

Perdita FORMENTELLI

DETTE ET CARITAS

Il est certain que le concept de la Dette occupe une place prépondérante dans la pensée médiévale, en particulier dans son acception théologique, comme en témoigne au tournant des XII^e et XIII^e siècles, entre autres manifestations culturelles, le cycle littéraire du Graal. Je voudrais ainsi envisager la relation entre la notion de Dette et celle de *caritas* qui semble être au cœur de ces récits et l'écho éventuel de cette relation aujourd'hui. Je précise qu'en raison de la variété des nombreux textes qui mettent en forme la légende du Graal, je privilégierai dans cette analyse, sans pour autant négliger les autres versions, *Le Conte du Graal* de Chrétien de Troyes et *La Quête du Saint Graal*, dont l'auteur reste inconnu, car ce sont en effet, selon moi, les versions les plus significatives et les plus belles¹.

LE CONCEPT THÉOLOGIQUE DE LA DETTE

La Dette est indissociable de l'idée de Pêché Originel. Fondée essentiellement sur la Parole de Dieu consignée dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, la pensée médiévale gravite autour du concept de Pêché Originel selon lequel l'humanité, dégradée depuis la désobéissance d'Adam et Ève, a, par cette première rupture avec Dieu, blessé et corrompu sa nature même. De par sa chute du Paradis originel, l'homme s'est éloigné par orgueil de son créateur et est entré dans la carrière du péché, arrachant ainsi à Dieu l'honneur qui lui était dû et provoquant par conséquent sa redoutable colère.

Il s'agit alors de satisfaire à cette colère divine, de payer le prix de la Faute. Dans la foi du Moyen Âge en particulier, cette Dette est rachetée par la mort du Christ qui nous procure par son sacrifice le pardon, soit la rémission de nos péchés. Cela est explicite dans la théorie de la satisfaction développée par Anselme de Cantorbéry (moine bénédictin du XI^e siècle considéré par d'aucuns comme le fondateur de la scolastique), théorie qui reprend les deux idées de substitution pénale et de sacrifice expiatoire des Pères de l'Église². Précisons que, historiquement aussi bien que théologiquement, le terme « satisfaction » relève du domaine légal et consiste à réparer une injustice. Il n'a donc pas le sens de sentiment ou état agréable, de gratification, comme dans le langage courant de nos jours, mais plutôt celui de restitution : il s'agit de remédier à un dommage, de rembourser ce qui a été pris. Le Catéchisme du Concile de Trente

1. Chrétien de Troyes, *Perceval ou le Roman du Graal*, Paris, Gallimard [coll. Folio, trad. et notes de J-P. Foucher et A. Ortays, préface d'A. Hoog], 1991. Anonyme, *La Quête du Saint Graal*, Paris, Club du meilleur livre [coll. Astrée 14, éd. présentée et établie par A. Béguin et par Y. Bonnefoy], 1958.

2. Deux idées qui s'articulent entre elles pour soutenir que la mort du Christ est "satisfaisante" car elle nous permet ainsi d'échapper à la colère divine. La substitution pénale veut que le Christ soit mort à notre place, prenant sur lui les fautes de l'humanité et épongeant ainsi la dette, le sacrifice expiatoire étant la signification théologique de cette opération historique substitutive. La substitution pénale est donc à placer sur le plan terrestre et trouve sa justification sur le plan théologique avec la théorie du sacrifice expiatoire. Voir K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970, p. 440-442.

stipulera d'ailleurs : « La satisfaction est le paiement intégral d'une dette. Car qui dit satisfaction, dit une chose à laquelle rien ne manque. Par exemple, en matière de réconciliation, satisfaire signifie accorder à un cœur irrité tout ce qu'il faut pour le venger de l'injure qu'on lui a faite³ ». Et c'est précisément cela que signifiait Anselme de Cantorbéry : nous devons à Dieu une dette d'honneur, mais cette dette crée, par essence, un déséquilibre si grand dans la morale universelle qu'elle ne saurait en aucune façon être satisfaite. Il faut donc qu'un être d'une infinie grandeur agisse en tant qu'homme au nom des hommes et prenne sur lui de rembourser la dette d'honneur due à Dieu. C'est ainsi que le Christ a souffert en tant que substitut de l'humanité, satisfaisant par son infini mérite aux exigences requises par l'honneur bafoué de Dieu, remboursant par là-même le déficit de l'humanité vis-à-vis de son créateur et opérant par sa résurrection notre rédemption.

