer le comportement qui lui paraît le meilleur. L'Esprit, ensuite, inspire aussi bien Jean le Baptiste que le Christ lui-même, il donne la vie et est lien d'unité. L'Esprit enfin

1 est liberté : « La loi de l'Esprit ne limite rien, au contraire, elle est la
2 plénitude de l'Esprit. »

3 Mais, avec cette loi de l'Esprit qui ne limite rien, Wagner ajoutait
4 également : « Comment dès lors pourriez-vous vouloir autre chose
5 que la seule et unique loi capable de contenter tous vos désirs ? »
6 Cette exhortation a été interprétée par certains comme un manifeste
7 « libertaire, voire anarchiste » (Fabrice Malkani). D'autres, plus
8 nuancés, estiment qu'« on ne peut exclure ces influences » (Martin
9 Gregor-Dellin). Ces interprétations semblent tout ignorer du
10 contexte et de la logique de l'affirmation wagnérienne. En effet, si
11 la seule loi est celle de l'amour et que rien de ce qui est accompli
12 dans l'amour ne saurait être fautif, dans ces conditions, ajoutait
13 Wagner, « la chair serait transfigurée ». Les désirs ne sont donc plus
14 ceux qui viennent de la chair qui s'oppose à l'Esprit, puisque la
15 chair, désormais « transfigurée », suit la loi de l'amour. Dès lors,
16 conclut Wagner, « si la chair était contre l'amour elle serait tournée
17 contre elle-même ». Ainsi donc, quand Wagner parlait de se mettre
18 sous la loi qui comble les désirs, il n'évoquait nullement une vie
19 de licence et de débauche livrée aux seuls instincts de l'homme,
20 il envisageait une libération, selon l'Esprit, à la façon d'Augustin
21 d'Hippone quand il écrivait « *Dilige, et quod vis fac* (aime et fais ce
22 que tu veux) ». L'Esprit saint est donc celui grâce auquel l'homme
23 peut répondre au plan divin et vivre selon la *seule* loi* de l'amour.

24 Dans *Parsifal*, l'Esprit est également mentionné à plusieurs
25 reprises aux I^{er} et III^e actes. Quand Wagner fait dire aux enfants
26 (*Knaben*) « La foi* vit, la colombe volette, gracieuse messagère
27 du Sauveur », il ajoute une nouvelle mission de l'Esprit (symbolisé
28 ici par l'image biblique de la colombe, cf. Mc 1, 10 ; Mt 3, 16 et
29 aussi Gn 1, 2), à savoir celle du messenger porteur de l'action et du
30 vouloir divins. Par ailleurs, pendant la scène du Graal, les jeunes
31 gens (*Jünglinge*) chantent également :

32
33

1 Le sang et le corps du don saint, l'Esprit d'amour, les changent
2 en sainte consolation (*Tröstung*) pour votre réconfort dans le vin
3 qui vous a été versé et le pain que vous mangez aujourd'hui.
4

5 C'est bien l'Esprit qui, d'une part, rend ici possible la présence
6 eucharistique du Christ sauveur, et, d'autre part, apporte la « sainte
7 consolation (*Tröstung*) ». Wagner, dans cette scène, se rapportait
8 à l'Évangile de Jean où Jésus annonce la venue de l'Esprit
9 « consolateur (*paraklêtos*) » (cf. Jn 14, 16.26 ; 15, 26 ; 16, 7). Cette
10 mission de l'Esprit est clairement visée par Wagner puisque Luther
11 avait traduit *paraklêtos* par *Tröster** (voir la *Lutherbibel* 1545*).
12 Enfin, la dernière mention de l'Esprit se place à l'extrême fin du
13 drame quand « de la coupole descend une colombe blanche qui
14 s'arrête au-dessus de la tête de Parsifal ». La didascalie de Wagner
15 s'inspire du prophète Ésaïe quand il proclame : « L'Esprit du
16 Seigneur Dieu est sur moi. Le Seigneur, en effet, a fait de moi un
17 messie, il m'a envoyé porter joyeux messages aux humiliés, panser
18 ceux qui ont le cœur brisé » (Es 61, 1, cité en Lc 4, 18-19). Tel est
19 bien, désormais, la mission de Parsifal « pour les plus hautes œuvres
20 du salut » au service de ses frères et de ceux qui souffrent. Comme
21 *tous les chrétiens baptisés*, Parsifal, par l'onction baptismale
22 administrée par Gurnemanz a, selon la formule de l'apôtre Paul,
23 « revêtu Christ » (Ga 3, 27) et est subrogé dans ses fonctions pour
24 devenir lui-même « prêtre, prophète et roi » (1 P 2, 9).
25
26
27
28
29
30
31
32
33

7. LA TRINITÉ*

Dans sa *Philosophie de la Révélation*, Schelling avait remarqué qu'« à l'époque contemporaine les déductions philosophiques de la doctrine de la Trinité étaient devenues une mode » et Schopenhauer lui-même dans ses *Suppléments au Monde* avait tenté de « résoudre le mystère le plus profond du christianisme, celui de la Trinité ». Il n'est donc pas étonnant que Wagner, à la suite de cette mode, se soit intéressé à cette question. C'est dans *Jésus de Nazareth* que l'on trouve les développements les plus fournis à défaut d'une formulation appropriée.

Au début du commentaire théologique du projet de drame, Wagner écrivait :

Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit. Le Père a engendré (*zeuget*) le Fils pour tous les temps, et le Fils a engendré (*zeuget*) le Père du Fils de toute éternité. Ceci est la vie et l'amour, c'est là le Saint-Esprit.

Les mots employés par Wagner étaient, tout à la fois, rigoureusement conformes à l'orthodoxie chrétienne dans la première partie de la formule, et, pour la seconde, en contradiction avec les énoncés dogmatiques qui parlent bien d'engendrement du Fils par le Père, mais évidemment pas de l'engendrement du Père par le Fils. La formulation, propre à faire bondir les théologiens, était d'une rare maladresse dans son ingénuité.

Pourtant, sans prétendre à la rigueur, Wagner soulevait un problème qui avait été lancé en Allemagne par Friedrich Schleiermacher

1 dans son maître-ouvrage *La Cohérence de la foi chrétienne*.
2 Schleiermacher soulignait que les formules traditionnelles des théo-
3 logies grecque et latine étaient incapables de surmonter les risques
4 de subordinationisme*. En effet, écrivait Schleiermacher: « Si le
5 Père a eu de toute éternité le pouvoir d’engendrer le Fils » et que le
6 Fils n’a pas ce pouvoir, « le pouvoir du Père est évidemment plus
7 grand que celui du Fils » et dans ce cas il ne saurait y avoir *égalité*
8 des personnes divines. Or, cette égalité est théologiquement néces-
9 saire pour l’équilibre et la compréhension de la pensée chrétienne
10 sur la Trinité comme le souligne Joseph Moingt^o: « La formule
11 “Dieu est amour” définit Dieu comme l’acte d’exister en relation de
12 l’un à l’autre », relation qui exige une parfaite égalité. C’est pour-
13 quoi, autant les expressions de Wagner étaient fautives, autant son
14 intuition était juste. En utilisant le verbe « engendrer », qu’il appli-
15 quait indifféremment à l’agir du Père et du Fils, il voulait marquer
16 sa conviction d’une parfaite égalité ou « le soi n’existe pas sans
17 l’autre » (Joseph Moingt^o). L’Esprit, « manifestation de l’amour
18 éternel », étant justement, selon Wagner et l’orthodoxie chrétienne,
19 ce lien qui relie le Père et le Fils.

20 Mais Wagner enrichissait son idée par une autre observation tou-
21 jours relative aux liens unissant les deux personnes divines en notant
22 que le « Père et le Fils s’engendrent constamment ». Là encore,
23 l’utilisation du verbe « engendrer (*zeugen*) » était regrettable mais la
24 remarque était pleine de sens. Dans la relation trinitaire, l’amour est
25 donné sans relâche et en totale gratuité. Dans cette relation, Wagner
26 voyait en l’Esprit saint, qu’il qualifiait de « souffle » (*cf.* Jn 3, 8; Ac
27 2, 2), « la manifestation de l’amour éternel » et le lien qui se déploie
28 *sans cesse* entre le Père et le Fils. Il est frappant de constater que
29 toutes ces intuitions wagnériennes rejoignent celles de la théologie
30 des Pères de l’Église* et les expressions de la théologie moderne.
31 Déjà Augustin d’Hippone avait remarqué que l’Esprit saint n’avait
32 rien de propre si ce n’est ce lien d’unité entre le Père et le Fils et,
33 de nos jours, le jésuite Joseph Moingt^o, s’appuyant sur l’auteur de

La Cité de Dieu, peut affirmer que la seule chose que l’Esprit saint
a en propre, c’est « ce rapport d’égalité qu’il maintient entre le Père
et le Fils par la *circulation ininterrompue* de l’amour ». Quant au
luthérien Eberhard Jüngel^o, il précise que « le Saint-Esprit est, entre
le Père et le Fils, la relation entre les relations du Père et du Fils,
donc la relation des relations et fait que l’unité de l’être divin soit
précisément cet événement qui est l’amour même ». Si le vocabu-
laire wagnérien pouvait prêter à sourire, ses intuitions, en revanche,
s’enracinaient dans la théologie la plus ancienne et précédaient les
développements ultérieurs du xx^e siècle.

8. L'ÉGLISE*

Dans son *Journal*, Cosima notait cette réflexion de son mari qui observait que « ce qui rendait le christianisme aussi suspect était la possibilité de fonder une Église et qu'un être d'une aussi sublime douceur que saint François ait dû s'humilier et courber la tête devant elle ». Wagner semblait aussi reprocher aux Églises la constitution d'un clergé et avouait, consterné : « J'ai avec le prêtre catholique les mêmes difficultés qu'avec le pasteur protestant ! » En effet, s'il était très sévère à l'égard de l'Église catholique, il n'épargnait pas pour autant sa propre communauté ecclésiale. Certes, il ne doutait pas de la supériorité du protestantisme compris « comme une protestation contre toute confession au profit de ce qui fait l'essentiel de la religion », mais il jugeait désastreuses ses divisions et le despotisme de ses structures représentatives. De fait, le protestantisme du XIX^e siècle était traversé par le conflit entre les orthodoxes qui ne voulaient rien changer des formulations du dogme et qui, pour imposer leurs vues, utilisaient « l'usage le plus inhumain de la force pour en arriver au contraire de la religion », et les rationalistes libéraux qui prêchaient une religion « matérialiste, insipide, dépourvue de tout caractère divin » et ne savaient « rien faire d'autre que de lutter en chaire contre leurs propres doutes et régler des détails théologiques dans leurs livres ».

Mais les critiques de Wagner à l'égard de sa propre religion ne pouvaient guère se comparer aux invectives dont était gratifiée l'Église catholique. On compte dans le *Journal* plus d'une centaine d'entrées qui concernent l'ultramontanisme* et les jésuites dans

des termes toujours désobligeants, voire hargneux. Cette hostilité à l'égard du catholicisme se manifesta, notamment, à l'occasion de deux événements importants de cette époque, à savoir le concile de Vatican I (1869-1870) et le *Kulturkampf** (1871-1887). Les Wagner se tinrent très informés des débats en manifestant à chaque occasion leur enthousiasme ou leur déception.

Wagner avait un certain nombre de griefs à formuler contre l'Église catholique et, en premier lieu, la distance qu'elle aurait prise avec la foi* des communautés du christianisme primitif et sa transformation progressive en une « institution d'État, employée au service de la société politique ». Pour Wagner, le trait saillant de l'Église catholique était son « despotisme » puisqu'il n'y avait pour le chrétien :

[...] qu'à se montrer bien docile envers l'Église pour être récompensé de sa docilité par une éternité de délices, tandis que celui qui, dans cette vie éphémère, n'aur[ait] pas obéi à l'Église en ser[ait] puni par des supplices également éternels.

Bref, « l'Église considéra que le moyen le plus expédient pour atteindre son but était la domination sur les empires et les États ». La Réforme protestante tenta de remédier à ces graves dérives puisque « le premier mouvement de la Réforme ne visait pas à [se séparer] d'avec l'Église catholique, mais à la renouveler en abolissant les honteux abus de la curie romaine », en vain déplorait-il puisque la séparation des Églises avait abouti à « une grande calamité ».

Wagner avait un autre grief à formuler contre l'Église romaine, à savoir sa corruption pour avoir « attiré en elle le judaïsme pour former ses dogmes ». Dans cette accusation, Wagner visait essentiellement l'organisation du judaïsme antique. C'est là, ajoutait-il, que « l'Église tira son aptitude à la domination et à l'exercice du pouvoir ». Wagner devait cette information à la lecture d'August Friedrich Gfrörer, et les études historiques contemporaines ont confirmé la réalité du phénomène de sacerdotalisation lévitique* où, en se réappropriant

les catégories sacerdotales que le judaïsme avait abandonnées à la suite de la chute du Temple de Jérusalem en l'an 70 de notre ère, l'Église, entre les II^e et III^e siècles, sépara en toute visibilité les clercs consacrés des laïcs écartés de la liturgie. Wagner avait compris la réalité de cet événement, à savoir la coupure entre les clercs et les laïcs dans l'Église (séparation issue du judaïsme antique), et son importance dans la vie ecclésiale pour les siècles à venir puisqu'elle subsiste encore de nos jours dans le catholicisme. Mais en étendant la critique à la formation des dogmes* chrétiens, il se méprenait grandement et faussait la vérité du christianisme, religion adossée (« greffée » disait Paul de Tarse en Rm 11, 17) sur la religion qui la précédait.

À la suite de ces observations, on serait tenté de donner raison à Udo Bernbach pour qui la religion de Wagner serait « sans Église ». Il est cohérent de soutenir que ses invectives contre l'Église catholique et ses critiques à l'égard des organisations protestantes concourent à donner l'image d'un Wagner résolument non confessionnel. Pourtant, Wagner fréquentait le temple, de façon occasionnelle il est vrai, était soucieux de la transmission de la foi et de la vie sacramentelle dans l'Église. De plus, il était conscient de la nécessité pour le croyant de « participer dans une communauté de foi (*Gemeinde*) au culte dominical (*Gottesdienst*) » puisque le Christ « vit en nous (*lebt in uns*) » communautairement comme le proclament les *Jeunes gens* dans la scène du Graal de *Parsifal*. Au siècle suivant, Dietrich Bonhöffer°, tout comme Wagner, estimera que « le Christ est existant comme communauté ». Mais Wagner n'avait pas suffisamment compris que l'encadrement ecclésial protège le chrétien d'une fausse intériorité, d'une prétendue mystique mal contrôlée. Or, les expressions de Wagner mettant en avant « le Dieu intérieur », l'« union avec le Christ », ou cherchant à « se conformer au Christ » à la façon des auteurs de la mystique rhénane qu'il lisait régulièrement comme Tauler ou Maître Eckhart, certes loin d'être erronées (quoique certaines propositions d'Eckhart fussent

1 condamnées en 1329), sont potentiellement dangereuses si l'objec-
2 tivité ecclésiale ne vient pas contrôler la subjectivité du spirituel.
3 Wagner en était un peu conscient qui, en parlant du clergé et des
4 Églises, avouait, désabusé: « Comment faire dans cette situation
5 pour ne pas jeter le bébé avec l'eau de la baignoire ? »
6
7
8
9

10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33

9. LES DOGMES*

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33

Selon Walter Kasper° « il est remarquable que le terme de
dogme n'ait joué aucun rôle notable dans les différents conciles
avant Vatican I » (1869-70). À sa suite, Michael Seewald° estime
qu'avant Pie IX, le terme « dogme » désignait « non pas l'unité
d'une vérité de foi révélée par Dieu », mais plutôt « telle ou telle
doctrine confessionnelle dont la détermination n'était pas précise »
et, par conséquent, dont le « degré précis de contrainte » n'était
pas spécifié. Il faut avoir cette réalité en tête pour mieux juger la
position wagnérienne sur les dogmes. À son époque, ils n'avaient
pas, tant chez les catholiques que chez les protestants, le sens qu'ils
ont aujourd'hui.

C'est pourquoi il faut tempérer la violente diatribe prononcée
par Wagner devant le *Vaterlandsverein* de Dresde en juin 1848 où
il prônait « l'accomplissement de la pure doctrine du Christ cachée
jalousement derrière l'étalage de dogmes inventés un jour pour
enserrer le monde grossier des naïfs barbares ». En 1864 dans *Sur
l'État et la religion*, il était déjà beaucoup plus nuancé et voyait dans
le dogme « la signification essentielle de la religion ». Ce qu'il y a
d'« incomparable dans le dogme », écrivait-il, c'est qu'il s'exprime
« de façon positive » et permet « de décrire l'autre monde, inconnu
auparavant », alors que la philosophie ne parvient à le saisir « que
sous une forme négative ». Ce dogme, « représentation du divin »
et « source de félicités indicibles », ne peut être compris par le
peuple, écrivait Wagner, que par « une sorte d'allégorie, comme une
traduction de ce qui est inexprimable ». Il ajoutait : « On essaye, dans

1 cette sainte allégorie, de mettre le mystère de la révélation divine
2 à la portée de la représentation profane », à la condition de bien
3 considérer qu'il ne s'agit que d'« une représentation essentiellement
4 faussée » de cette révélation. En d'autres termes, le dogme, pour
5 le Wagner de 1864, représentait ce qu'il y a d'accessible au
6 peuple : une représentation certes tronquée, mais irremplaçable.
7 Soulignant la difficulté de rédiger le dogme et les imperfections
8 qui en résultaient, Wagner notait les dangers qui menaçaient toute
9 construction dogmatique. En effet, « la nécessité impérieuse de la
10 défendre et de la rendre intelligible conduit à une altération de la
11 religion elle-même » car l'Église se voyait ainsi dans la nécessité de
12 demander l'intervention de l'État. Placée sous la protection du bras
13 séculier, elle tombait au rang d'une institution seulement utile aux
14 intérêts du pouvoir politique.

15 Seize années plus tard, le ton était sensiblement différent. C'est
16 que les Églises avaient durci leurs discours, tant du côté réformé où
17 les instances officielles du protestantisme allemand pratiquaient une
18 politique de sanction, que du côté catholique avec le *Syllabus** de
19 l'encyclique *Quanta cura* (1864), et surtout les enseignements du
20 concile de Vatican I (1870) pour lequel « le sens des dogmes, pré-
21 sentés par l'Église une fois pour toutes, devait être conservé à perpé-
22 tuité ». Pour le concile, le dogme dans sa formulation était l'expres-
23 sion fidèle, *exacte* et *définitive* du dépôt de la foi*. Dans ce contexte,
24 Wagner dans *Religion et art* (1880) considérait désormais que la
25 religion devient « artificielle quand elle se voit forcée de continuer à
26 élaborer ses dogmes en une masse de plus en plus grande de choses
27 incroyables imposées à la crédulité des hommes ». En effet, l'Église
28 catholique avait produit deux dogmes considérés par elle comme
29 essentiels, à savoir l'Immaculée Conception* (1854) et l'infailli-
30 bilité pontificale* (1870). Wagner condamnait cette inflation, mais
31 considérait toujours que « l'œuvre la plus féconde dans la religion
32 consistait dans l'invention d'allégories mythiques avec lesquelles le
33 peuple, par le canal de la foi, pouvait être amené à comprendre les

1 énoncés de la vérité de la religion ». Wagner situait donc les dogmes
2 à l'intérieur d'un concept englobant de la vérité. Ils ne sont que des
3 propositions, indispensables certes, mais insusceptibles d'aller au
4 cœur de la révélation divine, comme le soulignent aujourd'hui des
5 théologiens catholiques comme Karl Rahner° ou Michael Seewald°.
6 Ce dernier précise que le dogme « se présente à l'esprit humain
7 comme une proposition limitée qui, certes, renvoie à Dieu, mais ne
8 peut jamais le saisir de manière définitive ». On peut soutenir qu'à
9 la différence des théologiens catholiques et conservateurs protes-
10 tants de son temps, Wagner était beaucoup plus proche de la théo-
11 logie contemporaine et *aussi* des grands maîtres de la scolastique*
12 médiévale (Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin) pour
13 lesquels un article de foi n'était qu'un *chemin* menant à la vérité
14 divine. Dans *Religion et art*, constatant que « poète-artiste » était
15 le « seul prêtre qui n'ait jamais menti », il estimait désormais que
16 l'art pouvait « montrer la vérité idéale des allégories [dogmes] »,
17 puisque l'art et la « sainte musique » étaient capables d'enseigner
18 « à l'humanité avide de rédemption* un langage nouveau suscep-
19 tible d'exprimer l'infini avec une certitude indiscutable » (*cf.* entrée
20 « L'art chemin vers Dieu » p. 109s).

10. LES SACREMENTS*

Luther s'est exprimé sur les sacrements dans les trois *Sermons* de 1519 et dans *Le Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église* de 1520 et, selon lui, on ne peut parler de sacrement que si cette « réalité sainte » a été « divinement instituée par le Christ ». C'est pourquoi il ne retint comme sacrement que le baptême* et la cène* après avoir longuement hésité pour ce qui est de la pénitence. À sa suite, l'*Apologie* de la Confession d'Augsbourg** appelle sacrement « les rites qui font l'objet d'un commandement de Dieu et auxquels est jointe la promesse* de la grâce* ». Dans chacun des trois *Sermons*, Luther dégageait les trois composantes du sacrement puisqu'il faut, dans chacun d'entre eux, distinguer le *signe*, à savoir le rite prescrit par l'Église et notamment les éléments visibles que sont l'eau pour le baptême, le pain et le vin pour la cène, la *signification*, c'est-à-dire la réalité du Royaume qui a pour conséquence la « mort au péché » (Rm 6, 1-11) du croyant, et enfin la confiance dans la promesse divine c'est-à-dire la *foi**. C'est pourquoi la célébration du rite seul, en l'absence de la foi et d'une vie où l'on meurt au péché, n'est pas salutaire. Pour que le rite soit signe du salut « Dieu exige la foi propre de chacun ».

Wagner, lui aussi, ne retenait que les deux sacrements du baptême et de la cène. À la suite de la Réforme, il estimait que le sacrement ne saurait être salutaire sans la foi, c'est ce qui explique qu'il pouvait nier la validité du baptême d'un Heinrich Heine par exemple. Cette théologie est très explicite dans *Parsifal* où, au III^e acte, le héros éponyme baptise Kundry. Après avoir « versé de l'eau sur sa

1 tête », il lui prescrit : « Reçois le baptême et crois au Rédempteur. »
2 « Reçois le baptême », c'est la grâce, le don gratuit et immérité de
3 Dieu, « crois au Rédempteur », c'est la foi sans laquelle il n'y a pas
4 de sacrement. Wagner retenait ici les composantes sacramentelles de
5 Luther : l'élément visible (l'eau), la signification (le don de Dieu) et
6 la foi (la confiance et l'adhésion au Dieu sauveur). Dans la ligne de
7 cette théologie, Wagner était soucieux de la pratique sacramentaire
8 dans la vie chrétienne et s'irritait de ce que son amie Malwida von
9 Meysenbug « se rebellât contre le baptême », attitude qu'il jugeait
10 indéfendable « quand on était né dans la communauté chrétienne ».

