

Le Sénevé est le journal des aumôneries catholique et protestante de l'Ecole Normale Supérieure et de l'Ecole Nationale des Chartes.

« Le royaume des cieux est semblable à un grain de sénevé qu'un homme a pris et semé dans son champ. C'est la plus petite de toutes les graines, mais, quand il a poussé, c'est la plus grande des plantes potagères, qui devient même un arbre, au point que les oiseaux du ciel viennent s'abriter dans ses branches. » (Mt 13, 31-32)

Couverture : *Adam et Eve*, Marc Chagall

Mise en page et réalisation technique : Guillaume MATHERON

ÉDITORIAL

« Revêtir le Christ » : cette injonction peut sembler sinon franchement bizarre, du moins un peu étrange. Certes, on peut y voir l'invitation au témoignage : la foi authentiquement vécue devrait illuminer jusqu'aux visages des croyants, irradier du cœur vers l'extérieur, transfigurer aux yeux du monde l'existence de chaque fidèle dans sa quotidienneté la plus banale. Revêtir le Christ, ce serait alors resplendir de la joie de l'Évangile par un témoignage silencieux, celui de la simplicité muette de l'habit : en incarnant notre foi par des actes et sans discours ronflants ; en la manifestant de façon visible et humble.

Pourtant, même dans le cas limite d'une chasteté parfaite alliée à une hygiène inexistante, le vêtement finit toujours par devoir être enlevé. Il a donc un caractère provisoire difficilement conciliable avec la manière dont nous sommes appelés à vivre notre foi : nous ne pouvons changer de Christ comme de chemise. Surtout, le modèle de l'habit semble nous maintenir dans une étonnante relation d'extériorité au Christ. Que l'on songe simplement à une autre image topique décrivant la relation du fidèle au Christ, en particulier lors de l'Eucharistie : celle du temple, notre corps se faisant réceptacle de la présence divine. La relation d'extériorité qu'implique le modèle du vêtement apparaît comme un pendant étonnant à cette relation toute intérieure de l'habitable, et semble même en être l'exact opposé.

Ce Sénevé aura au moins été l'occasion d'éclaircir cette difficulté : comme l'exposent plusieurs articles, la conception antique du vêtement exige de nous défaire de notre représentation spontanée. Car loin d'exprimer un rapport extrinsèque et provisoire, le vêtement était anciennement l'image de la plus intime proximité : celle d'une enveloppe qui épouse le corps. L'habit n'est pas une apparence arbitraire, mais le prolongement du corps qui en suit les formes, se tient continuellement à son contact et le présente aux regards.

Ces premiers éléments de réflexion ne vous donnent qu'un avant-goût partiel et arbitraire de la diversité des aspects du vêtement qui sont soulevés dans ces pages. La variété des articles excède sans doute la stricte question vestimentaire, qui joue souvent le rôle de point de départ (dirons-nous de prétexte ?) à des méditations plus abstraites et spirituelles ; il est de ce fait difficile d'en dégager une synthèse unitaire. Espérons que cette prolifération de sens soit le gage de la profondeur qui gît parfois dans le superficiel.

Ostiane COURAU

SOMMAIRE

1	Les vêtements religieux dans les traditions juive et chrétienne	4
1.1	L'habit du Grand Prêtre <i>P.Florent Urfels</i>	4
1.2	Le vêtement et la prière - Signification du Talit dans la religion juive <i>Emmanuel Levine</i>	18
1.3	Les vêtements liturgiques <i>Vincent Cinotti</i>	23
2	« J'étais nu et vous m'avez vêtu » : la nudité du pauvre	31
2.1	Le Christ possédait-il ses vêtements ? – Le vêtement dans la querelle autour de la pauvreté absolue à partir de l' <i>Opus nonaginta dierum</i> de Guillaume d'Occam <i>Thomas Gay</i>	31
2.2	Dénuement et dénudation <i>Yoen Qian-Laurent</i>	42
3	Se vêtir pour la Noce : l'habit comme préparation au Royaume	50
3.1	Le vêtement nuptial de l'Évangile <i>François Hou</i>	50
3.2	Saint Bernard contre le bling-bling – sur les parures de l'Épouse dans le <i>Cantique des cantiques</i> <i>Ostiane Courau</i>	62
4	Réflexions sur le sens ecclésial du vêtement	72
4.1	La tunique sans coutures – Mise au point pour la nécessaire unité de l'Église <i>Jean-Benoît Poulle</i>	72
4.2	La pudeur chez le jeune Hegel – Esquisse d'une réflexion sur le rapport de la communauté chrétienne à son autre <i>Marie Lucas</i>	80
5	Comptes rendus	86
5.1	Cavalry <i>Clément de la Vassière</i>	86
5.2	Les habits neufs de l' <i>opera seria</i> : <i>Siroe Re di Persia</i> <i>François Hou</i>	88
6	Talassades	92
6.1	L'uniforme scout <i>Benoît Gèze</i>	92
6.2	Aux origines de la nudité <i>Céline Dusautois</i>	97

1 Les vêtements religieux dans les traditions juive et chrétienne

1.1 L'habit du Grand Prêtre

Le but de cet article est de dégager la signification d'un élément essentiel du sacerdoce vétérotestamentaire, à savoir l'habit du grand-prêtre. Par ce biais, nous découvrirons comment le corps du grand-prêtre joue un rôle de médiation et de substitution entre Dieu et les hommes, ce qui prépare les affirmations décisives de l'Épître aux Hébreux : « Quant au grand-prêtre que nous avons, la liturgie qui lui revient se distingue d'autant plus que lui est médiateur d'une alliance meilleure, reposant sur de meilleures promesses. » (He 8,6) « Le Christ est venu, grand prêtre des biens à venir. Par la tente plus grande et plus parfaite, celle qui n'est pas œuvre de mains humaines et n'appartient pas à cette création, il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, en répandant, non pas le sang de boucs et de jeunes taureaux, mais son propre sang. De cette manière, il a obtenu une libération définitive. » (He 9,11-12)

La vocation d'Aaron et de ses fils

Moïse et Aaron sont frères mais comme souvent dans l'Ancien Testament le cadet (Moïse) a beaucoup plus d'importance que l'aîné (Aaron). Ce dernier fait son apparition dans le récit biblique lorsque Moïse, suivant la loi du genre, essaye de se dérober à l'appel divin. Le prétexte avancé étant un défaut d'élocution, Yhwh lui répond :

N'y a-t-il pas ton frère Aaron, le lévite? Je sais qu'il a la parole facile, lui. Le voici même qui sort à ta rencontre. Quand il te verra, il se réjouira en son cœur. Tu lui parleras et mettras les paroles en sa bouche. Et moi, JE SUIS avec ta bouche et avec sa bouche et je vous enseignerai ce que vous ferez. Lui parlera pour toi au peuple, il sera ta bouche et tu seras son dieu. (Ex 4,14-16)

Aaron est donc strictement subordonné à Moïse. Yhwh en fait un porte-parole de son frère cadet auquel il doit se référer comme à un dieu, selon une expression si forte qu'elle est presque choquante¹. Avec une fonction aussi générale, Aaron sera prophète quand Moïse parlera en prophète et prêtre quand Moïse parlera en prêtre. Par conséquent, même si aucun terme spécifique du culte n'apparaît dans ces versets, Aaron possède déjà en germe le sacerdoce transmetteur des lois divines.

1. On la retrouve en Ex 7,1 pour qualifier la mission de Moïse vis-à-vis de Pharaon : « Vois, je t'établis comme dieu pour le Pharaon et ton frère Aaron sera ton prophète. »

Différents corpus de lois éthiques et rituelles du Pentateuque le manifesteront en associant les deux frères : « Yhwh dit à Moïse et Aaron » (Ex 12,1.43; Nb 4,1.17); « les fils d'Israël firent exactement ce que Yhwh avait ordonné à Moïse et à Aaron » (Ex 12,28.50); « Yhwh adressa la parole à Moïse et Aaron » (Lv 11,1; 13,1; 14,33; 15,1); « Yhwh parla à Moïse et Aaron » (Nb 19,1); « Yhwh dit à Moïse : “Dis à ton frère Aaron. . .” » (Lv 21,1).

Pendant tout le récit des plaies d'Égypte, Aaron remplira fidèlement sa mission, s'adressant tantôt à Pharaon et tantôt aux israélites avec et au nom de Moïse. Une fois conclue l'Alliance au pied du Sinaï, ses deux fils et lui auront le privilège de participer à un repas sacrificiel et eschatologique sur la montagne, en compagnie de Moïse et des soixante-dix anciens (cf. Ex 24,9-11). Mais ce n'est qu'à l'occasion de la description du sanctuaire portatif que sa vocation sacerdotale sera clairement signifiée par Yhwh.

Prends aussi près de toi ton frère Aaron et ses fils avec lui, du milieu des fils d'Israël, pour qu'il exerce mon sacerdoce – Aaron, Nadav et Avihou, Eléazar et Itamar, fils d'Aaron. (Ex 28,1)

S'ensuivent la description des vêtements sacerdotaux puis de la cérémonie de consécration d'Aaron et de ses fils (cf. Ex 28-29), laquelle ne sera célébrée que bien plus tard (cf. Lv 8), après la dédicace du sanctuaire (cf. Ex 40) et l'exposition des différents types de sacrifices (cf. Lv 1-7). Ce décalage dans la séquence *Dieu commande, Moïse exécute*² révèle que le sacerdoce aaronide n'est effectif qu'en dépendance des deux lieux de la théophanie cultuelle : la Tente de la Rencontre d'une part, l'autel d'autre part. Aaron et ses fils ne sont pas mis à part pour exécuter des rites qui, dans leur matérialité, seraient interdits aux laïcs. Ils sont consacrés pour pouvoir s'approcher de l'autel et entrer dans le sanctuaire. Cette vocation leur réserve de fait, mais secondairement, l'exécution d'un certain nombre de rites. C'est la proximité avec Yhwh qui commande le monopole rituel et non l'inverse. Roland de Vaux insiste à juste titre sur ce point très important.

Le prêtre de l'Ancien Testament n'est pas proprement un « sacrificeur ». [...] Le rôle du prêtre commençait avec la manipulation du sang parce qu'il est la partie la plus sainte de la victime, mais surtout parce qu'il doit être mis en contact avec l'autel. De même c'est toujours le prêtre qui présente et dépose sur l'autel la partie du sacrifice qui revient à Dieu. Cela est si vrai que, dans les sacrifices d'oiseaux où la victime doit être tuée sur l'autel même, l'offrant perd son droit à l'immoler. Pour signifier la déchéance des prêtres des hauts lieux après la réforme

2. Ex 29 est la seule partie d'Ex 25-31 qui n'est pas répétée en Ex 35-40.

de Josias, on dit qu'ils ne pouvaient pas « monter à l'autel » (2 R 23,9). Un texte écrit vers la même époque dit que les prêtres ont été choisis « pour monter à l'autel » (1 S 2,28). [...] Le prêtre est donc très proprement le « ministre de l'autel » et cette expression chrétienne trouve dans l'Ancien Testament ses authentiques lettres de noblesse³.

La priorité du contact avec Dieu sur le rite explique pourquoi Ex 28 parle du vêtement sacerdotal tout de suite après la décision de Yhwh de doter Israël d'un sacerdoce spécialisé lié au Temple. Cet habit symbolise précisément la capacité des aaronides à supporter la présence de Dieu, qui reste dangereuse même dans le cadre institutionnel du culte.

Aaron et ses fils prendront [leurs habits] quand ils entreront dans la Tente de la Rencontre ou quand ils approcheront de l'autel pour officier dans le sanctuaire, afin de ne pas se charger d'une faute et mourir. Loi immuable pour lui et sa descendance après lui. (Ex 28,43)

D'une manière générale, le vêtement était dans le monde sémitique porteur d'une signification fort riche⁴. En résumant les choses à l'extrême, on pourrait dire qu'il était à la fois une représentation symbolique de la personne et une interface active avec le monde extérieur.

En tant qu'il manifeste la personne et l'offre aux regards d'autrui, le vêtement est dans le prolongement du corps humain. Même s'il en reste distinct matériellement, l'unité des deux est conçue de manière beaucoup plus étroite que dans notre culture moderne. Le vêtement fait corps avec le corps. Lorsque saint Paul évoque la résurrection en ces termes : « nous ne voulons pas nous dévêtir, mais revêtir un vêtement sur l'autre afin que ce qui est mortel soit englouti par la vie » (2 Co 5,4), nous sommes surpris de l'extrinsécisme qu'il sous-entend. Peut-on changer de corps comme l'on change de vêtement ? Et si le corps ressuscité est pour moi comme un habit, sera-ce encore le mien, sera-ce encore moi ? En réalité, le propos de Paul est exactement inverse. La métaphore qu'il emploie ici comme en Ga 3,27 où il parle de « revêtir le Christ » a pour but de signifier l'unité la plus grande possible et non pas une extériorité.

D'autre part le vêtement est à l'interface de deux mondes, le monde intérieur de la personne et le monde extérieur de la société et du cosmos. Il n'est pas seulement l'indice de la plus ou moins grande richesse de son propriétaire ou de sa fonction officielle (roi, scribe, prêtre, soldat. . .). Le vêtement est indispensable à l'exercice effectif de cette fonction, parce

3. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris, Cerf, 1961, p. 209-210.

4. On pourra consulter pour plus de détails l'étude très complète de E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Théologie 65, Paris, Aubier, 1966.

qu'il en diffracte les effets bénéfiques attendus⁵. En sens contraire, les effluves fastes ou néfastes de l'extérieur sont absorbés par le vêtement, ce qui implique par exemple que l'on n'est complètement purifié que si l'on a lavé, en même temps que son corps, son habit (cf. Lv 11,25.28.40 ; 13,6.34 ; etc.). Dans le cas particulier du Temple, la sainteté divine se communique aux vêtements des prêtres qui, par le fait même, ne peuvent pas être des habits ordinaires. Enfreindre la « loi immuable » d'Ex 28,43 reviendrait à profaner le sanctuaire, à manquer de respect pour Yhwh en propageant sa sainteté n'importe où et n'importe comment.

Il importe ici de se garder d'une méprise. La loi sur le vêtement des prêtres et d'autres prescriptions analogues de la tradition sacerdotale ne cherchent pas à confiner par tous les moyens la sainteté de Dieu dans les limites étroites de son sanctuaire. Avant de demander à Israël de lui construire un Tabernacle, Yhwh a consacré son peuple dans l'Alliance et il exige de lui qu'il se sanctifie par la mise en pratique des commandements. Dieu veut que sa sainteté se propage, qu'elle se communique à tous les israélites à partir du Temple comme d'un foyer rayonnant. Mais cette sainte diffusion doit être prise au sérieux. Il faut avoir conscience de ce que l'on fait quand on entre dans l'intimité divine, aussi bien le prêtre s'approchant de l'autel que le Juif de diaspora qui, à la synagogue, écoute la proclamation de la Torah de Moïse. Lorsque de tels seuils sont franchis, des séparations rituelles doivent être observées. Les habits sacerdotaux s'inscrivent dans cette logique. En tant qu'ils héritent des propriétés du sanctuaire, il font partie des choses saintes réservées aux prêtres, au même titre que la viande consacrée (*tenoupah*), les prémices, les dîmes et autres redevances cultuelles.

Concrètement l'habit du prêtre ordinaire ne comportait que quatre pièces et était d'une grande sobriété. Il y a tout d'abord un caleçon de lin destiné à couvrir sa nudité. Cette précaution était rendue nécessaire par le fait que, contrairement à ce que prévoyait le Code de l'Alliance (cf. Ex 20,26), on montait à l'autel du Temple par des marches d'escalier. Audessus du caleçon le prêtre revêtait une tunique de lin serrée à la taille par une ceinture. Enfin il coiffait sa tête d'un bonnet particulièrement représentatif de la valeur éminente du sacerdoce puisqu'il s'agit d'un signe « de gloire et de majesté » (Ex 28,40). Comme Ex 28 ne parle ni de chaussures ni de sandales on suppose que les prêtres officiaient pieds nus dans l'enceinte du Temple, ce qui est corroboré par Ex 3,5 et Jos 5,15. Par ailleurs l'habit de lin blanc est à ce point caractéristique du sacerdoce que l'apocalyptique juive en revêt les anges révélateurs

5. Cette conception archaïque du vêtement est encore opérante au temps du Nouveau Testament (cf. Mc 5,27 ; 6,56 ; Ac 19,12).

des desseins divins (cf. Éz 9,2-3.11 ; 10,2 ; Dn 10,5). Ce détail suggère que, bien avant Philon d'Alexandrie, avait émergée la conception d'un culte terrestre participant du culte céleste, même si l'idée n'était sans doute pas partagée par tous les Juifs (dont les prêtres sadducéens qui ne croyaient pas en l'existence des anges).

Le grand-prêtre

D'après l'histoire deutéronomiste, il semble que déjà sous la monarchie préexilique le Temple était placé sous la direction d'un « prêtre en chef », au titre exact fluctuant (*kohen gadol* ou *kohen harosh*)⁶. Après l'Exil, cette fonction est encore plus importante du fait de l'impossibilité de faire remonter sur le trône de Juda un descendant du roi David. Le grand-prêtre devient alors le personnage principal du judaïsme, celui qui incarne en sa personne la réalité de l'Alliance entre Yhwh et son peuple Israël. On peut quasiment suivre à la trace cette évolution historique dans les livres d'Aggée et Zacharie, qui placent le retour d'Exil sous le patronage de deux figures emblématiques, Josué et Zorobabel⁷. Zorobabel est un davidide, tandis que Josué est fils de Yehosadaq (cf. Ag 1,1), lui-même fils de Seraya, le dernier grand-prêtre de Jérusalem avant l'Exil (cf. 1 Ch 5,40-41). Josué représente donc la continuité entre le sacerdoce ancien, préexilique, et le sacerdoce nouveau, tout comme Zorobabel assure la continuité avec l'ordre politique ancien du royaume de Juda. Mais la prétention davidide s'avérera incompatible avec l'hégémonie impériale perse. En conclusion d'une suite de visions où Josué et Zorobabel sont traités à peu près d'égal à égal (cf. Za 1,7-6,8), ordre est finalement donné à Zacharie de couronner le seul grand-prêtre (cf. Za 6,9-15). Cela correspond au rôle de chef de la communauté judéenne qui lui revient désormais. Il y a encore une espérance messianique mais elle a été transférée de la figure royale à la figure sacerdotale.

De manière très significative, le rituel de consécration sacerdotale prévoit une onction d'huile pour le grand-prêtre et pour lui seul (cf. Ex 29,7), au point que l'expression « prêtre messie » (*kohen mashia[1E25 ?]*) est utilisée régulièrement à son sujet (cf. Lv 4,3.5.16 ; 6,15). Lorsque le Lévitique veut indiquer que les rites du Yom Kippour lui sont réservés, c'est ce titre particulièrement solennel qu'il utilise (cf. Lv 16,32 ; 21,10). La conception messianique du grand-prêtre sera fortement accentuée dans certains courants du judaïsme, tels les esséniens qui attendent

6. Cf. R. DE VAUX, *op. cit.*, p. 266-268.

7. Cf. P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic, The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphie, Fortress, 1979, p. 240-262.

deux messies, l'Oint d'Israël et l'Oint d'Aaron⁸. Le premier est soumis au deuxième, ce qui correspond à la hiérarchie mise en place dans la communauté (les laïcs obéissent aux prêtres) mais inverse la situation historique originelle (le roi a autorité sur le sacerdoce de Jérusalem).

La supériorité du grand-prêtre sur les simples prêtres est clairement signifiée par son habit. Il s'agit de quatre pièces multicolores qui s'ajoutent aux quatre pièces blanches ordinaires. Vient d'abord un manteau bleu foncé, en fait une cape ronde d'un seul tenant avec un trou en son milieu pour laisser passer la tête. La bordure en est richement décorée par des motifs floraux, « des grenades de pourpre violette, de pourpre rouge et de cramoisi » (Ex 28,33). Des grelots y sont accrochés, ce qui permet de savoir de l'extérieur du sanctuaire que le grand-prêtre est toujours en vie même après son entrée dans le Saint des Saints⁹. Encore au-dessus du manteau, le grand-prêtre porte l'éphod, une sorte de corset enroulé sur le torse et retenu aux épaules par des bretelles¹⁰. Il est tissé en lin, avec des fils d'or et des fils teints en pourpre violette, rouge et cramoisi. Les deux agrafes des bretelles sont surmontées chacune d'une pierre précieuse, avec les noms des douze tribus gravés « en mémorial » (Ex 28,12). Une ceinture multicolore maintient l'ensemble serré autour du torse. Accroché à l'éphod, le pectoral est une bourse en tissu multicolore (toujours l'or, la pourpre violette, la pourpre rouge et le cramoisi) dont la fonction originelle était de contenir les objets servant à la divination, comme l'Ourim et le Toummim. Douze pierres précieuses y sont enchâssées, portant chacune le nom d'une tribu d'Israël. Dernière pièce de l'habit pontifical, le turban qui recouvre ou prend la place du bonnet de lin des simples prêtres. Une fleur d'or gravée de l'expression « consacré à Yhwh » (Ex 28,36) est fixée sur le turban par un cordon.

Si le livre de l'Exode consacre tout un chapitre (Ex 28) à décrire l'habit du grand-prêtre, c'est qu'il joue un rôle décisif pour l'exercice de

8. Certains textes de Qumrân tendent cependant à identifier les deux figures. Cf. P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Jésus et Jésus-Christ 62, Paris et Tournai, Desclée, 1994, p. 61-113.

9. « Le son des clochettes se fera entendre quand il entrera devant YHWH dans le sanctuaire et quand il en sortira : ainsi il ne mourra pas. » (Ex 28,35) La tradition juive prolonge cette idée lorsqu'elle rapporte que, pour le Kippour, on attachait deux longues cordes au grand prêtre, les extrémités restant sur le parvis. L'une, de couleur rouge, devenait blanche si YHWH acceptait de pardonner son peuple. Dans le cas contraire le grand prêtre mourrait et l'autre corde servait à tirer son cadavre en dehors du sanctuaire.

10. D'après É. LIPiŃSKI, « Éphod », *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols, 1987, p. 418, l'éphod était à l'origine un objet tenu à la main et qui servait d'instrument pour la divination sacerdotale. Une fois cette fonction disparue, l'appellation aurait été transférée à une pièce d'habillement.

sa fonction. À travers lui, son corps et donc sa propre personne acquiert une fonction médiatrice et une dimension substitutive.