À travers la rédemption, on est touché par la Grâce et mis en demeure d'y répondre pour assurer son Salut. On a donc affaire à un scénario dramatique qui structure la théologie de l'époque, la société et l'existence humaine profondément orientées vers une perspective sotériologique. D'où l'idée que la rémission de nos péchés par le don de la Grâce divine doit susciter en nous la réponse spirituelle d'une *caritas*, soit l'amour de Dieu et du prochain, pour reprendre le concept défini principalement par saint Augustin.

DE LA DETTE AU SALUT

Cette « dramatique divine⁴ », comme dirait le théologien Urs Von Balthazar, pénétrera de plus en plus, à travers ses versions successives, la légende du Graal qui réactualise sur le plan littéraire, d'une part, le problème de la dette que symbolise la stérilité de la Terre Gaste, d'autre part, la tentative de sa résolution par la médiation d'un objet mystérieux, le Graal, qui tend à se confondre avec la Grâce. Dès Chrétien de Troyes, en effet, on perçoit l'ombre portée du scénario théologique : l'échec de Perceval au château du Roi Pêcheur, notamment, semble faire écho à la Chute originelle. Ainsi, pour ne pas avoir interrogé son hôte sur le mystérieux cortège du Graal, Perceval se réveille le lendemain matin dans un château devenu désert, qu'il doit quitter pour errer de longues années dans un monde violent et desséché comme par les effets de cette faute grave. Et c'est au moment où Jésus-Christ paie la dette du péché, un Vendredi Saint, que Perceval prend conscience de sa responsabilité en rencontrant, après son errance, un groupe de pèlerins. Dans d'autres récits, comme dans l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron ou encore dans la *Quête du Saint Graal*, plusieurs passages sont une reprise directe des thèmes bibliques de la Chute et de la rédemption à travers les aventures d'une chevalerie de plus en plus spirituelle⁵.

3. *Catéchisme du Saint Concile de Trente*, chap. 24, 1 : cité dans *Quinze Regards sur le corps* livré de P. Gardeil, Genève, Ad Solem, 1997, p. 96-97.

4. Voir U. Von Balthazar, *La Dramatique divine*, Bruxelles, Lessius [coll. Ouvertures, cinq tomes, trad. R. Givord et C. Dumont], 1984-1993.

5. On pense en particulier au chapitre intitulé « l'Arbre de Vie » de la *Quête*, qui retrace l'aube de l'humanité sur Terre, à travers les épreuves vécues par Adam et Ève, Caïn et Abel..., p. 183-195.

Aussi les récits du Graal proposent-ils, à travers les pérégrinations de ses héros, différents modèles de comportement vis-à-vis du problème du Salut et semblent chercher à résoudre, plus généralement, la question du sens de l'existence. Dans les versions de plus en plus christianisées de la légende, cette recherche s'associe directement avec celle de la Grâce divine et la quête du Graal devient alors clairement la conquête de la Grâce. Avec Perceval, on assiste à l'évolution d'un sauvageon ignorant qui, devenu un brillant chevalier, finit par s'éveiller à sa destinée spirituelle, suite à sa discussion avec un ermite qui lui révèle le sens de son inertie fatale devant le Graal et la présence d'une hostie dans celui-ci. Avec Lancelot, c'est l'échec. Les mystères du Graal ne lui seront pas dévoilés, en dépit de sa volonté sincère de conversion, parce qu'il reste victime de son désir terrestre. L'élan authentique de sa *caritas* reste impuissant à le délivrer d'une *cupiditas* mondaine qui le rattrapera et conduira à la ruine du royaume d'Arthur. Quant à Galaad, il est le chevalier du Christ prédestiné à achever la Quête du Saint Graal, seul à bénéficier totalement de la Grâce transmise par le Saint Vase.