11 En revanche, Wagner semble avoir été moins assidu à la cène
12 protestante. Dans ses mémoires (*Mein Leben*), il confiait « qu'il
13 n'avait plus jamais communie » depuis sa confirmation (en 1827)
14 « craignant ne plus éprouver les sentiments de la première heure ».
15 Il s'en justifiait auprès de Louis II de Bavière en précisant que cela
16 « lui avait été possible parce que les protestants n'en reconnaissent
17 pas l'obligation ». Or, le *Journal* de Cosima dément quelque peu
18 cette allégation puisque l'on voit Wagner participer au culte de temps
19 à autre et aussi parce qu'il jugeait très sévèrement les conceptions
20 déviantes d'Huldrych Zwingli dans sa controverse avec Luther
21 au sujet de la cène. Wagner, par ailleurs, communia lors de son
22 mariage avec Cosima et fut si ému par ces « paroles indiciblement
23 émouvantes : “car ceci est mon corps” », qu'il en fit part, plus tard,
24 à Friedrich Nietzsche, lequel, si l'on en croit ses carnets, en fut
25 scandalisé.

26 Par ailleurs, au I^{er} acte de *Parsifal*, séquence qui nous semble
27 unique dans toute l'histoire du théâtre lyrique, Wagner ne recula
28 pas devant la gageure qu'il y avait à représenter l'action eucharis-
29 tique sur une scène d'opéra. Sur cette question les avis semblent
30 diverger. Certains y voient une scène « anti-chrétienne » (Robert
31 Gutman), d'autres des éléments « nullement porteurs de contenus
32 religieux » (Udo Bernbach) et quelques-uns même y devinent
33 « une paraphrase du rite de l'eucharistie catholique » (Serge Gut),

1 mais on ne semble guère l'interpréter comme la représentation de
2 la cène luthérienne. Certes, la scène du Graal de *Parsifal* ne sau-
3 rait être, *stricto sensu*, une cérémonie liturgique normée pratiquée
4 aujourd'hui dans les Églises catholique romaine et luthérienne
5 puisqu'il y manque certains éléments liturgiques comme le *kyrie*,
6 le *credo* (*Glaubensbekenntnis*), le *sanctus* ou l'*Agnus Dei*. Pourtant
7 nous n'hésitons pas à soutenir que Wagner a présenté dans *Parsifal*
8 les constituants essentiels de l'action eucharistique à savoir : « le
9 rapport aux frères qui participent au repas du Seigneur, les paroles de
10 l'institution reçues de Jésus et le discernement du corps du Christ »
11 (Louis-Marie Chauvet^o). Ces éléments sont ordonnés par Paul dans
12 les trois sections du texte relatif à l'eucharistie de sa Première lettre
13 aux Corinthiens (1 Co 11, 17-29). Dans les versets 17 à 22, en effet,
14 Paul présente le « repas du Seigneur* » comme un repas fraternel
15 et s'indigne des divisions entre frères. Dans les versets 23 à 25,
16 il rapporte « ce qu'il a reçu du Seigneur », à savoir les paroles du
17 Christ lors du dernier repas et qualifie l'eucharistie de mémorial*
18 puisqu'« est annoncée la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne »
19 (v. 26). Enfin, dans les versets 27 à 29, il insiste sur le but de l'action
20 eucharistique qui est la constitution du « corps du Christ » en corps
21 ecclésial. Ces trois éléments fondamentaux sont repris dans la scène
22 du Graal du I^{er} acte de *Parsifal*. Il s'agit bien d'un repas fraternel,
23 un « repas d'amour », où le pain et le vin sont partagés, repas qui
24 a aussi pour objet de surmonter la crise que vit la communauté de
25 Montsalvat. Les paroles de l'institution eucharistique sont restituées
26 en se fondant sur le texte des évangiles synoptiques* : « Prenez mon
27 corps, prenez mon sang » (Mt 26, 27 ; Mc, 14, 22 ; Lc 22, 19) et
28 Wagner qualifie expressément ce récit de mémorial en reprenant la
29 formule de Luc et de Paul : « Faites ceci en mémoire de moi » (Lc
30 22, 19 ; 1 Co 11, 24), tout en attestant la *présence* du Seigneur au
31 milieu des siens puisque « le corps que [le Christ] a offert pour notre
32 expiation vit en nous par sa mort ». Ce repas, enfin, par le biais du
33 choral qui symbolise l'esprit de solidarité et qui crée la communauté

chrétienne, a pour but le raffermissement du corps des chevaliers « pour accomplir les œuvres du Sauveur », c'est-à-dire soulager les détreffes et protéger les faibles. C'est là où se situe le sacrifice* (ou l'offrande) de l'action eucharistique (dont parle Paul en Rm 12, 1), dans l'entraide communautaire des chevaliers et leur combat pour la justice. Cette présentation peut être reçue aujourd'hui par les Églises catholique et luthérienne puisqu'elles ont signé en 1978 un accord œcuménique intitulé « Le repas du Seigneur* », où, malgré des différences qui subsistent, elles affichent « une compréhension commune » de l'eucharistie « sans adopter la terminologie conceptuelle de la transsubstantiation* ». Wagner, en illustrant l'importance que revêt ce sacrement pour le christianisme (sacrement « qui fait l'Église » selon la formule d'Henri de Lubac°), a présenté, dans *Parsifal*, une action eucharistique authentique comme l'entendent, d'un commun accord, catholiques et luthériens.

11. LA JUSTIFICATION PAR LA FOI*

Le luthéranisme se structure autour de l'autorité de l'Écriture* et du dogme de la justification par la foi*. Le substantif « justification » traduit le terme grec *dikaïosunè* rencontré quatre-vingt-douze fois dans le Nouveau Testament (dont cinquante-neuf dans le *corpus* paulinien). Ce mot appartient au registre juridique et évoque l'image d'un acquittement devant le tribunal de Dieu. Luther, se fondant sur le verset fondamental de Paul « l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi » (Rm 3, 28), a affirmé que ce n'est pas par ses actes que l'homme peut se présenter devant Dieu et être sauvé, mais c'est Dieu, lui-même, qui pardonne et considère comme juste celui qui, dans la foi, est uni au Christ. Tout naturellement, le thème fut repris dans la *Confession d'Augsbourg** dans son article IV qui précise que « les hommes ne peuvent être justifiés devant Dieu par leurs propres forces, mérites ou œuvres, mais qu'ils sont justifiés gratuitement à cause du Christ par la foi [...]. C'est cette foi que Dieu compte comme justice devant lui. » Si le thème est essentiel pour le luthéranisme, il est loin d'être absent de la théologie catholique puisque le concile de Trente, dans sa VI^e session, consacra un décret sur la justification (1547). Bien plus, le dogme a été réaffirmé de nos jours dans la *Déclaration commune* de l'Église catholique romaine et de la Fédération luthérienne mondiale sur *La doctrine de la justification* (1999). Catholiques et luthériens confessent ensemble que « c'est seulement par la grâce*, par le moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu ». Par ailleurs,

les deux confessions affirment que la justification est « la pierre de touche de la foi chrétienne » et non « une partie de l'enseignement chrétien ». Autrement dit, on ne saurait être chrétien sans confesser et vivre la justification par la foi.

Wagner connaissait-il la doctrine de la justification et l'a-t-il illustrée dans ses œuvres ? La réponse est d'autant moins douteuse que *Parsifal* paraît être l'illustration parfaite du dogme. Bien plus, le drame wagnérien nous semble même centré sur la justification. C'est ce qui ressort tout d'abord du texte de présentation du prélude rédigé à l'intention de Louis II, où Wagner expose le thème musical de la foi* par ces mots : « Promesse* de rédemption par la foi (*Verheissung* der Erlösung durch den Glauben*). » Mais Wagner écrivait *Erlösung* (« rédemption ») et non *Rechtfertigung* (« justification »), terme technique employé par les luthériens pour parler de la justification. Wagner visait-il une autre notion ? En réalité, « les catholiques appellent spontanément *rédemption** ce que les protestants désignent comme le centre de perspective de la *justification* » (Bernard Sesboüé^o) et tout naturellement le théologien catholique Hans Küng^o, quand il s'efforce de définir le message de *Parsifal*, s'exprime ainsi : « Rédemption par la foi (*Erlösung durch den Glauben*), c'est, selon Wagner, ce que démontre *Parsifal*. » Wagner, s'adressant au catholique Louis II, utilisait les mots de la confession de son interlocuteur afin d'être mieux compris. Ce qui démontre, à la fois, l'importance du thème chez Wagner, et les nuances qu'il était capable de maîtriser.

Le thème de la justification parcourt toute l'œuvre et se vérifie dans les postures adoptées par les personnages, en particulier par Amfortas, une des figures emblématiques du drame. En effet, Amfortas ne croit pas que le salut* puisse être reçu gratuitement du Seigneur. Il croit plutôt à ses mérites personnels. C'est pourquoi il s'inflige « pénitence (*Büssung*) » sur pénitence et se désole de ne parvenir à aucun apaisement. Les chevaliers ont beau lui rappeler la « promesse (*Verheissung*)* », à savoir celle de la justification, et l'exhorter à

mettre sa confiance dans l'Esprit « consolateur (*Tröster*)* », Amfortas ne veut l'entendre et ne cherche, comme « unique grâce (*Einz'ge Gnade*) », qu'à s'engloutir dans le néant. Son erreur est de nature pélagianiste*, hérésie qui nie la nécessité de la grâce* pour obtenir le salut*. Le Dieu d'Amfortas n'est pas celui du christianisme, Celui « qui vient » (Ap 1, 4) pour proposer sa vie aux créatures, mais un Dieu « fantoche », obtenu par la force, obéissant au seul vouloir de l'homme « comme s'il ne voulait rien recevoir de Dieu comme un don, comme si Dieu devait être à son service » (Luther, *Le Grand catéchisme**). C'est pourquoi, toujours dans le texte de présentation rédigé à l'intention de Louis II, Wagner insistait sur l'enjeu du drame : « Amfortas, le coupable gardien du sanctuaire, sera-t-il délivré des souffrances qui rongent son âme ? Une fois encore, nous entendons la promesse (*Verheissung*), et nous espérons. »

Est-ce à dire que pour être chrétien il *suffirait* de croire à la promesse de justification, et de s'abstenir de toute action dans le monde ? Wagner était loin de le penser, fidèle là aussi à la doctrine luthérienne qui enseigne que « les bonnes œuvres doivent nécessairement *suivre* la foi » (*Apologie* de la Confession d'Augsbourg**). C'est la leçon qui ressort du passage de *Parsifal* communément appelé l'enchantement du Vendredi saint (voir entrée « Vendredi saint » p. 75s). Tout « comme Dieu dans sa divine miséricorde eut pitié de l'homme et souffrit pour lui », écrit Wagner, il s'ensuit que « l'homme désormais prend soin de la création ». Ce ne sont pas les œuvres humaines qui suscitent le salut de Dieu, mais, au contraire, c'est la miséricorde de Dieu qui provoque les œuvres humaines. Pour Wagner, comme pour le luthéranisme, les bonnes œuvres – absolument nécessaires – ne sont pas la cause, mais la *conséquence* de la justification. Selon Wagner, l'homme ne saurait rester passif et indifférent au mal qui se manifeste dans le monde. Bien au contraire, il croyait « à la nécessité et à la possibilité de la régénération » de ce monde, et se « dévouait à la réaliser de toutes [les] façons », in *À quoi sert cette connaissance ?* (1881).

12. LA PROMESSE*

La promesse est l'un des thèmes essentiels du luthéranisme. Elle est au fondement de la distinction entre l'Ancien et le Nouveau Testament et constitue la source et le contenu de l'espérance chrétienne. Tout en lui reprochant de ne faire aucune distinction entre les deux Testaments, Luther, dans *Du serf arbitre*, objectait à Érasme que « le Nouveau Testament contient essentiellement des promesses, tandis que l'Ancien contient avant tout des lois et des menaces », affirmation reprise par Philip Melancthon dans l'*Apologie* de la Confession d'Augsbourg**. Mais en quoi consiste cette promesse et de quoi parle-t-on au juste ? L'*Apologie* répond que l'Écriture* est composée de deux parties, l'une est « la Loi* qui montre, dénonce et condamne les péchés », l'autre est « l'Évangile*, c'est-à-dire la promesse de la grâce* qui est accordée en Christ ». Pour les luthériens, il s'agit des deux œuvres principales que Dieu accomplit pour les hommes, « frapper de terreur », d'une part, et, ensuite, « justifier et vivifier » ceux qui croient en la promesse de la vie en Christ, comme l'explique l'*Apologie* : « Les préceptes humilient les orgueilleux par leurs exigences, les promesses relèvent les humiliés par leurs assurances de pardon ».

De nos jours, Gerhard Ebeling^o rappelle que « l'Évangile est l'accomplissement de la loi. Où il n'y a pas de péché, le pardon des péchés ne peut pas être annoncé. » Par ailleurs, la promesse est, de manière fondamentale, reçue dans la foi comme le précise l'*Apologie* : « La foi ne signifie pas une connaissance, elle est bien

celle qui donne son assentiment à la promesse. » C'est la raison pour laquelle « tous les saints ont été justifiés par la foi en cette promesse ». Pour le luthéranisme, Évangile, promesse et foi forment donc un ensemble théologiquement indissociable.

Mais Luther donnait une autre signification – complémentaire – à la promesse. Dans *La Captivité babylonienne*, il assurait que « peut être considéré comme sacrements* tout ce à quoi une promesse divine a été adjointe » et comptait parmi eux la prière, la Parole et la croix. Toutefois, à la fin de son traité, il ne retenait que « deux sacrements dans l'Église de Dieu, le baptême et la cène » en ajoutant, toujours dans *La Captivité babylonienne*, que « c'est la foi elle-même qui [confère] toute leur efficacité aux sacrements, ce n'est pas l'opération ».

Dans sa traduction de la Bible (cf. *Lutherbibel**), Luther avait traduit les cinquante-trois occurrences du mot grec *épaggelia* (« promesse ») relevées dans le Nouveau Testament (dont vingt-six dans le *corpus* paulinien) par le substantif *Verheissung**, mot polysémique en allemand et moins usuel que les mots *Versprechen* ou *Zusage*. L'emploi du même mot par Wagner (avec la forme verbale *verheissen*) dans *Parsifal* a donc une signification précise que l'on doit rapprocher de l'acception luthérienne.

Wagner utilisait le mot *Verheissung*, tout d'abord, dans le commentaire du prélude de *Parsifal* qu'il rédigea à l'intention de Louis II en novembre 1880. Le mot revient à trois reprises dans cette notule. En premier lieu, pour commenter le deuxième thème du prélude (la foi), Wagner écrit « promesse de la rédemption par la foi », et ensuite « à la promesse renouvelée, la foi répond ». Il s'agit là, très expressément, de la promesse de la justification par la foi*, thème central du luthéranisme (voir entrée « Justification par la foi » p. 55). Le fait que Wagner parle de « rédemption (*Erlösung*) » et non de « justification (*Rechtvertigung*) » ne doit pas être mal interprété puisque Wagner s'adresse au catholique bien informé théologiquement qu'était Louis II, et que « les catholiques

appellent *rédemption** ce que les protestants désignent comme *justification* » (Bernard Sesboüé°). Pour Wagner, la promesse est très clairement celle de l'Évangile* et du salut*. Le mot revient une dernière fois à la fin du commentaire : « Nous entendons une dernière fois la promesse et espérons », comme pour signifier le manque de confiance d'Amfortas en la promesse divine de salut.

Dans le livret, la promesse est deux fois indiquée, sous une forme verbale, à des moments décisifs, et, en premier lieu, à la suite du monologue désespéré d'Amfortas au I^{er} acte. En effet, les garçons (*Knaben*) et jeunes gens (*Jünglinge*) lui rappellent l'engagement divin : « Attends celui que j'ai choisi » avant que les chevaliers lui ordonnent « c'est ce qui t'a été *promis* (*so ward es dir verhiessen*), attends dans la consolation ». En d'autres termes, sont ici signifiées les déficiences d'Amfortas qui ne croit pas en la promesse divine de salut inconditionnel. Il pense pouvoir arracher ce salut par ses pénitences et ses souffrances surajoutées. Les chevaliers lui rappellent seulement qu'il suffit d'avoir confiance (foi) dans la Parole divine et d'y puiser la « consolation (*Tröstung*)* », l'un des rôles théologiques de l'Esprit saint.

Le second moment est celui du baptême* de Parsifal où Gurnemanz, dans une phrase identique à celle des chevaliers au I^{er} acte, s'exprime ainsi : « C'est ce qui **nous** a été promis (*so ward es uns verhiessen*) ». Gurnemanz veut ainsi authentifier, à la fois, le caractère baptismal de la scène (« est sacrement tout ce à quoi une promesse divine a été adjointe » selon Luther), et rappeler que ce n'est pas le héros qui sauve, mais Dieu seul. Le chrétien se voit offert le salut, c'est-à-dire la plénitude de la vie divine, à la condition de mettre sa confiance (foi*) dans cette promesse.

13. LA CROIX* DU CHRIST

Depuis l'étude de Walter von Löwenich° (*Luthers theologia crucis*, 1929), il est convenu de parler d'une « théologie de la croix » chez Martin Luther. Cette théologie n'est pas uniquement une réflexion sur l'œuvre salutaire réalisée par le Christ, ni une exhortation à suivre le Christ dans la souffrance, mais essentiellement une *purification* de l'idée que l'humain se fait de Dieu. Dans la plupart des religions traditionnelles, et aussi – ce que dénonçait Wagner – dans le christianisme du XIX^e siècle, le fidèle a naturellement l'idée d'un Dieu Tout-Puissant, glorieux, dominant le monde, un Dieu de terreur exigeant l'obéissance et la soumission du croyant. Or la croix détruit cette image car elle présente un Dieu humilié, anéanti, subissant les outrages de ses tortionnaires. En parlant de théologie de la croix Luther voulait écarter toute théologie qui eut fait l'économie de la croix et exposer comment Dieu se révèle par la croix de Jésus puisque « Dieu lui-même s'est humilié afin de devenir connaissable », brisant ainsi ce que Joseph Moingt° a appelé « le bien connu de Dieu » des religions traditionnelles.

Wagner était conscient de l'importance de la croix pour le chrétien. Il est même possible de parler d'une dévotion wagnérienne pour la croix du Christ. Ainsi, au soir de sa vie, lors de son dernier séjour à Venise, il allait visiter l'église de *San Rocco* pour y « contempler longuement la crucifixion » de Sebastiano Ricci. « La seule chose qui puisse exercer une influence, disait-il un an avant sa mort, c'est le sang du Christ coulant le long du bois de la croix. » Dans la croix, Wagner voyait la réalité de l'incarnation* du Christ avec un *corps*

1 *humain réel*, et non pas « un principe plutôt qu'une personne »
2 (Fabrice Malkani). Il s'opposait ainsi tant aux gnostiques* comme
3 Marcion pour qui le corps de Jésus était « fantomatique (*phantasma*) », qu'aux docètes* comme Schopenhauer qui prétendait que
4 Jésus-Christ n'avait eu « qu'un simulacre de corps (*Scheinleib*) ». Mais la croix était aussi pour Wagner l'image de « l'humanité souffrante », exprimant la solidarité du Christ avec tous les hommes et la
5 possibilité d'une régénération qui pourrait se concevoir tel « un soupir né de la plus profonde pitié, comme nous l'avons jadis entendu
6 du haut de la croix du Golgotha ». Aujourd'hui le théologien jésuite Michel Fédou°, lui aussi, met l'accent sur « le fait que Jésus soit
7 mort sur la croix signifie la proximité de Dieu avec l'humanité souffrante ». L'insistance de Wagner sur les souffrances du Christ n'était
8 pas dictée par un quelconque dolorisme, mais par la conviction que Jésus sur la croix était le « reflet (*Abbild*) » du Père, non pas le Dieu
9 « tout-puissant (*allmächtiger*) », mais le Dieu « tout-souffrant (*alldulder*) » qui fait alliance avec les hommes, pour lequel la croix
10 est un « événement dans l'être même de sa Personne » (Reinhard Schwarz°). Il voyait dans la croix non pas seulement l'invitation à
11 surmonter les épreuves, mais un exposé sur Dieu, une manière de le comprendre et de le trouver.

12 Plus encore, la croix, pour Wagner, ne révèle pas seulement ce qu'est Dieu, son « abaissement (*Demütigung*) » et sa souffrance,
13 elle apporte aussi le salut, angoisse de tous les héros wagnériens, puisqu'un « être divin sans péché (*Sündenlos*) se chargea lui-même
14 de la somme énorme des péchés de toute cette existence et la racheta par sa mort douloureuse ». Mais la croix est également la preuve
15 que « la communion avec Jésus fonde l'espérance d'une participation à la vie nouvelle d'une communion avec Dieu » (Wolfhart
16 Pannenberg°). C'est pourquoi Wagner écrivait dans *Religion et art*, à chaque fois que se manifeste le mal radical, que ce soit « dans
17 la violence des éléments primordiaux », c'est-à-dire dans ce mal qui frappe l'homme en dehors de l'exercice de sa liberté, dans « le

1 ver que nous écrasons sans y faire attention », c'est-à-dire dans ce
2 mal « innocent » commis par l'homme indépendamment de toute
3 volonté de nuire, et à chaque fois que « nous éprouvons l'immense
4 sentiment tragique de l'univers terrestre », il n'est d'autre issue que
5 de « fixer nos regards sur le Sauveur crucifié, comme sur notre dernier refuge ». L'homme ne peut se libérer de l'immense détresse qui
6 l'étreint qu'en contemplant la croix de Jésus qui montre jusqu'où
7 « l'amour de Dieu est capable d'aller pour chercher l'homme » (Bernard Sesboüé°). Pour Wagner, ainsi qu'il l'écrivait à Hans von
8 Wolzogen, « savoir qu'il y eut un Rédempteur qui souffrit pour lui, reste le bien suprême pour l'homme ».

14. LE PÉCHÉ ET LA CULPABILITÉ

Le péché et la culpabilité sont parmi les thèmes essentiels de la pensée religieuse de Wagner. Ces thèmes sont au centre de *Parsifal* et trouvent leur expression dans plusieurs personnages dont Amfortas, qui ne cesse de se lamenter et de se déclarer « seul pécheur parmi tous », Kundry qui « de toute éternité attend le Sauveur » et Klingsor enfin, accablé d’être « impuissant à tuer en lui le péché ». Le thème semble moins compréhensible quand on le relie au personnage de Parsifal qui, lui aussi, tant au II^e acte qu’au III^e, se déclare coupable et pécheur. En effet, au II^e acte, juste après le baiser de Kundry, le héros confesse un « désir coupable » et implore la miséricorde du Seigneur : « Comment, pécheur, puis-je expier ma faute ? » Au III^e acte, après l’exposé de Gurnemanz décrivant l’état de décrépitude de la communauté de Montsalvat, Parsifal, prenant sur lui la responsabilité de la débâcle, s’accuse de tous les péchés : « Et, c’est moi, c’est moi l’auteur de tant de maux ! Ha, quel péché, quel sacrilège inique pèse de toute éternité sur ma tête insensée ! ». Serait-ce seulement une posture et comment expliquer cette auto-accusation ?