D'une part le grand-prêtre est relié à tout Israël puisque le nom – qui dans la mentalité biblique contient la réalité de la chose désignée – de chaque tribu est gravé sur l'éphod et sur le pectoral¹¹. Cette représentation du peuple sur l'habit du grand-prêtre n'est donc pas un ornement décoratif. En vertu de l'identification du vêtement avec le corps humain, on peut dire que pendant l'acte de culte le grand-prêtre assume le peuple tout entier, il en est le médiateur devant Yhwh¹². Inversement, à travers le grand-prêtre c'est Israël qui met en œuvre le sacerdoce dont il a été investi par l'Alliance. Sacerdoce du peuple et médiation du grand-prêtre sont donc en étroite dépendance l'un de l'autre.

La fonction médiatrice du corps du grand-prêtre regarde prioritairement Israël. Mais le livre de la Sagesse, dans sa relecture de la révolte de Coré (cf. Nb 16-17), ne craint pas de l'élargir au cosmos tout entier.

Alors que déjà les morts s'entassaient par monceaux, [Aaron] s'interposa, arrêta la Colère et lui barra le chemin des vivants. Car sur sa longue robe était figuré le monde entier, les gloires de nos Pères étaient gravées sur les quatre rangées de pierres, et ta Majesté reposait sur le diadème de sa tête. Devant cela l'Exterminateur recula, saisi de crainte. (Sg 18,23-25)

On retrouve la même conviction, exprimée de manière plus poétique encore, chez Ben Sira. Décrivant le grand-prêtre Simon II (mort v. 195) qui sort du sanctuaire après l'exécution des rites du Kippour¹³, il le compare à un monde nouvellement créé par Dieu.

Qu'il était glorieux, entouré de son peuple,
Quand il sortait de la maison du voile!
Comme l'astre du matin à travers le nuage,

11. E. HAULOTTE, *op. cit.*, p. 173, suggère que la redondance des pierres gravées avait pour but de solidariser symboliquement le pectoral à l'éphod. Intégré ainsi à une autre pièce de vêtement, le pectoral perdait son rôle premier d'objet de divination à une époque où de telles pratiques oraculaires étaient perçues comme un danger pour l'orthodoxie yahviste.

12. On appréciera l'acribie de Philon d'Alexandrie : « Le grand prêtre, considéré avec les autres, n'est sans doute que peu de chose, mais lorsqu'il est seul présent il est beaucoup. Il est tout le tribunal, tout le conseil, tout le peuple, la grande masse, l'ensemble du genre humain, mieux encore, s'il faut dire la vérité, une sorte d'être intermédiaire entre Dieu et l'homme. » (*Som.* II, 188)

13. Telle est l'opinion majoritaire chez les exégètes. Cependant F.Ó. FEARGHAIL, « Sir 50,5-21 : Yom Kippur or The Daily Whole-Offering? », *Biblica* 59 (1978), p. 301-316, sur la base d'une comparaison avec le traité *Tamid* du Talmud de Babylone, rapproche Sir 50 de l'offrande quotidienne de l'holocauste plutôt que du Kippour. Cf. P.W. SKEHAN et A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, The Anchor Bible 39, New York, Doubleday, 1987, p. 550-551.

Comme la lune au jour de son plein,
Comme le soleil brillant sur le sanctuaire du Très-Haut,
Comme l'arc-en-ciel illuminant les nuages de gloire,
Comme la fleur des roses aux jours du printemps,
Comme le lys au bord des eaux,
Comme le rameau du Liban aux jours de l'été. (Sir 50,5-8)

D'où vient cette idée que le cosmos serait, conjointement aux douze tribus d'Israël, représenté sur l'habit du grand-prêtre? Dans une ambiance stoïcienne, Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie la justifient à l'aide des quatre couleurs des vêtements pontificaux, reprenant les quatre éléments du monde : le rouge signifie le feu, le bleu signifie l'air, le blanc la terre et la pourpre l'eau¹⁴. Mais peut-être bien que dans le contexte originel sémitique la forme de l'éphod voulait déjà schématiser la création, le corset figurant la terre et les bretelles les colonnes sur laquelle la terre s'appuie¹⁵.

La dimension substitutive est quant à elle associée au turban du grand-prêtre, plus exactement à la fleur d'or gravée au Nom de Yhwh et fixée sur le turban.

Elle sera sur le front d'Aaron, et Aaron portera les péchés concernant les choses saintes que consacreront les fils d'Israël, tous leurs dons sacrés. (Ex 28,38)

Dans l'Ancien Testament, un homme « porte les péchés » dans deux cas de figure différents¹⁶. Appliquée au pécheur, l'expression signifie qu'il assume la responsabilité des dommages causés. Appliquée à quelqu'un d'autre que le pécheur, elle suppose une logique de substitution où l'innocent prend sur lui une part de la réparation que le coupable devrait normalement fournir. Pour savoir quelle situation correspond à Ex 28,38 il faut partir du rapport avec le turban. Celui-ci fonctionne pour ainsi dire en sens inverse du pectoral puisqu'il rapproche le grand-prêtre de Dieu et de sa sainteté tandis que le pectoral l'identifie à Israël et à son péché éventuel. Ainsi le turban préserve un espace d'innocence personnelle pour Aaron. S'il lui permet de « porter les péchés » du peuple, ce n'est pas que le grand-prêtre est, de par sa fonction médiatrice, le plus grand des pécheurs, mais qu'il s'offre à une mort éventuelle à la place des pécheurs. La médiation sacerdotale doit être combinée à un principe de substitution pour ne pas offenser la justice divine. Yhwh ne

14. *Bell.* V, 212-213 ; *Ant.* III, 151-178 ; *Q. Exod.* II, 85 ; *Vit. Mos.* II, 109-135. On retrouve la même correspondance dans la *Lettre d'Aristée* VII, 96-99 et l'*Épître* 64 de saint Jérôme à Fabiola.

15. Cf. E. HAULOTTE, *op. cit.*, p. 52-53.

16. Cf. W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, The Anchor Bible 2, New York, Doubleday, 2006, p. 448-449.

confond pas l'innocent avec le coupable, mais il accepte que l'innocent répare volontairement pour le coupable.

D'après Lv 16, la liturgie du Kippour se déroulait en trois temps. Pendant les deux premiers le grand-prêtre n'a pas son habit spécifique multicolore mais la tenue en lin blanc des simples prêtres, à quelques détails près¹⁷. Ce n'est qu'à l'issue du bain de purification consécutif aux rites du sang et du bouc émissaire qu'il revêt l'ensemble de son habit, ce qui correspond à la relance du système sacrificiel ordinaire (cf. Lv 16,23). Voilà qui implique clairement le corps du grand-prêtre dans le processus d'expiation du Kippour, avec en arrière-fond une symbolique de mort et de résurrection rendue possible par la conjonction de la médiation et de la substitution.

Ce n'est pas un hasard si l'on retrouve quelque chose de semblable dans les visions de Zacharie. En Za 3 le prophète assiste au procès céleste de Josué, avec Satan dans le rôle de l'accusateur. Le grand-prêtre est en vilaine posture car il est vêtu d'habits sales. Cette négligence le rend inhabile au culte et manifeste un tel mépris de Dieu qu'elle s'apparente au pire des blasphèmes. Mais, coup de théâtre, un ange ordonne de lui ôter ses habits sales et explique son geste en s'adressant à Josué : « vois, j'ai fait s'en aller ta faute de dessus toi » (Za 3,4). Puis le grand-prêtre est revêtu de ses habits de fête avec le fameux turban et l'ange révèle que Yhwh a renoué son Alliance avec le sacerdoce aaronide, donc aussi avec Israël¹⁸. Replacé dans le contexte liturgique du Kippour, ce récit fait comprendre que le grand-prêtre est comme marqué corporellement par le péché d'Israël lorsqu'il entre dans le Saint des Saints, mais il retrouve toute son innocence à l'issue de la purification par le sang. Le troisième temps de la cérémonie correspond alors à l'événement fondateur du Sinaï, quand Israël entrait dans l'Alliance avec Yhwh, lui offrait ses premiers holocaustes et était consacré par le sang de ses victimes (Ex 24).

Les leçons de l'histoire

Au retour d'Exil, le grand-prêtre se détache comme un élément clef du culte sacrificiel d'Israël et donc également de l'Alliance entre Yhwh et son peuple. L'importance religieuse de la charge n'a malheureusement

17. Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, The Anchor Bible 2, New York, Doubleday, 1991, p. 1016-1017, pour une discussion précise des différences.

18. Ce renouvellement d'alliance est signifiée par une formule d'allure deutéronomique : « si tu marches dans mes voies et si tu gardes mon commandement, c'est toi qui gouverneras ma Maison. » (Za 3,7 à comparer avec Dt 8,6 ; 10,12 ; 19,9 ; Ps 81,14 ; 119,3).

pas suffi à la préserver des jeux de pouvoir et même de la corruption. Il n'est pas impertinent de prendre la mesure du phénomène dans les deux siècles précédant l'ère chrétienne parce que les déficiences du sacerdoce aaronide sont la cause indirecte de l'apparition de divers courants au sein desquels Jésus devra trouver sa place. Cette période tourmentée de l'histoire sainte est par ailleurs bien documentée grâce aux deux livres des Maccabées et aux *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe.

En 200, les troupes du souverain Séleucide Antiochus III (223-187) ont pris le dessus sur les armées des Lagides d'Égypte (bataille de Panion). La Judée passe alors sous la juridiction syrienne. Mais la puissance montante, Rome, commence d'être menaçante. Antiochus III essuie une cuisante défaite face aux Romains à Magnésie (189) et se retrouve soumis à un lourd tribut. Les Séleucides ont besoin d'argent et ils le chercheront là où il se trouve, c'est-à-dire dans les temples des peuples qui leur sont soumis. Séleucus IV (187-175), successeur d'Antiochus III, envoie donc un de ses fonctionnaires, Héliodore, faire l'inventaire des réserves financières du Temple de Jérusalem pour y opérer une ponction substantielle. Le grand-prêtre Onias III, fils de ce Simon II magnifié par l'Écclésiastique, s'oppose bien évidemment à cette inspection. Le deuxième livre des Maccabées, qui raconte l'incident, lui a donné une pieuse conclusion : au moment d'entrer dans la salle du Trésor Héliodore a une vision terrifiante qui entraîne sa conversion immédiate au Dieu d'Israël (cf. 2 M 3). Mais Onias III n'échappera pas à la sanction des Séleucides. Le pontificat suprême lui est retiré et devient une charge à la fois vénale et politiquement soumise aux aléas de la cour d'Antioche. Quant à Onias (ou peut-être un de ses fils portant le même nom), il part fonder un Temple à Léontopolis en Égypte, avec l'appui des Lagides¹⁹.

Le premier successeur d'Onias à Jérusalem est son frère Jason, qui achète la charge au prix de 420 talents promis à Antiochus IV Épiphane (175-164), fils d'Antiochus III et successeur de Séleucus IV. Jason s'engage alors sur la voie d'une collaboration active avec les Séleucides, accompagnée d'une franche ouverture à l'hellénisation. Cette mutation culturelle et ses conséquences néfastes sur la religion juive sont fermement condamnées par l'auteur du deuxième livre des Maccabées. Il s'agit à ses yeux d'une désobéissance grave à la Loi de Moïse, qu'il illustre par le fait que « les prêtres n'avaient plus aucune ardeur pour le service de l'autel mais, méprisant le Temple et négligeant les sacrifices, se hâtaient de prendre part aux exercices de la palestine » (2 M 4,14). C'est

19. Cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus, Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Paris, Cerf, 1976, p. 256.

probablement exagéré mais il est certain que l'hellénisme d'un Jason ne pouvait laisser indemnes le culte sacrificiel et le sacerdoce.

Après seulement trois ans de pontificat, Jason est supplanté par Ménélas (171), lequel avait offert aux syriens 300 talents de plus que son rival. Ménélas était prêtre mais il semble que ses titres généalogiques ne lui auraient normalement pas permis de prétendre à la charge suprême²⁰. Quoi qu'il en soit, Ménélas accentue encore le mouvement d'hellénisation initié par Jason, ce qui n'empêchera pas Antiochus IV de lui adjoindre un préfet grec chargé de le contrôler politiquement et de vérifier le bon versement des impôts au souverain séleucide. L'emprise des syriens sur la Terre Sainte prend l'allure d'une véritable persécution religieuse. Le culte au Temple de Jérusalem est interrompu à l'automne 167, la circoncision et l'observance du sabbat sont interdites sous peine de sanctions sévères.

C'est à ce moment qu'un prêtre originaire de Modin, Mattathias, prend la tête d'un mouvement de résistance à l'hégémonie hellénistique en s'associant aux « assidéens » (cf. 1 M 2,42 : *Ἀσιδαῖοι*), probablement les ancêtres des pharisiens²¹. Il meurt un an plus tard, mais ses fils Judas et Simon reprennent le flambeau jusqu'à la conquête de Jérusalem. La purification du Temple, en décembre 164, permet la reprise du culte sacrificiel. D'après le deuxième livre des Maccabées Antiochus IV accepte alors un compromis : l'amnistie est offerte à ceux qui déposeront les armes et il sera à nouveau permis aux Juifs de suivre leur Loi (cf. 2 M 11). Mais la frange dure des insurgés continue la lutte sous la direction de Judas, dit Maccabée²².

Après la mort d'Antiochus IV (164) et de Judas (160), Jonathan frère de Judas devient le meneur de la résistance juive. Il saura habilement tirer parti de la situation troublée qui règne alors au sein de la dynastie séleucide. Alexandre Balas, un usurpateur qui se fait passer pour le fils d'Antiochus IV, essaie de s'imposer à la place de Démétrius I^{er}. Dans ce contexte Jonathan n'est plus l'homme à abattre mais un allié potentiel dont les deux prétendants au trône se disputent la collaboration (cf. 1 M 10). Balas l'emportera en nommant Jonathan grand-prêtre (152), malgré l'opposition de certains cercles sacerdotaux estimant que sa généalogie ne lui donnait pas droit à cette charge. Il n'est d'ailleurs pas impossible que Jonathan soit le « prêtre impie » stigmatisé par les écrits de la

20. Flavius Josèphe essaie de masquer son illégitimité en le rattachant à la famille d'Onias III, mais la chose paraît douteuse.

21. Cf. E. LOHSE, *Le milieu du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1973, p. 94.

22. Ce surnom, qui signifie *marteau* en hébreu, exprime peut-être l'intransigeance de Judas face aux syriens.

secte de Qumrân, ce qui permettrait de dater assez précisément l'acte de naissance du mouvement essénien²³. Quoi qu'il en soit, la quasi-autonomie politique dont jouit alors la Judée permettra à Jonathan d'étendre son territoire et d'affermir durablement son pouvoir. On peut voir en lui le véritable fondateur de la dynastie asmonéenne²⁴.

Simon (143-134), le dernier des fils de Mattathias, succédera à son frère Jonathan. Il n'ose pas encore se parer du titre de roi mais en possède toutes les caractéristiques, auxquelles il faut ajouter celles du pontificat qu'il s'est évidemment attribué.

Jean Hyrcan (135-104), fils et successeur de Simon, dut faire face à une nouvelle crise d'agressivité des syriens²⁵. Il réussit pourtant à s'emparer de la Samarie et de l'Idumée. Dans un but d'unification des populations soumises à son autorité, Hyrcan détruisit le temple du mont Garizim (128) et convertit de force les Iduméens au judaïsme. Mais en dépit de ce zèle religieux il se brouilla avec les pharisiens qui lui reprochaient sa généalogie douteuse.

Aristobule I^{er} (104-103) fut le premier des asmonéens à cumuler officiellement les titres de grand-prêtre et de roi. Son frère Alexandre Jannée (103-76) fit de même, s'attirant la colère d'un nombre croissant de pharisiens. En réaction, Alexandre les opprima avec une brutalité encore inédite. Après sa mort son épouse Salomé Alexandra assura la régence (76-67) mais elle ne pouvait évidemment pas obtenir le pontificat, qui revint à son fils Hyrcan II. À la mort de Salomé un autre de ses fils, Aristobule II, entra en guerre ouverte contre Hyrcan et le chassa du pouvoir. Mais Pompée rétablit Hyrcan dans sa charge de grand-prêtre, cependant que le pouvoir politique passait sous le contrôle de plus en plus étroit des Romains.

En 41 la Judée fut envahie par les Parthes soutenus par Antigone, fils d'Aristobule. Antigone se fit livrer son oncle Hyrcan et lui déchira les oreilles, provoquant une mutilation physique incompatible avec le pontificat. Ainsi Antigone put devenir roi et grand-prêtre (41-37), avant d'être chassé en même temps que les Parthes par Hérode, un Iduméen qui avait habilement manœuvré auprès du sénat romain pour obtenir la dignité de roi des Juifs. Converti de fraîche date, Hérode ne pouvait cependant pas prétendre au pontificat. Pour que cette fonction presti-

23. Si du moins l'on identifie les occupants du site de Qumrân aux esséniens décrits par Josèphe, Philon et Pline l'Ancien, ce qui reste l'opinion majoritaire chez les historiens. Cf. E. LOHSE, *op. cit.*, p. 122-137.

24. Ce nom dérive d'Asmonée, un ancêtre de Mattathias (*Ant.* XII, 6). Il n'apparaît pas dans les livres des Maccabées.

25. D'après Josèphe (*Ant.* XIII, 8), Antiochus VII assiégea Jérusalem et ne se retira qu'avec la promesse que la Judée lui paierait un tribut de 500 talents.

gieuse ne lui fasse pas ombrage, il nomma à sa guise des grand-prêtres sans envergure choisis dans des familles sacerdotales communes, ce qui affaiblissait d'autant leur autorité auprès du peuple.

Cette situation anarchique continua jusqu'à la destruction du Temple en 70 ap. J.-C., si bien que en 106 ans il n'y eu pas moins de 28 grands prêtres, dont 25 issus de familles sacerdotales du commun²⁶.

Les sadducéens eux-mêmes, à l'origine liés aux oniades qui s'étaient enfui en Égypte, durent composer avec la dynastie illégitime de Boéthos dont sept membres devinrent grand-prêtres grâce au soutien des hérodiens²⁷.

Conclusion

Quelle leçon tirer de ce rapide parcours ?

En premier lieu la comparaison de ce que prévoit le Pentateuque avec ce que furent et ce que firent les grand-prêtres sous la domination hellénistique puis romaine donne l'impression d'un cruel décalage, voire d'une décadence de plus en plus profonde. Au lieu d'incarner l'attachement d'Israël à l'Alliance dans l'abnégation et la confiance en Dieu, ces hommes se disputent une charge honorifique en cédant à toutes les compromissions.

Une telle faillite n'a malgré tout pas entaché la foi juive en l'efficacité du culte sacrificiel et particulièrement du Yom Kippour, liturgie où le grand-prêtre joue un rôle primordial. Même les courants qui se sont détachés du Temple à cause de la perversion du sacerdoce aaronide n'envisagent pas une rupture définitive avec le culte mais espèrent que Yhwh purifiera sa Maison des impies pour lui redonner toute sa place en Israël.

Dans ce contexte, on comprend que l'habit du grand-prêtre ait pu servir de moyen de pression de la part d'Hérode le Grand et des gouverneurs romains. D'après Flavius Josèphe, cet habit était comme retenu en otage sous la garde de leurs soldats et l'usage n'en était concédé que ponctuellement, à l'occasion des grandes fêtes. Après l'administration désastreuse de Ponce Pilate, le légat de Syrie Vitellius chercha l'apaisement en annulant certaines taxes et en restituant ces ornements au Temple²⁸. Mais Cuspus Fadus, procureur de la Judée entre 44 et 46,

26. J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 261.

27. *Ibid.*, p. 266 invoque en ce sens l'identification des sadducéens aux boéthusiens par le Talmud. Mais peut-être qu'une complicité opportuniste entre les deux partis a été accentuée par les rabbins dans le but de disqualifier les sadducéens lorsqu'il s'est agi de réorganiser le judaïsme après 70.

28. *Ant.* XVIII, 90-95.

estima prudent de remettre la main sur eux²⁹. À une époque de troubles et de corruption dans les plus hautes instances officielles du judaïsme, ce qui pourrait passer pour une anecdote de l'Histoire témoigne que les Juifs restaient très attachés à la fonction du grand-prêtre. Ils attendaient quelqu'un qui serait digne d'endosser ces habits sacrés, c'est-à-dire un prêtre dont le corps correspondrait enfin à la mission d'expier les péchés du peuple et de renouveler la Création.

P. Florent URFELS

29. *Ant.* XX, 6.

1.2 Le vêtement et la prière

Signification du Talit dans la religion juive

*Comment évoquer la prière qui regarde l'intimité la plus intime de chacun,
sans indiscrétion, sans impudeur ?*
Emmanuel Levinas, « Education et prière », *Difficile liberté*

Dans la religion juive, le vêtement est un élément fondamental de la pratique religieuse. Le Talit, étymologiquement « habit » en hébreu biblique, accompagne la formation de l'identité juive de celui qui le porte. Avant de présenter les raisons et la signification du port de ce châle carré, bordé de franges, il est bon de rappeler la diversité de couleurs, de prononciations et d'usages qui l'ont entourés selon les époques et les pays.

Dans la tradition sépharade, entièrement blanc, nommé « *Talith* », il est d'usage que celui qui entre dans sa communauté (celle de l'endroit où il vit et, plus profondément, celle des enfants d'Israël) reçoive le droit de le porter dès sa bar mitsva, à l'âge de treize ans. Dans la tradition ashkénaze, blanc à bandes bleues, appelé « *Talis* » ou « *Tolès* », c'est lors de son mariage que l'homme le revêt. Aujourd'hui, certaines femmes des communautés libérales le portent aussi, il est alors souvent coloré. Sous cette diversité de traditions, la signification du Talit demeure identique. C'est cette permanence du message religieux que recèle cet habit que nous voulons faire entendre.

Souvent, un Talit est transmis du père au fils et, à la mort du père, chaque enfant hérite d'une des franges du Talit. Ce vêtement suppose donc le droit d'accomplir un devoir, intimement lié à l'appartenance à une communauté d'adultes responsables où la transmission touche les objets religieux les plus quotidiens, qui deviennent ainsi porteurs de mémoire. Dans quelles circonstances porte-t-on ce vêtement ?

Un homme entre dans un lieu de prière, au milieu d'autres hommes. Il sort de sa sacoche de velours un châle au tissu rêche, blanc à bandes bleues, un peu trop grand pour lui. L'étendant devant lui, il l'examine. Murmurant une longue phrase, soudain, il s'enveloppe d'un mouvement ample en se couvrant la tête. Prenant en main les franges qu'il avait d'abord examinées, il récite sa première prière. Il se découvre la tête de son châle, en tenant d'une main sa kippa, de peur qu'elle ne tombe. Il le rabat sur chacune de ses épaules, regarde les gens qui l'entourent, ouvre son livre, ferme les yeux et commence à chanter.

Dans ces gestes, nous retrouvons les principes du monothéisme hébraïque : la foi incarnée dans un effort porté par le corps, un lieu et un entourage, le souci du respect des prescriptions, l'alternance d'une prière proche du silence et d'un chant commun.