À travers donc le symbolisme du Graal, vase aux pouvoirs surnaturels qui est l'objet d'une ardente convoitise et dont il s'agit de pénétrer le mystère, la Grâce doit se comprendre comme devant se révéler pleinement, dans ses secrets et ses puissances, au héros qui saurait adapter sa conduite et son action aux impératifs exceptionnels de l'aventure en question.

DE PERCEVAL À GALAAD

Au regard des implications de la quête, une opposition des plus significatives apparaît entre les différentes versions de la légende. D'abord le Perceval de Chrétien de Troyes reste insensible au mystère qui passe près de lui : il ne cherche pas à savoir à qui est destiné le Graal et de quoi le roi souffre, comme il a abandonné sa mère pour la vie brillante de la chevalerie. Et c'est cela, cette incuriosité, ce manque de compassion, lui explique l'ermite, qui rend compte de son échec dans l'aventure du Graal. Autrement dit, ce qui était attendu de Perceval était de l'ordre du relationnel, du rapport à autrui. Le héros aurait donc dû répondre à l'insistance de l'énigme ou du mystère, sur le mode d'une charité dans son implication la plus terrestre mais que les prestiges mondains de la chevalerie ont occultée dans son cœur.

Il en va tout autrement dans les versions ultérieures de la légende, en particulier dans *La Quête du Saint Graal*. Dans cette version, on passe de la perspective horizontale du lien interhumain voulu par la charité à une perspective verticale requise par la transcendance d'un Graal qui désormais s'identifie clairement à la Grâce théologique, celle qui s'offre à la personne dont la *caritas* ainsi éveillée se donne librement à elle sans réserve.

Dans cette version, la prouesse du héros, et ses chances de réussir ou d'échouer dans la Quête, sont directement proportionnelles à la qualité et l'intensité de sa *caritas*, soit de son amour spirituel de Dieu. Pour vaincre le péché qui enténébre l'existence humaine, qui en fait précisément une terre gaste, une chevalerie céleste se met en place qui finit par supplanter la chevalerie terrestre, dans la mesure exacte où elle parvient à s'affranchir de tout attachement terrestre, de toute souillure de corps et d'âme, pour s'élever au niveau absolu d'une rencontre directe – vécue par le seul Galaad vierge qui en meurt, avec les révélations ultimes du Graal.

UNE CARITAS AMBIGUË

Ce qui est valorisé ici, c'est un spiritualisme mystique qui correspond tout à fait à celui de saint Bernard, comme l'a montré Étienne Gilson et Albert Béguin après lui⁶. Car il y a l'idée, inspirée par la tradition cistercienne, que les vertus chevaleresques et les lois de la courtoisie freinent les âmes sur la voie de l'expérience spirituelle, et que seuls l'amour de Dieu et les sacrements peuvent faire atteindre à l'homme son but ultime, qui est « la vue de Dieu ». Mais il est étrange qu'Albert Béguin ait opposé aussi fortement cette mystique de la Quête, qu'il valorise comme une expression supérieure du christianisme, à la première version en France de la légende, celle de Chrétien de Troyes, en qui il voit « *un des esprits les plus profanes du Moyen Âge* », un esprit fermé donc aux mystères de la Grâce chrétienne, dans la mesure où il ne s'intéresse qu'à « *l'homme et à sa conduite*⁷ ».

En fait, on peut s'interroger sur cette mystique, et sur la *caritas* qui la soutient, aussi bien que sur les prétendues limites de l'humanisme de Chrétien de Troyes. Dans *La Quête du Saint Graal* qui développe l'aventure mystique, l'idée même de « Quête » invite à réfléchir : ce terme désigne un engagement motivé par le désir de posséder, de s'approprier un Bien jugé absolu, en l'occurrence la Grâce divine. Il s'agit moins de recevoir la Grâce essentiellement gratuite que de la conquérir au terme d'une longue ascèse et de multiples risques encourus. Et c'est pourquoi, dans cette frénésie des quêteurs lancés à la trace du Graal, on peut découvrir plusieurs éléments qui semblent en contradiction radicale avec l'*agapè*, soit la première idée chrétienne de l'amour affirmée par saint Jean et saint Paul, un amour qui a des liens avec la *caritas* mais qui lui reste nettement irréductible. En effet, la *caritas* cistercienne de saint Bernard, via saint Augustin, a pour fondement l'égoïsme inhérent au désir, car l'amour par quoi elle se définit est avant tout désir, celui de l'éros hellénique, comme l'a montré Anders Nygren. Tel l'éros, le mouvement du désir mystique est ascendant dans sa tentative d'atteindre l'Absolu, et s'oblige par-là, d'une certaine façon, à fuir le monde. Ce mouvement ascendant, qui rappelle celui de l'ogive gothique contemporaine de la légende du Graal, ne va pas du tout dans le sens de la Grâce qui, Henri de Lubac l'a rappelé, descend en l'homme pour en féconder la nature sur le mode d'une relation conciliant la distance infinie et l'union la plus intime⁸.