Déjà au II^e acte, les manifestations de contrition du héros semblaient excessives, car s’il avait été tenté il n’avait pas succombé. Mais, au III^e acte, on comprend moins encore. Voilà un garçon, certes un peu benêt, mais méritant qui restitue la lance sacrée perdue par la faute d’un roi imprudent et présomptueux, et qui a affronté mille périls pour parvenir jusqu’à Montsalvat sans se servir de cette lance. Pourquoi fallait-il qu’il se déclarât coupable et de quoi au

1 juste? Les commentateurs s'en étonnent et cherchent des explica- 1
2 tions plus ou moins convaincantes. On nage en pleine confusion et 2
3 l'on aurait tendance à ne pas prendre en compte ces passages et à les 3
4 considérer comme superflus. 4

5 Mais les questions du péché et de la culpabilité ont travaillé très 5
6 tôt Wagner depuis son *Tannhäuser*, où le héros s'exclame: « Hélas, 6
7 le poids de mes péchés m'opprime, je ne puis les supporter plus 7
8 longtemps », jusqu'à la fin de sa vie et notamment dans ce texte 8
9 fondamental qu'est *Religion et art* quand, réfléchissant sur la 9
10 « notion de péché », il écrivait: 10

11 La reconnaissance de la culpabilité de l'être humain est restée 11
12 une énigme pour les soi-disant esprits libres, qui ne croient 12
13 pouvoir concéder aux Églises le droit de prononcer des péchés, 13
14 alors que c'est précisément cette doctrine de la faute qui explique 14
15 l'effroyable cours de l'histoire. 15
16

17 Pour lui la décadence des sociétés – à laquelle il voulait porter 17
18 remède – avait pour cause la perte du sens du péché dans les 18
19 sociétés modernes. C'est pourquoi on ne saurait prendre à la légère 19
20 la question de la culpabilité de Parsifal qui s'éclaire à la lumière de 20
21 la théologie luthérienne. 21

22 Luther, en effet, n'a jamais cessé de souligner la réalité et l'ampleur 22
23 du péché dont l'homme ne saurait connaître la profondeur à moins 23
24 d'être éclairé par Dieu. L'être humain est victime d'une fêlure 24
25 radicale qui est la source de ses actes pécheurs. Il ne faut pas limiter 25
26 le péché aux actes que l'on confesse, mais y voir aussi la corruption 26
27 radicale de l'humain. Pourquoi cette concentration luthérienne sur la 27
28 déchéance de l'homme? Pour deux raisons principales: la première 28
29 réside dans le fait que l'humain ne saurait se prévaloir de ses 29
30 propres mérites, de sa propre justice devant celle de Dieu à l'instar 30
31 du pharisien de la parabole (Lc 18, 11-12). La seconde trouve son 31
32 explication dans le don absolu de Dieu (la grâce*) que la théologie 32
33 luthérienne traduit par le dogme de la justification par la foi*. Dieu 33

ne sauve pas seulement les justes, car il n'en existe pas, tous les 1
hommes sont pécheurs et en même temps justifiés, pardonnés, 2
à la condition que, par la foi, ils en *reconnaissent le besoin*. S'ils 3
manifestent cette confiance dans la promesse divine, il n'est pas 4
tenu compte de leurs fautes et Dieu peut exercer sa miséricorde. 5
Mais, pour Luther, le pardon n'est jamais définitivement acquis, il 6
faut toujours se mettre en état de le recevoir. C'est « un événement 7
qui ne devient jamais possession » (Gerhard Ebeling°). Dieu fait 8
à l'homme ce cadeau du pardon, mais, comme tout cadeau, il faut 9
l'*accueillir* et, en plus, il faut qu'il soit *utile*. En se présentant à 10
Dieu comme « parfait », n'ayant besoin de rien, le pharisien de la 11
parabole ne peut accueillir ce don. Comme le dit admirablement 12
Charles Péguy, « les pharisiens ne présentent pas cette entrée à la 13
grâce* qu'est essentiellement le péché ». En revanche, le publicain 14
de la même parabole, tout comme Parsifal, est déclaré « justifié » 15
(Lc 18, 14) parce que le péché – *qu'il reconnaît* – est comme une 16
porte d'entrée à l'amour divin. Plus l'humain progresse dans la 17
sainteté, plus il se déclare pécheur pour permettre à Dieu de venir le 18
relevier, comme l'explique Luther: « Tant que les saints ont toujours 19
leur péché sous les yeux, ils sont aussi réputés justes par Dieu. » 20

21 On comprend mieux ainsi pourquoi Wagner considérerait la perte 21
22 du sens du péché comme la cause principale du déclin des sociétés. 22
23 Mais il ne suffit pas de se déclarer pécheur. En effet, Amfortas, 23
24 Kundry et Klingsor se savent coupables mais restent écrasés par 24
25 la culpabilité. Ils cherchent frénétiquement à s'en affranchir. Par le 25
26 néant et la mort pour Amfortas, l'union sexuelle avec le Sauveur pour 26
27 Kundry, par un surcroît de puissance chez Klingsor. Tous échouent 27
28 (sauf Kundry au III^e acte), car ils ne parviennent pas à comprendre 28
29 (notamment Amfortas) que le salut* doit être *reçu* et non conquis. 29
30 Parsifal, « modèle de tous les saints » selon Wagner, y parvient 30
31 parce qu'il ne cherche pas à se prévaloir de ses « mérites » et de ses 31
32 exploits pour prendre la place de Dieu. C'est ainsi qu'il surmonte 32
33 le poids écrasant de la culpabilité pour inviter Dieu à venir habiter 33

1 en lui. C'est le sens du baptême administré par Gurnemanz qui le
2 « lave de la poussière de sa longue errance » afin d'être « libéré de
3 l'effroi et du fardeau du péché ».

4 Pour Wagner, si le péché permet le don de la grâce, la culpabi-
5 lité, en revanche, est l'une des charges les plus douloureuses que
6 l'humanité doit porter. En effet, « la condition humaine, c'est le
7 péché, en tant que culpabilité ; elle ne peut être redressée que par
8 le pardon divin » (Carl Braaten°). S'en délivrer, *en Christ*, est donc
9 une condition essentielle du bonheur, contrairement à ce qu'on lit
10 dans les *Apophtegmes des Pères** où la componction* était pré-
11 sentée comme source de béatitude*. À l'inverse, Thomas d'Aquin
12 condamnait comme « vicieux » ceux qui ajoutaient « des poids
13 sur les autres » et considérait qu'« on n'est pas bon ni vertueux si
14 l'on ne trouve pas sa joie à agir » (in *Commentaire de l'Éthique à*
15 *Nicomaque*). Afin de conduire à cette joie il n'est, pour le composi-
16 teur de *Parsifal*, qu'un seul chemin : mettre sa confiance (foi) dans
17 le Dieu qui « par un sacrifice d'amour prit l'homme en pitié et souf-
18 frit pour lui » puisqu'« en Christ, Dieu porte toute la culpabilité du
19 péché » (Carl Braaten°).

15. LA SOUFFRANCE

Ce n'est pas un hasard si le premier héros de Wagner, le Hollandais, s'écrit en mettant pied à terre : « Je n'ai eu d'autre compagne que la souffrance », car le thème est l'un des plus visibles de son œuvre. Or, Wagner lui-même, « forcé d'évacuer sa mélancolie de toutes les manières, était tourmenté, vulnérable et souffrant » (Mark Owen-Lee). Il devait endurer une multitude de maux physiques, mais aussi des souffrances morales et psychologiques que lui causait sa sensibilité particulière du fait, notamment, du don des larmes (*gratia lacrimorum*) dans lequel les Pères du désert* virent une forme de prière. C'est dire que le thème de la souffrance et de son dépassement est d'une importance considérable dans son anthropologie* et sa pensée religieuse. Wagner admirait un Louis XVI stoïque avant son exécution, ou un François d'Assise acceptant toute épreuve pour la gloire de Dieu ou par simple obéissance. C'était même un mot d'ordre chez lui : « Pas de lamentation sur les souffrances, reconnaissons en silence et au fond du cœur la puissance de Dieu », ce qui ne lui interdisait nullement de se plaindre bien souvent de son sort !

Dans une lettre à Louis II d'avril 1865, Wagner, en évoquant le Vendredi saint, parlait du « Dieu des douleurs, de ceux qui souffrent, et qui s'inscrit en lettres de flammes dans notre cœur ». Wagner ne cherchait pas à expliquer la souffrance pas plus qu'il ne prônait un quelconque dolorisme. La souffrance restait pour lui un mal que la contemplation du Christ en croix permet de méditer. C'est le Dieu « immergé dans les grands fonds douloureux de la compassion » qui se révèle sur la croix*, et non celui de la toute-puissance. Ce

1 Dieu attesté par la croix ne remédie pas à toutes les déficiences de
2 la nature, pas plus qu'il ne guérit toutes les blessures de l'homme,
3 mais il n'est pas indifférent au monde et sa présence est de l'ordre
4 d'une vie partagée. Dieu, écrivait-il à Louis II, « s'empare (*ergreift*)
5 de nous », « Dieu est en nous et le monde est transcendé. Dieu dans
6 notre cœur. » Par son inhabitation dans l'homme, Dieu n'a en rien
7 voulu se soustraire à ce qui fait la dure condition humaine. Il est
8 donc possible de dire que Wagner annonçait ici la théologie d'un
9 Jürgen Moltmann^o pour qui le Dieu trinitaire n'est autre que le Dieu
10 habité par l'histoire et la souffrance.

11 Mais si la souffrance est un mystère, peut-on dire pour autant
12 qu'elle est utile à l'homme ? Wagner était-il marqué par les théolo-
13 gies chrétiennes traditionnelles, illustrées par les ouvrages de l'*Ars*
14 *moriendi* (XV^e siècle), qui s'imposèrent jusqu'à la fin du XIX^e siècle
15 et qui, abusivement, faisait de la souffrance un châtement, une
16 « expiation »* supplémentaire qui s'ajoutait à la croix du Christ ?
17 Quand Wagner faisait remarquer dans le *Journal* de Cosima que
18 « toute vertu est négative, en dehors de la compassion, car c'est la
19 souffrance qui est positive », adhérerait-il à cette théologie et que vou-
20 lait-il exprimer ainsi ?

21 Cette affirmation wagnérienne se comprend à la lecture d'*Hé-*
22 *roïsme et christianisme* où il écrivait qu'il y a « une unité du
23 genre humain qui se résume dans la faculté de souffrir en toute
24 conscience ». Pour Wagner, si la souffrance est « positive », ce n'est
25 pas en elle-même, mais parce qu'elle permet un débordement de
26 l'être pour se donner aux autres tout comme Dieu « accueille en Lui
27 par compassion la souffrance des autres » (Maxime le Confesseur).
28 En d'autres termes, la souffrance ne fait pas sens en elle-même, mais
29 elle peut donner sens à la vie et dans les relations interpersonnelles,
30 comme le soulignait Paul : « Si un membre [du Christ] souffre, tous
31 les membres partagent sa souffrance » (1 Co 12, 26). C'est pourquoi
32 les saints, ces *seules* natures héroïques selon Wagner, peuvent y par-
33 venir car ils ont « une conscience forte de la souffrance qui permet

de connaître l'importance du monde », à l'instar de Parsifal qui, à
la suite du baiser de Kundry, « complètement transporté dans l'âme
d'Amfortas, ressent ses immenses souffrances ». La souffrance est
donc, pour Wagner, un chemin qui conduit à l'unité des êtres, elle
permet ainsi de « purifier l'égoïsme » pour parvenir « à une féli-
cité profonde, intime ». Dans le même esprit, Walter Kasper^o écrit
aujourd'hui que la souffrance est le lieu « où la grandeur et la misère
se rejoignent et où l'homme en apprenant sa contingence, son ins-
tabilité et sa caducité, prend en même temps conscience de sa des-
tinée absolue ». L'anthropologie* wagnérienne comprend l'homme
en lien avec un Dieu qui s'intéresse à lui, qui a voulu souffrir pour
lui. Sa méditation fondamentale est celle qui porte sur l'humanité de
Dieu et la souffrance des humains. Et il concluait : « Reconnaissons,
avec le Sauveur dans le cœur, que ce ne sont pas leurs actes, mais
leurs souffrances qui nous rapprochent des hommes. »

16. L'ENCHANTEMENT DU VENDREDI SAINT

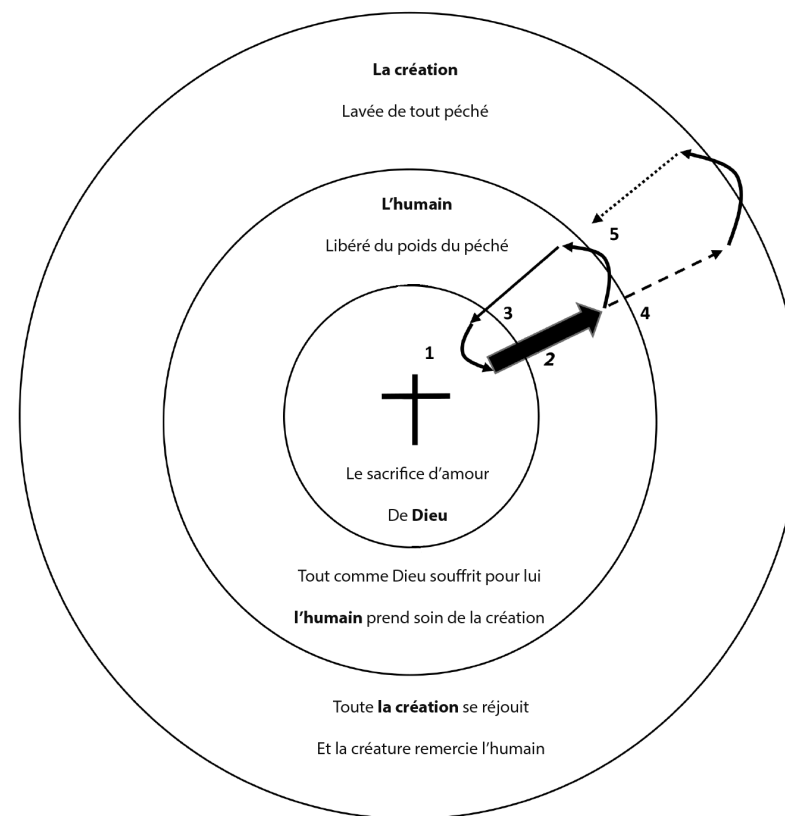
Après son baptême par Gurnemanz et après avoir lui-même baptisé Kundry, Parsifal regarde la nature pour constater à quel point elle lui paraît belle en ce jour, et Gurnemanz de répondre : « C'est l'enchantement du Vendredi saint », en l'expliquant dans une tirade où il expose la réjouissance de toutes les créatures. Dans une lettre à Louis II d'avril 1865, peu de temps avant de lui envoyer le synopsis de *Parsifal*, Wagner s'était déjà exprimé au sujet du Vendredi saint qu'il considérait comme le « jour le plus chargé de sens qui soit au monde ». C'est, en effet, de théologie constante chez les luthériens pour qui ce jour et « la croix du Christ sont pour le croyant l'expression de l'amour de Dieu » (Marc Lienhard^o). C'est aussi pourquoi le Vendredi saint prit une grande importance dans la vie des Églises luthériennes.

Dans cet extrait, Wagner mettait la croix au centre du passage avant de renvoyer vers l'homme qui préserve la création. Pour Wagner, la croix* n'est pas seulement le lieu du rachat et du salut* de l'homme, elle révèle aussi ce qu'est Dieu, sa miséricorde pour l'homme, son amour absolu allant jusqu'au total dépouillement de lui-même, car la croix est un « sacrifice d'amour de Dieu (*Gottes Liebesoper*) ». Grâce au sacrifice du Christ, ce n'est pas seulement l'homme qui est racheté, mais c'est aussi le monde naturel et matériel qui est associé à la future glorification du corps de l'homme en Christ puisque, désormais, l'homme « prend soin des brins d'herbe et des fleurs des prés », car il a plu à Dieu « de tout réconcilier par lui et pour lui et sur la terre et dans les cieux » (Col 1, 20). Il est donc

logique que la création « se réjouisse », même si elle ne peut voir le Sauveur en croix, puisque les larmes de repentir de l'homme pécheur la font reverdir et que ce dernier l'épargne avec « une bienveillance pieuse ». Désormais, l'homme protège la création afin qu'elle soit lavée des conséquences du péché. Il est donc légitime de dire qu'ici Wagner était prophétique, car les Églises de son temps étaient loin d'enseigner un tel respect de la création. Il faudra attendre bien des années pour qu'une telle exigence se fasse jour dans l'enseignement ecclésial.

Mais « L'enchantement du Vendredi saint » est aussi une exposition par l'artiste du thème de la justification par la foi*. En effet, de la même façon que Dieu rachète l'homme par pure grâce*, ce dernier est engagé à agir et cette action n'est pas la condition du salut, elle en est la conséquence. Ce ne sont pas les œuvres humaines qui suscitent le salut de Dieu, c'est au contraire la miséricorde de Dieu qui, par la foi*, provoque celle des hommes. Tout « comme Dieu, dans sa divine miséricorde souffrit pour lui », explique Wagner, « l'homme désormais prend soin de la création » afin qu'elle acquière son « jour d'innocence ». Ce mouvement est conforme au dogme de la justification par la foi ainsi défini par Luther : « Dès que le Christ habite en nous par la foi, il nous incite aux œuvres. Ainsi les œuvres de miséricorde de l'homme sont-elles provoquées par celles au moyen desquelles Dieu nous a sauvés » (In *Dispute de Heidelberg*).

Le KARFREITAGZAUBER (l'enchantement du Vendredi saint) ou l'exposé wagnérien de la justification par la foi*.



1. La croix du Christ au centre du monde créé. Dieu prend l'humain en pitié (*sich sein erbarmt* *) et se sacrifie* par amour pour lui (*Gottes Liebesoper*).
2. Le don de Dieu (grâce*) libère l'humain du poids du péché (*frei von den Sündenlast*).
3. La réponse de l'humain au don divin : la foi.
4. Une foi active : l'humain, par le don divin, prend soin de la création (*Wie Gott [...] der Mensch schont*).
5. La réponse de la créature, lavée du péché (*entsündigt*) qui se réjouit (*freut*) et remercie (*dankt*) l'humain.

Enfin, « l'enchantement du Vendredi saint » offre la vision d'un accomplissement de la création annoncée par la croix du Christ. Cette vision s'ordonne dans la succession de trois étapes. Au centre, la croix du Christ sauveur qui libère les hommes du poids du péché, ensuite les hommes rachetés qui contemplent le sacrifice d'amour de Dieu et, par la confiance (foi) qu'ils mettent en Dieu, en sont transformés et, enfin, la création qui voit l'homme « prendre soin d'elle avec une bienveillance pieuse ». Ce mouvement, qui inscrit comme horizon la totalité du monde créé, est proprement paulinien et s'inspire de 1 Co 15, 23-24 sur l'accomplissement de la création et la réconciliation universelle en Christ: « En premier lieu, le Christ, écrit Paul, ensuite ceux qui lui appartiennent, alors tout sera achevé, quand le Christ remettra le Règne à Dieu son Père. »

Loin d'être un « culte païen que traverse le souffle du grand Pan » (Marcel Beaufils), cette page, l'une des plus belles de Wagner, conjugue le souffle lyrique avec la profondeur de la pensée théologique. Aujourd'hui, Jürgen Moltmann^o souligne que les violences infligées à la terre portent atteinte à Dieu lui-même, car « le Christ ressuscité n'est pas seulement présent dans l'Esprit de la foi, il est également à l'œuvre au cœur de la création, dans la nature sacrifiée ». Dans l'enchantement du Vendredi saint, Wagner a illustré non seulement sa compréhension de la théologie luthérienne, mais aussi son esprit prophétique par le souci qu'il a manifesté à toute la création objet de la compassion divine. Il a enfin illustré artistiquement ce qu'il entendait du rôle de la musique « langage nouveau capable d'exprimer l'infini avec une certitude indiscutable », *Religion et art* (1880).

17. SCHOPENHAUER

Contrairement à ce qu'il écrivit dans ses mémoires (*Mein Leben*), il semble que le premier contact de Wagner avec la philosophie d'Arthur Schopenhauer (1788-1860) date de l'automne 1852, par l'intermédiaire du poète Georg Herwegh. Par la suite, à partir d'octobre 1854, Wagner se mit à la découverte approfondie du maître-ouvrage de Schopenhauer *Le Monde comme volonté et représentation*, dont l'étude fut pour lui de la plus grande importance. Alors que Wagner avait vainement tenté de lire Hegel et Schelling, et même certains ouvrages de Feuerbach, Schopenhauer lui permit « de comprendre le véritable sens de la philosophie », et son influence fut « décisive pour la vie entière ».

Schopenhauer accordait une priorité absolue au sujet connaissant. Il l'exprima ainsi dans cette formule célèbre: « Toutes nos représentations sont des objets du sujet, et les objets du sujet sont nos représentations. » Mais ces représentations passent par les médiations que sont tout particulièrement celles du temps et de l'espace qui sont la marque de l'individualisation et de la souffrance. La connaissance ne nous permet pas de savoir d'où vient le monde, ni pourquoi il est, elle ne répond qu'à la question de l'objet. Cet objet, saisi dans l'expérience du moi, est la *volonté* (*die Wille*). Cette volonté est « le nom symbolique donné à la capacité de produire des effets, c'est-à-dire l'essence même de la vie » (Édouard Sans). Elle est donc présente, inconsciente, dans toutes les manifestations de l'existence mais il faut qu'intervienne le mode de la représentation (*die Vorstellung*) pour qu'elle advienne à la conscience. Au plus bas

niveau du phénomène il s'agit d'une poussée aveugle, animale, par exemple l'instinct sexuel. Alors que la volonté pousse instinctivement à la vie, la représentation nous fait reconnaître en ce monde une suite de souffrances et de désillusions. Il faut donc soit accepter la volonté et la souffrance, soit la *nier*, sinon la vie de tout individu n'est qu'un va-et-vient entre ennui, désir et souffrance, car vouloir c'est vivre et vivre c'est souffrir. Schopenhauer rejoignait ainsi l'enseignement du *Sermon de Bénarès* où le Bouddha avait exposé les « Quatre nobles vérités » et notamment celles qui prétendent que tout est insatisfaction ou douleur (*duḥkha*) et que la cessation (*nirodha*) des causes de la souffrance conduit à l'extinction (*nirvāna*). L'histoire est donc une duperie sans contenu et sans but.

Jusqu'à la fin de son existence, Wagner s'est déclaré fidèle à la pensée de Schopenhauer. Il le reconnut jusque dans l'un de ses derniers écrits : *À quoi sert cette connaissance ?* (1880), où il précisait que « le couronnement de toute connaissance serait tiré de l'éthique de Schopenhauer ». Cette adhésion n'était qu'apparence puisqu'un peu plus loin dans le texte il écrivait, en *caractères gras* :

Nous reconnaissons la cause de la dégénération de l'humanité *historique* (souligné par nous), ainsi que la nécessité de sa régénération, nous croyons à la *possibilité* (souligné par nous) de cette régénération et nous nous dévouons à la réaliser de toute façon.