Lisons ensemble le texte des prières, les commandements mosaïques, et, avec prudence, les textes talmudiques qui guident tous ceux qui revêtent le Talit sans même qu'ils ne les aient lus.

Avant de réciter la bénédiction du Talit, on examine si les Tsitsites (franges) sont cachères, en accord avec la Loi, et on dit : « Bénis mon âme, Eternel, Eternel (Yahvé), mon Dieu, Tu es infiniment grand ; Tu es *vêtu* de splendeur et de majesté. Tu T'enveloppes de lumière comme d'un manteau, Tu déploies les cieux comme une tenture. » Nous lisons ici un anthropomorphisme, une métaphore qui attribue à Dieu un corps qu'il pourrait revêtir de lumière. Moïse Maïmonide, dans *Le Guide des Egarés*, nous dit ceci : « comme il y avait nécessité de diriger tout le monde vers l'existence de Dieu et de faire comprendre qu'Il possède toutes les perfections (...), on a amené les esprits par l'idée de la corporéité à comprendre qu'Il existe. »³⁰.

Puis, debout, on saisit le Talit des deux mains et, le tenant déployé devant soi, on dit la bénédiction suivante : « Bénis Tu es, Eternel, notre Dieu, Roi de l'univers, qui nous a sanctifiés par Tes commandements et nous a ordonné de nous *revêtir* des Tsitsites ». La prière même rappelle l'origine du vêtement sur lequel elle porte : les commandements qu'a reçus Moïse. Chaque début de prière s'ouvre donc sur le rappel de l'expérience élémentaire et incomparable que le peuple d'Israël fit jadis : l'accueil de la grandeur de l'Eternel.

Dans les Nombres (15, 37), il est dit : « Parle aux enfants d'Israël, et dis-leur qu'ils ne fassent, de génération en génération, une frange au bord de leurs vêtements, et qu'ils mettent un cordon bleu sur cette frange du bord de leurs vêtements. Quand vous aurez cette frange, vous la regarderez, et vous vous souviendrez de tous les commandements de l'Eternel pour les mettre en pratique, et vous ne suivrez pas les désirs de vos cœurs et de vos yeux pour vous laisser entraîner à l'infidélité. Vous vous souviendrez ainsi de mes commandements, vous les mettrez en pratique, et vous serez saints pour votre Dieu. Je suis l'Eternel, votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte, pour être votre Dieu. Je suis l'Eternel, votre Dieu. ». ». Ce passage prend place après le pardon et le châtement divins. Le commandement s'entend avec le rappel de

30. Moïse Maïmonide, *Le Guide des Egarés*, Paris, Verdier, trad. S. Munch, 1979, p.99-107

l'Alliance entre Dieu et Israël; c'est au sein de cette Alliance qu'il sera transmis dans la tradition.

La Parole prend ici pour objet les Tsitsites et non le Talit. Ce sont elles qui doivent être en accord avec la Loi, le vêtement ne semble être qu'un support. Cependant, ce serait nous méprendre sur la signification biblique. Les Tsitsites deviennent objet du commandement précisément parce qu'elles sont tissées au vêtement. Il fallait l'action la plus quotidienne qui soit, se vêtir, pour que le message de ces franges parvienne à nous. Car l'Éternel, dans ces mots, énonce le rapport fondamental de la religion hébraïque entre la pratique des prescriptions religieuses et l'injonction du « souviens-toi ». Le Talit est une réponse à ce message et, après la circoncision, le signe du renouvellement, cette fois-ci bien conscient, de la fidélité du croyant envers son Dieu.

« Tu te feras des franges aux quatre pans de l'habit dont tu te couvrirás » (Dt, 22, 12). Le Talite est donc un habit particulier, répondant à cette exigence. A l'inverse, tout vêtement répondant à cette exigence sera un habit de prière. L'homme qui prie trouve par son habit la condition nécessaire à la justesse de sa prière, bien conduite par l'idée de mémoire de Dieu. Les paroles de la prière réveillent la foi, présente dans les plis du Talit, près du cœur du croyant.

Rabbi Houna a dit : « Celui qui a coutume d'observer les règles relatives aux lampes du Shabbat aura des disciples, des sages pour descendance. Qui respecte l'usage de la mezouzah³¹ aura une belle demeure, qui respecte l'usage des franges rituelles, un beau châle de prière. » (*Talmud de Babylone*, traité Chabbat, 28b). Ce premier texte tiré du Talmud énonce une analogie entre trois pratiques religieuses liées à un commandement fondé sur le souvenir. Elle nous dit que le respect de ce commandement nous donnera ce qui permettait déjà ce respect, mais en plus « beau ». Le commandement des Tsitsites suppose la possession d'un Talit ; son respect nous donnera un Talit plus beau. Ici, la beauté de ce don n'est pas fondamentalement matérielle, elle exprime la gloire de Dieu manifestée par le respect de ses commandements. Ainsi, un même Talit peut être rendu chaque jour plus beau par l'observance de son port.

Rabbi Joseph demanda à Rabbi Joseph, le fils de Rabah : « Quel est le commandement que ton père observait le plus strictement ? – Celui des franges rituelles. Un jour, il était en train de monter des escaliers, lors-

31. Rouleau de parchemin comportant deux passages bibliques, dans un réceptacle fixé au linteau des portes; en mémoire du sang sur les portes des Hébreux pour se protéger de la dernière plaie d'Égypte (Ex 12, 29-36).

qu'une de ses franges s'est déchirée; il n'a continué son chemin qu'après l'avoir réparée » (Ibid, 171) ³².

« Baraïtha (tradition orale) : « *Vous les regarderez, et vous vous souviendrez* » (Nombres, 15-39) : cela signifie qu'en observant ce commandement, vous vous souviendrez d'un autre commandement, lié au premier, à savoir la lecture du Chema (prière principale dans la religion juive). En effet, on nous enseigne ce qui suit : à partir de quelle heure peut-on lire le Chema, le matin ? Dès qu'on peut distinguer entre le bleu et le blanc. ³³

Autre baraïtha : « *Vous la regarderez, et vous vous souviendrez de tous les commandements de l'Éternel* » (Nombres, 15-39). Cela signifie : observez ce commandement, il vous rappellera un autre commandement qui est mentionné tout prêt, et qui a trait au mélange. Il est écrit en effet : « *ne t'habille pas d'une étoffe mixte, mélangée de laine et de lin* » (Dt 22, 11) – « *tu te feras des cordons en franges* » (Dt 22-12). ³⁴

Autre baraïtha : « *Vous la regarderez, et vous vous souviendrez de tous les commandements de l'Éternel* » (Nombres, 15-39), cela signifie que ce commandement vaut autant que tous les autres réunis. ³⁵

Autre baraïtha : « *Vous la regarderez, et vous vous souviendrez de tous les commandements de l'Éternel pour les mettre en pratique* » (Nombres, 15-39), cela signifie que la vue des franges mène au souvenir des commandements, et que le souvenir des commandements incite à leur mise en pratique. Selon Rabbi Simon Ben Johai, quiconque observe scrupuleusement ce commandement aura le privilège d'accueillir la Présence divine; en effet il est écrit d'une part *Vous la regarderez*, et d'autre part

32. Aggadot, du *Talmud de Babylone, La Source de Jacob*, Paris, Verdier, 1982. Dans l'urgence quotidienne, l'importance des commandements ne doit pas être méprisée. Surtout, elle ne doit pas être sacrifiée et doit être réparée sans attente.

33. Nous choisissons ici d'écrire notre interprétation en bas de page, pour respecter la continuité du texte talmudique. Puisque les Tsitsites doivent inciter au souvenir de *tous* les commandements, le Talit, à l'interprétation talmudique, devient l'instrument d'exégèse de toutes les Ecritures. Il prend ici la fonction d'indicateur, d'une part du moment du jour où l'œil peut distinguer les couleurs et donc lire la prière, et, d'autre part, du moment intérieur où l'homme se dispose à prier.

34. Ici, la place du commandement les Tsitsites dans les Ecritures permet au Talmudiste de relier sa fonction de mémoire à la matière même dont il est fait. Vêtement de lin, il prend ici la fonction de critère de distinction non seulement des matières textiles, mais du juste et de l'injuste.

35. Le Talmudiste confère ici au souvenir une valeur primordiale, faisant du Talit non seulement le rappel matériel de *tous* les commandements, mais aussi leur équivalent. Par sa fonction de souvenir, il est à même de manifester la gloire divine, *comme si* tous les commandements étaient par lui accomplis.

Tu dois craindre l'Éternel, ton Dieu, et tu dois le servir. (Dt 6, 13).³⁶
On nous enseigne que Rabbi Meïr avait coutume de dire : pourquoi le bleu azur a-t-il été choisi de préférence à toute autre couleur ? Parce que cette couleur ressemble à celle de la mer, la couleur de la mer à celle du ciel, la couleur du ciel à celle du saphir, et le saphir au trône de gloire, car il est dit : *Sous ses pieds, quelque chose de semblable au brillant saphir, et de limpide comme la substance du ciel* (Ex 24, 10), et aussi *Il y avait comme une apparence de pierre de saphir, en forme de trône* (Ez 1, 26).³⁷ »

(*Talmud de Babylone*, traité Menahoth, 6).

Nous souhaitons conclure sur un texte bien plus tardif hérité de la tradition hassidique, qui s'est développée à partir du XVII^{ème} siècle en Europe de l'Est. Pour montrer une dernière fois la puissance que donne le vêtement à la prière, nous rappellerons une histoire racontée à propos du Baal-Shem-Tov (Maître du Bon Nom, fondateur du mouvement hassidique), dans laquelle l'intensité de la prière reçue par le Talit se trouve redistribuée dans chacune des franges rituelles.

« Un Tsaddik (un Sage) qui l'avait approché nous raconte : Oui, les franges mêmes du manteau de prière de notre saint Baal-Shem-Tov étaient douées de vie et possédaient une âme. Elles pouvaient remuer d'elles-mêmes, sans que le corps eût fait le moindre mouvement. Car telle était la sainteté qui respirait en lui et dans chacun de ses actes, qu'elle avait insufflé à ses franges bénies et la vie, et une âme »³⁸.

Emmanuel LEVINE

36. Le port du Talit dans la prière est à l'origine du cercle vertueux de la pratique de la justice. « Accueillir la Présence divine », c'est s'en rendre digne, c'est donc vivre de manière juste. Or, la justice suppose la crainte de Dieu. Car le servir suppose cette crainte même, puisque dans la religion juive la justice s'atteste dans une vie menée l'existence de Dieu au cœur. En outre, la parole talmudique se fonde par analogie sur la présence de deux verbes de consonances proches, *raa* (regarder) et *iaré* (craindre) dans l'un et l'autre texte.

37. Pour conclure, le Talmudiste veut rendre raison métaphoriquement de la couleur spécifique des bandes rayant le Talit. Par un enchaînement d'éléments de plus en plus purs, tous de couleur bleue, nous remontons jusqu'au trône de Dieu. Nous retrouvons ici l'anthropomorphisme métaphorique, critiqué par Maïmonide, exprimant la Présence divine dans une gloire matérielle.

38. Martin Buber, *Les récits hassidiques*, t.I, trad. A. Guerne, Paris, Ed. du Rocher, 1978

1.3 Les vêtements liturgiques

« Nous n'entrerons pas dans le Saint des saints avec les vêtements souillés de la vie commune ; mais nous toucherons les sacrements de Dieu avec une conscience pure et des vêtements chastes et consacrés. » (Guillaume Durand, évêque de Mende, *Rational des divins offices*, 1286)

On a facilement tendance à minimiser l'importance des vêtements liturgiques, qui ne sont, après tout, que des parures extérieures du culte divin, en invoquant, par exemple, une conception superficielle de l'esprit de pauvreté évangélique que contrediraient la beauté et la majesté des ornements. Rappelons cependant que le vêtement sacré est un développement fort ancien et éminemment respectable de la liturgie catholique, et que l'Eglise n'a pas craint de condamner très fermement les attaques contre lui ; ainsi, le Concile de Trente déclare : *Si quis dixerit, caeremonias, vestes et externa signa, quibus in Missarum celebratione Ecclesia catholica utitur, irritabula impietatis esse magis quam officia pietatis : Anathema sit* (Sess. XXII, Can. 7 : « Si quelqu'un affirme que les cérémonies, les vêtements et les signes extérieurs dont l'Eglise catholique se sert dans la célébration des messes sont une incitation à l'impiété plus qu'un devoir de piété : qu'il soit anathème »). De fait, en accord avec l'ancien adage *lex orandi, lex credendi*, les ornements liturgiques se présentent comme une floraison de symboles qui enseignent les mystères du sacrement de l'autel, du rôle extraordinaire du prêtre comme médiateur de la Grâce divine parmi les hommes et de la vie chrétienne dans son ensemble, tout en contribuant à rendre à Dieu le culte le plus beau et le plus solennel possible. On ne s'expliquerait guère, dans le cas contraire, à la fois le soin apporté par l'Eglise pour défendre ceux-ci et les rendre toujours mieux adaptés à leur rôle pratique, symbolique et didactique, et la violence de certaines critiques qui furent adressées à l'encontre des « vaines pompes du vêtement liturgique », pour citer Luther (*De la captivité babylonienne de l'Eglise*).

Traditionnellement, au contraire, les écrivains chrétiens témoignent d'un grand respect pour les ornements consacrés par l'Eglise au culte divin : ainsi s'expliquent les grandes études de théologiens et liturgistes comme Guillaume Durand au XIII^{ème} siècle, d'Edmond Martène au XVIII^{ème} siècle, ou de Pio Martinucci au XIX^{ème} siècle. Il s'agit pour ces auteurs, de décrire les vêtements liturgiques, d'en retracer l'origine, mais aussi d'en définir la valeur spirituelle. Pendant le Haut Moyen-Age, on s'attache surtout à leur symbolisme moral, reflétant les vertus du prêtre idéal ; par la suite, on leur attribua une portée dite « typicodogmatique », révélant divers aspects du mystère de l'Incarnation et de

la Rédemption ou encore « typico-représentative », évoquant les instruments de la Passion du Christ, et aussi un sens allégorique, rappelant les armes du chrétien, selon l'image fameuse employée par saint Paul dans l'*Épître aux Ephésiens*.

Cependant, nous n'avons pas la prétention de faire ici une étude poussée de l'habit liturgique en tant que tel, retraçant les étapes de l'adoption d'un ensemble de vêtements exclusivement réservés au culte divin, précisant les débats et oppositions que cela a pu entraîner et développant en détail la signification profonde de telles parures extérieures, qui doivent refléter l'état intérieur du célébrant et de ses assistants à l'autel. On se cantonnera donc à passer brièvement en revue les principaux ornements liturgiques encore en usage, sans chercher à assumer une vision purement historique sur le sujet.



Avant le chant de l'évangile à la messe solennelle, le diacre portant le manipule et la dalmatique reçoit à genoux la bénédiction du prêtre

L'amict est le premier ornement liturgique revêtu par le prêtre avant la Messe : il s'agit d'un carré de toile blanche dont le prêtre se couvre la tête, comme d'un capuchon, avant de le rabattre sur son cou et ses épaules, et de l'ajuster sur sa poitrine avec les rubans qui sont cousus à deux de ses angles. Elle semble entrer dans l'usage liturgique autour

du VIIème siècle, et on a pu la comparer (à la suite du bienheureux Raban Maur au IXème siècle) à l'*ephod* des prêtres d'Israël, en bien plus petit, mais elle serait plutôt issue d'une pièce d'habillement classique dans l'Antiquité romaine qui se portait sur la gorge pour se protéger du froid. En conséquence, selon le *Pontifical*, quand l'évêque la remet au nouveau sous-diacre, il doit l'inciter à la modération dans la parole (*castigatio vocis*). Une autre portée symbolique est implicite dans la prière prononcée par le clerc qui s'en revêt : l'amict est ici rapprochée du casque du salut (*galea salutis*) dont parle Saint Paul (*Eph. VI, 17*), qui doit protéger des attaques du démon (*ad expugnandos diabolicos incursus*). Enfin, sa position sur les épaules évoque la force nécessaire à l'apôtre pour supporter le joug de son ministère, tandis que le croisement sur la poitrine est un beau symbole de la pureté du cœur.

L'aube est la longue tunique blanche (d'où son nom) que le prêtre porte sous tous ses ornements ; elle est le plus souvent sans décoration, si ce n'est une frange de dentelles aux manches et sur le bas. De fait, et bien que certains aient encore cherché son origine dans l'Ancien Testament (Rupert de Deutz la rapproche du *kethoneth* de l'*Exode*), l'aube n'est que l'héritière de la tunique longue habituelle de antiquité. Elle s'impose au chœur dès le VIème siècle, et change très peu par la suite, si ce n'est dans la décoration de ses « garnitures » plus ou moins chargées ; c'est d'elle que dérivent (à partir du XIIème siècle) le surplis et le cotta, qui s'arrêtent à mi-corps et sont portés aussi bien par les servant que par certains prêtres-assistants (ils sont, en effet, communs à tous les clercs), ainsi que le rochet porté par l'évêque. Sans grande surprise, l'aube symbolise la pureté intérieure nécessaire au célébrant pour offrir dignement le Saint Sacrifice, et, par suite, la prière prononcée lors de l'habillement lui fait demander d'être « blanchi dans le sang de l'agneau » (*in sanguine Agni dealbatus*). Cette candeur de l'aube rappelle bien évidemment la robe de baptême, « l'homme nouveau » que chaque personne régénérée par le sacrement doit revêtir sur soi.

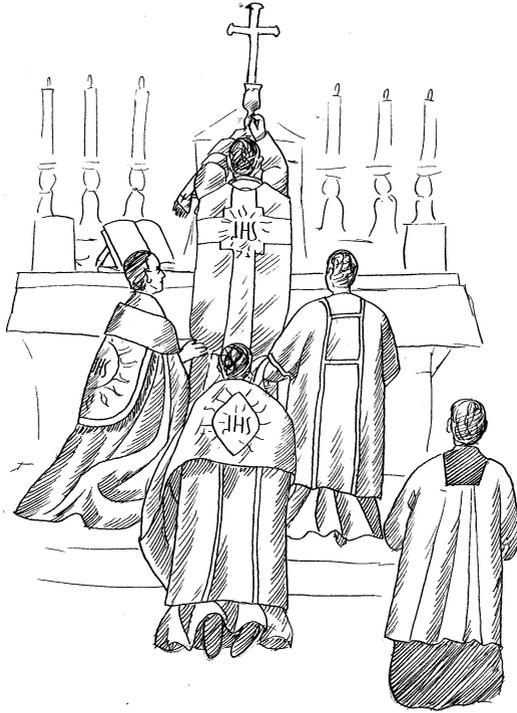
Le prêtre se ceint ensuite du cordon, le *cingulum* (cordon), hérité, sous sa forme actuelle, des moines, qui adoptèrent cette ceinture de pauvre en signe d'humilité. Il s'agit, une fois encore, d'un symbole de pureté (*cingulo puritatis* dans la prière du prêtre), et de mortification du corps : le latin *discinctus* signifie en effet « relâché », alors que le Christ invite ses disciples à demeurer toujours « les reins ceints ». Il est d'ailleurs significatif que les luthériens aient décidé d'abandonner

cet emblème de la chasteté parfaite en même temps que la discipline du célibat ecclésiastique.

Le manipule semble d'une utilité assez énigmatique ; en réalité, cette bande d'étoffe brodée de trois croix dérive d'un ancien insigne d'autorité propre aux consuls et à l'empereur, depuis le Haut-Empire, la *mappa*, à l'origine un mouchoir ou une serviette. Porté au bras gauche, et passé dans l'usage liturgique autour du VIIIème siècle, la *mappula* (*Ordo Romanus I*) pouvait servir à essuyer le front du célébrant, d'où son autre nom de *sudarium*, c'est à dire suaire. Il s'agit donc aussi bien d'un insigne d'autorité, que le prêtre ne porte qu'à la messe (et retire même au moment de prononcer l'homélie) que d'un rappel constant de la bassesse de la condition humaine et des épreuves que le chrétien – à commencer par le prêtre – doit endurer. On retrouve ces deux aspects dans une anecdote tirée du *Martyrologe de Saint Bède* et évoquée par Guillaume Durand, concernant Saint Arsène. Celui-ci, dit-on, ancien dignitaire de la cour de Théodose et précepteur du futur empereur Arcadius, s'était retiré dans le désert et portait toujours sur lui un *sudarium* pour essuyer ses larmes de repentir : grandeur mondaine et humilité du cœur se retrouvent ainsi au niveau du repentir, du « manipule des larmes et de douleur » (*manipulum fletus et doloris*, dans la prière du prêtre).

La signification de l'étole est, en revanche, très claire : arborant au moins une croix, portée autour du cou, et croisée sur sa poitrine par le prêtre dans l'exercice de ses fonctions, elle symbolise le joug du Christ, ce qui explique que le prêtre l'embrasse avant de la mettre et avant de la retirer, l'appelant du nom d'écharpe d'immortalité (*stolam immortalitatis*). D'origine sans doute orientale, héritière du *lorum* des dignitaires impériaux, l'étole liturgique, nommée alors *orarium*, est adoptée en occident au IXème siècle, et plus tard réservée aux évêques (qui ne la croisent pas sur la poitrine, puisqu'ils portent déjà la croix pectorale), prêtres et diacres (ces derniers, n'ayant pas encore la plénitude du sacerdoce, ne la portent que sur l'épaule gauche).

Vient alors l'ornement le plus célèbre, la chasuble, qui est aussi celui qui a le plus changé selon les siècles et les régions. Elle descend de la *paenula*, large manteau de voyage des clarissimes (classe sénatoriale du Bas-Empire), et, en raison de son aspect flottant (elle n'a pas de manches et n'est dotée que d'une ouverture pour laisser passer la tête), était également appelée *planeta*, c'est à dire « errante ». Autre symbole du « joug de Notre-Seigneur », la chasuble, par son ampleur, a aussi été perçue comme un symbole de l'incommensurable charité du Christ,



L'élevation du Précieux Sang à la messe solennelle : les ministres sacrés portent sur l'aube leurs ornements respectifs (chasuble du prêtre, dalmatique du diacre, tunique du sous-diacre recouverte du voile huméral) ainsi que le manipule ; le prêtre assistant à gauche du célébrant porte la chape ou pluvial ; les grands clercs portent l'habit de chœur composé de la soutane et du surplis.

souverain prêtre, qui embrasse tous les hommes et les attire à lui. Cependant, pour revenir au côté pratique de l'objet, son ampleur même a pu devenir gênante, ce qui a conduit la *paenula nobilis* antique à se limiter à une forme plus ou moins conique (chasuble dite « gothique »), et, dans certains pays, à devenir encore plus étroite (chasuble baroque, surtout en Italie, en France, en Espagne ou encore au Brésil). La chasuble est toutefois réservée au prêtre et à l'évêque : les sous-diacres portent depuis la fin de l'antiquité un ornement dérivé de la *tunica interior* des Romains, et nommé simplement tunique, tandis qu'aux diacres revient la dalmatique, héritière de la *tunica* à bandes (*clavi*), similaire à la première, mais

plus décorée : elle était d'abord particulière aux esclaves originaires de Dalmatie, avant de devenir le vêtement privilégié des diacres de la province de Rome. Il est à noter que ces deux habits, traditionnellement, devaient laisser les bras de ceux qui les portaient plus libres que la chasuble ample du prêtre et de l'évêque : il s'agit en effet de rappeler le devoir particulier et pratique des diacres dans l'ancienne Eglise, c'est à dire les aumônes et le service des pauvres.