Rien ne montre mieux la tendance de la *caritas* à fuir le monde que, dans la *Quête du Saint Graal*, le grand nombre d'ermites, de reclus et de recluses qui interprètent successivement, dans le sens de cet escapisme, les actions ou les rêves des héros. Il y a aussi, véritablement obsédante – et sans doute dans le droit fil de la lecture augustinienne du Pêché Originel qu'il assimile au « péché de chair » pour en expliquer la transmission par génération –, la hantise de la sexualité condamnée en tant que principale pourvoyeuse de la dette, et l'exaltation symétrique de la virginité incarnée par le seul et victorieux

6. Voir E. Gilson, « La mystique de la Grâce dans *La Queste Del Saint Graal* », *Des idées et des lettres*, Paris, Vrin, 1932, p. 59-91.

7. A. Béguin, préface de *La Quête du Saint Graal*, p. XV et XVII.

8. H. De Lubac, *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Paris, Fayard [coll. Communio], 1979, chap.1. Voir également sur ce point A. Nygren, « *Caritas et Gratia*. L'ascension de l'homme et l'abaissement de Dieu », *Éros et Agapè – La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier [coll. Les religions, trad. P. Jundt], 1944, t. III, chap. 3.

Galaad. Se dégage ici l'idée d'un certain solipsisme élitiste, chacun des héros ayant un accès plus ou moins ouvert à la Grâce divine offerte par le Graal en fonction de son renoncement à ce qui constitue le propre de la nature humaine, la sexualité, au profit d'une spiritualité purement contemplative : après Galaad, le mieux servi sera Perceval, qui a été initié à l'amour par Blanchefleur mais est resté pur, puis Bohort, lui chaste sans être vierge. Lancelot, enfin, restera frustré à la porte de la révélation pour avoir préféré la reine Guenièvre à Dieu. Les trois chevaliers qui parviennent au terme de la Quête, Galaad, Perceval et Bohort, semblent ainsi représenter comme différents échelons hiérarchiques de la sainteté. Ce qui surprend aussi, c'est que la violence, comme instrument primordial de la dette⁹, est occultée ici par la sexualité, et figure même en bonne place malgré le bémol que lui impose la morale chevaleresque, alors que la charité proprement dite, qui figure pourtant dans le programme de la *caritas*, n'occupe guère de place.

LE SOUCI D'AUTRUI

L'exaltation cistercienne de la *caritas* donne un aspect quelque peu gnostique à sa vision du monde, une vision fortement dualiste opposant la lumière espérée du Graal à une terre livrée aux attaques perverses et répétées de l'Ennemi. On en revient à l'idée d'escapisme : l'existence terrestre étant totalement soumise au pouvoir du Démon, pour échapper à l'Ennemi, il faut échapper au monde. Irait encore dans le sens d'une gnose latente le fait que ce qui est désiré dans le Graal, c'est la possession d'un savoir, d'une vision, d'une « connaissance », alors que la charité ne songe qu'à donner. On a donc à faire à une *caritas* cistercienne qui, dans sa synthèse d'éros et d'*agapè* héritée toujours d'Augustin, met fortement l'accent sur le premier mobile, l'éros, mobile d'excarnation, aux dépens du second, celui d'une charité incarnée, d'un amour désintéressé soucieux d'autrui, qu'il faut bien reconnaître comme inspirant l'intuition de Chrétien de Troyes, sinon de son héros Perceval. Du sens de cette intuition témoignent de grands lecteurs, entre autres Michel Zink, Yves Bonnefoy et Simone Weil, laquelle écrit tout à la fin de ses *Cahiers* que le don du Graal est en réalité réservé à celui qui se penche sur autrui et lui demande « Quel est ton tourment ? »¹⁰. Finalement, il semble y avoir là un retournement de situation étonnant qui fait que la version « pauvrement humaniste » et courtoise du