Tout ce qui faisait le système de Schopenhauer était ici mis en cause. La décadence n'était pas inéluctable, alors que, selon le philosophe, toute l'histoire n'était que déchéance. La régénération était possible, alors que pour Schopenhauer tout changement n'avait pour seul effet que de revenir à l'état initial la souffrance en plus. Pour Wagner, « la conception pessimiste du monde ne lui paraissait justifiée qu'à la condition de l'appliquer à l'homme historique ». Si Wagner employait toujours les mots de Schopenhauer, s'il le

considérait encore comme « l'unique grand esprit », il s'éloignait de lui, avec élégance, certes, mais non sans détermination.

Comment Wagner parvint-il à s'éloigner de Schopenhauer tout en gardant son vocabulaire et en lui rendant hommage ? Déjà, quand il prit connaissance de cette philosophie, Wagner achoppa sur la conception schopenhauerienne de l'amour sexuel, principale source d'illusion due à la volonté, et il trouvait « la possibilité dans l'amour de s'élever au-dessus de l'instinct de la volonté individuelle, ce que Schopenhauer semblait à peine connaître ». En ce sens, *Tristan et Isolde* est loin d'être un drame schopenhauerien puisque dans la passion des deux amants « les barrières individuelles se trouvent supprimées, et au lieu de la négation schopenhauerienne du vouloir-vivre, nous assistons à l'affirmation exaltée d'un amour qui, se libérant des entraves de l'individualisation, accède à la plénitude » (Édouard Sans). Plus tard, dans *Beethoven* (1870), Wagner introduisit la distinction fondamentale entre la volonté *individuelle* et la volonté *universelle*. La volonté *individuelle* est déchue, soumise aux lois de l'objectivisation et des catégories que sont la quantité, la qualité, la modalité et la relation. Elle est essentiellement égoïste et tend partout à augmenter sa puissance, c'est pourquoi elle doit être niée. Or, nier la volonté, écrivait-il, c'est « nier une négation, c'est-à-dire ce que nous appelons une affirmation ». Ce n'est donc pas en « affaiblissant la volonté, mais en l'exaltant que l'homme peut arriver à la négation de la volonté ». L'individu, par *un effort de volonté*, apprend à concevoir l'identité de tous les êtres et à prendre conscience que cette volonté individuelle est un obstacle à sa propre réalisation. Il parvient à la contemplation pure pour s'éveiller à la volonté *universelle* qui rompt le carcan de l'individualisation. C'est ce que Wagner a tenté d'illustrer avec le personnage de Parsifal qui, abdiquant son vouloir propre et niant la volonté individuelle, ne s'abîme pas dans le *nirvāna* bouddhiste, mais par cet effort de volonté se tourne vers les autres pour les faire participer à la joie et au salut universels. Tout en gardant le cadre conceptuel de

1 Schopenhauer, Wagner avait donc refusé le pessimisme métaphy- 1
2 sique du maître de Francfort en affirmant que la vie pouvait être 2
3 valorisée et être pleinement vécue. Et Wagner d'ajouter que : 3

4 Nous pressentons, nous sentons même et nous voyons que ce 4
5 monde de la volonté (individuelle) qui nous semble inéluctable, 5
6 *n'est qu'un état transitoire* [souligné par nous] qui s'évanouit 6
7 devant ce seul mot : « je sais que mon Sauveur vit » in *Religion* 7
8 *et art* (1880). 8
9

10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33

18. L'AGIR HUMAIN

1 Wagner distinguait trois chemins pour mener à la *volonté* 1
2 *universelle* : la création artistique, l'amour humain et, ce qui nous 2
3 intéresse ici, la solidarité humaine qui exige un *agir*. Pour le 3
4 compositeur de *Parsifal*, il ne saurait être seulement question de 4
5 *s'abstenir* de faire le mal, car il faut aussi travailler à la régénération 5
6 du monde, y apporter paix, charité, attention et guérison. La 6
7 condition humaine réclame une action *positive* dans ce monde. 7
8 L'élan vers la vie, la générosité, l'altérité, Wagner a voulu l'illustrer 8
9 avec ses personnages. Retenons-en trois qui se situent à des périodes 9
10 marquantes de sa vie : Tannhäuser (Dresde), Hans Sachs (l'errance) 10
11 et Parsifal (Bayreuth). 11
12
13
14
15
16
17
18
19

20 Après avoir séjourné longtemps au *Venusberg*, loin du monde et 20
21 de ses bruits, Tannhäuser veut changer de vie. Il ne quitte pas Vénus 21
22 par satiété ou dégoût, il ne cessera, au contraire, de chanter ses 22
23 louanges et de lui garder une inébranlable fidélité. Pour convaincre 23
24 la déesse de son départ il évoque successivement la nature dont il 24
25 se languit et son besoin de changement avant de donner la raison 25
26 fondamentale : « J'aspire à la liberté, les luttes, les combats je veux 26
27 les affronter ». Tannhäuser a conscience que sa vocation d'homme 27
28 n'est pas de se tenir à l'écart du monde, mais de l'affronter et d'y 28
29 livrer combat. Il sait que le monde qu'il va rejoindre est artificiel, 29
30 hypocrite, égoïste et, pour cette raison, s'est placé sous la protection 30
31 de Marie, la mère de Jésus. Tannhäuser échoue certes dans son 31
32 projet, mais ne regrette pas sa tentative, ni ne se reproche d'avoir 32
33 honoré Vénus au grand effroi de l'assistance. Ce dont il s'accuse, 33

1 c'est d'avoir blessé Elisabeth et non d'avoir célébré l'amour
2 sensuel. C'est pour elle qu'il part en pèlerinage « pour sécher les
3 larmes qu'Elisabeth sur mes péchés avait versées ». Tout le parcours
4 de Tannhäuser s'explique par son désir d'aller vers l'autre dans une
5 action profitable à autrui.

6 C'est dans une tout autre atmosphère que se déroule l'action des
7 *Maîtres chanteurs de Nuremberg* avec la belle figure de Hans Sachs
8 qui renonce à l'amour d'Éva pour le plus jeune et plus fringant
9 Walter. Pourquoi ce renoncement ? Nous en avons l'explication au
10 III^e acte quand, au petit matin, Sachs sort de sa rêverie nocturne et
11 entame son célèbre monologue « *Wahn! Wahn! Überall Wahn!* ». Chez Wagner, le concept de *Wahn* désigne le moyen employé par
12 la nature pour faire œuvrer à son profit non seulement l'individu,
13 mais également la société. L'idée de Sachs, c'est que cette illusion
14 collective qu'est le *Wahn* doit être guidée, canalisée, par une personne
15 sans enjeux personnels. Parvenu à la sagesse par son renoncement,
16 Sachs fait taire en lui la volonté individuelle, sacrifie un bonheur
17 domestique à portée de main pour permettre à un jeune couple de
18 vivre selon son inclination. Il n'appelle pas à l'anéantissement ou à la
19 mort, mais cherche seulement à promouvoir la volonté universelle,
20 à œuvrer pour le bien commun sans trop se faire d'illusions sur la
21 médiocrité humaine.

23 Parsifal, enfin, est la figure du saint ainsi que Wagner se l'ima-
24 ginait. Enfant retransché du monde, castré par sa mère, Parsifal n'a
25 pas d'identité, pas de vie, aucune relation humaine ou sociale, aucun
26 avenir. Pour devenir ce saint voulu par Wagner, Parsifal parvient
27 à franchir plusieurs étapes initiatrices : prise de conscience du mal
28 commis à l'encontre de la vie animale, participation aux souffrances
29 d'autrui et discernement de la mission pour une compassion agis-
30 sante. Cette compassion agissante, Parsifal l'exerce au profit de
31 Kundry, délivrée de son enfermement, et de la communauté de
32 Montsalvat, restaurée dans ses fonctions et ouverte sur l'universel.
33 Jusqu'à présent réservé au seul bénéfice du roi Tituel, le Graal est

désormais offert à la vénération de tous. La confrérie du Graal était
tombée au rang d'une secte, Parsifal la transforme en Église.

La question de l'agir a taraudé Wagner jusqu'à la fin de sa vie.
Réagissant à une question de Cosima qui lui demandait ce qu'il
aurait répondu à Ponce Pilate « demandant [à Jésus] : "Qu'est-ce
que la vérité ?" » (Jn 18, 38), il rétorquait : « Rien, la vérité n'est pas
de parler, mais d'agir » en ajoutant : « Parler de la compassion est
folie, la seule chose qui compte est de la pratiquer ». Si *aujourd'hui*,
on estime qu'il était souvent dur, voire retors avec ses semblables et
même, selon l'expression de Mark Owen-Lee, « jugé infâme » par
certains, ceux qui, *en son temps*, eurent l'occasion de l'approcher
de près, le trouvèrent « d'une grande richesse de cœur » alliée à une
« bonté foncière et une élévation intellectuelle et morale » (Gabriel
Monod) ou le jugèrent « aussi grand comme homme que comme
artiste » (Hermann Levi). À la vérité, quand Wagner reconnaissait
qu'« il éprouvait le besoin de heurter, de blesser quand il était mal
à l'aise », il manifestait surtout ce que Gabriel Monod a qualifié de
« fond allemand d'intraitable franchise (*Rücksichtslosigkeit*) ».

Si « le sacrifice de soi qu'il avait consenti à son art l'autorisait
à lui sacrifier aussi les autres » (Étienne Gilson), Wagner avait une
réelle attention aux petites gens. Tout au long du *Journal* on le voit
s'inquiéter des pauvres et des mendiants qui croisaient son chemin.
Ainsi, à Venise, il se reprochait de ne pas avoir « aidé de manière
active » les personnes nécessiteuses rencontrées sur son chemin et,
à la cathédrale Saint-Marc, admirait une indigente « simplement
à genoux, fondue dans l'extase ». À Palerme, il prenait plaisir « à
écouter un joueur de cornemuse qui jouait tout seul sous la pluie »,
ou « adressait la parole à un mendiant en l'appelant Paganini ». À Bayreuth, la mort d'un enfant lui faisait dire : « Non, pas cela,
je préférerais rendre mon tablier au bon Dieu, comme Luther. »
Quelques années plus tôt, il envisageait « une tournée au bénéfice
des ouvriers licenciés » sur lesquels l'armée avait ouvert le feu et
convenait que « le premier devoir était d'aider ces pauvres gens ».

Wagner ne se contentait pas de donner de l'argent aux mendiants, histoire de se débarrasser de solliciteurs importuns, il s'intéressait à eux, compatissait, discutait afin de discerner la décision à prendre la plus adéquate. La vie et l'action humaine, explique le jésuite Alain Thomasset°, sont comme des « textes qui s'offrent à l'interprétation », et l'on n'accède pas à l'universel de façon directe, mais à travers un peuple et une histoire concrète puisque « Dieu se révèle dans l'incognito des rencontres humaines ». Il nous semble que Wagner, avec les pauvres, était conscient de cette exigence.

19. BOUDDHISME

C'est la lecture de Schopenhauer qui fit connaître à Wagner l'importance des religions extrême-orientales. Par la suite, Wagner lut les *Légendes indiennes* d'Adolf Holtzmann, l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme (sic) indien* d'Eugène Burnouf et le livre de Carl Friedrich Köppen sur la religion du Bouddha. Beaucoup plus tard, à une époque (fin 1882) où cette lecture ne pouvait influencer ni ses derniers écrits ni *Parsifal*, Wagner lut le maître-livre d'Hermann Oldenberg sur Bouddha. Autant dire que son information était complète pour l'époque. De sa lecture de Burnouf, Wagner trouva matière à un poème dramatique qu'il intitula *Les Vainqueurs (Die Sieger)* et dont il rédigea l'esquisse en mai 1856. À première vue, ce texte semble être fidèle à l'histoire racontée par Burnouf, mais Wagner en transforma sensiblement la trame et introduisit à deux reprises le thème de la rédemption (*Erlösung*) concept qui n'appartient pas au bouddhisme. L'esquisse des *Vainqueurs* resta en l'état et Wagner l'évoqua de temps à autre, mais sans grande conviction.

Wagner s'intéressa fortement au bouddhisme quand il le découvrit dans les années 1850. Puis la question s'effaça un peu de sa pensée. Il y revenait de temps à autre en manifestant toujours une réelle admiration. En revanche, le bouddhisme occupa son esprit et ses lectures à la fin de sa vie. Il en parla abondamment dans *Religion et art* (1880), où il mettait en parallèle Bouddha et Jésus, le premier étant un sage, mais le second un Dieu, pour y revenir dans *Héroïsme et christianisme* (1881) où il reconnut au bouddhisme « une généreuse agitation en faveur du genre humain ». Mais « chassé des

1 terres qui l'avaient vu naître », il ajoutait que le bouddhisme, en
2 se réfugiant en Chine, était devenu « une religion superstitieuse et
3 engourdie ». Enfin, à la suite de sa lecture d'Oldenberg, il saluait
4 l'absence d'organisation ecclésiale dans le bouddhisme, tout en
5 constatant que « cette organisation si heureusement défectueuse »
6 avait conduit à sa ruine en Inde. Peut-on dire, alors, que Wagner
7 aurait tenté avec *Parsifal* une synthèse entre le christianisme et le
8 bouddhisme ? Cette idée n'est pas neuve puisqu'en 1907 elle était
9 déjà défendue par Otto Schmiedel. Elle est fréquemment reprise
10 aujourd'hui, notamment par Danielle Buschinger, à partir de trois
11 arguments principaux : « la renaissance, la métempsychose, ou "loi
12 de transmigration", dont la cause est le désir », la « compassion
13 universelle avec tout être vivant », et enfin « l'abandon complet, le
14 rejet absolu, l'expulsion de ce désir, afin de supprimer la douleur et
15 le malheur ».

16 Sur le premier argument, notons tout d'abord que la métempsy-
17 chose* (où la *même* âme peut, successivement, animer plusieurs
18 corps) relève de la métaphysique grecque et du gnosticisme*, et n'a
19 rien à voir avec le cycle des renaissances (*saṃsāra*) du bouddhisme.
20 En effet, le bouddhisme est réfractaire à la notion (occidentale) de *per-*
21 *sonne**, on est en présence d'« une doctrine du "non-soi" » (Edward
22 Schillebeeckx°). En effet, les textes bouddhistes « décrivent les
23 cinq agrégats (*skandha*) qui se combinent pour former un individu
24 (*pudgala*) confectionné (*saṃskṛta*) » (Paul Magnin). Ces agrégats,
25 « tous transitoires par nature » (Paul Magnin) s'articulent *différem-*
26 *ment* au fur et à mesure des réincarnations. Le réel n'est donc qu'un
27 ensemble *passager* d'agrégats dont il faut se détacher. En revanche,
28 Kundry, l'héroïne féminine de *Parsifal* souvent présentée comme
29 l'exemple des réincarnations successives, reste la même *personne*,
30 c'est-à-dire un *je* que récuse le bouddhisme, qu'elle soit Hérodiade,
31 Gundryggia ou « tant d'autres femmes ». En fait, Kundry est l'ar-
32 chétype de la condition humaine, l'humanité pécheresse en quête
33 du salut. C'est pourquoi elle ne meurt pas à cause de la malédiction

1 et de la culpabilité qui pèsent sur elle. Sur le deuxième argument
2 – la compassion universelle –, il faut noter qu'elle appartient au
3 *bien propre* tout autant du bouddhisme que du christianisme avec
4 cette nuance *décisive* que la compassion bouddhiste (*karuṇā*), « très
5 différente de la charité, n'est qu'une attitude provisoire, moyen au
6 service de la délivrance » (Yves de Montcheuil°), et non une fin
7 en soi comme dans le christianisme. « Dans le bouddhisme, on ne
8 peut aimer en soi-même un "moi" qu'il s'agit de détruire : com-
9 ment, dès lors, aimerait-on vraiment le "moi" d'autrui ? » (Henri de
10 Lubac°) puisque « la souffrance ou la douleur deviennent un phéno-
11 mène sans lien avec le sujet souffrant » (Jacques Scheuer°). Enfin,
12 sur le rejet du désir, source de la souffrance, le bouddhisme consi-
13 dère le monde comme « une maison en flammes dont il faut sortir
14 au plus tôt » (Bernard Faure). Ce n'est pas ce qu'on peut lire dans
15 *Parsifal* puisque Wagner propose un travail sur la *réalité* du monde
16 qui doit faire l'objet d'une *régénération*. Ce n'est pas à la fuite et au
17 néant qu'appelle le héros à la fin du drame, mais à la poursuite de
18 la tâche du Graal désormais ouvert à la multitude, au service « des
19 plus hautes œuvres du salut », de la justice et du soin apporté aux
20 opprimés.

21 Mais il y a plus. Dans *Parsifal*, c'est Dieu qui choisit le héros
22 pour l'exercice « des œuvres du salut ». C'est ce qui ressort de la
23 promesse faite à Amfortas : « Instruit par la pitié, attends celui que
24 **J'ai** choisi. » Celui qui a été *choisi* par Dieu (1 Th 1, 4), lequel
25 manifeste son amour pour les hommes et son intention de les sauver,
26 c'est Parsifal, le « sot au cœur pur » de la promesse. Le héros ne
27 saurait s'autoproclamer puisque tout vient de Dieu. C'est le critère
28 déterminant qui « fait de *Parsifal* un drame fondamentalement
29 non bouddhiste » selon Hans Küng°. Il y a, en effet, une différence
30 fondamentale entre le christianisme et le bouddhisme qui tient
31 à leurs systèmes de salut respectifs. Dans le christianisme, le
32 salut* est *reçu de Dieu*, dans le bouddhisme, il n'y a pas de salut
33 à proprement parler, car l'homme est livré à lui-même et *lui seul*

1 peut briser le cycle des renaissances « en se défaisant de tout désir
2 d'existence » (Paul Magnin). Dans le bouddhisme, il n'y a pas de
3 Sauveur, l'individu est maître de son destin.

4 Il faut enfin préciser que le bouddhisme n'attend aucun monde
5 nouveau et meilleur après la fin du cycle des renaissances puisqu'il
6 s'agit d'atteindre « l'extinction (*nirvāṇa*) qui échappe à tout
7 discours » (Paul Magnin). Au contraire, dans *Parsifal*, Amfortas
8 exprime l'attente chrétienne d'une vie au-delà de la mort quand il
9 évoque son défunt père Titurel qui, « maintenant dans la splendeur
10 divine, contemple le Sauveur ». La mort a donc un sens, qui n'est
11 pas une extinction, mais la capacité d'entrer dans la vie et la gloire
12 de Dieu.

13 *Parsifal* n'est donc pas un drame bouddhiste, ni une œuvre
14 de synthèse entre deux religions. Il n'y a chez Wagner aucune
15 volonté de concilier bouddhisme et christianisme. Il avait certes
16 une réelle admiration pour la religion du Bouddha, mais il marquait
17 les différences de fond qu'il y a entre elles. Si l'on veut trouver
18 chez Wagner des traits qui *semblent* résonner avec la doctrine du
19 Bouddha, c'est en raison de ces « ressemblances frappantes avec
20 le christianisme » (Guillaume Cuchet) qui avaient tant frappé les
21 contemporains quand ils avaient découvert le bouddhisme dans la
22 première moitié du XIX^e siècle.

20. NIETZSCHE

« Si Wagner était chrétien, alors Liszt était sans doute Père de
l'Église*! Pareils pitres (*Hanswurst*) n'ont strictement rien à
voir avec la soif de rédemption, qui résume toutes les aspirations
chrétiennes » persiflait Friedrich Nietzsche dans son *Cas Wagner*
(1888). Qualifiées par leur auteur de « petite facétie » ou de « farce
joyeuse », les accusations lancées dans le pamphlet ont pourtant
été largement reprises depuis. Wagner serait un faux chrétien, voire
« un anti-chrétien » (Robert Gutman) qui aurait joué le rôle que lui
dictaient ses intérêts et sa volonté de réinsertion dans la société alle-
mande. Le wagnérisme serait « une forme de culte plus dangereux
encore que la religion » et Nietzsche aurait été « le premier à avoir
catégoriquement condamné le wagnérisme par sa relation douteuse
qu'il entretiendrait avec le fait religieux » (Timothée Picard). Si bon
nombre de commentateurs jugent Wagner athée, affabulateur reli-
gieux, promoteur d'une « religion de pacotille » (Timothée Picard),
c'est, pour une bonne part, à Nietzsche qu'on le doit. Décrypter le
discours de l'auteur de *l'Antéchrist* est donc nécessaire pour vérifier
la pertinence de la thèse du christianisme wagnérien.

À la vérité, l'examen se révèle embrouillé, car Nietzsche s'est
employé à entremêler toutes les cartes. Les reproches qu'il adressa
à Wagner furent multiples et presque toujours contradictoires. Ainsi,
l'accusation de s'être « abaissé à l'antisémitisme » lancée contre
Wagner ne saurait tenir, car Nietzsche, lui aussi, fut loin d'être
indemne de cette faute. Jusqu'à *l'extrême fin de sa vie*, il tint dans ses
carnets des propos où l'on relève tous les stéréotypes wagnériens :

servilité des Juifs, sens de l'argent, théâtralité, parasitisme, mesquinerie, absence de conviction, utilitarisme, idolâtrie de la puissance. En réalité, il n'est guère de traits antisémites wagnériens qui manquent à la palette nietzschéenne. Certes, Nietzsche, vers la fin de sa vie, aimait rompre des lances avec les antisémites et leur trouver des « manières par trop plébéiennes », mais c'était surtout depuis que « l'un d'eux [Bernhard Förster] lui avait pris sa sœur » (Jean-Marie Paul). Par ailleurs, la dénonciation du nihilisme de Wagner, sa personnalité « décadente » pour s'être « effondré, impuissant, brisé au pied de la croix chrétienne », n'a guère de sens s'il voulait également plaider l'hypocrisie chrétienne de Wagner. Entre « l'effondrement » et « l'hypocrisie » il fallait choisir. L'accuser de « prêcher le chemin de Rome », de soutenir que dans *Parsifal* on entend « Rome, la foi de Rome sans les paroles » et faire du compositeur un ultramontain* au papisme échevelé, c'était aussi prendre les lecteurs pour des benêts quand on connaît l'anticatholicisme endurci et constant de celui qui n'avait pas hésité à s'en prendre au pape dans *Tannhäuser*. Et puis, enfin, cette acrimonie contre *Parsifal*, n'avait guère de sens, car Nietzsche en connaissait la trame bien avant de recevoir le livret en janvier 1878. Cosima, en effet, lui en avait lu le synopsis le jour de Noël 1869, lecture qui, aux dires de l'épouse du Maître, lui avait fait « une impression très profonde ».

C'est que Nietzsche changeait de pied constamment. Un jour, dans le *Gai savoir*, il avouait avoir confondu deux catégories d'êtres souffrants, « ceux qui [comme lui] souffrent de la *surabondance de vie*, qui désirent un art dionysiaque et qui ont également une vision et une compréhension tragique sur la vie », et « ceux qui [comme Wagner] souffrent de l'*appauvrissement de la vie*, qui cherchent dans l'art et la connaissance le repos, le silence, la mer étale, la délivrance de soi », laissant entendre que des éléments chrétiens étaient présents dans l'œuvre wagnérien dès l'origine. Puis un autre jour, dans *La Généalogie de la morale*, il inventait un Wagner « immoraliste, athée, antinomiste* », un Wagner dionysiaque qui « avec

enthousiasme avait suivi dans sa jeunesse les traces de Feuerbach », et un autre Wagner qui avait trahi ces idéaux et « prêché le retour en arrière, la haine de la vie l'ayant emporté chez lui ». Dans la première explication, c'était Nietzsche qui s'était trompé sur Wagner, c'est lui qui avait commis ce « malentendu » et ce n'était guère glorieux pour lui. Dans la seconde, c'était le compositeur qui avait effectué, avec *Parsifal*, « une apostasie, une volte-face, ce retour à des idéaux chrétiens, morbides et obscurantistes ». Mais le plus inconséquent des deux, n'était-ce pas plutôt ce « pauvre Nietzsche, rongé par la jalousie de Wagner, dans sa maladie de détruire tout ce qu'il avait adoré » (Romain Rolland) ?