L'évêque revêtu des ornements pontificaux

Quant à l'évêque, revêtu de la plénitude du sacerdoce, il a le privilège de porter les deux tunicelles, constituées par la tunique du sous-diacre et la dalmatique du diacre mais taillées dans du drap de soie plus léger, et la chasuble par-dessus. Les autres ornements propres à l'évêque méritent aussi une brève mention ici : gants de cérémonie à la couleur du jour, bas de soie (de même couleur) et sandales, symboles du zèle dans la prédication de l'Évangile, et enfin mitre, à deux fanons et deux pointes, signe aussi bien de la force (cf. le latin *cornu*) que de la science des deux testaments qui doit animer le pontife.

En dehors de la Messe, le principal ornement à relever est la chape, qui dérive, au X^{ème} siècle, du pluvial, grande cape d'extérieur, portée aussi bien par le clergé que par les fidèles lors des cérémonies extérieures (Rogations par exemple), puis dotée d'un chaperon frangé d'apparat et

adoptée pour de nombreuses autres occasions (saluts du Saint Sacrement, Vêpres, offices de la Semaine Sainte, absoutes...). Elle est employée, lors de la bénédiction du Saint-Sacrement ou la Fête-Dieu par exemple, avec le voile huméral, vaste écharpe de soie dont le prêtre se sert pour prendre en main avec la plus grande solennité possible l'ostensoir contenant l'Hostie consacrée.



Avant l'aspersion à la grand-messe paroissiale, le prêtre porte la chape (ou pluvial). L'étole est croisée sur la poitrine et maintenue par le cordon d'aube. L'aube est complétée au niveau du col par l'amict.

Pour terminer, rappelons que les règles des couleurs liturgiques telles que nous les connaissons ont été très largement fixées par Innocent III (1198-1216) dans son traité *De sacro altaris mysterio*. Mis à part les couleurs autorisées en certains lieux par privilège (le bleu des chapelles royales en France par exemple, ou des messes de l'Immaculée Conception en Espagne), le Pape en énumère quatre : le blanc, le rouge, le vert et le noir, auquel s'ajoute le violet, conçu comme un noir moins foncé. Le blanc représente la joie chrétienne, la vertu en général, la gloire des élus, et est la couleur principale, car le Christ est prince de la paix ; le rouge évoque le sang des martyrs, et, à l'occasion, le feu de l'Esprit-Saint ; le vert est symbole d'espérance, tandis que le noir signifie le deuil, étant associé aux messes pour les morts et aux cérémonies du Vendredi Saint, le violet étant signe de mortification, propre aux vigiles et Quatre-Temps, et, bien sûr, au Carême et à l'Avent (le rose pouvant être employé

pour indiquer le soulagement de la Mi-Carême -dimanche de *Laetare*- et du troisième dimanche de l'Avent -dimanche de *Gaudete*). La couleur dorée, pour finir, peut remplacer le blanc, le rouge, et le vert.

Vincent CINOTTI

Illustrations de François HOU

Bibliographie

Ordo Romanus primus dans *Les « Ordines romani » du haut Moyen-Age*, I, éd. par M. Andrieu (Louvain : *Spicilegium sacrum Lovaniense* ; H. Champion, 1948)

Guillaume Durand de Mende : *Rational des divins offices*, Livre III (trad. C. Barthélémy, Louis Vivès, 1854)

Dom Eugène Roulin : *Linges, insignes et vêtements liturgiques* (P. Lethielleux, 1930)

La liturgie (Clovis, 2004)

Dictionnaire de Théologie Catholique

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie

The Catholic Encyclopedia

Heinrich Denzinger : *Enchiridion Symbolorum* (éd. Herder, 1952)

2 « J'étais nu et vous m'avez vêtu » (Mt 25, 36) : la nudité du pauvre

2.1 Le Christ possédait-il ses vêtements ?

Le vêtement dans la querelle autour de la pauvreté absolue à partir du chapitre 94 de l'*Opus nonaginta dierum* d'Occam (OFM).

« *Jésus lui dit : Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. Puis viens, et suis-moi* »
(Mat, 19, 21)

Parmi les nombreux sujets abordés par les théologiens médiévaux, le vêtement ne fait pas exception. Il apparaît notamment dans la crise qui traverse l'ordre franciscain à propos de la pauvreté dite « évangélique » ou absolue. Celle-ci commence à la mort de saint François d'Assise en 1230 et atteint son apogée près d'un siècle plus tard lorsque les partisans de la pauvreté absolue, les Spirituels, et tout particulièrement les Fraticelles, sont inquiétés puis déclarés hérétiques par le Pape Jean XXII dans sa bulle *Cum inter nonnullos* (1323) condamnant ceux qui affirment que notre Rédempteur et Seigneur Jésus Christ et ses apôtres n'avaient aucun rien ni individuellement ni en commun³⁹.

Rappelons tout d'abord la vocation des ordres mendiants. L'ordre des Frères Mineurs fondé saint François d'Assise (en 1209) et celui de saint Dominique de Guzmán, l'ordre des Frères Prêcheurs (1216) sont des ordres de prédicateurs et ont pour modèle la vie apostolique. Franciscains et Dominicains mettent ainsi la pratique de la pauvreté au cœur de leur apostolat, conformément à l'injonction de Notre Seigneur aux apôtres d'aller prêcher en ne possédant ni or ni argent ni monnaie⁴⁰. En vivant la pauvreté selon le modèle évangélique, les prédicateurs édifient

39. « *Quum inter nonnullos viros [2] scholasticos saepe contingat in dubium revocari, utrum pertinaciter affirmare, Redemptorem nostrum ac [3] Dominum Iesum Christum eiusque Apostolos in speciali non habuisse aliqua, nec in communi etiam, haereticum sit censendum. . .* », in "EXTRAVAG. IOANN. XXII. TIT. XIV. DE VERBORUM SIGNIFICATIONE CAP V [1]", DECRETALIUUM COLLECTIONES, AKADEMISCHE DRUCK - U. VERLAGSANSTALT GRAZ, 1959, sicut parte secunda in editione nova operis "Codex Iuris Canonici", ed. B. Tauchnitz, Leipzig, 1879.

40. « *Euntes autem predicate, [...] Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris : non peram in via, neque duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam : dignus est operarius cibo suo.* » (Mt, 10, 7-10)

les âmes et les gagnent à Dieu plus aisément car ils rendent ainsi témoignage de l'Évangile qu'ils annoncent et surtout reçoivent des grâces toutes spéciales dans leur apostolat. On peut par exemple penser à saint Dominique et ses fils prêchant en terre cathare et à la facilité avec laquelle ils convertissent des villages entiers⁴¹. Le pape Innocent III, grand promoteur des ordres mendiants, décrit en ces termes la vocation des ordres mendiants : «... *imit[er] la pauvreté du Christ pauvre, ... aborder les gens méprisés dans un vêtement méprisé, mais avec l'ardeur de l'esprit.* »⁴². Si les moines des ordres monastiques font aussi vœu de pauvreté, celui-ci n'est pas vécu de la même manière car ce sont des ordres contemplatifs : les communautés monastiques sont cloîtrées et ont le produit de leurs terres pour vivre, les ordres mendiants ne vivent que de la charité qu'on leur fait.

L'ordre des Frères Mineurs se distingue de celui des Prêcheurs par le fait que saint François fait de la pauvreté le fondement de sa règle. On rapporte qu'entrant dans une église avec ses compagnons afin de prier Dieu et de Lui demander de leur faire connaître sa volonté, saint François ouvrit un évangélaire à trois reprises et qu'à trois reprises ses yeux tombèrent sur ce verset de saint Matthieu : « *Ait illi Iesus : Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo : et veni, sequere me.* » (Mat, 19, 21). C'est d'ailleurs sur ce verset que s'ouvre sa Règle⁴³. Cependant, faire de la pauvreté évangélique le pilier de la règle ne va pas sans poser des problèmes

41. Le pape Innocent III écrivait par exemple « Nous voulons et nous vous exhortons à procéder de telle sorte que la simplicité de votre attitude, manifeste aux yeux de chacun, ferme la bouche aux ignorants comme aux gens dépourvus de bon sens, et que rien dans votre action ni dans vos paroles n'apparaisse, que même un hérétique soit capable de critiquer. » cité in Hertz, Anselm. Nils Loose, Helmuth. *Dominique et les dominicains*. Cerf, 1987.

42. Citation tirée d'une lettre d'Innocent III à maître Raoul, moine cistercien, en 1206 citée in Vicaire, Marie-Humbert. *Histoire de saint Dominique*, vol. 1, Paris, Cerf, 1982, p. 204-205

43. Le préambule de la première Règle de saint François commence en effet ainsi « La règle et la vie de ces frères est la suivante : vivre dans l'obéissance, en chasteté et sans biens propres, et suivre la doctrine et les traces de Notre Seigneur Jésus Christ qui a dit : « *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi ;* » et aussi : « *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive ;* » et encore : « *Si quelqu'un veut venir à moi, et ne hait pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. Et quiconque aura quitté son père ou sa mère, ses frères ou ses sœurs, sa femme ou ses enfants, ses maisons ou ses champs à cause de Moi, recevra la centuple et possèdera la vie éternelle.* » »

d'ordre juridique si on l'interprète, comme certains franciscains l'ont fait du vivant et après la mort de leur fondateur, dans le sens d'une pauvreté radicale. La seconde règle de saint François d'Assise écrite en 1323 et qui est encore aujourd'hui la règle que suivent les franciscains précise : « *Que les frères ne s'approprient rien, ni maison, ni lieu, ni quoi que ce soit.* ». En effet, les franciscains ne doivent rien posséder, ils ne peuvent avoir la propriété (*dominium* dans le droit romain) d'aucun bien, livres et bâtiments compris, biens que pourtant ils sont tenus d'utiliser dans leur apostolat. Dès lors, nous comprenons qu'il leur a fallu trouver une solution sans quoi leur ordre se serait trouvé impuissant.

Les papes Grégoire IX et Nicolas III, respectivement dans la bulle *Quo elongati* (1230) et la décrétale *Exiit* (1279) trouvent une solution juridique à ce problème. Le droit romain, celui de Justinien, alors en vigueur en Europe, ne sépare pas le *dominium*, la propriété, de l'usage (*usus*). C'est ce point que vont changer les souverains pontifes. La propriété des biens des franciscains devient propriété du Saint-Siège et les Frères Mineurs n'en ont plus que l'usage⁴⁴. Tout au long du XIII^e siècle, les dons affluent et si les Franciscains sont théoriquement pauvres, il s'avère qu'ils sont riches dans les faits. Certains moines que l'on appelle Spirituels trouvent cette situation anormale car les frères s'écarterent « de plus en plus de l'idéal tracé par saint François », ils disent faire un usage pauvre (*pauper usus*) des biens mis à leur disposition, conformément à la volonté de Saint Bonaventure, grand maître de l'ordre au milieu du XIII^e siècle. Les spirituels prônent un retour réel à la pauvreté contre les Conventuels qui par esprit d'obéissance se soumettent à la décision du pape. Les plus radicaux en prônant un refus radical de tout bien en viennent à devenir des agitateurs refusant la soumission à toute autorité temporelle. C'est dans ce contexte que, dans les années 1320, apparaît la question de savoir si le Christ et les apôtres n'ont rien possédé en propre ni en commun, question théorique qui devrait permettre de résoudre le problème pratique de savoir comment appliquer la règle de saint François. Si le Christ et ses disciples n'ont absolument rien possédé ni personnellement ni en commun, alors les Franciscains devront

44. « *Nec per hoc quod proprietatem usus et rei cujuscumque dominium a se abdicasse videtur, simplici usui omnis rei renuntiatum esse conicitur qui inquam usus non juris sed facti tantummodo nomen habens quod facti est tamen in utendo prebet utentibus nichil juris, quinimmo necessarium rerum tam ad vite sustentationem quam ad officiorum sui status executionem, excepto quod de pecunia infra subjungitur moderatus usus secundum eorum regulam et veritatem omnimodam concessus est fratribus ; quibus rebus fratres licite uti possunt, durante concedentis licentia, et iuxta quod in presenti serie continetur.* » citation tirée de la bulle *Exiit qui seminat* du pape Nicolas III

faire de même. Au contraire, s'il s'avère que le Christ a possédé un bien, alors les Franciscains pourront prétendre posséder certains biens. Cette question est soumise au pape, mais les Franciscains réunis en chapitre à Pérouse en 1322 affirment, avant que l'avis du souverain Pontife ne soit donné, que l'affirmative est un dogme « sain et catholique ». Le pape Jean XXII, voyant que certains frères sapent son autorité par cette déclaration, décide en 1322 dans la bulle *Ad conditionem canonum* de rendre aux Franciscains la pleine propriété des biens dont ils ont l'usage. Les Franciscains se croient alors trahis par le pape. En 1323, excédé par les plaintes des Franciscains l'accusant de régenter leur ordre, le pape déclare dans la décrétale *Cum inter non nullos*, hérétique celui qui affirme que le Christ ou les apôtres n'ont possédé aucun bien en particulier ou en commun et réclame la venue en Avignon de Michel de Césène, ministre général de l'ordre, qui avait défendu la position hérétique lors du Chapitre de Pérouse. En 1324, le pape Jean XXII publie une bulle dans laquelle il condamne les thèses de Michel de Césène.

C'est dans ce contexte qu'Occam (1285-1347) arrive en Avignon, où réside alors le pape. Celui-ci l'avait fait venir non pour avoir son avis dans cette querelle sur la pauvreté évangélique mais pour examiner sa métaphysique et sa théologie, jugées dangereuses par le chancelier de l'Université d'Oxford. Il nous faut souligner qu'Occam n'avait jusqu'alors jamais écrit de traité politique. Il ne s'était même jamais intéressé à la querelle entre Conventuels et Spirituels et faisait alors pleine confiance au pape. C'est en Avignon qu'il rencontre Michel de Césène et qu'il commence à s'intéresser à la *disputatio* autour de la question de la pauvreté évangélique, telle qu'elle a pu être vécue par le Christ et les apôtres. Troublé par la précarité de la situation de son ordre déchiré, il se convainc que le pape est dans l'erreur (en effet, d'après un syllogisme cher aux franciscains de l'époque les bulles de Jean XXII sont contraires au contenu des bulles de Grégoire IX et de Nicolas III, or en vertu du principe de non-contradiction, il est nécessaire que certains mentent, donc le pape Jean XXII est dans l'erreur) et fuit en mai 1328 avec Michel de Césène auprès de l'empereur du Saint Empire qui avait déclaré en 1324 soutenir les Franciscains. Le pape les excommunie et rédige une bulle en 1329 contre Michel de Césène, *Quia vir reprobus*. Trois ans plus tard, Occam rédige son premier texte politique, l'*Opus nonaginta dierum*, écrit entre 1332 et 1333 en quatre-vingt-dix jours, véritable réfutation de la bulle de Jean XXII. Jusqu'à la fin de sa vie, Occam travaillera presque exclusivement ⁴⁵ sur des sujets d'écclésiologie comme la possibilité pour un pape

45. « From 1327 onwards, except for two minor logical works, he devoted the remainder of his career until his death in 1349 to the religious, ecclesiastical and

d'être hérétique ou la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel entre les mains du pape (*Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*), des questions plus politiques sur le pouvoir tyrannique (*Breviloquium de principatu tyrannico*).

Nous nous intéresserons à l'*Opus nonaginta dierum* et tout particulièrement au chapitre 94, car il y est justement question de vêtement. Il s'agit de savoir si le Christ et les apôtres ont possédé ou non les vêtements qu'ils portaient. Une telle question peut nous sembler étrange. En réalité, elle permet de faire ressortir les difficultés auxquels sont confrontés les Spirituels, difficultés éthiques, juridiques, théologiques ou plutôt exégétiques.

Tout d'abord, soulignons que le caractère anecdotique, voire accessoire, de cette question permet précisément à Jean XXII de montrer le caractère intenable des thèses des Spirituels. On peut facilement imaginer que des bâtiments puissent ne pas être la propriété de quelqu'un. Cela est bien plus difficile en ce qui concerne les vêtements. En partant de ce point, Jean XXII s'assure de montrer l'absurdité des positions des Fraticelles et plus largement des Spirituels. Considérer que le Christ est les apôtres, conformément à ce que déclarent les Spirituels, renoncement absolument à tout, y compris à leurs vêtements, signifierait, d'après Léon Baudry dans son article « L'ordre Franciscain au temps de Guillaume d'Occam »⁴⁶, qu'ils se seraient proménés nus en Galilée, ce qui, en plus d'être contraire à ce qu'enseigne l'Écriture est quelque peu déraisonnable. Cependant, ce point a son importance. Il nous faut nous souvenir de l'adage cher à saint François de suivre nu le Christ nu, ou de son exhortation « *nudam crucem nudus sequere* », suivre nu la Croix nue. Pour saint François, la vie chrétienne passe par ce dénuement. Aussi, en s'attardant sur la question, Jean XXII cherche à montrer qu'il s'agit avant tout d'une disposition intérieure, qu'il ne s'agit pas de la mettre effectivement en pratique.

En outre, critiquer la position affirmant que le Christ pratiquait la pauvreté absolue en n'ayant pas même la possession de ses vêtements s'avère nécessaire au regard du système des vertus. On l'a déjà dit, les vêtements, au même titre que la nourriture ou le gîte, sont nécessaires

political issues which arose first from his order's dispute with pope John XXII over evangelical poverty, and then from the conflict, with which it merged, between John XXII, extending to his successors Benedict XII and Clement VI and Ockham's newly-found protector Ludwig of Bavaria, the German emperor." in Leff Gordon, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, 1975., p 614

46. BAUDRY, L. « L'Ordre Franciscain au temps de Guillaume d'Occam », in *Mediaeval Studies* Toronto: Pontifical Institute of mediaeval Bd. 27 (1965), S. 184-21

aux hommes pour vivre décevement. La pratique de la pauvreté absolue en ce sens, si elle se trouvait dans l'Évangile telle que la conçoivent les Spirituels, serait absolument impraticable, au-delà des forces et de la nature humaine. Au lieu d'être une vertu au service de la sanctification et préparant à la Charité, elle a tendance à aveugler les Spirituels, qui en font un absolu, sous prétexte de vouloir suivre de manière littérale la Règle de Saint François. Ils oublient que le Christ « a assumé la mort corporelle pour nous conférer la vie spirituelle, de même a-t-il supporté la pauvreté corporelle pour nous accorder les richesses spirituelles, comme dit S. Paul (2 Co 8, 9) : "Vous connaissez la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ qui pour nous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin de nous enrichir par sa pauvreté." »⁴⁷. Au lieu d'être une vertu permettant d'aider les pauvres avec plus de facilité, elle est chez certains Spirituels, un impératif. Ceux-ci, pour défendre leur point de vue, en viennent à contester les pouvoirs temporels et la puissance juridictionnelle de l'Église et du pape sur leur ordre.

Au-delà de cette question d'argumentation, il y a une question d'ordre juridique. Il faut en effet garder en mémoire que la question de la pauvreté évangélique est née de la querelle entre Conventuels et Spirituels à propos des biens de l'ordre, que les décisions de Jean XXII, avant d'être dogmatiques, sont juridiques comme le montre le fait qu'il ne s'oppose pas directement et tout d'abord aux affirmations du Chapitre de Pérouse mais commence par rendre la propriété des biens dont les Franciscains ont l'usage à l'ordre Franciscain lui-même. En effet, dans le Droit Romain de Justinien, les vêtements font partie de ce que les Romains appellent les *alimenta*, c'est-à-dire de ce dont le corps a besoin pour vivre⁴⁸. A ce titre, il est donc considéré comme inaliénable chez les hommes libres, et ceux-ci en ont la propriété. De plus, saint Paul lui-même, convoqué par saint François d'Assise dans sa Règle⁴⁹, déclare « *Si nous avons des aliments et de quoi nous couvrir, nous devons être satisfaits.* ». En ce sens, les frères peuvent avoir la propriété de ces *alimenta*. Il ne convient donc pas de distinguer l'usage de la propriété

47. In D'Aquin, Thomas, Somme de théologie, IIIa, Qu 40 art. 3, rep.

48. « *Legatis alimentis cibaria et vestitus et habitatio debetur, quia sine his ali corpus non potest.* » in IUSTINIANI DIGESTA, lib. XXXIV

49. « Que tous les frères s'efforcent d'imiter la pauvreté et l'humilité de Notre-Seigneur Jésus-Christ et se souviennent que de toutes les choses du monde nous ne devons rien posséder que ce dont l'apôtre dit : « *Si nous avons des aliments et de quoi nous couvrir, nous devons être satisfaits.* » », citation tirée de la Première Règle de Saint François d'Assise.

dans ce cas et le Christ lui-même avait juridiquement la propriété de ses vêtements, indissociable de l'usage qu'Il en faisait.