9. Cette violence, selon la conception anthropologique girardienne, est pourvoyeuse du sacré païen, à quoi s'oppose la désacralisation judéo-chrétienne. Sauf qu'un certain christianisme historique, inégal encore à sa vérité rédemptrice, se fonde sur une « transcendance déviée » qui, répercutant plus que convertissant la violence inhérente au sacrifice païen à la façon dont l'éros tend à méconnaître l'*agapè*, s'accommode d'une théologie de la colère de Dieu. Cf. R. Girard, « L'écriture Judéo-Chrétienne », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, livre II, p. 165-300. Voir également *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, dans lequel René Girard parle du christianisme historique en termes de « stades intermédiaires » mal dégagés du religieux archaïque, quand « la violence imite l'amour du Christ » (p. 80-81). Comment ne pas penser aux Croisades, à l'Inquisition... ?

10. S. Weil reprend là une expression tirée du *Parzival* de Wolfram d'Eschenbach. Cf. S. Weil, *Cahiers*, Paris, Plon, 1956, t. III, p. 330. Pour Y. Bonnefoy, cf. « Sur la fonction du poème », *Nuage Rouge*, Paris, Mercure de France, 1977, p. 277-278 ; et pour M. Zink, voir le cours « Que cherchaient les quêteurs du Graal ? » donné au Collège de France en 2008-2009 (<http://www.college-de-france.fr/site/michel-zink/course-2008-2009.htm>).

plus profane des auteurs du Moyen Âge, pour citer Béguin à nouveau, apparaît peut-être en fin de compte portée par une intuition authentiquement chrétienne qui, par son souci d'autrui, résiste à la *caritas* équivoque des chevaliers de la *Quête*.

UN ÉCHO CONTEMPORAIN

Je voudrais terminer cet exposé par un regard rapide sur une œuvre contemporaine qui, à mes yeux, entre en résonance avec les problèmes que je viens d'évoquer. Il s'agit de *His Dark Materials* (À la Croisée des Mondes en français) de l'auteur anglais Philip Pullman, qui reprend dans sa trilogie fantastique le mythe fondateur du Péché Originel, tout en inversant radicalement sa symbolique religieuse¹¹. La scène de la Faute première est transposée de façon positive et la sexualité envisagée par conséquent dans une perspective instauratrice, aux antipodes de l'idée de dette ; par ailleurs une pleine confiance est accordée au libre-arbitre de ses deux héros. Aussi Pullman rejoue-t-il, mais cette fois-ci contre l'Église, la résistance de Pélage à saint Augustin, essentiellement sur deux points : la défense du libre-arbitre qui ne fait qu'un avec la négation du Péché originel, et puis la valorisation de la sexualité, qui a été le fait du disciple de Pélage, Julien d'Éclane. Pullman propose ainsi la voie d'un humanisme original, l'« humanisme de l'autre homme », comme dit Levinas¹². En effet, à la fin de son récit, ses deux héros décident d'écarter un bonheur égoïste au profit d'un engagement altruiste. Un tel humanisme devrait, à ses yeux, inscrire la liberté humaine qu'il ouvre dans un horizon de véritable solidarité, salut terrestre offert à tous comme Grâce, c'est-à-dire comme incarnation enfin comprise de l'absolu divin. Et sous ce jour d'un partage collectif d'un libre être-au-monde, de la possibilité de « posséder la vérité dans une âme et un corps¹³ » comme l'a voulu Rimbaud, *La Croisée des Mondes* de Pullman peut sembler rejoindre l'intuition charitable de Chrétien de Troyes, à savoir le souci d'autrui dans une humanité qui vivrait non plus cette fois dans un lointain Royaume des Cieux mais dans une concrète et immédiate République des Cieux, formule-clé et dernier mot de la trilogie.