Il est possible que Nietzsche ait été blessé dans « son amour-propre, parce que Wagner, au milieu de l'agitation [du festival de 1876], n'avait pas montré à son plus éminent disciple tous les égards et toute l'attention que celui-ci attendait » (Gabriel Monod). C'est que, selon un témoin présent lui aussi au festival de 1876, Nietzsche « disparaissait comme tout le monde dans l'apothéose du maître. [...] Quand nous partîmes ensemble, aucune critique ne lui échappa, mais il avait la tristesse résignée d'un vaincu » (Édouard Schuré). Six années plus tard, pour la création de *Parsifal*, il n'en était pas encore guéri et, voulant « fixer clairement "l'étiquette" en ce qui [le] concern[ait] », confiait à sa sœur qu'il attendait encore de Wagner qu'il l'« invit[ât] personnellement et le trait[ât] comme le plus vénéré des hôtes ». Peut-être aussi Cosima Wagner avait-elle vu juste quand elle notait que Nietzsche luttait « contre l'impression écrasante que produisait sur lui la personnalité de Wagner ». D'où, pour exister, ces contradictions incessantes et ces attaques multiples et obsédantes à l'encontre d'un maître « qu'il a aimé plus qu'un autre » (Malwida von Meysenbug). C'est pourquoi « une version plus sincère » (Georges Liébert) de ce qu'il pensait de *Parsifal*, qui « contredit tout ce qu'[il] raconte d'habitude sur Wagner et le christianisme » (René Girard), sortit de sa plume, comme par effraction, du mur de protection qu'il avait édifié. Dans un *fragment*

1 *posthume* long et révélateur de janvier 1887, soit une année avant la
2 rédaction du *Cas Wagner*, Nietzsche, après avoir entendu le prélude
3 de *Parsifal* à Monte-Carlo, écrivit dans ses carnets : « Je ne connais
4 rien qui saisisse le christianisme à une telle profondeur et qui porte
5 si âprement à la compassion. » C'est « le plus grand chef-d'œuvre
6 du sublime que je connaisse ». Et, accentuant son enthousiasme,
7 Nietzsche ajoutait :

8 Comme si après de nombreuses années quelqu'un me parlait
9 enfin des problèmes qui m'inquiètent, non pas, naturellement
10 pour leur donner les réponses que je tiens prêtes, mais les
11 réponses chrétiennes – qui ont été en fin de compte la réponse
12 d'âmes plus fortes que n'en ont produit les deux derniers siècles.
13

14 Nietzsche reconnaissait donc, selon le jugement d'Édouard
15 Schuré, que « l'hommage au Christ (rendu par Wagner dans
16 *Parsifal*), loin d'être une fantaisie d'artiste, était peut-être l'acte le
17 plus sincère et le plus sérieux de sa vie ». Plus singulière aussi était
18 cette demande de Nietzsche réclamant des réponses chrétiennes.
19 Fallait-il vraiment s'en étonner venant de la part de celui qui, en
20 1881, confiait à Franz Overbeck qu'« en ce qui concerne le chris-
21 tianisme », il ne lui avait « jamais été, au fond de son cœur, vul-
22 gairement hostile » et s'était « donné beaucoup de peine, intérieu-
23 rement, pour atteindre ses idéaux » ? Dans la ferveur soudaine de
24 janvier 1887, Nietzsche ne voyait plus en *Parsifal* une manifesta-
25 tion de l'esprit moderne malade et décadent, mais un chef-d'œuvre
26 de profondeur chrétienne. Bien plus, il confessait la motivation de
27 sa recherche, à savoir la question religieuse et le christianisme, et,
28 enfin et surtout, il reconnaissait que Wagner, contre qui il multipliait
29 des phrases rageuses et injurieuses, lui apportait des réponses cher-
30 chées depuis tant d'années ! En d'autres termes, alors qu'il avait
31 multiplié toutes sortes d'accusations pour brouiller les pistes, le
32 maître du soupçon qu'était Nietzsche n'avait pas hésité pas à dres-
33 ser un portrait saisissant du Wagner chrétien, capable de pénétrer le

christianisme dans toute sa profondeur, mais aussi d'être le premier
à le faire depuis deux siècles. Rien moins que cela.

21. L'ANTISÉMITISME WAGNÉRIEN ET LA QUESTION RELIGIEUSE

Le thème de l'antisémitisme est aujourd'hui central dans la bibliographie wagnérienne où les ouvrages se succèdent à un rythme soutenu. Une question semble pourtant rarement posée : l'antisémitisme de Wagner est-il lié ou non à des convictions religieuses ? Il faut d'autant plus poser cette question que Wagner, semble-t-il, n'avait manifesté aucun antisémitisme avant son article *Le Judaïsme dans la musique*, publié sous un pseudonyme en septembre 1850. Cette soudaine explosion contre les Juifs était due, en effet, à des circonstances particulières, à savoir sa situation de proscrit politique, ses difficultés financières et sa réaction haineuse de quémendeur trop humilié devant Meyerbeer pour ne pas le détester. Wagner raconte dans *Ma vie* qu'il fut ulcéré par une représentation du *Prophète* de Meyerbeer et que la médiocrité de la musique déclencha en lui « un accès de rage désespérée ». *Le Judaïsme dans la musique* est donc le premier aveu de haine antijuive de Wagner d'autant plus condamnable qu'il fustigeait tout un peuple alors qu'une seule personne était visée. Mais, dans ce texte, la question religieuse était absente. Par la suite, la lecture de Schopenhauer allait aggraver le mal. Alors que dans *Le Judaïsme*, Wagner avait mis l'accent sur le côté utilitaire de l'esprit juif, Schopenhauer lui inspira d'autres traits négatifs comme l'optimisme, le parasitisme, l'impudeur, l'ignorance de la pitié qui trouvèrent leur traduction dans les textes ultérieurs du compositeur.

Alors que *Le Judaïsme dans la musique* était passé un peu inaperçu, Wagner commit l'autre grave erreur de republier, sous

1 son vrai nom cette fois, le texte dans ses *Œuvres complètes* en
2 1869. Ce n'était plus Meyerbeer (mort en 1864) qui était l'objet
3 de sa vindicte, mais certains critiques musicaux qui s'employaient
4 contre sa musique. Dans son délire de persécution, Wagner voulait
5 les voir tous d'origine juive, alors que la cible principale (Eduard
6 Hanslick) semble ne pas l'avoir été. Si dans *Le Judaïsme*, la
7 question religieuse n'avait joué aucun rôle, en revanche la réédition
8 de 1869 était accompagnée d'une lettre à Marie Mouchanoff où
9 Wagner introduisait une composante religieuse : ses difficultés avec
10 le public étaient dues au déclin de la religion chrétienne causé par
11 des éléments juifs.

12 Vers 1879-80, une agitation antisémite intense culmina avec la
13 fameuse pétition « contre les Juifs » lancée à Berlin en mai 1880.
14 Logiquement les promoteurs de la pétition s'adressèrent à Wagner
15 qui fut sollicité en vain à deux reprises. Le refus de Wagner fut net
16 et constant, mais comment l'interpréter ? Paul Lawrence Rose, sans
17 autre argument que sa propre affirmation, assure que Wagner avait
18 refusé de signer parce que l'antisémitisme de la pétition « n'était
19 pas assez radical ». Jakob Katz, Pierre-André Taguieff ou Jean-
20 Jacques Nattiez estiment que Wagner prit peur à l'idée de perdre ses
21 soutiens juifs, de se compromettre avec de bruyants agitateurs ou
22 encore de renoncer à des recettes importantes. Ces arguments sont
23 difficiles à soutenir pour la simple raison que Wagner, intervenant
24 publiquement dans le débat dès 1869, avait déjà accepté tous ces
25 risques potentiels et, de fait, n'avait perdu ni ses soutiens juifs, ni
26 les recettes. Le refus de Wagner était motivé par d'autres raisons
27 que la mise en garde de son impresario, Angelo Neumann, permit de
28 préciser. Se déclarant « étranger au mouvement antisémite actuel »,
29 Wagner annonça à Neumann un article qui devait « démontrer la
30 chose ». Ce fut *Connais-toi toi-même (Erkenne dich selbst)* publié
31 en février 1881.

32 Dans ce texte qui n'a guère attiré l'attention, Wagner insistait
33 d'emblée sur « l'antagonisme criant de notre culture et de notre

1 civilisation avec la doctrine du christianisme », un *prétendu* « chris- 1
2 tianisme », ajoutait-il « qui a si bien su s'accoutumer de la brutalité 2
3 et de la violence de toutes les puissances qui dominent le monde ». 3
4 Les Allemands ont abandonné la foi chrétienne « pour conférer à la 4
5 propriété privée un caractère encore plus sacré qu'à la religion ». 5
6 Selon lui, c'était la civilisation chrétienne qui était en cause quand 6
7 bien même « nous aurions voulu en rejeter la faute sur les Juifs 7
8 seuls », et ce sont les *soi-disant* chrétiens qui ont inventé « l'art 8
9 de faire de l'argent avec rien ». Cet effondrement du christianisme 9
10 était d'autant plus inquiétant pour Wagner que, mélangé au sein des 10
11 nations, « le Juif remonte toujours à la surface ». Nul contact avec 11
12 ces nations, écrivait-il, ne lui fera « embrasser une [autre] religion ; 12
13 car, réellement, il n'a point de religion, il n'a pas foi en la vie éter- 13
14 nelle, mais ne croit qu'en la vie sur terre ». Wagner plaidait aussi 14
15 pour un réveil du peuple allemand afin de promouvoir « l'esprit de 15
16 pure humanité », et il concluait en affirmant « n'appartenir à aucun 16
17 parti » et ne chercher que « le réveil de l'homme à sa dignité simple 17
18 et sacrée ». Alors, prévoyait-il : « il n'y aur[ait] même plus... de 18
19 Juifs ». Que voulait-il dire au juste ? 19

20 J. Katz et J.-J. Nattiez affirment que Wagner envisageait un 20
21 génocide des Juifs. Tous deux ne s'appuient que sur un *seul* argument, 21
22 à savoir l'entrée du *Journal* où le compositeur disait à Cosima 22
23 « que tous les Juifs devraient périr (*verbrennen*) au cours d'une 23
24 représentation de *Nathan le sage* ». Dans cette sortie hargneuse, 24
25 lancée à la suite de l'incendie dramatique du *Ringtheater* de Vienne, 25
26 Wagner mettait en rapport cette catastrophe avec le sort « de pauvres 26
27 ouvriers ensevelis dans une mine de charbon », événement qui 27
28 ne troublait personne. Wagner se scandalisait du mépris de classe 28
29 que révélait ce contraste, ce qui explique sa pointe navrante voire 29
30 nauséabonde. Mais il ne s'agissait que d'une saillie jetée dans la 30
31 colère et non, bien évidemment, d'un programme d'extermination. 31
32 La question reste donc entière et ne fait pas comprendre ce que 32
33 Wagner entendait par « cesser d'être juif ». En réalité, il semble 33

que Wagner ait envisagé, malgré ses doutes, la conversion des Juifs au christianisme. C'est ce qui explique son souhait, *non formulé expressément* à l'intéressé, de voir le chef d'orchestre pour *Parsifal* (Hermann Levi) accéder au baptême. En revanche, Wagner précisait aussi que pour devenir des chrétiens, les Juifs (dont Levi) devaient « apprendre à mourir ». Cette formule ne vise évidemment pas un génocide, mais s'éclaire par la théologie paulinienne du baptême (Rm 6, 1-11 ; 2 Tm 2, 11), où l'apôtre explique que le baptême est l'acte par lequel le baptisé participe à la *mort* du Christ en croix. Le baptême chrétien, en effet, suppose, à la fois, des *signes*, c'est-à-dire le rite prescrit, leur *signification*, c'est-à-dire une vie où l'on *meurt* au péché, et la *foi*. Cette théologie traditionnelle explique que Wagner pouvait, dans le même mouvement, nier le baptême d'un Heine ou d'un Mendelssohn où, selon lui, la foi était absente, et souhaiter, dans son for interne, le baptême d'un Levi. Par l'adhésion réelle à la foi en Christ, Wagner pensait – comme Luther trois siècles auparavant – que serait réglée la question juive, et qu'il « n'y aurait plus de juifs ». C'était évidemment une faute grave non seulement vis-à-vis des Juifs et leur liberté, mais également au regard de la foi chrétienne. L'antisémitisme wagnérien était assurément profond et condamnable, il fut même, selon la formule de J. Katz, « destructeur », mais, motivé par ses convictions chrétiennes, il ne fut jamais ni raciste ni génocidaire.

22. WAGNER ET LE RACISME

Pour une majorité de commentateurs, l'antisémitisme de Wagner le range *ipso facto* dans les rangs des penseurs racistes du XIX^e siècle. La liaison entre le racisme et l'antisémitisme semble, en effet, aller de soi. Ce rapprochement a une autre raison bien précise qui tient à la rencontre de Wagner avec Arthur Gobineau, le diplomate français auteur de *l'Essai sur l'inégalité des races humaines*. Depuis bien longtemps, c'est un truisme que de souligner la communauté de vues entre Wagner et Gobineau et d'assurer, comme le fait Barry Millington, que « l'antisémitisme de Wagner évolua sous l'influence du comte Gobineau, reprenant certains aspects de la théorie des races », alors que Gobineau n'était pas antisémite, ou bien de penser comme Jacques Le Ridder qu'il trouva dans la « lecture de *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* la confirmation de ses propres convictions », alors que Wagner est l'un des rares au XIX^e siècle à avoir condamné le racisme gobinien. Le terrain paraît donc miné, mais la question n'est pas mineure, car Wagner avait si bien pénétré la pensée de Gobineau qu'il put réagir à ses thèmes racistes et les dénoncer en écrivant ce texte fondamental qu'est *Héroïsme et christianisme* (1881).

Gobineau peut être considéré comme le premier penseur raciste systématique et son *Essai* comme fondateur du racisme moderne. Son idée de base était assez simpliste et fondée sur le postulat que les races sont inégales et que la race aryenne, qui vient du centre de l'Asie, est la race supérieure. Au bas de l'échelle, Gobineau plaçait les peuples noirs d'Afrique, affirmation couramment

1 admise à l'époque, mais Gobineau allait beaucoup plus loin,
2 en s'interdisant de croire non seulement à l'unité, mais surtout à
3 l'existence même du genre humain. Pour lui, certaines races étaient
4 le produit « d'un mélange entre le singe et l'homme » et il avouait
5 à sa sœur (moniale bénédictine) qu'il considérait ces individus
6 « non comme des hommes, mais comme des anthropoïdes ». Mais l'aspect le plus « original » de ce racisme était son caractère
7 pessimiste. Pour lui, non seulement les races étaient inégales,
8 mais amenées inéluctablement à se mélanger, il estimait que les
9 conséquences en étaient « effroyables ». Les faibles, écrivait-il, ont
10 « été élevés, mais les grands, du même coup, ont été abaissés, mal
11 que rien ne compense ». Le mélange des races *conduirait* ainsi au
12 déclin inéluctable de l'humanité et rien, surtout pas l'eugénisme,
13 ne pourrait enrayer cette déchéance. Enfin, Gobineau jugeait le
14 christianisme hostile à tout progrès civilisateur et s'en prenait tout
15 particulièrement à Jésus, coupable, à ses yeux, d'avoir « célébré
16 les manchots, les lépreux, les malingreux », alors que « tous ces
17 pauvres, ces fils du hasard, n'ont pas d'âme ».

18
19 Wagner et Gobineau se rencontrèrent au soir de leur vie une
20 première fois à Rome en novembre 1876 et, de façon concluante, à
21 Venise en octobre 1880. Bien peu de choses les destinaient à aller
22 l'un vers l'autre. Mais Wagner fut fasciné par le brillant causeur
23 qu'était Gobineau et se mit immédiatement à lire tous les ouvrages
24 du diplomate qu'il put se procurer. Il s'attaqua notamment au
25 très volumineux *Essai sur l'inégalité des races* qu'il lut de mars
26 à août 1881. Entre-temps, il reçut Gobineau une première fois à
27 Bayreuth en mai-juin, rencontre qui fut marquée par quelques scènes
28 pénibles dont cette altercation au sujet des Irlandais que Wagner
29 jugeait opprimés par les Anglais, oppression que Gobineau trouvait
30 légitime puisque les seconds étaient de « meilleure race » que les
31 premiers. Quelques jours plus tard, Wagner « explosait en faveur du
32 christianisme comparé aux théories raciales ». Autant dire que les
33

1 termes du désaccord étaient manifestes avant même la rédaction de
2 son article par Wagner.

3 Achevé début septembre 1881, *Héroïsme et christianisme*, la
4 dénonciation wagnérienne de l'*Essai* de Gobineau, est un texte
5 peu connu et mal interprété du fait de son écriture difficile et aussi
6 parce que le début de l'article – destiné à présenter un auteur peu
7 connu du public allemand – laisse à penser que Wagner partageait
8 les vues de Gobineau. Passé le cinquième du texte, sans crier gare,
9 Wagner présentait les deux objections wagnériennes majeures au
10 système gobinien. Il y a, en premier lieu, « une unité dans le genre
11 humain », unité que révèle chez l'homme la « compassion dans la
12 souffrance ». On rencontre, certes, des « natures héroïque », mais
13 elles se caractérisent, non par la race, mais uniquement par leur
14 capacité à être solidaire de tous les êtres souffrants. C'est pourquoi
15 le saint l'emporte sur le héros parce qu'il « endure les souffrances
16 et se sacrifie pour les autres, son humilité est plus inébranlable que
17 l'orgueil du héros ». Ensuite, ce saint n'est pas nécessairement issu
18 de la race aryenne et « criminel serait celui qui demanderait si le
19 sang du Sauveur, coulant de sa tête, de ses blessures sur la croix,
20 appartient à la race blanche ou à une race quelconque ». Le Christ
21 sauveur est mort sur la croix pour l'humanité entière et non pour
22 une race particulière, son sacrifice concerne « le genre humain
23 tout entier ». Wagner concluait en soutenant que « le véritable
24 christianisme » pourrait susciter « une égalité générale des races
25 fondée sur un ordre éthique du monde ».

26 Gobineau ne répondit pas directement à l'article qui lui fut
27 envoyé dans le courant du mois de septembre 1881. Dans sa lettre
28 à Cosima du 25 septembre, il écrivit en *post-scriptum* : « Lorsque
29 j'ai écrit sur les *Races*, je me suis trompé. Je croyais que cela dure-
30 rait environ trente ans de plus. Je ne le dirai plus aujourd'hui ». En
31 accentuant ses thèses, Gobineau signifiait ainsi son total désaccord
32 et le rejet du contenu d'*Héroïsme et christianisme* sans rompre,
33

1 toutefois, avec Wagner. Le dialogue s’achevait donc sur un constat
2 discret de désaccord.

3 Au début de leur relation, il est vrai, Wagner fut fasciné par la
4 personnalité du diplomate et la lecture des *Nouvelles asiatiques*
5 de Gobineau fut pour lui un véritable éblouissement : « Mon Dieu,
6 s’exclama-t-il, dire que j’ai fait si tard la connaissance du seul
7 écrivain original. » Avec le temps, les commentaires furent de plus
8 en plus nuancés, mais les deux hommes, au crépuscule de leur vie,
9 n’avaient guère envie de se lancer dans une querelle publique. Il
10 reste que Wagner avait bien cerné ce qui est inacceptable chez
11 Gobineau. Alors que des esprits dits « éclairés » comme Alexander
12 von Humbolt, Prosper Mérimée ou Ernest Renan (et au xx^e siècle
13 Léon Poliakov) n’avaient rien trouvé à redire aux thèses de l’*Essai*,
14 seuls Alexis de Tocqueville et Wagner réagirent en leur siècle au
15 nom de l’unité de l’espèce humaine. En dénonçant le racisme
16 gobinien, Wagner restait fidèle à ses convictions, lui qui déplorait
17 que « les théologiens protestants aient pris parti pour l’esclavage
18 parce que rien ne s’y opposait dans la Bible », et qui professait
19 que « les Zoulous sont des hommes comme nous ». Si Wagner fut
20 quelque peu victime du destin de Gobineau en Allemagne par un
21 amalgame impropre, il lui doit aussi d’avoir écrit ces pages où nous
22 pouvons lire cette dénonciation radicale du racisme au XIX^e siècle.

23. RELIGION DE L’ART ?

Dans ses *Discours sur la religion* de 1799, Friedrich Schleiermacher avait mis en évidence l’étroite parenté des arts et de la religion : « La religion et l’art se côtoient comme deux âmes amies. Elles ont toujours sur les lèvres des paroles aimables et des épanchements de cœur ». Schleiermacher ne songeait nullement à substituer l’art à la religion, mais seulement à faire observer que ces deux ordres de connaissance étaient proches l’un de l’autre et que la pratique artistique permettait aussi de faire comprendre comment fonctionne le discours théologique. En réalité, la question avait été posée depuis que Kant venait de montrer la caducité du chemin devant conduire au savoir absolu. Acceptant le verdict kantien, le romantisme allemand avait admis que l’art pouvait remplacer le discours philosophique défaillant. Si l’affirmation de l’autonomie de l’art et sa capacité à se présenter comme une solution de rechange à la philosophie le faisait sortir de son rôle traditionnel de divertissement, peut-on pour autant parler de « religion de l’art » ? S’il nous paraît évident d’y voir une théorie ou de lui reconnaître une fonction herméneutique*, il semble plus approprié de parler d’une théorie spéculative de l’art, ou encore d’une théorie d’un art théologique. L’art peut être appréhendé comme *voie de connaissance*, un savoir qui permet une compréhension nouvelle des vérités transcendantes que la philosophie a renoncé à pénétrer et non comme un *objet de culte*.

C’est pourtant cette dernière thèse qui semble s’imposer dans l’interprétation qui est donnée du projet wagnérien. On soutient,

1 en effet, que « Wagner a prétendu créer un art total qui puisse se
2 substituer aux religions » (Paul Valadier), ou encore que « l'œuvre
3 de Wagner pousse au plus loin [...] l'hypothèse d'une religion de
4 l'art » (Timothée Picard), lequel ajoute que l'« on se rend à son
5 temple comme on va à la messe ». Cette dernière observation
6 n'est pas d'aujourd'hui puisque, dès 1887, soit cinq années après
7 la création de l'œuvre, Elisabeth von Herzogenberg (une pianiste
8 brahmsienne) en accusait les wagnériens « pour lesquels *Parsifal*
9 était devenu une messe ». Ces jugements reposent en réalité sur
10 la critique nietzschéenne qui voyait un lien intrinsèque entre la
11 musique de Wagner et une religion du néant et dans « les tentatives
12 de substitution (de la religion par l'art), considéré comme une
13 dernière “ombre” du vieux dieu, une farce grossière pour se donner
14 encore une “croyance” » (Paul Valadier).