Par ailleurs, les Ecritures, comme le signale Jean XXII, parlent à plusieurs reprises des vêtements du Christ comme étant les siens⁵⁰. Lors de la Transfiguration, l'Evangéliste saint Matthieu dit « *sua vestimenta eius facta esse alba sicut nix.* », « ses vêtements devinrent blancs comme la neige ». Saint Jean dit qu' « il se leva de table et posa ses vêtements. » en 13, 4. Mais surtout, il dit que les soldats romains se partagèrent ses vêtements. L'usage de l'adjectif possessif « *suus* » et du pronom démonstratif « *eius* » montrent pour Jean XXII que le Christ avait la propriété des vêtements qu'il avait acquis durant sa vie terrestre. Dire que le Christ, parce qu'Il voulait une Eglise pauvre et pour les pauvres, refusait la possession de tout bien, vêtements compris, est donc contraire à ce que nous enseignent les Saintes Ecritures. De même, Jean XXII prouve que le Christ possédait ses sandales, en s'appuyant notamment sur le passage où saint Jean Baptiste se déclare indigne de dénouer la sangle même de ses sandales. Ensuite la bulle évoque les moments où le Christ demande aux disciples d'acheter de la nourriture pour la Pâque juive, montrant par là que le Christ et ses disciples possédaient de quoi payer. Enfin, le Saint Père, en s'appuyant sur les paroles du Christ lors de l'institution du sacrement de l'Eucharistie, cherche à prouver que le Christ a la pleine propriété du pain qu'Il consacre. Il cite notamment le verset 10 du Psaume 40⁵¹, Jean 13,18, Matthieu 26, Marc 14, et Luc 22⁵². Son argumentaire exégétique, étudiant point par point si le Christ possédait primo ses vêtements, secundo ses sandales, tertio de la monnaie vise essentiellement à relativiser l'injonction de ne posséder ni or ni argent, de n'avoir pas de monnaie dans la ceinture, ni sac pour la

50. « *In nihilominus habuit dominium aliquorum rerum temporalium non ab instanti suae conceptionis : sed postea successive modis aliis : utpote ex collatione sis delium : vel emptione acquisitarum : et quae sint illae videamus. Nullus autem de hiis potest melius testimonium prohibere quam apostoli et discipuli eius. Videamus enim quod super hoc ipsi dicant, spetialiter a tempore quo cepit miracula facere et praedicare : certe narrat ipsum habuisse aliqua, licet pauca. Habuit itaque vestimenta. Unde legit Matth. XVII[17,2]: In transfiguratione "sua vestimenta eius facta esse alba sicut nix." Item John. XIII [13,4]dicit de eo sic: "Surgit a cena et ponit vestimenta sua etc." Item John XIX [19,24]in persona eius legit : "Partiti sunt vestimenta mea sibi et in miserunt sortem". Et ad idem facit Matth. XXVII [27,35]. » , in D' Ockham, Guillaume, and Bade. *Opus nonaginta dierum et dialogi*. Jean Trechsel, 1495.*

51. « *Qui edebat panes mos magnificavit super me supplantationem* »

52. « *Qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum* » (Joan. 13, 18) ; « *Accipite et comedite, hoc est corpus meum* » Matth. 26, « *Sumite, hoc est corpus meum* » Marc 14, 22 et « Luc 22.

route, ni deux tuniques, ni chaussures ni bâton. Le pape conclut alors « *Iste ergo hereticus dicendo Christum Jesum Dominum nostrum non habuisse dominium aliquorum temporalium scripturis praedictis veteris et novi testamenti contradicit expresse.* » ; « Cet hérétique [Michel de Césène], en affirmant que Notre Seigneur Jésus Christ n'a eu la propriété d'aucun bien temporel, parle expressément contre les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament précédemment cités. »

Guillaume d'Occam, après avoir examiné la structure de l'argumentation du pape, procède en deux temps pour le réfuter. Tout d'abord, il revient sur la question de la pauvreté en distinguant la pauvreté telle qu'elle est réalisée par le Christ et la pauvreté telle que les apôtres la réalisent. Il y a une différence de perfection entre les deux, cette différence lui permet de décrédibiliser l'argument par l'absurde utilisé par Jean XXII. Ensuite, lors d'une analyse juxtalinéaire, il revient sur les citations données et montre, en utilisant les distinctions aristotéliennes d'équivocité et d'univocité, qu'elles peuvent tout aussi bien aller dans le sens de Michel de Césène.

Le Christ a exercé l'ensemble des vertus à leur plus haut degré⁵³. Aussi a-t-il renoncé à l'ensemble des biens temporels. Cela est évident « *per determinationem Ecclesiae* » ; l'Eglise nous demande d'imiter le Christ et l'imité, même en ce qui concerne la pauvreté « que le Christ en nous montrant la voie de perfection nous a enseignée par la parole, et l'a confirmée par son exemple », comme le rappelle la bulle *Exiit*. Cette pauvreté est confirmée par les Ecritures lorsque le Christ envoie ses disciples prêcher. Les apôtres doivent imiter le Christ « *ad utilitatem credentium* ». En ce sens, leur pratique de la pauvreté devait non seulement être intérieure, mais aussi extérieure. Occam vise ici le compromis cherché par saint Bonaventure et les Conventuels, concernant un « usage pauvre » des biens mis à leur disposition. Les Apôtres doivent imiter en tous points le Christ, y compris sur le chemin de la pauvreté, même s'il est évident qu'ils ne l'ont jamais pratiquée au plus haut point. Les frères Mineurs n'ont pas sur ce point la prétention de surpasser les apôtres. Occam précise qu'ils veulent simplement suivre l'idéal montré par le Christ « parce que le Christ fut l'exemple de toute perfection et vérité. ». A travers cette division en différents degrés de perfection, à savoir la pauvreté réalisée dans le Christ, puis dans les apôtres et enfin dans les franciscains, Occam opacifie la définition de la pauvreté abso-

53. « *Paupertas evangelica perfectissime relucebat in Christo, sicut et aliae virtutes evangelicae perfectissime fuerunt in ipso, sed ad perfectionem evangelicae paupertatis spectat abdicatio proprietatis omnium temporalium in speciali et in communi.* »

lue que défendent les Spirituels. Il fonde l'absoluité de cette vertu et sa légitimité en tant que telle dans l'exemple donné par le Christ. Ensuite, les degrés de perfection plus ou moins importants lui permettent tant à la fois de relativiser la pratique de la pauvreté absolue parmi les fidèles afin de ne pas la décrédibiliser rationnellement aux yeux de ses lecteurs, comme cherche à le faire Jean XXII, que de rendre légitime toutes les mesures visant à encourager les hommes, et surtout les Franciscains, à suivre ce chemin difficile car il est assuré que l'on peut progresser sur le chemin de la pauvreté intérieurement mais aussi extérieurement et ainsi se rapprocher de notre Seigneur Jésus Christ.

Quant aux citations scripturaires données par le pape pour prouver la fausseté de la doctrine de la pauvreté absolue, Occam montre leur caractère non pertinent, ou plutôt devrions-nous dire qu'il instaure le doute sur leur pertinence. Rappelons tout d'abord que celle-ci est essentiellement fondée sur l'emploi de l'adjectif possessif *suus* et du pronom démonstratif *eius* dans la Vulgate pour caractériser les vêtements du Christ. Pour Jean XXII et le bon sens, nous sommes obligés d'en conclure que le Christ avait la pleine possession de ses vêtements. Pour Occam, les mots connotant la possession ne sont pas univoques comme l'entend le pape. On peut très bien dire que tel frère a le manuscrit des Sentences de Pierre Lombard quand en réalité ce manuscrit lui a été prêté par l'université d'Oxford. En ce sens, il a le manuscrit en tant qu'il en a l'usage, et non en tant qu'il en a la propriété. Occam distingue donc deux types de possession, la possession d'usage, « *ad usum* », et la possession de propriété, « *ad dominium et proprietatem* »⁵⁴. La preuve en est qu'un autre passage de l'Évangile nous parle de Nazareth comme étant la ville de Marie et Joseph. Or, cela ne veut absolument pas dire que Marie et Joseph possédaient Nazareth, ce qui serait absurde, mais simplement qu'ils y vivaient⁵⁵. Dès lors, on ne peut plus affirmer que le Christ ait indubitablement possédé ses vêtements strictement parlant. Ces passages des l'Évangiles sont douteux, non pas en tant qu'ils seraient faux, mais parce qu'ils sont équivoques et que l'on a besoin d'autres pas-

54. « « *Habit itaque vestimenta...* » verum est, quantum ad usum, sed quaereret aliquis, cuius fuerunt vestimenta ad dominium et proprietatem? Et dicunt isti, quod quantum ad veritatem evangelii, non refert cuius fuerit quo ad dominium, dummodo non fuerint Christi quo ad dominium et proprietatem. »

55. « Ex hoc quod erant eius non potest concludi, quod erant sua quo ad dominium : sicut nec ex hoc quod Nazareth erat civitas Mariae et Ioseph, cum dicatur de eis Luc, 2 « Reversi sunt in Galileam in civitatem suam Nazareth potest concludi, quod Nazareth erat Mariae et Ioseph quo ad dominium et proprietatem : sed sicut ibi Nazareth civitas Mariae et Ioseph, quo ad consuetudinem habitandi, ita illa vestimenta erant Christi quo ad consuetudinem utendi. »

sages pour en avoir la pleine compréhension. Comme le Christ exhorte ses disciples à la pauvreté absolue pour Occam, il est nécessaire qu'Il n'ait pas la pleine possession de ses vêtements. Il en a l'usage mais il en a abandonné la propriété à d'autres au début de sa vie publique. En d'autres termes, il est évident que par les passages invoqués, la doctrine des Spirituels n'est pas contredite, mais concorde⁵⁶.

Occam, dans ce chapitre sur la possession des vêtements par le Christ et les apôtres, défend les positions des Spirituels (*isti*) et de Michel de Césène. Il est devenu leur champion face au pape. Notons cependant que son argumentaire est essentiellement réfutatif, et que sa réfutation est même plutôt faible. Il s'agit essentiellement pour lui de convaincre son lecteur que la lecture qu'en fait Jean XXII est douteuse, que ses opinions sont « fantastiques, extravagantes, irrationnelles, plus dignes d'être tournées en dérision que réfutées. ». En effet, le premier argument que nous avons examiné reste plutôt flou : il ne définit pas la pauvreté que peuvent exercer les Franciscains. Le second, sur l'usage équivoque des pronoms nous semblera quelque peu tiré par les cheveux. Il fait de la distinction juridique et purement normative instituée par Clément III, une distinction de fait valable en tout temps. Cet argument ressemble plutôt à un argument de mauvaise foi.

Si la position de Jean XXII semble plus terre-à-terre et juridiquement plus simple, nous voyons bien qu'elle remet en cause l'importance de son vœu de pauvreté tel que le conçoivent les Franciscains, et que l'existence de l'ordre des Frères Mineurs est par là menacée. C'est la raison pour laquelle certains Franciscains, dont Occam, ont considéré que le pape était hérétique.

L'examen de ce moment dans la querelle autour de la pauvreté du Christ nous a permis de constater l'importance de certaines questions, questions qui nous semblent à présent quelque peu saugrenues, comme celle que nous avons pu étudier, concernant la propriété et l'usage des vêtements par le Christ et ses apôtres.

Thomas GAY

Bibliographie

Baudry, Léon, Le philosophe et le politique dans Guillaume d' Ockham, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, XII, 1939, 209-230.

56. "Patet per praedicta, ut isti dicunt, quod non contradicit, sed concordat."

« L'Ordre Franciscain au temps de Guillaume d'Occam », in *Mediaeval Studies* Toronto : Pontifical Institute of mediaeval Bd. 27 (1965), S. 184-21

D' Ockham, Guillaume, and Bade. *Opus nonaginta dierum et dialogi*. Jean Trechsel, 1495.

Gilson, Etienne. *La philosophie au Moyen-âge*. Payot, 2011

Leff, Gordon. *William of Ockham: the metamorphosis of scholastic discourse*. Manchester, Royaume-Uni: Manchester University Press, 1975.

McGrade, Arthur Stephen. *The political thought of William of Ockham: personal and institutional principles*. Cambridge, Royaume-Uni: Cambridge university press, 1974.

Spade, Paul Vincent. *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge University Press, 1999.

Spade, Paul Vincent, and Claude Panaccio. "William of Ockham." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Fall 2011, 2011.

<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ockham/>.

2.2 Dénuement et dénudation

Au second chapitre de son ouvrage *La Voix nue – Phénoménologie de la promesse*, Jean-Louis Chrétien médite le sens de la nudité. Du mythe adamique de la nudité première au travail de dénudation compris par les néoplatoniciens comme préparation à la rencontre du dieu, « les divers sens de la nudité » communiquent de façon générale vers une origine bienheureuse, celle d'une pureté trouvée ou retrouvée qui donnerait à l'âme sa plénitude. Au fil de la méditation, les liens tissés entre nudité de l'âme et nudité du corps ouvrent sur une « phénoménologie générale de la nudité » qui révèle le rôle essentiel de la parole dans la dénudation : « Parler dénude, et fait paraître l'âme invisible ». Agonique peut être la nudité, dans la mesure où celui qui dialogue se met à nu comme l'athlète qui lutte : « Si les Lacédémoniens inaugurèrent la complète dénudation athlétique, la loi du dialogue platonicien elle aussi est spartiate, comme le montre le Théétète. Nul n'y entre dans la palestre philosophique comme au spectacle pour, restant lui-même habillé et à couvert, regarder des lutteurs habillés. Nul n'y entre qui ne doive lui aussi se dévêtir pour prendre part à la lutte, c'est-à-dire lui-même parler et répondre de sa parole ». Le regard chrétien de la nudité obéit pour sa part à un chiasme. De la première nudité divine à la nudité peccamineuse (qui suscite la honte de l'homme) provient le double sens du vêtement : vêtement que je me fais et vêtement que je reçois, vêtement qui me dérobe à Dieu et vêtement que Dieu me donne à moi-même. La première nudité et le second vêtement sont « l'œuvre de Dieu », la seconde nudité et le premier vêtement celle de l'homme. Ainsi Irénée de Lyon nomme-t-il « la robe de sainteté » reçue de l'Esprit par Adam, et Jean Chrysostome déclare : « La gloire inénarrable revêtait Adam et Eve et les ornait mieux que n'eût pu faire un vêtement quelconque » (*Homélie sur la Genèse*, XIV, 17). Et le premier homme se trouvait donc : « Nu de tout vêtement de peaux mortes, et dans la confiance regardant le visage de Dieu » pour Grégoire de Nysse (*Traité de la virginité*, XII, 4). Aucun dépouillement et aucune misère n'habitent cette première pauvreté ; quant à la seconde, elle est le fruit du péché de l'homme, et portée par tout homme. Et, de façon générale, le regard se concentre sur la dénudation, c'est-à-dire l'acte par lequel l'âme se dévêt des vêtements du monde pour se tenir nue auprès du divin.

Dans cette perspective, l'autre négatif de la nudité première et du sens « positif » de la dénudation est la nudité obscène, la dénudation de l'exhibitionniste, qui ignore le sens originaire du corps et de l'âme. Mais qu'en est-il de la nudité de celui qui n'a rien, la nudité pauvre, privée

de vêtement et de parole, celle qui reçoit bien rarement les ornements du discours, nudité du manque et qui, précisément, échappe à notre regard comme telle, frappant bien plus par l'absence de biens nécessaires et vitaux dont elle témoigne? Dans l'alternative posée entre la nudité qui ouvre vers Dieu (ou nous rappelle négativement à lui, par le péché originaires) et la nudité obscène, la nudité du pauvre est, comme celui qui la porte, la nudité oubliée, la nudité occultée. Car il est un dénuement et un appauvrissement de notre être qui ne fait pas de lui une « pure capacité à l'être divin », pour reprendre les mots de Bérulle, un dénuement qui ne promet rien d'autre que la souffrance de celui qui la porte et qui reste sans réponse : un dénuement que rencontrent Basile, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze dans la figure des lépreux tout particulièrement.

Dans ce dénuement, il ne restera rien de la valeur positive de la dénudation, rien qui puisse fonder quelque phénoménologie de la parole – parole dont on éprouverait bien plutôt, face au dénuement, l'impuissance fondamentale. Qu'y a-t-il à promettre à la mère qui a perdu son enfant, faute d'avoir pu le nourrir? Qu'y a-t-il à promettre aux miséreux errants d'une terre à une autre, partout étrangers, chassés par la famine, la maladie ou la guerre? Qu'y a-t-il enfin à promettre, à travers le misérable tissu dont on revêt (si on parvient déjà à le voir) celui qui n'a plus d'habit? Loin de tout misérabilisme et de tout désespoir, posons simplement ici cette autre « possibilité de l'être nu », en son ordre proprement négatif (et dont la gravité nous semble tout autre que celle de l'obscène ou de l'exhibitionnisme...), nudité du dénuement et non plus de la dénudation qui n'apparaît que lorsque l'on veut bien « baisser les yeux », au plus bas de ce monde, sans les lever vers quelques cimes en vérité bien mystérieuses. Car si nous connaissons tous en la condition d'homme la seconde nudité qui provient de la chute originelle, il serait bien malheureux, sinon indigne, d'oublier cette autre nudité qui s'ajoute à notre nudité commune, et que nous ne partageons pas tous, celle que rencontre, sur le chemin vers sa croix, le Christ nu dépouillé de ses vêtements – à la douzième station. Comme Adamov l'écrit, dans sa préface au *Livre de la pauvreté et de la mort* de Rilke, « la pauvreté, c'est encore la mort. Elle aussi dénude l'homme de tout, son rôle à elle aussi est de mettre l'homme à nu ».

Sans établir ici le sens exhaustif d'une « phénoménologie de la donation », nous chercherons ici à mentionner les lignes principales autour desquelles il nous semble possible de méditer, *avec le négatif*, cette question de la nudité. Il s'agira, plus précisément, de réfléchir à la signification

du geste de vêtir. « Le précepte de vêtir ceux qui sont nus répète le geste divin » : J-L. Chrétien aborde le fond de la question, mais la réflexion pour lui s'articule ensuite autour du « vêtement que je me fais et du vêtement que je reçois ». Mais entre le vêtement que je me fais et le vêtement que je reçois, nous voudrions nous concentrer sur « le vêtement que je fais à l'autre dénudé », dont l'évidence, l'*urgence* nous semble plus immédiate – et qui demeure absent de la « phénoménologie de la nudité » donnée dans *La voix nue*. Or c'est bien la possibilité d'une telle réflexion qu'ouvrent les Cappadociens, en inscrivant – comme nous avons tenté de le montrer tout au long de cette partie – la pauvreté dans l'ordre ou plutôt le désordre du scandale. La nudité du pauvre est scandaleuse, non pas parce qu'elle nous rappelle le péché originel (du moins directement), encore moins parce qu'elle serait obscène, mais parce qu'elle est le signe d'une souffrance *que nous ne voulons pas affronter*. Nudité qui repousse le regard plutôt qu'elle ne l'attire, la nudité du dénuement est invisible : devant elle, *nous passons chemin*, et c'est précisément ce pour quoi Basile et les deux Grégoire nous interpellent aussi violemment : pour que nous ouvrons les yeux. Grégoire de Nysse nous dit dans son premier sermon sur l'amour des pauvres : « Ne méprise pas ceux qui gisent, les comptant pour rien. » À cause de cette invisibilité, la nudité du dénuement ne s'inscrit pas a priori dans la structure d'une rencontre – comme celle entre l'homme et la femme que comprend la première nudité. Toute la difficulté consiste dès lors à penser l'irruption de la nudité dans le champ du regard (qu'elle soit thématisée comme « épiphanie » ou, plus modestement, accès à la visibilité) et plus encore l'acte de vêtir qu'elle appelle : parce que cette nudité est *laide*, c'est-à-dire qu'elle n'est ni symbole de pureté ni objet de désir (ou de tentation).

Or, pour penser ce surgissement qui rend la rencontre possible (et non plus l'inverse⁵⁷), c'est bien de l'Incarnation du Christ et du témoignage de vie qu'il a transmis que procède le renversement⁵⁸.

57. Puisque l'épreuve quotidienne de cette nudité est bien plutôt une non-épreuve, un pas-à-côté de la pauvreté, qui n'entre pas dans le champ du regard, alors que la nudité d'Ève ou de Charmide s'inscrit immédiatement dans une rencontre. Tout le problème ici consiste précisément à penser le commencement d'une telle rencontre avec le dénuement, que nous ne rencontrons pas dans nos vies « naturellement » (au sens le plus commun du terme). Une expérience sociale a été récemment réalisée à New-York : des individus se sont installés comme des sans-abris dans la rue, sur les chemins que leurs proches devaient emprunter – mari, femme, enfants ou oncle et tante. Le résultat a été édifiant : très peu de personnes ont reconnu le membre de leur famille, car très peu les avaient *vus*.

58. Tout cela ne signifie en aucune manière qu'il n'y a pas de pensée de la dénudation chez les Pères cappadociens, bien au contraire. Celle-ci a son lieu propre,

La question de l'Incarnation va être explicitée. Mais nous voudrions avant cela formuler une dernière remarque, sur le rapport entre nudité et pauvreté. Nous avons tenté d'indiquer une réflexion de la nudité qui comprenne la dimension proprement négative de pauvreté. Ce faisant, on pourrait à juste titre nous faire remarquer qu'il serait naïf (sinon coupable), de ne pas évoquer les pensées de la pauvreté qui « soutiennent » la limpide méditation sur la nudité livrée dans l'ouvrage de Jean-Louis Chrétien. Loin d'omettre les pensées « contemporaines » de la pauvreté, et plus encore de vouloir omettre de telles pensées, nous ne voulions en définitive qu'ouvrir avec la nudité vers la question générale de la pauvreté (celle que présuppose la phénoménologie de la nudité que nous avons esquissée ici). Et ce sens contemporain authentique de la pauvreté, Heidegger entend le formuler dans sa conférence du 27 juin 1945 au château de Wildenstein, intitulée « La pauvreté »⁵⁹.

Méditant le sens d'une parole de Hölderlin, « Chez nous, tout se concentre sur le spirituel, nous sommes devenus pauvres pour devenir riches »⁶⁰, méditant le renversement de la pauvreté à la richesse – et de la nécessité à la liberté, Heidegger semble s'en tenir d'abord au plan exclusivement spirituel de la pauvreté : c'est bien ce que dit le vers de Hölderlin, « tout se concentre sur le spirituel ». Spirituel signifie : « ce qui est déterminé par l'esprit et à partir de l'esprit », mais aussi, surtout, pour Hölderlin, le « rapport sublime où l'homme se tient avec ce qui l'entoure », rapport sublime qui l'élève au-dessus du rapport du « sujet à l'objet ». Autrement dit, « tout se concentre sur le spirituel » signifie : « une concentration advient proprement, c'est-à-dire un rassemblement sur le rapport de l'Être à notre essence, rapport qui est le « centre », le mitan, qui est partout comme le centre d'un cercle dont la périphérie est nulle part ». Le sens de la pauvreté tient dans cette perspective

et a fait l'objet de profondes méditations de leur part. Qu'on lise seulement le bien connu *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse, ou ces passages des discours de Grégoire de Nazianze, interprétant la Genèse : « Adam était nu à cause de sa simplicité et de sa vue exempte d'artifice, à l'écart de la dissimulation et du déguisement » (Discours 38, 12.,5-7 ; 26-27). Liant nudité, virginité et économie de l'Incarnation, Grégoire de Nazianze livre ici une interprétation spirituelle positive de la nudité. Seulement, elle n'empêche pas la pensée par ailleurs de la nudité du dénuement. Les Pères voient toutes les réalités qui existent, aussi basses soient-elles, ce qui signifie l'épreuve concrète, vécue, du négatif. Sur la nudité chez Grégoire de Nazianze, voir aussi Francis Gauthier, *La Retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, pages 33-34, Bibliothèque de l'Ecole des hautes études en sciences religieuses.