On voit donc que le thème de la dette et de sa résolution parcourt toute l'histoire de l'Occident jusqu'à aujourd'hui, où les discours, humanistes ou chrétiens, et dans les domaines les plus différents, ne cessent d'hésiter entre une vision du monde dominée par le rapport identitaire à soi et une autre, vraiment nouvelle, qui donne la priorité au rapport

11. P. Pullman, *His Dark Materials*, Londres, Scholastic Children's Books, 2002 (1^{re} éd., 1999). Inspiré par le *Paradis Perdu* de J. Milton et les poèmes de W. Blake, Philip Pullman nous livre là un grand récit d'aventures confrontant le Bien et le Mal, une quête initiatique accordant un rôle central au christianisme, rite de passage de deux enfants, Lyra Belacqua et Will Parry, impliquant la traversée d'univers parallèles. Il s'agit là aussi, comme dans les récits du Graal, de sauver le monde en péril à travers la quête spirituelle du sens de la vie. Trop méconnu des lecteurs adultes en France (où la littérature dite pour la jeunesse reste malheureusement largement discriminée, à l'inverse de ce qui a lieu ailleurs, et en particulier en Angleterre), P. Pullman est pourtant un auteur de renommée internationale et sa trilogie a reçu de nombreux prix prestigieux, parmi lesquels la Carnegie Medal et le Prix Commémoratif Astrid Lindgren.

12. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

13. A. Rimbaud, *Une Saison en Enfer*, Paris, Gallimard [coll. Bibliothèque de la Pléiade], 2009, p. 117.

à l'autre. Pour illustrer cela, je me tourne vers la sociologue américaine Judith Butler, qui, à l'aube de l'année 2014, déclarait dans une interview : « la sexualité et le genre doivent plutôt être compris comme des modes de dépossession, des façons d'être pour un autre, en fonction d'un autre. En ce sens, je crois que nous sommes toujours hors de nous-mêmes. Fondamentalement, hors de soi...¹⁴ ».

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres du corpus

- ANONYME, *La Quête du Saint Graal*, Paris, Club du meilleur livre [coll. Astrée 14, éd. présentée et établie par A. BÉGUIN et par Y. BONNEFOY], 1958.
- ANONYME, *Lancelot*, Paris, 10/18 [coll. Bibliothèque médiévale, éd. présentée et établie par A. MICHA], 1983.
- ROBERT DE BORON, *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, Paris, Champion [coll. Classiques Français du Moyen Âge, éd. établie par W. A. Nitze], 1927.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval ou le Roman du Graal*, Paris, Gallimard [coll. Folio, trad. et notes de J-P FOUCHER et A. ORTAIS, préface d'A. HOOG], 1991.
- LACHET, C., *Les Métamorphoses du Graal, anthologie*, Paris, Flammarion, 2012.
- PULLMAN, P., *His Dark Materials*, Londres, Scholastic Children's Books, 2002 (1^{re} éd., 1999).

Ouvrages critiques

- COMBES A., BERTIN A., *Écritures du Graal*, Paris, P.U.F [coll. Études littéraires Recto-verso], 2001.
- DE LUBAC, H., *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*, Paris, Fayard [coll. Communio], 1979.
- FRAPPIER, J., *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal. Étude sur Perceval ou le Conte du Graal*, Paris, SEDES, 1972.
- GARDEIL, P., *Quinze Regards sur le corps livré*, Genève, Ad Solem, 1997.
- NYGREN, A., *Éros et Agapè – La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier [coll. Les religions, trad. P. JUNDT], 1944.
- WALTER, P., *Album du Graal. Iconographie choisie et commentée*, Paris, Gallimard [coll. Bibliothèque de la Pléiade], 2009.

14. Propos recueillis par J. Cerf, Télérama n° 3339, Paris, 08/01/2004, p.4-9.

Ouvrages de référence

La Bible de Jérusalem, Paris, Desclée de Brouwer [trad. sous la direction de l'école biblique de Jérusalem], 1975.

Dictionnaire de la théologie chrétienne, Paris, Albin Michel [coll. Encyclopædia Universalis], 1998.

K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, [trad. P. DEMMAN & M. VIDAL], 1970.