15 Mais ce n'est pas tout. Présumé propice à des interprétations
16 plus ou moins extravagantes, « qu'il s'agisse du bouddhisme, du
17 catholicisme le plus pur, de l'anthroposophie, de l'occultisme Rose-
18 croix, du néo-paganisme ou de la franc-maçonnerie » (T. Picard),
19 *Parsifal* fut compris par certains comme un lieu de révélation
20 mystique où la musique élevait l'œuvre wagnérienne au rang de
21 religion synchrétique, un méli-mélo de croyances mal maîtrisées.
22 Wagner n'était en rien le responsable de ces coquecigrues qui
23 trahissent plutôt une ignorance de ce que sont une religion* en
24 général et le christianisme en particulier. Pourtant, on l'en accuse
25 toujours pour avoir écrit dans l'incipit de *Religion et art*: « On
26 pourrait dire que, lorsque la religion devient artificielle, il est
27 réservé à l'art de sauver l'essence de la religion. » Cette phrase a été
28 interprétée *improprement* dans le sens d'une substitution, la religion
29 étant devenue inadéquate et périmée devait être dépassée par l'art,
30 lieu où se réaliserait le lien exclusif avec la divinité et l'absolu. Ce
31 ne serait plus le Christ qui sauve, mais « l'œuvre d'art rédemptrice »
32 (T. Picard). Cette interprétation est pourtant en totale contradiction
33 avec le message de *Religion et art* résumé ici dans sa conclusion :

Or, le Sauveur ne nous a-t-il pas ordonné lui-même de chanter
nos désirs, notre foi et notre espoir? L'Église chrétienne nous
a laissé son héritage le plus noble en nous donnant l'âme de
la religion chrétienne qui se lamente sur tout, qui dit tout, qui
chante tout. Au-delà des murs du temple, la sainte musique,
qui ranime toutes choses, a pu pénétrer par toute l'étendue de
la nature, en enseignant à l'humanité avide de rédemption un
langage nouveau [souligné par nous] capable d'exprimer l'infini
avec une certitude indiscutable.

La musique est donc une *médiation*, c'est un langage qui n'a
d'autre intérêt, selon Wagner, que de remplacer d'autres langages
eux-mêmes épuisés. Parmi ces langages obsolètes et trompeurs,
Wagner rangeait la théologie dogmatique de son temps qui « avait
accumulé un appareil de mythes infiniment compliqué » et qui
avait permis « aux riches d'esprit de s'approprier la foi des pauvres
d'esprit en altérant et en défigurant les dogmes ». Wagner pensait
que l'art, au regard des concepts, avait un pouvoir explicatif bien
plus puissant, car il « saisit le symbole de l'idée, et l'élève au-dessus
d'elle-même à la hauteur d'une révélation, en y incluant le concept
en question ». C'est pourquoi il pensait qu'« au sens strict, la
musique est le seul art absolument adéquat à la foi chrétienne ».
Il soutenait également que l'art « devait se séparer de la définition
du concept verbal à mesure que le dogme religieux devenait un jeu
frivole de la casuistique jésuite ou de l'avocasserie rationaliste ».
Wagner n'avait donc pas le projet de remplacer la foi chrétienne
par un soi-disant « culte de l'art », dont on chercherait vainement
le contenu, ni de créer une religion nouvelle comme on l'en accuse
également. Il voulait seulement retrouver la foi (fantasmée?) du
christianisme primitif, libérée « de l'appareil de mythes infiniment
compliqués accumulé par l'Église », comme voulut le faire, à sa
manière, Adolf von Harnack^o au xx^e siècle. L'art, « idée même du
monde » selon la leçon apprise de Schopenhauer, était pour Wagner

1 une foi en acte et l'émissaire de la révélation du Dieu qui sauve.
2 C'est un *chemin vers Dieu*.
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33

24. L'ART, CHEMIN VERS DIEU

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33

« Après la théologie, écrivait Martin Luther à Ludwig Senfl, aucun art ne saurait égaler la musique parce qu'à côté de la théologie elle est la seule à procurer ce que crée autrement la théologie, c'est-à-dire le repos et la joie de l'âme. » Cet amour de la musique rendit Luther capable d'une réalisation artistique originale, à savoir le chant d'église protestant de langue allemande. Sur pratiquement tous les points importants du message chrétien, il composa un chant dont le célèbre *Ein feste Burg ist unser Gott*. En effet, Luther posait « pour principe que la Parole divine est lettre morte, si elle n'est pas en même temps annoncée, transmise par la voix et écoutée » (Patrice Veit). Wilhelm Heinrich Wackenroder et l'idéalisme allemand emboîtèrent le pas de Luther, le premier en estimant que la musique était « l'art primordial », et le second en faisant de l'art un concept et même le concept de l'absolu. Pour Schopenhauer, enfin, l'art avait une fonction supérieure, à savoir la contemplation des idées. Pour le philosophe de Francfort, les idées apparaissent mieux dans l'œuvre d'art que dans le réel, car, dans l'état esthétique, l'homme cesse d'être soumis au principe de raison et n'est plus asservi à la volonté qui appartient au domaine de l'action. La musique permet le dépassement complet de l'individualisation puisqu'elle n'est pas du ressort de la pensée. Elle n'a pas besoin de représentation, elle n'a pas de contenu et l'espace et la causalité n'y ont aucune place. Elle est seulement perçue dans le temps et par le temps.

Wagner était l'héritier de ces divers courants. Il était « profondément ému par le chant du *feste Burg* » et rendait un vibrant hommage

1 à Luther avec le choral d'entrée du I^{er} acte des *Maîtres Chanteurs*
2 qui est un décalque du cantique *Christ unser Herr zum Jordan kam*
3 écrit et composé par le Réformateur. Il admirait le Schopenhauer
4 qui « reconnaissait dans la musique une idée même du monde » et
5 lui savait gré d'avoir privilégié, tout comme l'idéalisme allemand,
6 l'Idée à la beauté puisque l'art exprime l'Idée. Si dans les écrits
7 zurichoïses des années 1850 Wagner avait considéré que « l'œuvre
8 d'art commune suprême était le drame » et que l'essence du drame
9 « ne devait jamais être déterminée par le caprice du musicien, mais
10 seulement par l'intention du poète », la découverte de Schopenhauer
11 après 1854 changea la perspective. En 1851, c'était l'intention
12 poétique qui était déterminante, en 1870 (dans *Beethoven*) c'est la
13 musique qui sera capable d'exprimer l'indicible.

14 Dans *Religion et art*, Wagner expliquait que l'Église qui, au
15 Moyen Âge, utilisait la philosophie pour rationaliser ses dogmes
16 s'efforçait néanmoins de représenter par des moyens artistiques
17 certains d'entre eux. Il éclairait son propos en prenant l'exemple
18 du portail de la cathédrale Saint-Kilian de Würzburg où Dieu était
19 sculpté sortant d'un nuage et infusant par le moyen d'un roseau l'em-
20 bryon de Jésus dans le ventre de Marie. Il opposait à cette sculpture,
21 selon lui « décadente », l'exemple de la *Madone Sixtine* de Raphaël
22 qui présentait « l'incompréhensible et l'indéfinissable mystère du
23 dogme religieux dans une révélation sans voile ». La contemplation
24 de la toile de Raphaël permettait de comprendre, bien mieux que la
25 théologie, le don du salut obtenu non par les œuvres humaines, mais
26 par pure grâce* (illustrant ainsi le dogme de la justification par la
27 foi*). Il ajoutait : « La peinture dit : "Cela signifie" (*das bedeudet*),
28 mais la musique nous dit : "Cela est" (*das ist*). » Que voulait-il dire
29 par là ?

30 Wagner expliquait cette distinction en précisant que la peinture,
31 déjà très performante par rapport au concept, ne pouvait cependant
32 aller au cœur du dogme divin puisqu'elle introduit entre ce dogme et
33 l'homme l'étape de la « signification (*das bedeudet*) ». La musique

1 va plus loin que les autres arts, parce qu'elle n'a pas besoin des
2 concepts et qu'elle est « une idée même du monde » et « un pur pro-
3 duit du christianisme ». Wagner était donc un chrétien qui pensait
4 que l'art et surtout la musique, mieux que les concepts, sont plus
5 adéquats pour exprimer les vérités essentielles du message évangé-
6 lique. Solution utopique, peut-être, mais le luthérien Paul Tillich°,
7 au XX^e siècle, assurait qu'une œuvre d'art était en mesure d'annon-
8 cer l'Évangile* et de fonder l'Église aussi bien, et peut-être mieux,
9 que le discours dogmatique. Aujourd'hui le catholique Michel
10 Steinmetz° estime que « la musique se révèle comme intrinsèque-
11 ment capable de révéler quelque chose de Dieu ». Mais il ne faut
12 pas s'y tromper, la musique, elle aussi, n'était pour Wagner qu'un
13 « langage (*Sprache*) ». Elle est, certes, en mesure d'offrir une voie
14 capable de tutoyer l'indicible, d'approcher le mystère de Dieu, de
15 révéler le don gracieux du salut. Elle permet aussi la constitution
16 d'un peuple communautaire, mais elle n'est qu'une voie d'accès.
17 Quel statut, alors, Wagner attribuait-il à l'art et à la musique ?

18 Dans le christianisme, Christ est « le *chemin*, la vérité et la vie »
19 (Jn 14, 6). Il est le « seul médiateur* entre Dieu et les hommes » (1
20 Tm 2, 5), il est celui par lequel « Dieu le Père nous a été dévoilé »
21 (Jn 1, 18) puisque « nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils » (Lc
22 10, 22). Autrement dit, « l'homme Jésus est le *sacrement** primor-
23 dial, voulu par le Père comme unique accès à la réalité du salut* »
24 (Edward Schillebeeckx°). Il est ce que la théologie chrétienne nomme
25 l'*Ursakrament*, « le sacrement-source » (Louis-Marie Chauvet°) de
26 tous les autres sacrements dispensés par l'Église qui ne sont « que
27 des formes concrètes à travers lesquelles Dieu est perçu : une fenêtre
28 ouverte sur Dieu, et non un objet en soi » (William Cavanaugh°), ou
29 encore des signes ou des chemins complémentaires indispensables à
30 la *visibilité* du salut. Sans avoir employé cette terminologie, Wagner
31 donnait le même statut sacramentaire à l'art et à la musique « qui
32 portent à notre conscience, plus clairement que tout autre, l'essence
33 intime de la religion, libre de toute fiction conceptuelle dogmatique »

et qui, mieux que le concept verbal, sont capables « d'exprimer l'infini (*Schrackenloseste*) » et « l'inexprimable (*Unaussprechbare*) ». Étienne Gilson, il y a peu, le rejoignait quand il pensait que l'art est un « monde sacramentel à sa manière » et, aujourd'hui, Michel Fédou^o fait de même quand il écrit : « C'est aussi par l'art et la musique que le Christ est accueilli tout au long de l'histoire. De telles représentations trouvent leur fondement dans la doctrine de l'Incarnation* ». L'art ne remplace pas la religion, il ne fait l'objet d'aucun culte, il est seulement au service d'une compréhension toujours plus fidèle de l'Évangile*. Il est un chemin *sacramentel* privilégié par Wagner pour accéder « au Dieu vivant dans notre cœur ».

25. WAGNER, UN CHRÉTIEN LUTHÉRIEN

Dans son commentaire du Psaume 51, Luther s'exprimait ainsi : « Le sujet de la théologie est l'homme coupable et perdu ainsi que le Dieu justifiant et Sauveur. Ce qui est en dehors de cette question est erreur et vanité en théologie ». Cette phrase résume bien le christianisme de Luther pour ne pas dire le christianisme tout court. Pour Luther, l'être humain, en effet, est hanté par le problème du mal, il est soumis à l'épreuve du doute, de la mort et du jugement. L'homme ne peut surmonter ces tribulations qu'en se remettant à la Parole divine « par l'Écriture* seule (*sola scriptura*) ». L'Écriture lui fait prendre conscience non seulement de son péché (c'est la fonction de l'Ancien Testament), mais *surtout* lui apporte une promesse* « par la grâce* seule (*sola gratia*) » accordée en Christ (c'est ce qu'annonce le Nouveau Testament). Cette promesse (ou Évangile) consiste en ce que le Dieu plein d'amour n'incrimine point l'homme pour ses fautes, il le rend « juste » malgré elles, indépendamment de toute action méritoire de sa part. Mais le don fait à l'homme doit être *reçu* « par la foi seule (*sola fide*) ». Cette foi est initiative de l'Esprit saint, mais elle est aussi attitude du croyant qui met sa confiance (*fides*) dans la promesse qu'il reçoit. Quant aux œuvres humaines, loin d'être la cause du salut, elles n'en sont que la conséquence. Elles révèlent la foi : « Si les œuvres ne suivent pas, écrit le Réformateur, il est certain que la foi n'habite pas nos cœurs. » S'agissant des sacrements*, ils ne justifient en rien puisque « ce qui justifie, c'est la foi en la Parole de la promesse », mais ils sont les « signes visibles du salut » (l'eau du baptême, le pain et

le vin de la cène) dont l'homme a anthropologiquement* besoin. Quant à l'Église, enfin, « elle est véritablement présente là où la puissance du Saint-Esprit est à l'œuvre à travers la Parole et les sacrements. C'est par ces moyens que Christ devient présent » (Carl Braaten°).

Cette théologie peut être résumée en cinq points que nous illustrons à l'aide du schéma qui suit :

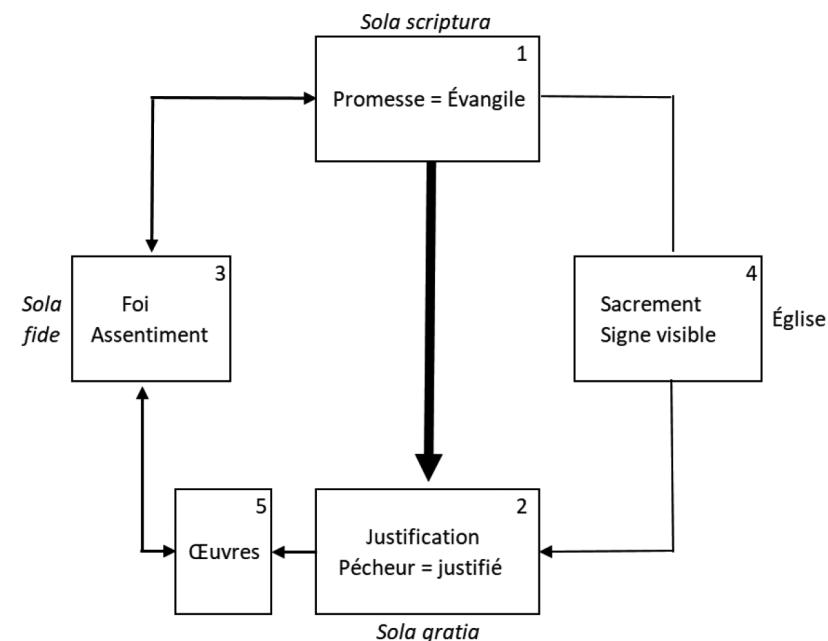
1. C'est Dieu qui a l'initiative par « l'Écriture seule (*sola scriptura*) ». Il vient vers l'homme en lui faisant la « promesse » du salut*. C'est la « bonne nouvelle (l'Évangile*) » de Jésus-Christ.

2. Cette promesse faite par Dieu est celle de la justification*. Dieu ne tient pas compte des fautes de l'homme et de ses insuffisances. L'être humain est justifié « par la grâce seule (*sola gratia*) ».

3. Le Dieu miséricordieux fait le cadeau de sa grâce à l'homme. Encore faut-il qu'il soit reçu. Il ne peut l'être que si l'homme met sa confiance « par la foi seule (*sola fide*) » dans la promesse divine.

4. Comme l'être humain a besoin de signes visibles, le Christ a institué des sacrements, « des moyens de grâce, la promesse de l'Évangile incarnée sous une forme concrète » (Carl Braaten°).

5. Si la foi (confiance) est authentique, l'homme agit pour rendre le monde meilleur, veiller sur son frère, soulager les misères. Les « bonnes œuvres » sont le critère d'une foi authentique.



Comment Wagner s'inscrivait-il dans le schéma ci-dessus censé illustrer la théologie luthérienne du salut ? C'est toute la leçon de *Parsifal* qui reprend les points essentiels de cette théologie.

1. Wagner rappelle le thème de la promesse (*Verheissung*) dans le texte de présentation du prélude destiné à Louis II. Cette promesse est réitérée à plusieurs reprises dans le livret, aux I^{er} et III^e actes (cf. entrée « Promesse » p. 59s).

2. Il présente également le thème de la *justification* dans le texte destiné à Louis II et l'illustre, notamment, dans l'enchantement du Vendredi saint (cf. entrée « Justification par la foi » p. 55s).

3. Il met l'accent sur l'importance de la réception de la grâce par la foi par l'utilisation omniprésente du *Leitmotiv* de la foi. Il précise également que la foi est nécessaire à l'effectivité des sacrements

(cf. entrées « Justification par la foi » p. 55s et « Sacrements » p. 51s).

4. Il reconnaît l'importance anthropologique* des sacrements en représentant une eucharistie dans la scène du Graal du I^{er} acte et deux baptêmes au III^e acte (ceux de Parsifal et de Kundry). En revanche, il est très ambigu sur l'autorité qui administre ces sacrements. Sont-ce des sacrements de l'Église et qui en a la responsabilité (cf. entrées « Église » p. 43s et « Sacrements » p. 51s)?

5. Il insiste, enfin, sur la nécessité des œuvres dans le sens exigé par la théologie luthérienne. C'est parce que Dieu « prit l'homme en pitié, souffrit pour lui par un sacrifice d'amour » que l'homme « désormais prend soin de la création » (cf. entrées « Justification par la foi » p. 55s et « Enchantement du Vendredi saint » p. 75s).

Un dernier point doit être rappelé que ne traduit pas le schéma ci-dessus. En effet, la résurrection* de Jésus n'y figure pas. Pourtant, comme le souligne l'apôtre Paul : « Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et vaine est notre foi » (1 Co 15, 14), et la théologie luthérienne est parfaitement conforme à l'enseignement paulinien comme le souligne notamment la *Confession d'Augsbourg* (1530) : « Le Christ est réellement ressuscité le troisième jour. » Pourquoi alors ne pas intégrer la résurrection dans le schéma ?

Ce défaut s'explique par les différences entre les théologies catholiques et luthériennes. La théologie catholique du Moyen Âge finissant était une théologie de la gloire montant vers la connaissance ontologique* de Dieu par la spéculation rationnelle. Luther a déplacé du côté du sujet le sens de gravité de l'annonce de la foi. Il a plaidé pour une théologie existentielle cherchant à répondre à l'inquiétude du croyant pour son salut. La croix* est la réponse à cette angoisse puisque « le rachat trouve son centre dans la croix de Jésus » (Carl Braaten^o). La croix est l'élément salvateur qui prouve à l'homme à quel point il est aimé de Dieu, car, ajoute le Réformateur, « [mon Seigneur] m'a sauvé, racheté et acquis, moi,

homme perdu et condamné, en me délivrant de tout péché [...] par ses souffrances et sa mort innocente » (second point fondamental du *Petit catéchisme**). Quant à la justification, elle atteste la décharge « judiciaire » opérée par Dieu au bénéfice de l'être humain. La résurrection est la conséquence de l'amour signifié par l'oblation et l'obéissance du Christ, c'est l'horizon eschatologique* dans lequel le croyant met son espérance. Se situant dans la ligne de cette théologie, Wagner exaltait la croix du Christ et plaçait dans « le Sauveur crucifié son dernier refuge », ce qui ne l'empêchait nullement de confesser que « son Rédempteur est vivant » (cf. entrée « Jésus-Christ » p. 31-34).

Wagner adhérerait donc au schéma luthérien présenté plus haut à la nuance d'une ecclésiologie* plus qu'ambiguë du fait de son hostilité à toute forme ecclésiale institutionnelle. Malgré d'autres graves erreurs qu'on ne saurait justifier (son antisémitisme et son rejet de l'Ancien Testament dans le canon des Écritures* chrétiennes) dont toutes les Églises chrétiennes furent loin d'être indemnes, Wagner était un chrétien fidèle à la foi du Réformateur. Bien plus, il doit être considéré comme l'un de ceux qui, au XIX^e siècle, ont illustré avec bonheur une foi luthérienne authentique.

ANNEXES

THÉOLOGIENS CONTEMPORAINS CITÉS

Karl Barth (1886-1968), pasteur et théologien réformé suisse. Professeur aux universités de Göttingen et de Bâle. À l'origine de l'Église confessante (*Bekennende Kirche*) opposée à l'Église protestante du Reich (*Deutsche Reichskirche*) d'obédience nazie. En français, *Dogmatique* (1932-1974); *L'Épître aux Romains* (1919-1972).

Richard Bell (né en 1944), prêtre et théologien anglican britannique. Professeur à l'Université de Nottingham. En anglais, *Deliver Us from Evil* (2007); *Wagner's Parsifal. An Appreciation in the Light of His Theological Journey* (2013).

Carl Braaten (1929-2023), pasteur et théologien luthérien américain. Professeur à la faculté de théologie luthérienne de Chicago. En anglais, *Justification. The Article by Which the Church Stands or Falls* (1990). En français, *La Théologie luthérienne. Ses grands principes* (1996).

Dietrich Bonhöffer (1906-1945), pasteur et théologien luthérien allemand. Professeur à l'Université de Berlin. Arrêté par la Gestapo en 1943 et exécuté en 1945. En français, *Le Prix de la grâce* (1962); *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité* (2009).

Rudolf Bultmann (1884-1976), pasteur, exégète et théologien luthérien allemand. Professeur à l'Université de Marbourg. En français, *Nouveau Testament et mythologie* (dern. éd. 2013); *Jésus. Mythologie et démythologisation* (1968).

William Cavanaugh (né en 1962), théologien catholique laïc américain. Professeur à l'Université DePaul à Chicago. En français, *Torture et Eucharistie* (2009); *Idolâtrie ou liberté* (2022).

Louis-Marie Chauvet (né en 1942), prêtre et théologien français. Professeur à l'Institut catholique de Paris. *Symbole et sacrement. Une lecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (1987); *La Messe autrement dit. Retour aux fondamentaux* (2023).

Gerhard Ebeling (1912-2001), théologien luthérien allemand. Professeur aux universités de Tübingen et de Zürich. En français, *Luther. Introduction à une réflexion théologique* (1983); *Répondre de la foi* (2012).

Michel Fédou (né en 1952), prêtre et théologien jésuite français. A reçu le prix Ratzinger en 2022. Professeur aux facultés Loyola de Paris. *Jésus-Christ au fil des siècles. Une histoire de la christologie* (2019); *Jésus-Christ dans l'histoire humaine et le mystère de Dieu. Essai de christologie* (2024).

Adolphe Gesché (1928-2003), prêtre et théologien catholique belge. Professeur à l'Université de Louvain. *Dieu pour penser* (1993-2003); *Pensées pour penser* (2003-2004).