59. *La pauvreté*, traduction de Philippe Lacoue-Labarthe et Ana Samardzija, Presses universitaires de Strasbourg.

60. « Es konzentriert sich bei uns alles aufs Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden ».

à se tenir dans le « Libérant » de toute nécessité, c'est-à-dire dans le lien authentique de l'Être et du monde. Pauvreté signifie concentration, c'est-à-dire rapport au monde qui tient à l'écart le non-nécessaire de la richesse. Mais par un renversement des catégories de l'avoir et du manque, être véritablement pauvre signifie en vérité : « Être de telle manière que nous ne manquons de rien, sinon du non-nécessaire » . Ontologisation de la pauvreté, ontologisation d'une situation économique. La richesse est négligeable.

Comme le dit Philippe Lacoue-Labarthe, « On croit rêver... Comment peut-on parler, aussi cyniquement, de l'aptitude à l'avoir ou de l'indigence qui s'accroche à la richesse? Heidegger sait-il ou a-t-il le moindre souci de – ce qu'est la *misère*? ». Le texte va plus loin : l'histoire « étend son ombre », une ombre tragique en l'occurrence. Heidegger indique un événement historique, un risque et un enjeu (pour le dire en des termes trop académiques et maladroits). Lisons : «Le danger de la famine, par exemple, et des années maigres, à considérer dans sa totalité le propre du destin occidental, ne réside aucunement dans ceci que beaucoup d'hommes peuvent périr, mais que ceux qui en réchappent ne vivent plus que pour manger afin de vivre. La vie tourne sur elle-même dans son propre vide, qui l'assiège sous la figure, à peine remarquée et souvent inavouée, de l'ennui. Dans ce vide, l'homme se dévoie. Il se trompe de chemin, sur lequel apprendre l'essence de la pauvreté». En 1945, l'événement historique dans lequel se déploie la famine est la guerre. 1940-1944, qu'on considérera comme « années maigres », ont été effectivement celles où beaucoup d'hommes ont péri et où beaucoup d'autres n'ont vécu « plus que pour manger afin de vivre ». Au fond, ce sont littéralement des années in-essentielles, c'est-à-dire des années dont le seul sens, négatif, est de nous faire perdre la voie de l'essentiel. C'est là que réside le risque : « Il se trompe de chemin, sur lequel apprendre l'essence de la pauvreté».

Le risque pour la pauvreté, c'est la pauvreté. Est-ce équivalent à dire que ce risque, c'est elle-même? Il semblerait que non. Une hiérarchie – c'est-à-dire une distanciation – est établie par Heidegger, entre les deux sens de la pauvreté : « La pauvreté est la joie endeuillée de ne jamais être assez pauvre. Dans cette calme inquiétude repose la sérénité, qui est habituée à venir à bout de tout ce qui relève de la nécessité ». Voilà la signification réelle de la pauvreté. Elle dépasse infiniment le sens matériel de la pauvreté comme strict manque-du-nécessaire. Certes, cette joie est une joie « endeuillée » : mais elle demeure « endeuillée » d'elle-même, c'est-à-dire tournée vers soi et son propre être (quand bien même cet être demeurerait un être de fuite). Soyons directs :la pauvreté subie

est non seulement d'une dignité inférieure à la pauvreté authentique (celle assumée sous le regard de l'Être), mais risque même d'obscurcir le chemin vers cette dernière. Marcher sur le chemin de la nécessité comme le font les miséreux des temps de famine, obnubilés par un maigre vouloir-vivre tournant sur soi, c'est « se tromper de chemin ». Seule vaut la pauvreté « conforme à son essence », celle qui « est le vœu qui a fait le choix du simple ». On ne saurait mieux dire que l'ascétisme choisi étouffe la misère subie – parce réciproquement, cette dernière représente un risque d'occultation pour l'ascétisme.

Autrement dit, le rapport entre les deux types de pauvreté ne reçoit pas d'attention propre. Il peut s'exprimer sous la forme d'un risque, négativement, mais ne reçoit aucune signification positive. D'où, ensuite, l'extraordinaire tension qui peut naître entre les deux sens de la pauvreté, dès lors que l'on construit de façon indépendante et absolue une telle notion de pauvreté volontaire. Le texte de Heidegger est important parce qu'il révèle avec une transparence rare la tendance à la spiritualisation de la pauvreté « chez nous », en Occident, et sa conséquence fondamentale – à savoir l'incapacité ensuite à penser ensemble pauvreté volontaire et pauvreté subie, exigence de charité aux pauvres et exigence de renoncement (ou choix du « simple », pour le dire avec Heidegger), misère et ascétisme. Et, comme toujours lorsque nous sommes incapables de penser simultanément deux choses, une « option » prend le pas sur l'autre, et il devient impossible de démêler les contradictions posées à la vie – dans la vie – par deux exigences devenues contradictoires : la violence de la pauvreté ascétique se retournant contre la violence de la pauvreté subie.

Résumons le mouvement jusqu'à présent. Nous avons pris au sérieux la parole de Hölderlin avec Heidegger, en lisant dans son interprétation l'écho d'une tendance générale de l'Occident (le « chez-nous » de Hölderlin)⁶¹ de spiritualisation de la pauvreté, qui dans l'un de ses développements les plus radicaux (et les plus profonds) conduit à une occultation et une négation *irresponsables* de la pauvreté reçue en son ordre matériel et subi⁶². La spiritualisation totale de la pauvreté mène peut-être à son essence, mais cette essence est « éthiquement » et poli-

61. Et sur les discussions (infinies) autour du sens de l'Occident chez Heidegger, voir la préface de P.Lacoue-Labarthe dans l'opus cité (en particulier pages 36-37).

62. Il serait nécessaire de procéder ici à une généalogie de la pauvreté spirituelle, de l'héritage antique païen et chrétien jusqu'à ses prolongements les plus contemporains. Pour notre réflexion présente, nous avons retenu le cas de Heidegger en tant qu'il nous semble indiquer sous sa forme la plus pure une certaine voie, un certain chemin dans le dessein de la pauvreté spirituelle – une certaine tendance de la pensée occidentale. Il serait également très intéressant de voir les sources auxquelles Heidegger puise,

tiquement *indigne*. Nous refusons l'alternative selon laquelle la mise en avant d'un sens de la pauvreté signifie nécessairement le retrait ou la négation de l'autre. A cela ajoutons maintenant un dernier élément : l'enjeu de ce refus – ou de l'acceptation – d'une scission des deux sens de la pauvreté n'est pas réductible à la tension existentielle d'un individu singulier, mais concerne, selon la parole de même de Heidegger, le destin collectif de l'Occident. Écoutons la fin de la conférence : « Ce n'est que si les nations européennes sont accordées sur le Ton fondamental de la pauvreté qu'elles deviendront les peuples riches de l'Occident, qui ne décline pas et ne peut décliner parce qu'il ne s'est absolument pas encore levé. Le commencement de son lever repose plutôt sur ceci que ses peuples – en s'éveillant au préalable tour à tour dans l'essence – apprennent à savoir l'essence de la pauvreté afin de pouvoir être pauvres. » Historiquement, le communisme apparaît comme l'illusion la plus dangereuse, et c'est elle que Heidegger écarte explicitement comme « destin du monde historial ».

Or voici que nous semblons découvrir, avec les trois pères de Cappadoce, un élément nouveau : alors que nous cherchions, avec eux, à surmonter ce que nous avons appelé la tension fondamentale de la pauvreté, nous découvrons que l'objet de la recherche *n'existe tout bonnement pas*. Non pas parce que la contradiction a été surmontée, mais parce que la pauvreté est pensée dans une unité constante. Dissolution de la contradiction, donc, mais qui ne va pas sans difficulté pour autant : penser la question de la pauvreté non pas sous le double rapport du volontaire et du subi, mais comme l'un des noms donnés à la vocation chrétienne, c'est-à-dire au chemin ouvert vers l'absolu par les Évangiles, requiert un effort d'un nouveau type. Cette effort prend des noms particuliers, que nous avons parfois oubliés, mais qui à travers différents canaux ont irrigué « secrètement » le devenir de l'histoire chrétienne⁶³ : *theosis*, vie ascétique, nature commune... Comprendre la pauvreté authentiquement dans sa réalité la plus négative, tout en proposant un idéal (une « forme

par-delà Hölderlin, dans sa pensée de la pauvreté, en particulier sa lecture de Saint Augustin, immense penseur de l'humilité et de la pauvreté spirituelle.

63. A.Durel parle de « l'autre Grèce » à propos de la pensée de Grégoire de Nysse dans son ouvrage *Éros transfiguré* (Editions du cerf). Sans oser détacher autant la pensée des Cappadociens du monde grec – au sens le plus « athénien » possible, nous retenons l'idée d'une originalité - à tous les sens de ce dernier terme, c'est-à-dire une originalité « originaire » des Pères cappadociens, dont la pensée de la pauvreté échappe aux déterminations conceptuelles que l'histoire chrétienne a pu prêter ensuite à cette notion de pauvreté. Cette originalité, au croisement des traditions grecques et juives, n'en a pas moins nourri les réflexions des siècles suivants, principalement dans l'Église d'Orient selon A.Durel, jusqu'à des figures comme Dostoïevski ou Akhmatova.

de vie », dirons-nous dans le vocable contemporain) d'ascétisme qui établit les conditions de possibilités d'un rapport *également* authentique à l'absolu – entendu comme Dieu chrétien, telle la tâche qui se présente maintenant. Par les enjeux collectifs et politiques qui s'y rattachent, la question de la constitution d'un rapport vrai à la pauvreté (la question de la possibilité de celui-ci tout autant que celle de son *effectivité*) est proprement dramatique, au sens historique que Hegel pouvait prêter à ce terme.

Yoen QIAN-LAURENT

3 Se vêtir pour la Noce : l'habit comme préparation au Royaume

3.1 Le vêtement nuptial de l'Évangile

Les références patristiques de cet article proviennent essentiellement quoique non exclusivement de la Chaîne d'or de saint Thomas d'Aquin.

C'est après son entrée solennelle à Jérusalem, alors qu'il rencontre chez les pharisiens et les princes des prêtres une hostilité grandissante, que Notre-Seigneur Jésus-Christ prononce la parabole des invités à la noce. Si l'évangile selon saint Luc rapporte une parabole comparable, narrée par le Christ sur la route de Jérusalem (Lc 14, 15-24), la parabole relatée par l'évangile selon saint Matthieu présente un récit plus riche, qui comprend l'accueil des convives dans la salle des noces et l'entrée du roi qui remarque alors la présence d'un homme qui ne porte pas le vêtement de noces⁶⁴ : *le roi entra alors pour examiner les convives, et il aperçut là un homme qui ne portait pas la tenue de noces* (Mt 22, 11).

Afin de connaître quel est ce « vêtement nuptial » dont l'oubli vaut à l'homme d'être jeté par les serviteurs pieds et poings liés dans les ténèbres extérieures, où il y a des pleurs et des grincements de dents (Mt 12, 13), il convient certainement d'examiner l'ensemble de la parabole. En effet, s'intéresser au vêtement des noces sans considérer les noces dont il est question ni celui qui doit le porter n'aurait probablement aucun sens.

Les noces de Jésus-Christ et de l'Église

Comme le note saint Jean Chrysostome, l'Évangile nous présente cette parabole comme une nouvelle réponse faite par Notre-Seigneur à ses contradicteurs qui déjà cherchent le moyen de se saisir de lui : *Et Jésus se remit à leur parler en paraboles* (Mt 22, 1). La parabole des invités à la noce, en effet, suit celle de la vigne ôtée aux vigneron perfides et donnée à la nation qui doit lui faire produire des fruits ; si le Christ répond par une nouvelle parabole, c'est donc pour faire connaître quelle doit être cette nation⁶⁵. Le Royaume des Cieux, déclare Notre-Seigneur, est semblable à un homme roi qui fit les noces de son fils : *Simile factum est regnum caelorum homini regi, qui fecit nuptias filio suo*. Ce roi, écrit

64. Saint Augustin (*De l'accord des Évangiles*, II, 71) note que la parabole racontée par saint Luc, bien qu'elle soit analogue à celle que l'on trouve chez saint Matthieu, n'est cependant pas la même. Il ne s'agit donc pas simplement de deux versions de la même parabole, mais bien de deux paraboles différentes.

65. Saint Jean Chrysostome, *Homélie LXIX*

saint Jérôme, est Dieu tout-puissant, qui fit les noces de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de l'Eglise⁶⁶ ; saint Grégoire le Grand ajoute qu'elles ont été célébrées lorsque le Père a uni son Fils à la nature humaine dans le sein de la Vierge⁶⁷. Cependant, ces noces sont encore, selon saint Hilaire, le mystère de la vie céleste et de l'adoption de la gloire éternelle à la résurrection, que Tertullien décrit en effet comme les noces de l'Esprit et de la chair, de Dieu et de l'homme, lors desquelles l'homme, consommé en Dieu, revêt l'incorruptibilité (I Cor 15, 53)⁶⁸. Ces noces sont célébrées par le Père, à l'encontre de l'usage qui veut que ce soit l'époux lui-même qui se charge de les célébrer, « parce que la participation à cette éternité et l'union des fiançailles avec un corps nouveau étaient tenues pour déjà accomplies dans le Christ⁶⁹ ». « Lorsque la résurrection des saints sera consommée, déclare encore saint Jean Chrysostome, alors la vie, qui est le Christ, s'unira intimement à l'homme en absorbant dans son immortalité tout ce qu'il a de mortel. Maintenant nous avons déjà reçu l'Esprit-Saint comme les arrhes de cette union future, mais alors nous recevrons Jésus-Christ lui-même dans toute sa plénitude⁷⁰. »

Les commentaires des Pères, malgré les différents sens qu'ils dégagent de la lettre de la parabole sans se contredire, s'accordent donc à voir dans les noces la figure de l'union de l'humanité et de la divinité, qu'il s'agisse de l'Incarnation, par laquelle le Verbe s'est uni à une nature humaine pour devenir le Chef d'une humanité régénérée, ou de la résurrection par laquelle les justes, à la suite du Christ, Père du siècle futur, sont corps et âme consommés et clarifiés en Dieu. Les hommes sont ainsi conviés aux noces où le Verbe veut les rendre *participants de la nature divine* (2 P, 1, 4) : ils sont conviés à s'unir à l'Eglise, Epouse du Christ, par la foi en la divinité de Jésus, afin d'avoir part au dernier jour à sa résurrection glorieuse.

Israël convié par la Loi à la gloire éternelle

Il envoya ses serviteurs convier les invités aux noces, mais eux ne voulaient pas venir (Mt 22, 3). Les hommes invités au préalable, qui figurent tout d'abord le peuple d'Israël, « convié par la Loi à la gloire de l'éternité⁷¹ », appelés par les serviteurs du roi, c'est-à-dire par les prophètes, se refusent à venir, malgré l'envoi ultérieur d' « autres serviteurs », c'est-

66. Saint Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu*

67. Saint Grégoire le Grand, *Homélie XXXVIII*

68. Tertullien, *La Résurrection de la chair*, LXIII, 1

69. Saint Hilaire, *Sur Matthieu*

70. Saint Jean Chrysostome, *Sur Matthieu*

71. Saint Hilaire, *Sur Matthieu*

à-dire des apôtres, envoyés tout d'abord non vers les nations, mais vers les brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10, 5-6), chargés de rappeler à l'ordre ceux qui ont été invités par les prophètes⁷². Notre-Seigneur ne précise pas la cause du premier refus des invités. Comme le remarque saint Jean Chrysostome, ces hommes étaient déjà invités lorsque le roi envoya ses serviteurs, car « Dieu avait invité les hommes dès le temps d'Abraham, à qui l'Incarnation du Christ était promise⁷³ ». La paresse des hommes qui refusent de répondre à l'appel du roi apparaît donc comme la conséquence d'un manque de foi dans les promesses faites par Dieu à son peuple : le premier péché de ces invités consiste ainsi à refuser de croire malgré la connaissance qu'ils ont reçue de l'invitation, c'est-à-dire de la Révélation accomplie par Dieu à leurs pères. Ceux qui se veulent enfants d'Abraham devraient accomplir les œuvres d'Abraham (Jo 8, 40), c'est-à-dire croire : *Abraham crut à Dieu, et ce lui fut compté comme justice* (Gen 15, 6; Rom 4, 3).

Les noces, accomplissement de la Loi et plénitude des temps

Confronté au refus des invités, le roi fait preuve de patience en leur rappelant son invitation et en leur faisant connaître les délices qu'il leur a préparées. *De nouveau il envoya d'autres serviteurs avec ces mots : « Dites aux invités : «Voici, j'ai apprêté mon banquet, mes taureaux et mes bêtes grasses ont été égorgés, tout est prêt, venez aux noces. »* (Mt 22, 4). « Le Dieu tout-puissant, note saint Grégoire le Grand, lorsque nous refusons d'écouter sa parole, a recours aux exemples pour faire disparaître nos prétendues impossibilités, et nous rendre faciles les difficultés qui nous paraissent insurmontables par l'exemple de ceux qui en ont triomphé avant nous. » Saint Grégoire voit en effet dans les taureaux engraisés une figure des patriarches de l'Ancien Testament, rendus capables par la Loi de frapper leurs ennemis à l'aide de leur force matérielle⁷⁴, tandis que saint Hilaire reconnaît en eux l'« image glorieuse des martyrs qui ont été immolés comme une victime choisie pour confesser Dieu ; les autres animaux engraisés, quant à eux, figurent les « hommes spirituels, semblables à des oiseaux qui, nourris du pain du ciel, sont devenus capables de prendre leur essor, et de remplir les autres de la surabondance de cette nourriture divine⁷⁵ ». « *Tout est prêt* » déclare le roi, comme pour signifier aux invités qu'ils sont parvenus à la plénitude des temps (Gal 4, 4), où toutes les richesses contenues dans

72. Saint Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu* ; Saint Hilaire, *Sur Matthieu*

73. Saint Jean Chrysostome, *Sur saint Matthieu*

74. Saint Grégoire le Grand, *Homélie XXXVIII*

75. Saint Hilaire, *Sur Matthieu*

l'ancienne Loi, figurées par les mets du festin royal, parviennent à leur accomplissement par l'Incarnation et la Passion du Fils de Dieu. Le Père montre ainsi de quels biens il veut mettre en possession ses invités ; à ces derniers, il suffit de répondre favorablement, par un acte de foi, à la charité de Dieu, au dessein divin qui veut libéralement leur accorder des richesses qui dépassent infiniment les exigences de la nature humaine et qu'il leur aurait été même impossible de suspecter si Dieu ne les avait révélées. L'invitation peut donc figurer la Révélation, *locutio Dei ad homines*⁷⁶, qui trouve son plein accomplissement dans la personne et la prédication du Christ.

La colère du roi, figure de l'exercice de justice de Dieu

Cette nouvelle invitation ne rencontre pas davantage de succès que la précédente. *Mais eux, n'en ayant cure, s'en allèrent, qui à son champ, qui à son commerce* (Mt 22, 5) : la parabole nous montre cette fois les invités accaparés par les sollicitudes du monde, représenté selon saint Hilaire par le champ⁷⁷. *N'en ayant cure* ; ces occupations, nous enseigne l'Évangile, ont pour effet la négligence et suffoquent ainsi l'appel divin (Mt 13, 22) ; au lieu d'user des biens du monde comme n'en usant pas, les invités y sont entièrement livrés. « Toujours, dit saint Jean Chrysostome, ce sont les œuvres du monde qui ont exclu les hommes de la véritable vie⁷⁸ », leur faisant préférer au Bien incréé des biens créés. Mais Notre-Seigneur ne se contente pas de montrer la distraction coupable des invités, qui résulte de nouveau d'un manque de foi, puisque la foi leur aurait donné la victoire sur le monde (I Jo V, 4) : il montre encore l'endurcissement du cœur de certains invités : *les autres, s'emparant des serviteurs, les maltraitèrent et les tuèrent* (Mt 22, 6). « Ceux qui ont répondu par la méchanceté, explique saint Jean Chrysostome, sont ceux qui, par haine ou par envie, ont crucifié Jésus-Christ » avant de faire souffrir le martyr à ses disciples, « crimes qui furent la cause de la destruction de Jérusalem par les Romains⁷⁹ » : *Le roi fut pris de colère et envoya ses troupes qui firent périr ces meurtriers et incendièrent leur ville* (Mt 22, 6). Cependant, si la destruction de la cité des meurtriers par les armées du roi peut s'entendre de celle de Jérusalem par les armées de Titus et de Vespasien, comme l'estime également saint Jé-

76. Réginald Garrigou-Lagrange O.P., *De Revelatione*, I, 150. « *Locutio Dei ad homines per modum magisterii.* »

77. *Ibid.*

78. Saint Jean Chrysostome, *Sur saint Matthieu*

79. *Ibid.*

rôle⁸⁰, Origène voit dans cette cité des impies la « réunion de ceux qui s'assemblent sous l'inspiration de la sagesse des princes de ce monde⁸¹ » ligüés contre Dieu et contre son Christ (Ps 2, 2), vouée à la ruine au jour de la manifestation de la justice de Dieu, *in die illa tremenda, quando caeli movendi sunt et terra, dum veneris judicare saeculum per ignem*, comme le chantait la liturgie⁸² « La colère de Dieu, note en effet saint Jean Chrysostome, c'est l'exercice de sa justice⁸³ » : le roi dont la majesté est redoutable, le juste juge des vengeances⁸⁴

Les nations conviées aux noces

Les premiers invités s'étant montrés indignes par leurs négligences ou leur méchanceté, le roi envoie de nouveau ses serviteurs : *Allez donc aux départs des chemins, et conviez aux noces tous ceux que vous pourrez trouver* (Mt 22, 9). Les serviteurs, comme le remarque saint Jérôme, doivent appeler ceux qui se trouvent non dans la voie, mais dans les carrefours⁸⁵ : c'est désormais vers les Gentils, qui se trouvaient hors de la voie tracée par la Loi, dans des carrefours qui figurent leurs erreurs en même temps que la diversité de leurs conditions, que se tourne le roi pour remplacer les invités qui se sont montrés indignes de l'invitation. *Ces serviteurs s'en allèrent par les chemins, ramassèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, les mauvais comme les bons* (Mt 22, 10). L'invitation est à présent adressée largement ; Dieu veut en effet que par la prédication des apôtres et de leurs successeurs tous les hommes parviennent à la connaissance de la vérité. Ces nouveaux invités sont désignés comme bons ou mauvais pour montrer non seulement qu'ils sont divers, certains étant bons par l'accomplissement naturel de ce que la Loi commande (Rom 2, 14), mais aussi que les apôtres les rassemblent sans se préoccuper de savoir s'ils étaient mauvais ou bons avant leur vocation⁸⁶. « Le Sauveur s'exprime ainsi, dit saint Grégoire, parce que dans l'Eglise de la terre les méchants sont nécessairement mêlés aux bons, et les bons aux méchants⁸⁷. » Notre-Seigneur n'est pas venu pour les biens portants, mais pour les malades (Mt 9, 12-13) : dans le temps qui leur est accordé par sa

80. Saint Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu*

81. Origène, *Traité XX sur saint Matthieu*

82. Répons *Libera me* de l'absoute. Ce répons figure dans les manuels liturgiques antérieurs à 1962.

83. Saint Jean Chrysostome, *Sur saint Matthieu*

84. Séquence *Dies irae* de la messe des défunts, toujours suivant la liturgie antérieure à 1962

85. Saint Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu*

86. Origène, *Traité XX sur saint Matthieu*

87. Saint Grégoire le Grand, *Homélie XXXVIII*

miséricorde, il donne aux pécheurs même les plus endurcis qu'il agrège à son Eglise l'occasion de se convertir et de se sanctifier ; il suffit, pour appartenir à l'Eglise, de répondre à l'invitation, c'est-à-dire d'embrasser la foi catholique, d'adhérer, par l'assentiment de l'intelligence et du cœur, à toutes les vérités révélées par Dieu et transmises par les apôtres et par leurs successeurs.