André Gounelle (1933-2025), pasteur et théologien réformé français. Professeur à la faculté de théologie protestante de Montpellier. *Penser la foi* (2006); *Théologie du protestantisme* (2021).

Adolf von Harnack (1851-1930), théologien luthérien allemand. Professeurs aux universités de Leipzig, Giessen, Marburg et Berlin. En français, *Marcion, l'Évangile du Dieu étranger* (2003); *L'Essence du christianisme* (2015).

Eberhard Jüngel (1934-2021), théologien luthérien allemand. Professeur à l'Université de Tübingen. En français, *Dieu mystère du monde. Fondements de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme* (1983); *La Mort* (2021).

Walter Kasper (né en 1933), cardinal, théologien catholique allemand, ancien président du Conseil pour la promotion de l'unité

des chrétiens. Professeur aux universités de Münster et de Tübingen. En français, *Jésus le Christ* (1976); *Le Dieu des chrétiens* (1985).

Hans Küng (1928-2021), prêtre et théologien catholique suisse. Professeur à Tübingen. En allemand, *Musik und Religion. Mozart. Wagner. Bruckner* (2006). En français, *Être chrétien* (1994).

Marc Lienhard (né en 1935), pasteur et théologien luthérien français. Professeur à l'Université de Strasbourg. *Luther. L'Évangile et l'Église chez Luther* (1989); *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire* (2016).

Walter von Löwenich (1903-1992), théologien luthérien allemand. Professeur à l'Université d'Erlangen-Nürnberg. *Luthers theologia Crucis* (1929); *Luther und der Neuprotestantismus* (1963).

Henri de Lubac (1896-1991), cardinal, théologien jésuite français, membre de l'Institut. Professeur à l'Université catholique de Lyon. *Surnaturel. Études historiques* (1946); *Aspects du bouddhisme* (1951-1955).

Joseph Moingt (1915-2020), prêtre et théologien jésuite français. Professeur à l'Institut catholique de Paris et aux facultés Loyola de Paris. *L'Homme qui venait de Dieu* (1993); *Dieu qui vient à l'homme* (2002-2007).

Jürgen Moltmann (1926-2024), pasteur et théologien luthérien allemand. Professeur aux universités de Göttingen, Bonn et Tübingen. En français, *Théologie de l'espérance* (1964); *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne* (1974).

Yves de Montcheuil (1900-1944), prêtre et théologien jésuite français. Fusillé par les Allemands à Grenoble avec les maquisards du Vercors. Professeur à l'Institut catholique de Paris. *Aspects de l'Église* (1949); *Leçons sur le Christ* (2016).

Wolfgang Pannenberg (1928-2014), théologien luthérien allemand. Professeur aux universités de Chicago, Harvard et

1 München. En français, *Esquisse d'une christologie* (1971);
2 *Théologie systématique* (2009-2011).
3 **Regin Prenter** (1907-1990), pasteur et théologien luthérien
4 danois. Professeur à l'Université d'Aarhus. En anglais, *The Word*
5 *and the Spirit* (1965); *Creation and Redemption* (1967).
6 **Karl Rahner** (1904-1984), prêtre et théologien jésuite allemand.
7 Professeur aux universités d'Innsbruck, München et Münster. En
8 français, *Traité fondamental de la foi. Étude sur le concept du*
9 *christianisme* (1983); *Les Sacrements de l'Église* (1995).
10 **Jacques Scheuer** (né en 1942), prêtre et théologien jésuite
11 belge. Professeur à l'Université de Louvain et aux facultés Loyola
12 de Paris. *Un chrétien dans les pas du Bouddha* (2010); *Sagesse et*
13 *compassion: les deux ailes du bouddhisme* (2021).
14 **Edward Schillebeeckx** (1914-2009), prêtre et théologien
15 dominicain belge. Professeur aux universités de Louvain et
16 Nimègue. En français, *La Présence du Christ dans l'eucharistie*
17 (1970); *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu* (1997).
18 **Reinhard Schwarz** (1929-2022), théologien luthérien allemand.
19 Professeur à l'Université de München. *Die apokalyptische Theologie*
20 (1977); *Martin Luther, Lehrer der christlichen Religion* (2016).
21 **Michael Seewald** (né en 1987), prêtre et théologien catholique
22 allemand. Professeur à l'université de Münster. *Theologie aus*
23 *anthropologischer Ansicht* (2016). En français, *Dogmes en devenir*
24 (2022).
25 **Bernard Sesboüé** (1929-2021), prêtre et théologien jésuite
26 français. Professeur à la faculté de théologie jésuite de Lyon et aux
27 facultés Loyola de Paris. *Jésus-Christ l'unique médiateur* (1988-
28 1991); *Sauvés par la grâce* (2009).
29 **Michel Steinmetz** (né en 1977), prêtre et théologien catholique
30 français. Professeur à l'Université de Fribourg. *La Fonction*
31 *ministérielle de la musique sacrée* (2018); *La Musique, un*
32 *sacrement?* (2018).
33

Alain Thomasset (né en 1957), prêtre et théologien jésuite
1 français. Professeur aux facultés Loyola de Paris. *Interpréter et agir,*
2 *jalons pour une éthique chrétienne* (2011); *La Morale de Vatican II*
3 (2013).
4 **Paul Tillich** (1886-1965), pasteur et théologien luthérien
5 allemand et américain. Professeur aux universités de Berlin,
6 Tübingen et New York. En français, *La Dimension religieuse de la*
7 *culture* (1990); *Le Courage d'être* (2014).
8 **François Vouga** (né en 1948), pasteur et théologien réformé
9 suisse. Professeur aux universités de Lausanne, Wuppertal et à
10 l'Université Laval du Québec. *La Religion crucifiée. Essai sur la*
11 *mort de Jésus* (2013); *Paul face à la résurrection*, en coll. avec
12 Céline Rohmer (2022).
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33

	1
	2
	3
	4
LIVRES BIBLIQUES	5
	6
	7
	8
Ac : Actes des Apôtres	9
Ap : Apocalypse	10
1 Co : 1 ^{re} épître aux Corinthiens	11
2 Co : 2 ^e épître aux Corinthiens	12
Col : Épître aux Colossiens	13
Es : Esaïe	14
Ex : Exode	15
Ga : Épître aux Galates	16
Gn : Genèse	17
Hé : Épître aux Hébreux	18
Jg : Juges	19
Jn : Évangile selon Saint Jean	20
1 Jn : Première épître de Saint Jean	21
Jos : Josué	22
Lc : Évangile selon Saint Luc	23
Lv : Lévitique	24
Mc : Évangile selon Saint Marc	25
Mt : Évangile selon Saint Matthieu	26
1 P : Première épître de Pierre	27
Rm : Épître aux Romains	28
1 S : Premier livre de Samuel	29
1 Th : 1 ^{re} épître aux Thessaloniens	30
1 Tm : Première épître à Timothée	31
2 Tm : Deuxième épître à Timothée	32
	33

GLOSSAIRE THÉOLOGIQUE

Anthropologie : Effort réfléchi de l'homme pour arriver à la connaissance de lui-même sous ses différents aspects (physique, social, psychologique, philosophique, théologique).

Antinomisme : Doctrine qui enseigne, au nom de la suprématie de la grâce*, l'indifférence à l'égard de la loi*.

Apologie : Du latin *apologia* « défense ». Dans le Nouveau Testament, signifie « riposte » face à une accusation jugée illégitime ou infondée (voir Ac 22, 1 ; 1 Co 9, 3).

Apophtegmes des Pères : Ensemble de préceptes et d'anecdotes attribués aux ermites et aux moines du désert égyptien du IV^e siècle (voir Pères du désert*).

Baptême : Du grec *baptizô* « tremper, plonger dans ». Rite commun à plusieurs religions. Dans le christianisme, signe d'unité des croyants appelés à vivre de la vie même du Christ. Le baptême plonge le catéchumène dans la mort du Christ et devient exigence de vie nouvelle.

Béatitude : Désigne par ce terme la totalité de l'achèvement définitif de l'homme en état de grâce*, dans l'ordre surnaturel.

Canon (des Écritures*) : Désigne le recueil, établi par les Églises, des livres qui constituent l'Écriture* sainte, considérés par elles comme inspirés et qui ont valeur de règle de foi.

Catéchismes (Petit et Grand) : Ouvrages en langue allemande rédigés, en 1529, par Martin Luther qui est l'inventeur du genre. Les deux documents se présentent de façon indépendante, le premier étant destiné aux chefs de famille pour instruire les enfants, le second aux pasteurs et aux prédicateurs.

Cène : Voir « eucharistie ».

Christologie : Développement systématique de la doctrine chrétienne concernant la personne* du Christ et sa double identité d'homme et de Dieu.

Chute : Au sens premier, la chute (ou premier péché) désigne la décision libre par laquelle le premier homme s'est détourné de Dieu (Rm 5, 12s). Au sens second, désigne le fait ou la cause du péché du croyant. On parle alors de « scandale » (du grec *skandalon* « piège qui fait tomber »).

Componction : Du latin *compunctio* « piqûre », tristesse profonde et durable éprouvée après avoir offensé Dieu.

Confession d'Augsbourg : Texte fondateur du luthéranisme composé de vingt-huit articles, rédigé par Philip Melanchthon, et présenté le 25 juin 1530 devant la diète d'Empire convoquée par Charles Quint. À la demande de Charles Quint et en réaction à la *Confession*, des théologiens catholiques rédigèrent une *Réfutation*. **L'Appologie* de la Confession d'Augsbourg** est la réponse rédigée par Melanchthon à cette *Réfutation*. *Confession* et *Apologie* constituent les deux premiers textes fondateurs du luthéranisme.

Confession de foi : Déclaration portant sur les croyances partagées par une communauté religieuse sous une forme structurée.

Consolateur (Paraclet), (Tröster) : Paraclet, du grec *paraklêtos* « défenseur, consolateur ». Nom donné à l'Esprit saint en Jn 14, 16 et 26 ; 15, 26 et 16, 7. Luther traduit les quatre occurrences johanniques de *paraklêtos* par *der Tröster* (*Lutherbibel* 1545).

Croix : Instrument de l'exécution de la peine capitale en usage dans l'Antiquité romaine pour les criminels de droit commun. Désigne dans le christianisme le mode de réalisation de la rédemption* objective (celle réalisée par le Christ) et subjective (fondée sacramentellement dans le baptême). Pour la théologie moderne, la croix est le symbole de l'amour infini de Dieu pour les hommes qui va jusqu'au don de lui-même et non du châtement subi par le Christ pour calmer la colère de Dieu (voir « théologie de la satisfaction »*).

Démiurge : Du grec *dèmiourgos* « artisan ». Cause première de l'univers selon le *Timée* de Platon. Selon les gnostiques*, divinité subalterne et malfaisante à laquelle on doit le monde créé, prison maléfique de l'être humain.

Dépôt de la foi : Ou *Fidei depositum*. Dans l'Église catholique, ensemble des enseignements professés par Jésus-Christ et transmis par les apôtres. Doit être distingué de la dogmatique*.

Docète, docétisme : Doctrine de ceux qui professent que le Christ n'a pas assumé une humanité corporelle, mais seulement une apparence humaine et qu'il ne serait pas mort sur la croix. Doctrine combattue par la Grande Église* aux II^e et III^e siècles, car ruinant l'incarnation* du Christ.

Dogme, dogmatique : Du grec *dogma* « décision, décret ». Dans le Nouveau Testament : « édit de César Auguste » (Lc 2, 1), ou « prescriptions des apôtres » (Ac 16, 4). Dans le christianisme : définition doctrinale en principe irréformable.

Dualisme : Doctrine d'après laquelle la réalité se compose de deux domaines d'êtres également primitifs et absolument opposés l'un à l'autre. En histoire des religions, son importance tient à la doctrine du manichéisme qui partage le monde en un principe absolu bon et un autre absolument mauvais qui se limitent l'un l'autre de façon hostile.

Ecclésiologie : Branche de la théologie chrétienne qui étudie le rôle de l'Église dans l'histoire du salut*.

Écriture(s) : Désigne la Bible considérée comme un tout et reçue par l'Église comme Parole de Dieu*.

Église : Du grec *ekklèsia* « assemblée ». À Athènes, instance représentative de citoyens. Dans le christianisme, manifestation des disciples du Christ comme corps social et hiérarchique, doctrinal et cultuel. On distinguera l'Église universelle et les églises locales.

Encratisme : Courant radical du christianisme ancien se caractérisant par un ascétisme absolu notamment sur le plan sexuel. Considéré comme suspect par la Grande Église* et condamné dans ses formes extrêmes.

Eschatologie : Doctrine chrétienne des fins dernières, sachant qu'avec Jésus-Christ le temps de la fin a déjà commencé.

Eucharistie (Cène) : Du grec *eucharistia* « action de grâce, reconnaissance ». Désigne l'action de grâces prononcée sur le pain et la coupe par Jésus-Christ le Jeudi saint. À partir du II^e siècle désigne l'action de grâces par excellence qu'est le repas du Seigneur*.

Évangile (évangiles) : Au singulier et avec majuscule désigne le message de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ à pénétrer sans cesse pour mieux le comprendre. Au pluriel et sans majuscule désigne les écrits de main d'homme rassemblés dans les quatre évangiles canoniques reçus dans les Églises.

Exégèse : Désigne la discipline de l'interprétation des textes de l'Écriture*.

Expiation : Du latin *expiare* « purifier en effaçant la faute qui sépare des dieux ». La religion grecque voyait dans le rite de purification la réparation qui rendait les dieux favorables. L'Ancien Testament centre l'attention sur YHWH* qui seul pardonne les péchés (Ex 29, 36s ; Lv 1, 4 ; 4, 26). Dans le christianisme, contrairement au langage courant, expier n'est pas subir un châtiment, c'est se laisser réconcilier par Dieu par le Christ (Rm 3, 25 ; Hé 2, 17 ; 1 Jn 2, 2 ; 4, 10).

Foi : Du latin *fides* « confiance » qui traduit le grec *pistis*. Terme rencontré deux cent quarante-quatre fois dans le Nouveau Testament dont cent quarante-deux dans le *corpus* paulinien. Désigne, dans le christianisme, l'acte personnel d'adhésion au Dieu révélé par Jésus-Christ. Par extension et dans un sens objectif, désigne les croyances religieuses.

Folie (Torheit) : Traduction luthérienne du grec *môria* (cinq occurrences dans 1 Co). Référence au thème paulinien fondamental de la « folie de la croix » : « Le langage de la croix est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont en train d'être sauvés, il est puissance de Dieu » (1 Co 1, 18).

Gnosticisme (gnose) : Terme inventé en 1669 par Henri More pour désigner les mouvements religieux des II^e et III^e siècles, centrés sur la connaissance (en grec *gnôsis*) suprême du monde et du divin dont l'accès force les portes salvatrices de la vérité ultime et qui est, par conséquent, réservé à une élite. Selon le gnostique Basilide, c'était « pour avoir antérieurement péché dans une autre vie que l'âme subissait ici-bas le châtiment approprié » (Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 12, 82, 2).

Grâce : Désigne l'attitude bienveillante, la faveur absolument gratuite par laquelle Dieu se penche sur l'homme. Dans le catholicisme, « grâce » signifie l'effet de cette faveur par laquelle Dieu se donne à l'homme (dit « état de grâce »). Dans le protestantisme, exprime l'acte souverain de Dieu.

Grande Église : Désigne le courant orthodoxe du christianisme qui se réclame de la tradition apostolique et qui a constitué le courant majoritaire lors de la structuration de cette religion.

Herméneutique : Science de l'interprétation des textes (voir « Exégèse »).

Histoire du salut : Concept des théologies juive et chrétienne qui mettent en évidence l'action salutaire de Dieu au cours de l'histoire humaine.

Hypostase : Du grec *upostasis* « fond d'une chose ». Terme technique de la théologie chrétienne appliqué à chacune des trois personnes* de la Trinité*.

Immaculée Conception : Dogme proclamé par le pape Pie IX le 8 décembre 1854 selon lequel Marie, la mère de Jésus, par la grâce rédemptrice prévenante du Christ, est restée, dès le début de son existence, préservée du péché originel. À ne pas confondre avec la naissance virginale de Jésus ou « conception virginale ».

Incarnation : Désigne le fait que Dieu est devenu être humain en Jésus de Nazareth : « Le Verbe s'est fait chair » (Jn 1, 14).

Infailibilité pontificale : Dogme défini au concile de Vatican I (constitution *Pastor aeternus* du 18 juillet 1870) qui précise que lorsque le pontife romain (le pape) parle *ex cathedra* en matière de foi ou de morale, il jouit, en vertu de l'assistance divine, du charisme de l'infailibilité. Par conséquent, les doctrines enseignées « doivent être tenues » et considérées comme « irréformables ».

Justification par la foi : Dogme luthérien « capital » qui englobe tous les autres selon Luther, à savoir que l'homme obtient le salut* par la grâce* de Dieu dans la foi* en Jésus-Christ sans mérite de sa part. Les œuvres sont la conséquence de la justification. Voir rédemption*.

Kulturkampf : Ou « combat pour la civilisation ». Politique religieuse menée par le chancelier du Reich Otto von Bismarck destinée à rompre les liens entre l'Église de Rome et l'Église catholique allemande. Politique menée activement de 1871 à 1878 et abandonnée définitivement en 1887.

Loi : Ordonnance destinée à une communauté et émanant de ceux qui détiennent l'autorité dans cette communauté. La loi joue un rôle décisif dans l'histoire du salut* en Israël. Les livres de l'Ancien Testament contiennent bon nombre de lois considérées comme la manifestation de la volonté divine.

1 Le Nouveau Testament emploie la notion de loi dans la même acception que
2 l'Ancien.

3 **Lutherbibel**: Traduction du grec du Nouveau Testament par Luther
4 en 1522 et de l'hébreu de l'Ancien Testament par Luther et de nombreux
5 collaborateurs en 1534. Cette traduction fit l'objet de multiples révisions dont
6 la dernière en 1545.

7 **Médiateur**: En théologie chrétienne, Jésus-Christ est médiateur entre
8 Dieu et les hommes dans un sens unique et définitif, du fait que c'est en lui et
9 dans son œuvre que se produit la manifestation absolue et ultime du don de
10 Dieu, de sa grâce* et de l'acceptation de ce don par l'homme.

11 **Mémorial**: Célébration qui rend actuel un événement passé de l'histoire
12 du salut* pour qu'il puisse être vécu dans le présent et projeté dans l'avenir
13 (voir Ex 12, 14; 1 Co 11, 24).

14 **Métempsychose**: Du grec *métempsychôsis* « déplacement de l'âme ».
15 Transvasement d'une âme dans un autre corps. Suppose la préexistence de
16 l'âme et la dualité entre le corps et l'âme. Le bouddhisme ne croit pas à la
17 métempsychose puisque, pour lui, l'âme n'existe pas, le « moi » n'étant qu'il-
18 lusion de l'identité individuelle.

19 **Métonymie**: Procédé de langage par lequel on exprime une chose ou un
20 concept au moyen d'un terme (uni à la chose ou au concept par une relation
21 nécessaire) désignant une autre chose ou concept.

22 **Mystère**: Du grec *mustèrion* « savoir réservé à une élite ». Désigne
23 dans le Nouveau Testament l'initiative de Dieu se révélant aux hommes et
24 accomplissant leur salut*. S'emploie aussi pour désigner les trois grandes
25 affirmations du christianisme : incarnation*, Trinité* et rédemption*.

26 **Ontologie**: Recherche philosophique de l'intelligence de l'être et de
27 chaque être.

28 **Parole de Dieu**: Expression plutôt rare dans les évangiles et plus fréquente
29 dans les Actes des Apôtres et les lettres de Paul. Désigne le message chrétien
30 inscrit dans l'histoire comme le précise l'Épître aux Hébreux : « Après avoir
31 parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu nous a parlé à nous en un
32 Fils » (He 1, 1-2).

33

Pélagianisme: Doctrine hérétique de Pélagie (v^e siècle) qui soutenait que
l'homme peut assurer son salut* par ses seuls mérites sans le secours de la
grâce* divine. Combattu par Augustin d'Hippone et condamné par le concile
de Carthage (418).

Pères de l'Église: Écrivains chrétiens de l'Antiquité qui étaient, dans
l'unité de la foi et dans la communion de l'Église, des témoins et des docteurs
confirmés de la foi de l'Église.

Pères du désert: Religieux de l'Antiquité tardive (iv^e siècle ap. JC) ayant
vécu en communauté ou en ermite dans les déserts d'Égypte, de Palestine ou
de Syrie. (Voir Apophtegmes des Pères*)

Péricope: En exégèse biblique, unité littéraire relativement courte (par
ex. parabole, récit de miracle...).

Personne: Du latin *persona* « masque de théâtre » traduisant le grec
prosopon « visage ». Être une personne, c'est se posséder soi-même dans
une relation consciente et libre avec le réel et dans le dialogue avec un autre
« Tu ».

Pneumatologie: Du grec *pneuma* « souffle ». Doctrine de la théologie
chrétienne qui se réfère à l'étude du Saint-Esprit et de ses œuvres.

Promesse (*Verheissung*): Traduction luthérienne du grec *épaggélia*
« promesse, disposition » (cinquante-cinq occurrences dans onze livres du
Nouveau Testament). En théologie luthérienne désigne l'une des deux parties
de l'Écriture*, à savoir l'Évangile*, c'est-à-dire la grâce* accordée en Christ
de la justification*. L'autre partie de l'Écriture est la loi*, qui montre, dénonce
et condamne les péchés.

Rédemption: Du latin *redemptio* « rachat ». Désigne un aspect fonda-
mental du salut*(mot dont il est presque devenu un synonyme), celui selon
lequel les hommes sont libérés du pouvoir du péché par le Christ. Correspond
chez les catholiques à ce que les luthériens appellent justification*.

Religion: « D'une manière générale, on désigne par "religion" la relation
de l'homme avec le sacré* qui se traduit, comme religion subjective, dans la
vénération et l'adoration et qui s'incarne, comme religion objective, dans la
confession*, dans la parole, dans les actes, et dans le droit » (Karl Rahner°).

33

1 **Relique** : Objet associé à la vie du Christ ou fragment du corps d'un saint
2 que l'Église conserve avec respect et entoure d'une certaine vénération.

3 **Repas du Seigneur** : Plus ancienne dénomination (avec la « fraction
4 du pain ») du repas eucharistique* des chrétiens. Comporte trois aspects
5 complémentaires : 1. La proclamation de la mort sacrificielle de Jésus. 2.
6 La communion au Seigneur vivant. 3. La perspective de son retour. (Voir
7 mémorial*.)

8 **Résurrection** : Du latin *resurgere* « surgir, se lever ». Principale image
9 par laquelle juifs et chrétiens disent ce que devient l'homme après sa mort. Il
10 ne s'agit pas d'un simple retour à la vie terrestre, mais de l'accession à la vie
11 pleine et définitive.

12 **Révélation** : Processus par lequel Dieu s'adresse à l'homme (He 1, 1-2).
13 Dans le christianisme, la révélation consiste moins dans le dévoilement de
14 vérités sur Dieu, car elle a plutôt le caractère d'un événement : c'est le don que
15 Dieu fait de lui-même à l'homme en se montrant proche de lui.