Une tenue prescrite digne de la cérémonie, la robe nuptiale

Le roi entra alors pour examiner les convives, et il aperçut là un homme qui ne portait pas la tenue de noces. (Mt 22, 11). Comme le montre saint Jean Chrysostome, l'entrée du roi dans la salle des noces où sont rassemblés les invités marque le moment où il fait sentir l'action de son jugement : « Le jour de la visite est le jour du jugement où il visitera les chrétiens⁸⁸. » En relevant qu'un invité n'était pas vêtu du vêtement de noces, le Christ suggère que tous auraient dû le porter : si les apôtres ont invité sans distinction tous les hommes « bons ou mauvais » qu'ils ont rencontrés à entrer dans l'Eglise, cela ne signifie nullement qu'ils doivent demeurer dans les dispositions où ils se trouvaient avant d'être appelés. En effet, note Origène, les méchants ne sont pas invités à rester méchants, mais à « échanger contre les vêtements indignes de la solennité des noces la robe nuptiale⁸⁹ ». Si Notre-Seigneur use de l'image du vêtement, c'est peut-être parce que le vêtement signale la dignité de celui qui le porte, qui s'attache à correspondre aussi étroitement et respectueusement que possible au rang qui lui est assigné dans la société. Nul ne songerait à se présenter à des noces purement humaines en portant des vêtements ordinaires indignes d'une telle occasion ; or les noces dont il s'agit ici sont un ineffable mystère d'union de l'humanité et de la divinité par l'Incarnation et la Rédemption de Jésus-Christ ; à plus forte raison les invités de la parabole doivent-ils donc se présenter devant le divin Roi vêtus d'un vêtement qui marque leur révérence pour un si grand mystère, auxquels ils sont associés non pas en vertu de leurs mérites, mais par un pur effet de la divine miséricorde.

La parabole nous montre ainsi en quoi consiste la dignité du chrétien, qui réside non pas tout d'abord dans une qualité qu'il posséderait par lui-même, mais dans l'élévation infinie de sa vocation surnaturelle à la sainteté. Le chrétien est par la foi qu'il a reçue au baptême appelé à participer dès cette terre à la vie intime de Dieu pour lui devenir finalement semblable en le voyant face à face dans l'éternité. Sa dignité, loin de lui donner des droits qu'il pourrait faire valoir devant les hommes

88. Saint Jean Chrysostome, *Sur saint Matthieu*

89. Origène, *Traité XX sur saint Matthieu*

et moins encore devant Dieu ou devant son Eglise, se trouve donc dans l'exigence qui accompagne une vocation si haute. Répondre dignement à l'invitation du Père céleste suppose de changer de vie : « Le vêtement nuptial, dit saint Jérôme, ce sont les préceptes du Seigneur et les œuvres conformes à la Loi et à l'Évangile, et qui deviennent comme le vêtement du nouvel homme⁹⁰. »

L'habit des noces, figure de la grâce sanctifiante

La sagesse de l'Eglise, exprimée par sa liturgie⁹¹, règle de la prière et ainsi règle de la foi, nous permet en effet de savoir quel est le vêtement nuptial dont parle Notre-Seigneur. En effet, c'est à la messe du dix-neuvième dimanche après la Pentecôte que l'Eglise nous donne à entendre cette parabole, qu'elle fait précéder à l'épître par cette adresse de saint Paul aux Ephésiens : [il vous faut] *vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité.* (Eph 4, 23-4). Le vêtement nuptial de l'Évangile n'est autre que l'homme nouveau revêtu au baptême : il s'agit de la grâce reçue au baptême, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante, qui rend l'homme aimable aux yeux de Dieu et le transforme selon saint Thomas d'Aquin en un amoureux de Dieu⁹². Ainsi saint Grégoire déclare-t-il qu'il faut entendre par le vêtement nuptial la charité dont Notre-Seigneur était rempli⁹³ ; c'est la charité, effet de la grâce habituelle reçue dans la volonté, qui donne sa beauté à l'habit nuptial.

En désignant la grâce sanctifiante comme un vêtement, Notre-Seigneur nous indique qu'il ne s'agit pas d'une qualité que notre âme possède par elle-même, mais d'une qualité habituelle dont nous sommes gratuitement revêtus. L'image employée par le Christ a de plus l'avantage de montrer que la grâce, de même que le vêtement respecte s'il est bien coupé le corps qu'il couvre, n'abolit pas la nature qu'elle restaure, perfectionne et porte infiniment au-dessus d'elle-même, mais conserve tout ce qui en elle est bon, même si, contrairement aux vêtements terrestres et visibles, le vêtement nuptial céleste et invisible dont parle Notre-Seigneur ne nous demeure pas extérieur, mais devient pour nous comme une parure intérieure, qui métamorphose et rend réellement notre âme belle aux yeux de Dieu : en effet, la grâce infusée dans l'âme la sanctifie réellement, détruit toutes les souillures du péché et fait réellement ressembler celui

90. Saint Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu*

91. Dans les livres liturgiques de 1962.

92. Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, III, 151, 5

93. Saint Grégoire le Grand, *Homélie XXXVIII*

qui la reçoit au Fils unique de Dieu en faisant de lui un enfant d'adoption. Le vêtement des noces ne l'est pas seulement par-là qu'il convient à la cérémonie des noces, mais qu'il accomplit en celui qui le porte les noces dont il est le signe : en effet, si les noces de l'humanité et de la divinité ont été réalisées dans l'Incarnation du Verbe par la grâce d'union en vertu de laquelle la Personne divine du Fils s'est unie à une nature humaine pour en faire l'humanité d'un Dieu, principe d'opérations théandriques⁹⁴, elles se réalisent encore en tous ceux qui portent le vêtement nuptial, en qui la grâce habituelle établit une participation formelle et physique, quoique seulement analogique, de la nature divine⁹⁵. Grâce à l'habit nuptial, les convives ne sont pas seulement spectateurs des noces, mais en sont véritablement les participants comme membres de l'Eglise à laquelle le Christ est venu s'unir par son Incarnation.

L'habit des noces, figure de la grâce sanctifiante

Ainsi n'est-ce probablement pas un hasard si Notre-Seigneur ne parle pas seulement d'un vêtement convenable et approprié aux noces, mais du vêtement nuptial, c'est-à-dire du vêtement qui procure aux yeux du roi la ressemblance avec son fils dont il célèbre les noces. Si l'invitation royale respecte absolument la diversité des invités, de leurs états de vie, de leurs caractères, de leurs vertus naturelles, figurée par leurs corps, elle exige que tous portent le même vêtement nuptial, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, parce qu'il n'existe pas pour l'homme d'autre sainteté que l'union de l'âme avec le divin Epoux, Notre-Seigneur Jésus-Christ. L'Evangile ne nous donne à voir qu'un seul vêtement nuptial, parce qu'il n'y a essentiellement qu'une seule sainteté, participation à Dèité, à la vie intime de Dieu, même si cette sainteté s'accomplit selon la sagesse multiforme de Dieu (Eph 3, 10), c'est-à-dire de manière différente en chaque chrétien selon le dessein unique que son Créateur a sur lui.

La parabole, cependant, nous parle du vêtement nuptial pour nous apprendre qu'un homme ne le portait pas. Cet homme, nous dit Origène, est celui qui n'a pas changé de vie ; si le Christ ne parle que d'un seul au singulier, c'est « parce que tous ceux qui, après avoir embrassé la foi, persévèrent dans la vie mauvaise qu'ils menaient avant leur baptême, sont tous de la même espèce⁹⁶ ». La foi, c'est-à-dire la réponse par l'assentiment de l'intelligence et du cœur à toutes les vérités révé-

94. Réginald Garrigou-Lagrange O.P., *La synthèse thomiste*, cinquième partie, chap. III

95. *Ibid.*, septième partie, chap. V, art. 2

96. Origène, *Traité XX sur saint Matthieu*

lées par Dieu⁹⁷, à l'invitation que constitue la Révélation de Dieu en Jésus-Christ, est nécessaire, mais elle ne suffit pas ; il faut encore l'habit nuptial, c'est-à-dire la foi opérant par la charité (Gal 5, 6) et transformant notre vie. « Celui donc qui vient aux noces sans la robe nuptiale, dit saint Grégoire, c'est celui qui fait partie de l'Eglise par la foi sans avoir la charité⁹⁸. »

Interrogé par le roi, l'homme se montre incapable de répondre : *L'autre resta muet* (Mt 22, 12). En effet, explique Origène, « tout homme qui pêche et ne se revêt pas de Notre-Seigneur Jésus-Christ est sans excuse⁹⁹. » En effet, les hommes qui connaissent l'invitation, à plus forte raison ceux qui l'ont reçue avec foi, n'ont pas l'excuse de l'ignorance. « L'invitation, déclare saint Hilaire, aurait dû les rendre bons, parce qu'elle est sainte et procède des sentiments les meilleurs de celui qui invite, mais par la faute d'une volonté qui ne s'est pas corrigée, il existe une différence entre ceux qui sont appelés. » En réalité, le vêtement nuptial est lui aussi gratuitement offert par Dieu, puisqu'il s'agit de la « blancheur du vêtement céleste que nous avons reçu après profession de foi parfaite », mais que l'homme de la parabole n'a pas su conserver sans tache et sans souillure jusqu'au jour du Jugement¹⁰⁰. Dieu ayant tout préparé et bien fait toutes choses, c'est uniquement par la défectibilité de la créature que celle-ci résiste à la grâce qui lui donne le pouvoir de poser l'acte salutaire, en sorte que la grâce même qu'elle a reçue la laisse selon le mot de Bossuet « sans excuse devant Dieu¹⁰¹ » ; ce n'est qu'après avoir abusé de la miséricorde de Dieu, manifestée par une invitation à laquelle il n'avait aucun droit, que l'homme qui a par sa conduite indigne, figurée par un vêtement insultant la solennité des noces, offensé la majesté divine est livré aux rigueurs de sa justice : *on ne se moque pas de Dieu* (Gal 6, 7). De Dieu et de sa miséricorde, on ne se moque pas impunément.

La sentence du roi est donc d'une extrême sévérité. *Alors le roi dit aux valets : « Jetez-le, pieds et poings liés, dehors, dans les ténèbres : là seront les pleurs et les grincements de dents. »* (Mt 22, 13). Les Pères notent cependant qu'elle ne fait que manifester et entériner l'état dans lequel se trouve déjà l'invité indigne. En effet, Origène remarque qu'il est privé de l'usage de ses pieds, dont il ne s'est pas servi pour marcher dans la voie du bien, et de l'usage de ses mains, qui n'ont fait aucune

97. Premier concile du Vatican, Constitution *Dei Filius*

98. Saint Grégoire le Grand, *Homélie XXXVIII*

99. Origène, *Traité XX sur saint Matthieu*

100. Saint Hilaire, *Sur saint Matthieu*

101. Réginald Garrigou-Lagrange O.P., *op. cit.*, septième partie, chap. V, art. 4

bonne œuvre¹⁰², tandis que saint Grégoire déclare que la sévérité de la sentence « lie les pieds et les mains de ceux que leurs mauvaises actions tenaient déjà captifs¹⁰³ ». L'homme qui ne s'est pas revêtu de la grâce du Christ meurt dans ses péchés (Jo 8, 21), en ennemi de Dieu et de la croix du Christ (Phil 3, 18) : le P. Garrigou-Lagrangé note ainsi que les « grincements de dents » correspondent à l'expression par la rage et le blasphème de la haine de Dieu qui habite le réprouvé¹⁰⁴. L'enfer n'est ainsi que l'aboutissement dans l'éternité du péché mortel resté jusqu'à la fin sans repentir. Enfin, le sort réservé à l'invité négligent montre la nécessité de l'habit des noces pour être dans l'amitié du divin Roi¹⁰⁵ : nul ne peut se prétendre ami de Dieu s'il ne s'efforce pas de recouvrer ou de conserver la grâce sanctifiante ; tout homme qui à la dernière heure ne sera pas trouvé en état de grâce sera jeté dans les ténèbres extérieures, comme l'ont enseigné les papes¹⁰⁶. Il faut ou bien porter l'habit des noces, ou bien ne pas le porter ; depuis l'élévation du genre humain à l'ordre surnaturel, tout homme est nécessairement soit en état de grâce, soit en état de péché mortel, sans qu'il puisse exister d'état intermédiaire ; c'est ce que nous rappelle cet homme de la parabole que le roi trouve dépourvu de la robe nuptiale.

Les noces royales sur cette terre : la communion eucharistique

Si cette parabole évangélique est riche d'enseignements inépuisables sur l'Incarnation du Verbe, le salut que nous apporte le Christ et la nécessité de conserver pur l'habit que nous avons reçu au baptême, elle comporte également un enseignement pratique qui touche au cœur de notre vie chrétienne. En effet, Notre-Seigneur a voulu nous laisser dans l'Eucharistie le sacrement par lequel s'accomplit en nous dès cette terre l'union des noces. « Le Verbe de Dieu, remarque saint Cyrille, en s'unissant à sa propre chair, l'a rendue vivifiante. Il était donc convenable qu'il s'unît à nos corps d'une manière admirable par sa chair sacrée et par son sang précieux qu'il nous livre sous les espèces du pain et du vin, pour nous sanctifier et nous donner la vie¹⁰⁷. » Saint Thomas d'Aquin,

102. Origène, *Traité XX sur saint Matthieu*

103. Saint Grégoire le Grand, *Homélie XXXVIII*

104. Réginald Garrigou-Lagrangé O.P., *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme*, troisième partie, chap. IV

105. Le roi appelle certes l'homme « ami », mais saint Jérôme note que c'est parce qu'il a été invité aux noces et qu'il est ainsi appelé à devenir par la foi ami de Dieu (*Commentaire sur saint Matthieu*). Peut-être est-il également appelé ainsi parce qu'il prétend lui-même être ami de Dieu.

106. Benoît XII, Constitution *Benedictus Deus*

107. Cité par le *Catéchisme du concile de Trente*, deuxième partie, chap. XX, §1

examinant la manière dont le sacrement du mariage rejoint celui de l'Eucharistie, note quant à lui que ce sacrement figure également l'union du Christ et de l'Eglise¹⁰⁸. « Par cette union de l'époux et de l'épouse, dit encore Origène, c'est-à-dire de Jésus-Christ avec l'âme fidèle, vous pouvez entendre la parole de Dieu qui est reçue dans l'âme¹⁰⁹. » Or il n'existe pas sur cette terre d'union plus étroite du Christ et de l'âme que la communion sacramentelle : en effet, celui qui communie au très saint sacrement de l'autel reçoit les corps, sang, âme et divinité de Jésus-Christ qui y sont substantiellement présents; en sorte qu'il s'unit ainsi mystérieusement à son Sauveur qui daigne venir habiter en lui.

Comme les invités de la parabole, les chrétiens doivent donc porter le vêtement nuptial lorsqu'ils communient sacramentellement, comme le rappelle explicitement le *Catéchisme du concile de Trente* : « Fidèles aux avertissements de l'Apôtre (1 Cor 11, 29), ils ont soin de s'éprouver eux-mêmes, et de se revêtir de la robe nuptiale, avant de s'approcher de la sainte table¹¹⁰. » Il ne suffit pas pour communier fructueusement de croire au sacrifice de la messe et à la transsubstantiation, ce qui correspond à avoir consenti à répondre à l'invitation divine; il faut encore être en état de grâce, sans quoi le sacrement reçu n'est plus un « aliment salutaire pour l'âme et pour le corps » par lequel le fidèle s'unit ineffablement à son Dieu, mais « tourne à son jugement et à sa condamnation¹¹¹ », comme dans le cas de l'invité jeté pieds et poings liés dans les ténèbres extérieures. C'est ce que montre encore la liturgie, qui, à la messe du dix-neuvième dimanche après la Pentecôte, où nous entendons l'évangile des noces, nous rappelle à l'antienne de communion la nécessité de nous revêtir de l'observation des commandements de Dieu pour nous approcher d'un sacrement si saint : *Toi, tu promulgues tes préceptes, à observer entièrement. Puissent mes voies se fixer à observer tes volontés.* (Ps 119, 4-5). Saint Alphonse de Liguori et saint Pie X, en promouvant contre les erreurs jansénistes et rigoristes la communion fréquente n'entendaient pas que l'état de grâce cessât d'être nécessaire pour y avoir accès : il suffit, pour s'approcher de la sainte table et y recevoir le divin Epoux, de porter le vêtement nuptial de la grâce sanc-

108. Saint Thomas d'Aquin, IIIa, q. 65, a. 3

109. Origène, *Traité XX sur saint Matthieu*

110. *Catéchisme du concile de Trente*, deuxième partie, chap. XX, §2

111. Ordinaire de la sainte messe, prière avant la communion : *Perceptio corporis tui [...] non mihi proveniat in iudicium et condemnationem, sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis et ad medelam percipiendam.*

tifiante et d'une intention droite¹¹² ; mais cette condition n'en est que plus indispensable à une communion convenable et fructueuse.

La parabole du vêtement nuptial fait ainsi apparaître dans toute leur absurdité les thèses des novateurs, constamment condamnées par le Magistère de l'Eglise, selon laquelle la miséricorde autoriserait les personnes demeurant dans un état de vie gravement contraire à l'enseignement de l'Évangile à recevoir la sainte communion. « N'oublions pas, rappelle précisément à ce propos le *Catéchisme du concile de Trente*, que celui qui était allé s'asseoir au festin de son maître « *sans la robe nuptiale* », fut jeté dans une prison ténébreuse, pour y subir d'éternels châtements¹¹³. » L'Église ne manque donc pas de miséricorde en rappelant à temps et à contretemps les conditions indispensables à toute communion salutaire, mais, en mère pleine de sollicitude pour ses enfants, les exhorte et les soutient de ses prières pour qu'ils puissent revêtir le vêtement des noces afin de pouvoir s'asseoir à ce festin ineffable où Dieu est « pour ses saints la lumière véritable, la pleine satisfaction, la joie éternelle, le comble des délices, la félicité parfaite¹¹⁴ », festin céleste dont l'Eucharistie est sur la terre le plus sûr avant-goût, quoiqu'il nous soit donné comme un mystère de foi.

En effet, dès lors que le fidèle reçoit la sainte communion dans les dispositions requises, c'est de Jésus-Christ lui-même qu'il est intérieurement revêtu ; en sorte que s'il persévère, nourri de l'auteur même de la grâce qui l'assimile à lui, le divin Roi en entrant dans la salle des noces éternelles ne verra plus en lui l'un des indignes invités appelés aux carrefours du monde par ses serviteurs, mais à la beauté de son vêtement reconnaîtra en lui son Fils bien-aimé, pour lui donner part dans l'éternité à sa vie et à sa béatitude.

François HOU

112. Il faut certes y joindre des dispositions corporelles ; mais celles-ci, depuis que le jeûne eucharistique a été ramené à trois heures avant la communion, sont rarement insurmontables.

113. *Catéchisme du concile de Trente*, deuxième partie, chap. XX, §3

114. Prière de saint Thomas d'Aquin après la communion

3.2 Saint Bernard contre le bling-bling

Sur les parures de l'Épouse dans le *Cantique des cantiques*

Tes joues restent belles, entre les pendeloques, et ton cou dans les colliers. Nous te ferons des pendants d'or et des globules d'argent.
(Cant 1, 9-10)

On doit à Bernard de Clairvaux un commentaire magistral du *Cantique des Cantiques*, gigantesque travail d'interprétation symbolique de ce livre de la Bible qui célèbre l'amour et l'érotisme en des termes étonnamment profanes (le nom de Dieu n'y apparaît pas une seule fois, à part dans un mot composé (Cant 8, 6)). La tradition juive avait déjà transposé la relation de l'Époux et l'Épouse à celle de Dieu et son peuple ; cette relation devient celle du Christ et de l'Église dans l'interprétation chrétienne. Les sermons que Bernard consacre au *Cantique* commentent, presque verset par verset, les images très concrètes de cet amour humain en en tirant un sens spirituel, suivant une méthode systématiquement métaphorique très proche de celle qu'employaient les Pères pour l'interprétation de l'Écriture, méthode sensiblement différente de l'exégèse contemporaine, mais d'une puissance et d'une richesse poétique qui ne sont plus à établir.

Le sermon 41¹¹⁵ est un parfait exemple de cette méthode interprétative : Bernard s'interroge sur le sens des versets suivants :

Tes joues restent belles, entre les pendeloques, et ton cou dans les colliers.

Nous te ferons des pendants d'or et des globules d'argent. (Cant 1, 9-10)

L'Époux assure l'Épouse de son amour ; il lui répond, à elle qui se disait « noire mais belle », « ô la plus belle des femmes », et esquisse le court portrait où interviennent ces remarques sur ses bijoux. On peut d'emblée distinguer deux parties : l'Époux admire les bijoux présents de l'Épouse, ou plus précisément la peau de l'Épouse, ses joues et son cou sous ses bijoux, et d'autre part lui promet des bijoux plus magnifiques encore : des pendants d'or pointillés d'argent. Suivons donc Saint Bernard, qui supplie Dieu de « [daigner] nous expliquer le sens spirituel de son cou » et de ces bijoux.