16 **Sacerdoce universel** : Pour Luther, « tous les chrétiens appartiennent
17 vraiment à l'état ecclésiastique ; il n'existe entre eux aucune différence, si ce
18 n'est celle de la fonction ». Le sacerdoce universel signifie aussi dans le luthé-
19 ranisme que le croyant a un accès direct à Dieu sans la médiation d'un prêtre.

20 **Sacerdotalisation lévitique** : Nouvelle organisation ecclésiale chrétienne
21 effectuée entre les II^e et III^e siècles, où furent séparés en toute visibilité « les
22 clercs consacrés qui entourent l'autel, des laïcs qui sont écartés de la litur-
23 gie », qui « vient expressément de l'Ancien Testament » (Joseph Moingt^o).

24 **Sacré** : Concept fondamental de la religion*. Désigne les puissances
25 qui se manifestent dans l'existence, ce qui est vénéré par l'homme et ce qui
26 est pour l'homme objet de culte. Le sacré, séparé du profane, appartient au
27 monde inviolable du religieux et doit inspirer crainte et respect. Selon Roger
28 Caillois « du sacré en général, la seule chose qu'on puisse affirmer, c'est qu'il
29 s'oppose au profane ».

30 **Sacrement** : Du latin *sacramentum* « serment » qui traduit le *mustèrion*
31 « mystère » grec. Selon Luther, il n'y a qu'« un seul sacrement, le Christ,
32 et deux signes sacramentels », le baptême et la cène. Selon l'*Apologie de la*
33

1 *Confession d'Ausbourg**, sont sacrements « les rites qui font l'objet d'un
2 commandement de Dieu et auxquels est jointe la promesse* de la grâce* ».

3 **Sacrifice** : L'un des rites religieux les plus anciens. Selon Augustin
4 d'Hippone, est sacrifice tout acte bon qui unit l'homme à Dieu. Est aussi
5 sacrifice tout acte exercé envers autrui et rapporté à Dieu.

6 **Salut** : Concept central de la religion chrétienne qui désigne une réalité
7 existentielle : une guérison, une plénitude de vie.

8 **Scolastique (néo-scolastique)** : Terme propre à l'enseignement des écoles
9 de théologie du Moyen Âge, fondé sur une méthode essentiellement déduc-
10 tive. Enseignement réaffirmé au XIX^e siècle (devenant néo-scolastique), non
11 sans présenter des inflexions notables par rapport à l'enseignement médiéval.

12 **Subordinationisme** : Tendance déviante du christianisme primitif selon
13 laquelle le Christ et l'Esprit, simples puissances divines, sont subordonnés au
14 Père qui seul est inengendré et absolument transcendant.

15 **Substance** : Du latin *substantia* traduction du grec *ousia* « être, essence
16 d'une chose ». Selon Bernard Sesboüé la substance est « la raison d'être
17 d'une chose et son sens. Échappe ainsi au sensualisme ou au physicisme. »

18 **Symbole, symbolique** : Au sens courant : réel atténué voire inexistant.
19 Au sens théologique et philosophique : ensemble de normes (plus ou moins
20 conscientes) qui codifient le comportement social, censées exprimer les
21 fondamentaux universels de l'espèce humaine. Dans l'Église ancienne,
22 désigne la confession de foi*.

23 **Syllabus errorum** : Ou « liste des erreurs », annexée à l'encyclique *Quanta*
24 *cura*. Recueil de quatre-vingts « erreurs modernes » tranchées par le pape Pie
25 IX, parmi lesquelles le libéralisme, le rationalisme, la démocratie, la liberté de
26 conscience et la liberté des cultes.

27 **Synoptiques** : Du grec *sunoptos* « qui peut être vu d'un seul coup d'œil ».
28 Désigne les évangiles* de Matthieu, Marc et Luc qui, en raison de leurs
29 ressemblances, peuvent être lus « d'un coup d'œil ».

30 **Théologie de la satisfaction** : Satisfaire (« en faire assez »), c'est réparer,
31 autant que faire se peut, le mal commis. Désigne une théologie médiévale
32 (illustrée au XI^e siècle par Anselme de Canterbury) qui voulait que le Christ,
33 sur la croix*, rachète les hommes en subissant, à leur place, la colère de son

1 Père pour une réparation infinie de leurs péchés. Théologie qui s'est imposée
2 (surtout dans le catholicisme) jusqu'au milieu du xx^e siècle.

3 **Torheit** : Voir « Folie ».

4 **Transsubstantiation** : Conversion d'une substance* en une autre. Dans
5 le dogme catholique, désigne la transformation du pain et du vin qui, tout en
6 conservant leurs caractéristiques physiques, deviennent corps et sang de Jésus-
7 Christ. Pour Luther « il est bien permis de penser [la transsubstantiation],
8 mais il n'est pas nécessaire de le croire » (in *Captivité babylonienne*).

9 **Trinité** : Mystère* d'un seul Dieu en trois personnes* reconnues comme
10 distinctes dans l'unité d'une seule nature ou substance*. Le mystère de
11 la Trinité n'est connu que par révélation*. Il donne à penser qu'en sa forme
12 la plus haute (Dieu), l'être est don, échange, relation et amour. La Trinité
13 constitue pour tout chrétien une donnée fondamentale de sa foi*.

14 **Tröster** : Voir « Consolateur ».

15 **Ultramontanisme** : De l'italien *ultramontano* « au-delà des monts = de
16 l'autre côté des Alpes ». Courant majoritaire au sein de l'Église au xix^e siècle
17 qui affirme l'autorité absolue du pape et la primauté de l'Église romaine.

18 **Verheissung** : Voir « Promesse ».

19 **Vertus théologiques** : Vertus ainsi présentées par Paul : « Maintenant donc
20 demeurent la foi, l'espérance et la charité » (1 Co 13, 13). Ce sont des vertus,
21 c'est-à-dire des dispositions habituelles et fermes à faire le bien. Elles ont
22 Dieu pour objet et sont surnaturelles parce que fondées sur la grâce*. Elles
23 fondent, animent et caractérisent l'agir moral du chrétien. Selon Paul, seule la
24 charité subsistera (1 Co 13, 8) sous la forme de la vision béatifique*. Wagner,
25 lui aussi, plaçait la charité en premier.

26 **YHWH** : Nom divin, que Dieu s'est lui-même donné (Ex 3, 14), le plus
27 fréquent dans l'Ancien Testament. Dieu est ainsi nommé par un tétragramme
28 de quatre consonnes (en hébreu) non vocalisées.

INDEX DES NOMS PROPRES

ALBERT le Grand (v.1200-1280), théo-	BONAVENTURE, Jean Fidenza
logien dominicain allemand: 49	(1217-1274), théologien franciscain
ANSELME de Canterbury (1033-1109),	italien: 49
moine bénédictin italien, théologien	BONHÖFFER°, Dietrich: 45, 121
médiéval: 137	BOUDDHA, Siddhartha Gautama
ARISTOTE (384-322 av. J.-C.), philo-	(vi ^e -v ^e siècles av. J.-C.): 21, 80, 87,
sophe grec: 20	90, 124
AUGUSTIN d'Hippone (354-430),	BRAATEN°, Carl: 70, 114, 116, 121
théologien latin et Père de l'Église:	BULTMANN°, Rudolf: 32, 121
28, 35, 36, 40, 135, 137	BURNOUF, Eugène (1801-1852),
BACH, Johann Sebastian (1685-1750),	liguiste et indologue français: 87
compositeur allemand: 31	BUSCHINGER, Danielle (née en 1936),
BARTH°, Karl: 18, 121	professeur à l'Université d'Amiens: 88
BASILIDE (II ^e siècle ap. J.-C.), théo-	CAILLOIS, Roger (1913-1978), socio-
logien gnostique égyptien: 132	logue et anthropologue français: 136
BEAUFILS, Marcel (1899-1985), philo-	CARLYLE, Thomas (1795-1881), histo-
sophe et musicologue français: 78	rien écossais: 20
BELL°, Richard: 15, 121	CAVANAUGH°, William: 111, 122
BERMBACH, Udo (1938-2024), poli-	CHARLES QUINT (1500-1558), empe-
tologue et professeur à l'Université	reur romain germanique: 130
de Hambourg: 45, 52	CHAUVET°, Louis-Marie: 53, 111, 122
BISMARCK, Otto von (1815-1898),	CHRYSOStOME, Jean (v. 335-395),
homme d'État allemand: 133	théologien grec et Père de l'Église: 28
	CLÉMENT d'Alexandrie (150-215),
	théologien grec et Père de l'Église: 132

1 CUCHET, Guillaume (né en 1973),
2 historien et professeur à l'Université
3 de Paris I: 90
4 DESCARTES, René (1596-1650), philo-
5 sophe français: 20
6 EBELING°, Gerhard: 24, 59, 69, 122
7 ECKHART (Meister) (v. 1260-1328),
8 théologien dominicain allemand:
9 20, 45
10 ÉPICTÈTE (50-130), philosophe stoï-
11 cien: 20
12 ÉRASME, Didier (1466-1536), théo-
13 logien et humaniste néerlandais: 59
14 FAURE, Bernard (né en 1948), histo-
15 rien des religions et orientaliste fran-
16 çais: 89
17 FÉDOU°, Michel: 64, 112, 122
18 FEUERBACH, Ludwig (1804-1872),
19 philosophe théologien allemand: 17,
20 18, 29, 79, 93
21 FICHTE, Johann Gottlieb (1762-1814),
22 philosophe allemand: 32
23 FÖRSTER, Bernhard (1843-1889),
24 agitateur antisémite allemand, époux
25 de la sœur de Nietzsche: 92
26 FÖRSTER-NIETZSCHE, Élisabeth
27 (1846-1935), sœur de Nietzsche,
28 fondatrice des premières archives
29 Nietzsche: 92
30 FRANÇOIS d'Assise (1181-1226), reli-
31 gieux italien, fondateur de l'ordre des
32 Frères mineurs: 43, 71
33

FRANTZ, Constantin (1817-1891),
philosophe et politologue allemand: 20
GESCHÉ°, Adolphe: 28, 122
GFRÖRER, August Friedrich (1803-
1861), théologien et historien alle-
mand: 19, 20, 44
GILSON, Étienne (1884-1978), philo-
sophe français, professeur au Collège
de France, membre de l'Académie
française: 85, 112
GIRARD, René (1925-2015), anthro-
pologue et philosophe français,
membre de l'Académie française: 93
GOBINEAU, Arthur (de) (1816-1882),
écrivain français: 101-104
GOBINEAU, Bénédicte (de), moniale
bénédictine, sœur de Gobineau: 102
GOUNELLE°, André: 23, 122
GRÉGOIRE de Nysse (v. 335-395),
théologien grec et Père de l'Église: 28
GREGOR-DELLIN, Martin (1926-
1988), biographe allemand: 29, 36
GUTMAN, Robert (1926-2016), musi-
cologue américain: 33, 52, 91
GUT, Serge (1927-2014), musicologue
français, professeur à la Sorbonne: 52
HANSLICK, Eduard (1825-1904),
critique musical autrichien: 98
HARNACK°, Adolf von: 107, 122
HEGEL, Georg Friedrich (1770-1831),
philosophe allemand: 17, 79
HEINE, Heinrich (1797-1856), poète
allemand: 51, 100

HERWEGH, Georg (1817-1875), poète
allemand: 79
HERZOGENBERG, Elisabeth von
(1847-1895), pianiste et composi-
trice allemande: 106
HOLLINRAKE, Roger, critique musical
anglais: 25, 29
HOLTZMANN, Adolf (1810-1870),
orientaliste allemand: 87
HUMBOLT, Alexander von (1769-
1859), naturaliste et géographe alle-
mand: 104
IRÉNÉE de Lyon (v. 122-v. 200), théo-
logien latin et Père de l'Église: 16, 28
JÜNGEL°, Eberhard: 41, 122
JUSTIN de Naplouse (début du II^e siècle-
165), théologien grec chrétien et Père
de l'Église: 13
KANT, Immanuel (1724-1804), philo-
sophe allemand: 17, 105
KASPER°, Walter: 47, 73, 122
KATZ, Jakob (1904-1998), historien
israélien: 98, 99, 100
KIENZLE, Ulrike (née en 1960), musi-
cologue allemande: 30
KÖPPEN, Carl Friedrich (1808-1863),
publiciste allemand: 87
KÜNG°, Hans: 56, 89, 123
LECKY, William (1838-1903), histo-
rien irlandais: 20
LE RIDDER, Jacques (né en 1954),
germaniste français, directeur d'études
à l'EPHE: 101
LESSING, Gottlob Éphraïm (1729-
1781), dramaturge et théologien
allemand: 20
LEVI, Hermann (1836-1900), chef d'or-
chestre allemand: 85, 100
LIÉBERT, Georges (1943-2025),
essayiste et éditeur français: 5, 93
LIENHARD°, Marc: 75, 123
LISZT, Franz (1811-1886), composi-
teur et pianiste hongrois: 24, 29, 91
LOUIS II de Bavière (1845-1886): 52,
56, 57, 60, 71, 72, 75, 115
LOUIS XVI (1754-1793): 71
LÖWENICH°, Walter von: 63, 123
LUBAC°, Henri de: 54, 89, 123
LUTHER, Martin (1483-1546), théo-
logien réformateur allemand: 9, 13,
14, 15, 18, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 31,
37, 51, 52, 55, 57, 59, 60, 61, 63, 68,
69, 76, 85, 100, 109, 110, 113, 116,
117, 122, 123, 124, 129, 130, 133,
134, 136, 138
MAGNIN, Paul (né en 1939), orien-
taliste français et directeur de
recherches au CNRS: 88, 90
MALKANI, Fabrice (né en 1958),
germaniste français, professeur à
l'Université de Lyon II: 29, 36, 64
MANN, Thomas (1875-1955), écrivain
allemand, prix Nobel de littérature: 20
MARCION de Sinope (v. 85-v. 160),
théologien chrétien hérétique: 15,
25, 64, 122

1	MAXIME le Confesseur (580-662),	OLDENBERG, Hermann (1854-
2	théologien grec et Père de l'Église: 72	1920), orientaliste et philologue
3	MELANCHTHON, Philip (1497-	allemand: 87, 88
4	1560), théologien luthérien alle-	ORIGÈNE (v. 185-v. 253), théologien
5	mand: 59, 130	grec et Père de l'Église: 16, 28
6	MENDELSSOHN, Felix (1809-1847),	OVERBECK, Franz (1837-1905), histo-
7	compositeur allemand: 100	rien et théologien allemand: 20, 94
8	MÉRIMÉE, Prosper (1803-1870),	OWEN-LEE, Mark (1930-2019), prêtre
9	écrivain français: 104	catholique et musicologue américa-
10	MERLIN, Christian (né en 1964), germa-	no-canadien: 71, 85
11	niste français, critique musical: 18	PANNENBERG°, Wolfhart: 30, 64,
12	MEYSENBUG, Malwida von (1816-	123-124
13	1903), écrivaine allemande: 52, 93	PASCAL, Blaise (1623-1662), mathé-
14	MOINGT°, Joseph: 40, 63, 123, 136	maticien et philosophe français: 20
15	MOLTMANN°, Jürgen: 27, 72, 78, 123	PAUL de Tarse (début du I ^{er} siècle-v.
16	MONOD, Gabriel (1844-1912), histo-	64/68), apôtre: 8, 14, 16, 45, 53, 54,
17	rien français, professeur au Collège	55, 60, 72, 78, 116, 134, 138
18	de France: 85, 93	PAUL, Jean-Marie (né en 1937), histo-
19	MONTCHEUIL°, Yves de: 89, 123	rien français, professeur à l'Univer-
20	MORE, Henri (1614-1687), philosophe	sité d'Angers: 92
21	anglais: 132	PÉGUY, Charles (1873-1914), écri-
22	MÖSCH, Stephan (né en 1964), musi-	vain et poète français: 69
23	cologue allemand: 30	PÉLAGE (v. 350-v. 420), moine breton
24	MOUCHANOFF, Marie (1882-1874),	hérésiarque: 135
25	pianiste polonaise: 98	PICARD, Timothée (né en 1975),
26	NATTIEZ, Jean-Jacques (né en 1945),	professeur à l'Université de Rennes,
27	musicologue franco-canadien: 98, 99	dramaturge du Festival d'Aix-en
28	NEUMANN, Angelo (1838-1910),	Provence: 91, 106
29	impresario et directeur de théâtre	PIE IX (1792-1878), pape de 1846 à
30	allemand: 98	1878: 47, 133
31	NIETZSCHE, Friedrich (1844-1900),	PILATE, Ponce (né à la fin du I ^{er} siècle
32	philologue et philosophe allemand:	avant J.-C.), préfet de Judée de 26 à
33	11, 20, 52, 91-95	36: 85

PLATON (428-348 av. J.-C.), philo-	SCHELLING, Friedrich Wilhelm von	1
sophe grec: 20, 130	(1775-1854), philosophe allemand:	2
PLOCHMANN, Johann Georg, éditeur	17, 39, 79	3
allemand des œuvres de Luther: 22	SCHEUER°, Jacques: 89, 124	4
POLIAKOV, Léon (1910-1997), histo-	SCHILLEBEECKX°, Edward: 88,	5
rien français: 33, 104	111, 124	6
POURTALÈS, Guy de (1881-1941),	SCHLEIERMACHER, Friedrich (1768-	7
écrivain franco-suisse: 25	1834), théologien réformé allemand:	8
PRENTER°, Regin: 23, 124	39, 40, 105	9
RAHNER°, Karl: 30, 49, 124, 135	SCHMIEDEL, Otto (1858-1926),	10
RAPHAËL, Sanzio (1483-1520), peintre	pasteur et théologien allemand: 88	11
et architecte italien: 110	SCHOPENHAUER, Arthur (1788-	12
RENAN, Ernest (1823-1892), écrivain	1860), philosophe allemand: 10, 30,	13
et philologue français: 20, 104	39, 64, 79-82, 87, 97, 107, 109, 110	14
RICCI, Sebastiano (1659-1734), peintre	SCHURÉ, Édouard (1841-1929), écri-	15
italien: 63	vain et philosophe français: 93, 94	16
RICHTZENHAYN, Donat, éditeur alle-	SCHWARZ°, Reinhard: 64, 124	17
mand de Luther: 22	SCHWENCK, Konrad (1793-1864),	18
RÖCKEL, August (1814-1876), compo-	philologue et théologien allemand: 20	19
siteur austro-allemand: 25	SEEWALD°, Michael: 47, 49, 124	20
ROLLAND, Romain (1866-1944), écri-	SENFL, Ludwig (1486-1543), compo-	21
vain français, prix Nobel de littéra-	siteur suisse: 109	22
ture: 93	SESBOÜÉ°, Bernard: 27, 28, 31, 33,	23
ROSE, Paul Lawrence (1944-2014),	35, 56, 61, 65, 124, 137	24
historien anglais, professeur à l'Uni-	STEINMETZ°, Michel: 111, 124	25
versité de Pennsylvanie: 98	STRAUSS, David Friedrich (1808-	26
SANS, Édouard (1934-2017), germa-	1874), théologien allemand: 18, 19	27
niste français: 79, 81	TAGUIEFF, Pierre-André (né en	28
SAYN-WITTGENSTEIN, Carolyne	1946), historien français, directeur	29
von (1819-1887), aristocrate russe,	de recherches au CNRS: 19, 98	30
compagne de Franz Liszt: 29	TAULER, Jean (v. 1300-1361), théo-	31
	logien dominicain alsacien: 20, 45	32
		33

1 THOMAS d'Aquin (1225-1274), théo-
 2 logien dominicain italien : 49, 70
 3 THOMASSET°, Alain : 86, 125
 4 TILLICH°, Paul : 111, 125
 5 TOCQUEVILLE, Alexis de (1805-
 6 1859), historien et homme politique
 7 français : 104
 8 VALADIER, Paul (né en 1933), théolo-
 9 gien et philosophe jésuite français : 106
 10 VEIT, Patrice (né en 1951), musicologue
 11 français, directeur de recherches au
 12 CNRS : 109
 13 VOUGA°, François : 32, 125
 14 WACKENRODER, Wilhelm Heinrich
 15 (1773-1798), écrivain et juriste alle-
 16 mand : 109
 17 WACKERNAGEL, Philipp (1800-
 18 1877), hymnologue allemand : 22
 19 WEISSE, Christian Hermann (1801-
 20 1866), théologien et philosophe alle-
 21 mand : 17
 22 WENZEL, Christian Éphraïm (1776-
 23 1832), pasteur luthérien allemand : 21
 24 WESTERNHAGEN, Curt von (1893-
 25 1982), musicologue allemand : 13
 26 WOLZOGEN, Hans von (1848-1938),
 27 musicologue et écrivain allemand,
 28 directeur des Bayreuther Blätter : 65
 29 ZWINGLI, Hyldrich (1484-1531), théo-
 30 logien réformateur suisse : 52
 31
 32
 33

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT	7
SOMMAIRE DES ENTRÉES (ET PRINCIPALES RÉFÉRENCES DANS <i>RICHARD WAGNER ET LE CHRISTIANISME</i>).....	9
1. LA FORMATION RELIGIEUSE DE WAGNER : L'ÉCRITURE*.....	13
2. LA FORMATION RELIGIEUSE DE WAGNER : LES THÉOLOGIENS DE SON TEMPS.....	17
3. WAGNER ET LUTHER.....	21
4. DIEU LE PÈRE	25
5. JÉSUS-CHRIST.....	29
6. L'ESPRIT SAINT	35
7. LA TRINITÉ*	39
8. L'ÉGLISE*	43
9. LES DOGMES*.....	47

1	10. LES SACREMENTS*	51
2		
3	11. LA JUSTIFICATION PAR LA FOI*	55
4		
5	12. LA PROMESSE*	59
6		
7	13. LA CROIX* DU CHRIST	63
8		
9	14. LE PÉCHÉ ET LA CULPABILITÉ.....	67
10		
11	15. LA SOUFFRANCE	71
12		
13	16. L'ENCHANTEMENT DU VENDREDI SAINT	75
14		
15	17. SCHOPENHAUER.....	79
16		
17	18. L'AGIR HUMAIN.....	83
18		
19	19. BOUDDHISME.....	87
20		
21	20. NIETZSCHE.....	91
22		
23	21. L'ANTISÉMITISME WAGNÉRIEN ET LA QUESTION	
24	RELIGIEUSE	97
25		
26	22. WAGNER ET LE RACISME	101
27		
28	23. RELIGION DE L'ART?.....	105
29		
30	24. L'ART, CHEMIN VERS DIEU	109
31		
32	25. WAGNER, UN CHRÉTIEN LUTHÉRIEN.....	113
33		

ANNEXES	119	1
THÉOLOGIENS CONTEMPORAINS CITÉS.....	121	2
		3
LIVRES BIBLIQUES.....	127	4
		5
GLOSSAIRE THÉOLOGIQUE	129	6
		7
INDEX DES NOMS PROPRES.....	139	8
		9
		10
		11
		12
		13
		14
		15
		16
		17
		18
		19
		20
		21
		22
		23
		24
		25
		26
		27
		28
		29
		30
		31
		32
		33

Imprimé en France
ISBN 979-10-423-1206-0
Dépôt légal : 4^e trimestre 2025