La nudité comme ornement

Bernard commence par souligner un détail étonnant : dans le texte

115. in *Sermons sur le Cantique* t.3, trad. Verdeyen et Fassetta, éd. Cerf « Sources chrétiennes », Paris, 2000, pp. 188-201

de la Vulgate, il n'est pas écrit que le cou de l'Épouse est beau dans ses colliers, ou paré de colliers. Son cou est littéralement beau « comme un collier » : « *collum tuum sicut monilia* ». Bernard remarque : « on a coutume de parer le cou de colliers, non de le comparer aux colliers ». Si c'est par lui-même que le cou resplendit à la manière d'un bijou, on comprend que toute parure supplémentaire serait superflue car redondante. Contrairement à ce qu'une première lecture trop rapide pourrait retenir, ce n'est donc pas le collier de l'épouse qui fait l'objet de l'éloge : l'éloge de son cou a l'effet inverse. « Le cou de l'épouse est par lui-même si beau et si bien façonné par la nature qu'il ne demande aucune parure d'emprunt. Quel besoin en effet d'employer le fard de couleurs étrangères, quand on a assez de beauté native pour égaler l'éclat de ces colliers qu'on cherche pour s'en parer ? ». En un mot, la beauté suffit à l'éclat d'une femme ; les bijoux et le maquillage ne sont que le dernier recours des laiderons. Bernard réussit ce qui semblera peut-être un passage en force : il part de l'un des seuls versets du *Cantique des cantiques* qui mentionne explicitement un bijou pour y trouver une condamnation de tout ornement. On objectera à cela que cette remarque repose tout entière sur le « *sicut* » de la Vulgate, alors que la traduction de la Bible de Jérusalem, par exemple, ne retient pas cette idée de comparaison : « ton cou dans les colliers ». Laissons le débat philologique à ceux qui ont la compétence réelle d'en décider (l'auteure confesse son ignorance) ; remarquons simplement que dans le texte de la Bible de Jérusalem, ainsi que dans un grand nombre de traductions comparables, c'est bien le cou qui est l'objet de l'éloge ; il est vu par l'Époux à travers les colliers, et en ce sens les colliers peuvent bien être vus comme un obstacle au regard amoureux. Si la condamnation de tous les ornements est peut-être une lecture excessive à partir de ce simple verset, on ne peut nier que c'est bien le cou de l'Épouse, sa peau nue, et non son bijou, qui suscitent l'admiration de l'Époux. Remarquons ensuite que le fait de comparer la peau à un ornement, en suivant la Vulgate, implique l'idée que cette beauté ne nous appartient pas entièrement, que nous l'avons revêtue à un moment donné. L'Épouse apparaît comme dépositaire d'une beauté dont elle n'est pas la source ; le fait d'exalter cette beauté précisément en la comparant à un collier n'a pas pour effet de flatter la vanité personnelle de l'Épouse, mais marque une admiration devant un don, une richesse reçue. L'ornement introduit l'idée d'une séparabilité entre l'Épouse et la beauté qui la recouvre, et dans cet écart se profile l'idée de don.

Ces remarques se situaient encore très près du sens littéral du texte ; Saint Bernard invoque ensuite l'Esprit Saint pour en pénétrer le sens spirituel, métaphorique.

L'intelligence nue contre les fanfreluches philosophiques

« C'est l'intelligence (*intellectus*) même de l'âme qui est désignée par le nom de cou. » La thèse de Bernard paraît d'emblée surprenante : rien, dans le texte de la Vulgate, ne semble suggérer, même implicitement, un tel parallèle. Remarquons encore que l'intelligence semble curieusement rabaissée, au sens le plus littéral du terme, par cette localisation métaphorique : l'intelligence n'est pas symbolisée ici par le crâne, mais par le cou, partie humble et intermédiaire. C'est que sa fonction est bien celle d'une simple médiation : Bernard justifie ainsi son interprétation : « c'est par l'intelligence que ton âme fait passer en elle-même les aliments vitaux de l'esprit et les répand, pour ainsi dire, dans les entrailles de ses mœurs et de ses affections ». Tentons donc d'explicitier un peu ce que Bernard entend par « intellectus ». La partie intellectuelle de notre être se trouve prise entre une partie encore supérieure, qui excède l'âme même : l'esprit, point de contact entre l'Esprit Saint et la psyché humaine (suivant l'anthropologie trichotomique tirée de Saint Paul et dont la postérité sera très importante après Irénée et Origène¹¹⁶), et une partie inférieure dans l'âme, la partie affective. L'intelligence, dans cette conception, est ce qui assure la médiation par laquelle les dons de l'Esprit se répandent dans tout notre être et lui donnent son unité. L'intelligence est la faculté qui nous permet d'accéder au sens des Écritures, de la Parole révélée ; c'est elle qui fournit le principal aliment de la vie intérieure du croyant, bien que celle-ci soit irréductible à une activité simplement rationnelle. On parle souvent du mysticisme de Saint Bernard ; ici, il semble pourtant pleinement faire droit au caractère vital et indispensable de l'activité intellectuelle dans la vie spirituelle. Il est toutefois intéressant de noter que cette intelligence ne doit jamais être disjointe de notre être affectif, malgré leur distinction ; quelques lignes plus haut, Bernard a déjà employé ce terme d'*intellectus* (« voici la lumière qui se présente à mon intelligence »), mais il l'a immédiatement relié à une expérience d'ordre non-intellectuel, infra-rationnel : « puisqu'il m'appartient de dire ce que je ressens » (*sentio*). L'intelligence est toujours conjointe à l'affectivité ; leur distinction n'atténue en rien cette conjonction permanente. Si l'intelligence est l'indispensable réceptacle de la vérité, elle n'est jamais dissociable de l'expérience que fait l'être tout entier dans l'accueil de cette lumière révélée.

116. Voir H. de Lubac, *Théologie dans l'Histoire*, t. I., II, 3., 1., Desclée de Brouwer, Paris, 1990, pp. 148 sq

Dans le cadre de cette conception des rapports entre l'intelligence et l'esprit ¹¹⁷, on comprend la pertinence du modèle du collier pour penser la beauté et la dignité propres de l'intelligence. Si l'intelligence est belle, c'est d'une beauté sans recherche : l'intelligence n'a pas acquis cette beauté par des artifices destinés à la faire briller. D'autre part, on avait mentionné la possibilité, ouverte par le paradoxe d'un « ornement naturel », que le cou soit dépositaire de sa beauté sans en être la source ; si l'intelligence est notre faculté réceptive de la vérité, la lumière dont elle brille provient d'ailleurs : la vérité lui est dispensée par la Révélation, elle se situe dans une relation d'accueil humble face à cette transcendance.

L'intelligence brille donc par la lumière qui lui est dispensée ; elle n'a pas à rechercher de vains ornements, de même qu'une femme n'a pas à chercher à se rendre belle si elle l'est déjà. On impute au Saint de Cîteaux une hargne particulière contre la coquetterie des femmes ¹¹⁸ ; une anecdote très amusante, quoique probablement fausse, est rapportée dans l'hagiographie bernardine depuis Guillaume de Saint-Thierry ¹¹⁹, son grand ami et premier biographe. Bernard aurait refusé avec un vertueux dégoût de recevoir sa sœur Hombeline, lorsque celle-ci aurait eu l'inconvenance de lui rendre visite au monastère dans une toilette trop apprêtée, symbole manifeste de toute sa superficialité et toute sa frivolité – on rapporte encore une parole significative de son frère André, au moment de la congédier : « tas de fumier habillé ». Hombeline, devant ce refus, se serait sentie submergée par un pieux repentir, aurait versé des larmes amères et se serait convertie sur le champ, prenant la résolution de quitter son mari et de devenir moniale. Quelle que soit la véracité de cet épisode, il demeure extrêmement probable que les coquettes n'étaient pas en odeur de sainteté auprès de Bernard.

Mais qui sont donc, dans le domaine de l'intelligence, l'équivalent des laiderons inutilement coquets que Bernard dénonçait plus haut ? Les philosophes, qu'il condamne d'un même geste. « L'intelligence des philosophes ou des hérétiques ne possède pas par elle-même cet éclat de la pureté et de la vérité. C'est pourquoi ils consacrent tant de soin à colorer et à farder leur intelligence par le clinquant des mots et les artifices des syllogismes. Car si cette intelligence se montrait à nu, elle montrerait aussi la laideur et la fausseté ». Les philosophes que vise Ber-

117. Pour des éclaircissements utiles sur la conception de l'intelligence chez Bernard, voir *Bernard de Clairvaux : Intelligence et Amour*, Claudio Stercal, trad. Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1998

118. La question de la misogynie de Bernard a été admirablement traitée (et réfutée) par Dom Jean Leclercq, dans *La femme et les femmes dans l'œuvre de Saint Bernard*, TEQUI, Paris, 1990

119. *Vita Bernardi* 30 (PL 185, 244 D-245 B)

nard sont ses contemporains, Abélard et les premiers scolastiques ; leur manière d’appréhender la Parole révélée par des procédures strictement rationnelles, en y appliquant les catégories d’Aristote et la syllogistique, est jugée comme sacrilège par Bernard (qui, malgré son éloge de l’intelligence, affirme par ailleurs qu’elle ne doit pas se rendre coupable d’« effraction et de curiosité sacrilège »¹²⁰). Si Bernard n’était pas tendre avec les coquettes, il a eu de véritables déchainements de fureur contre les scolastiques ; son opposition à Abélard est restée célèbre et présente un cas intéressant de haine philosophique rare¹²¹. Le propos de Bernard peut donc être lu comme une pique assez polémique, qui s’insère dans un contexte précis : celui de l’opposition entre la philosophie scolastique naissante, qui se développait dans les écoles des villes, et la théologie monastique enseignée dans les écoles des monastères, que fréquentait Bernard¹²².

Si cette critique des philosophes prend sens dans le contexte précis de sa formulation, et peut de ce fait sembler datée, il ne semble pas toutefois impossible d’en dégager une pertinence plus générale : Bernard s’insurge contre les appareils conceptuels d’une minutieuse sophistication qui finissent, à force de s’égarer dans des méandres de distinctions et de jargon technicien, par perdre l’horizon de toute recherche de la vérité, vérité dont l’écriture de Bernard montre qu’elle doit s’exprimer avec force et simplicité, être accessible au cœur de chacun, et informer véritablement l’existence dans toutes ses dimensions. Cette conception de la vérité est solidaire d’une humilité dans sa recherche : il ne s’agit pas simplement de se recentrer en soi-même, mais de s’efforcer à se rendre attentifs à une lumière dont nous ne sommes pas source. Cette recherche de vérité met indissociablement en jeu l’intelligence et l’amour ; c’est encore ce qui la distingue des vaines recherches des scolastiques, puisqu’une

120. *Traité de la Considération*, V, 6, 1148-1152, éd. Cerf « Sources chrétiennes », Paris, 2012

121. Bernard est, avec Jocelyn (archevêque de Reims), à l’origine de la condamnation d’Abélard en 1141, qui mourra l’année suivante dans l’abbaye de Cluny. Citons ces quelques lignes de Bernard, qui donneront une idée de l’énergie de son opposition : « qu’y a-t-il de plus insupportable dans ses paroles ? Est-ce le blasphème ? Est-ce l’orgueil ? Est-ce son imprudence ou son impiété que nous qualifierons de plus criminelle ? Une bouche qui se permet de parler ainsi ne mériterait-elle pas d’être fermée à coups de bâton plutôt que réduite au silence par une réfutation en règle ? Tout le monde ne devrait-il point lever la main contre lui puisqu’il ose la lever lui-même contre tout le monde ? » (in *Traité sur les quelques erreurs d’Abélard*, cité par A. de Libéra dans *La philosophie médiévale*, « Quadrige », PUF, Paris, 2004, p.337)

122. Pour une présentation introductive de ces deux systèmes parallèles où se sont développées deux approches distinctes de la théologie, voir *L’Amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Dom Jean Leclercq, Cerf, Paris, 2008

telle vérité authentiquement recherchée et vécue « n'allume pas la curiosité, mais *enflamme la charité* »¹²³, comme l'écrit Bernard dans l'un de ses sermons les plus célèbres. Or l'attitude philosophique que condamne Bernard est justement celle qui cesse d'aimer son objet : sans cet amour, ce désir de vérité au principe de la recherche, le moteur de la réflexion philosophique devient une sorte d'orgueil intellectuel, une curiosité dont le fonds véritable est notre vanité : « En adhérant à la vérité par la connaissance, mais en s'éloignant de l'amour, c'est-à-dire en aimant la vanité plutôt que la vérité, « l'homme est semblable à un souffle » (Ps 144, 4). »¹²⁴

Les bijoux présents de l'Épouse

Certains seront peut-être réticents face à cette idée de vérité venue d'ailleurs qui submergerait notre esprit et notre être tout entier : nous serions donc, littéralement, des illuminés. N'est-ce pas au mieux une sorte d'arrogance, au pire un enthousiasme dangereux, que de penser que notre esprit est pénétré d'une vérité surnaturelle ? Le statut de l'intelligence dont nous disposons en cette vie doit être clarifié, ce qui permettra d'éclaircir cette difficulté. L'occasion de cet examen sera fournie par l'interprétation des bijoux de l'Épouse : on recherche désormais le sens spirituel de ces « pendeloques » qui ornent déjà les joues de l'Épouse, et celui des « pendants d'or aux globules d'argent » qui lui sont promis.

Saint Bernard attire l'attention du lecteur sur le caractère local, partiel de ces bijoux : ils n'ornent que les oreilles. C'est notre ouïe qui se trouve ainsi magnifiée ; cela n'est pas anodin. Car la lecture de Bernard s'insère dans une tradition patristique qui distingue, dans la vie spirituelle, cinq sens lointainement analogues aux cinq sens qui nous guident dans la vie sensible¹²⁵. Dans cette perspective, il y a une vue de l'esprit, mais également une ouïe, un goût, un odorat et un tact spirituels. Revêtir l'ouïe de bijoux, c'est donc mettre en valeur son rôle singulier et éminent dans le « pèlerinage ici-bas » qu'est la vie mortelle : nous ne pouvons pas encore accéder à la pleine vision de Dieu et de ses mys-

123. Sermon VIII, *Sermons sur le Cantique* I, Cerf « Sources chrétiennes », Paris, 1996

124. *Traité de la Considération*, V, 6, 1148-1152, éd. Cerf « Sources chrétiennes », Paris, 2012

125. On retrouve notamment cette conception dans un passage très célèbre de Saint Augustin, suivant immédiatement le « sero te amavi » : Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ; tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ; j'ai goûté, et j'ai faim et j'ai soif ; tu m'as touché et je me suis enflammé pour ta paix. » *Confessions*, X, 27, 38-39, 40 BA 14, p. 209-213.

tères, nous sommes voués à cheminer dans la pénombre de la foi. La structure du *Cantique des cantiques* est significative à cet égard : un long moment de séparation, où les époux sont soustraits à la vue l'un de l'autre, intervient au centre du livre. Le face-à-face de l'Époux et de l'Épouse est donc ardemment attendu mais différé ; les retrouvailles ne succéderont qu'à cette longue séparation. Cette séparation correspond à notre vie mortelle où nous ne voyons pas Dieu en une claire intuition intellectuelle, mais « à travers un miroir, en énigmes » (1 Cor 12, 13). L'*intellectus* exalté par Bernard ne prend donc de sens véritable et plein que dans l'au-delà ; sa forme présente, celle à laquelle renvoient les pendants de l'Épouse, est l'humble *fides* : l'intelligence ne sera que l'accomplissement ultime de la foi. L'ouïe spirituelle correspond donc à cette forme présente de connaissance de Dieu plus modeste, mais seule disponible qu'est la foi. Nous sommes donc bien loin de cette clarté surnaturelle qui submergerait notre intelligence, et il serait absurde de s'en prévaloir dès ici-bas : c'est toute l'épaisseur de notre vie corporelle qui nous en sépare. Ce qui caractérise notre connaissance de Dieu en ce monde, c'est donc précisément cette incertitude, ce cheminement dans l'obscurité, guidé seulement par une voix.

C'est là un autre trait essentiel de l'ouïe à laquelle nous sommes voués en cette vie : elle prend le relai de la vision immédiate d'une présence pleine et entière. C'est parce que l'Épouse ne peut voir l'Époux qu'elle dialogue avec ses compagnons : l'ouïe indique le rôle, essentiel à la foi, des médiations et du témoignage. Saint Bernard remarque en effet le pluriel du texte biblique : « *nous te ferons* des pendants d'or et des globules d'argent ». Ce pluriel indique que ce sont les compagnons de l'Époux, et non l'Époux directement, qui adressent ces paroles à l'Épouse et lui transmettent la promesse. C'est l'absence de l'Époux qui rend nécessaires ces intermédiaires ; la Parole se donne par des voix humaines, la foi repose sur le témoignage des évangélistes et des prophètes. Un trait essentiel de la foi est cet acte de confiance dans les médiations qui assurent la transmission de la Parole révélée. Ces médiations humaines n'indiquent pas toutefois une absence radicale et irrévocable de l'Époux, une désertion du monde par Dieu ; les compagnons de l'Époux consolent d'une séparation provisoire, ils contribuent même à réduire réellement cette séparation en fonctionnant comme les relais fiables des promesses de l'Époux, et ils préparent leurs retrouvailles prochaines.

La Parole qui nous est donnée et transmise atténuée, dès lors, l'obscurité où nous nous trouvons, qui devient pénombre¹²⁶ : car l'ouïe n'est

126. Sermon 31, 8 : « par rapport au siècle à venir, nous vivons encore d'une certaine manière dans une certaine ombre de la vérité ».

pas conçue comme un sens totalement distinct de la vue mais, paradoxalement, comme un degré inférieur de vision : « l'ouïe prépare la vue (...) l'ouïe est un degré pour parvenir à la vue ». Dans la hiérarchie des sens spirituels, l'ouïe est donc une forme, certes dégradée, de vision. Notre connaissance de Dieu par la foi, certes très imparfaite et essentiellement marquée du sceau de l'incertitude, n'en demeure pas moins une forme de connaissance : elle est, comme la définira ailleurs Bernard, un avant-goût de la vision à venir, un « acte de la volonté qui permet, par anticipation, de goûter comme certitude une vérité qui n'est pas encore dévoilée »¹²⁷. Cette continuité entre l'ouïe et la vue désamorçe encore l'idée d'un délaissement total de l'Epouse par l'Epoux, d'un retrait de Dieu du monde : car on n'entend pas seulement des intermédiaires humains à défaut de voir Dieu ; en les entendant, on voit déjà, confusément, partiellement, mais dès à présent, quelque chose de la présence de Dieu. Les bijoux présents de l'Epouse, malgré leur modestie, leur caractère partiel, sont bien réels : ils sont le gage présent, déjà reçu, des promesses de l'Epoux, promesses de dons infiniment plus riches ; promesses d'une vision infiniment plus pleine, mais qui ne démentira pas la vision partielle et confuse dont nous disposons déjà réellement par la foi. La joie promise de la contemplation de Dieu ne rendra pas insignifiantes les joies tâtonnantes, toujours fugitives et comme voilées¹²⁸ de la prière : elle se situera dans leur continuité, tout en étant infiniment supérieure. Ces bijoux modestes ne seront pas retirés à l'Epouse comme des oripeaux indignes de ses retrouvailles avec l'Epoux ; on leur ajoutera d'autres bijoux infiniment plus splendides, mais du même ordre.

L'or rehaussé d'argent ou l'humble grandeur de l'amour

Bernard interroge maintenant un dernier détail curieux de ces versets : pourquoi les pendants d'or qui seront remis à l'Epouse devraient-ils être « pointillés d'argent » ? L'or est par lui-même le métal le plus précieux ; à quoi correspond cet ajout d'un métal moins noble ? Ne serait-il pas plus digne de l'Epoux de revêtir l'Epouse de parures qui manifesteraient sa splendeur dans toute sa plénitude ?

Bernard, on l'a vu, donne un sens fort à tous les détails les plus concrets des Ecritures, conformément à la tradition exégétique des Pères. De ce détail qui pourrait être simplement mis sur le compte d'un effet poétique insignifiant, il va parvenir à dégager un sens d'une profondeur

127. *Traité de la Considération*, V, 6, 1148-1152, éd. Cerf « Sources chrétiennes », Paris, 2012

128. Ces expressions correspondent à la description qu'en fait Bernard, voir la note de P. Verdeyen et R. Fassetta, *Sermons sur le Cantique* t. III, ibid, p.194

inattendue. Cet acte herméneutique se marque d'abord par un choix de traduction : Bernard s'écarte délibérément de la Vulgate pour privilégier la traduction patristique : « des pendants d'or *rehaussés* d'argent » (« *cum distinctionibus argenti* »). Le paradoxe est dès lors encore plus manifeste : ce qui est moins noble parvient à rehausser ce qui l'est davantage. C'est que la voie la plus digne de Dieu n'est pas de nous aveugler par la manifestation illimitée de sa splendeur, de nous étouffer sous l'or : au contraire, la marque de sa véritable perfection, celle d'un amour infini, est d'agir toujours en tenant compte de la nature des créatures qui reçoivent son action, de leurs capacités propres de réception. Puisque c'est à nous que Dieu veut se donner dans l'union de la prière, il ne se contente pas de nous submerger : de lui-même, il s'adapte à notre réceptivité, en un mouvement descendant qui est la marque véritable de la grandeur de son amour. « Lorsque quelque chose de divin, écrit magnifiquement Bernard, a brillé dans notre esprit et l'a ravi en extase, aussitôt, soit pour en tamiser la splendeur trop vive, soit pour en instruire les autres, il se présente je ne sais d'où un éventail de similitudes imagées tirées des réalités d'ici-bas ». L'expérience mystique ne se cantonne pas à un indicible radical ; elle fait naître un désir de communication, et donne les moyens effectifs de cette communication. L'Esprit ne se contente pas de visiter fugitivement le priant, il lui inspire les mots pour le dire, pour lui-même qui ne peut soutenir une privation totale de parole dans cette expérience de communion, ou pour les autres, vers lesquels il désire se tourner ensuite. « Enveloppé d'elles [les figures sensibles] comme d'une ombre, ce rayon très pur et très éclatant de la vérité devient à la fois plus soutenable pour l'âme elle-même et plus aisément saisissable par ceux à qui elle voudra se communiquer », écrit encore Bernard. Une figure de style, omniprésente sous la plume de Bernard et fondamentale dans sa méthode exégétique, condense ce processus : la métaphore. Le sens plus abstrait ou plus élevé du signifié se laisse communiquer par le signifiant qui en est une sorte de réceptacle sensible ; la Bible abonde en métaphores, paraboles et termes empruntés à la vie sensible la plus concrète pour signifier les réalités spirituelles les plus élevées. Or c'est Dieu qui consent à se donner ainsi par cette Parole écrite en langage humain ; ce langage ne se heurte pas à l'impossibilité radicale de saisir le divin, il est au contraire le réceptacle dans lequel Dieu choisit de se dire aux hommes. De même, la mise en mots de l'expérience mystique n'est pas sa trahison : elle est voulue par Dieu et il l'accompagne. A ce double niveau de l'inspiration du priant et du don des Ecritures, Dieu choisit l'abaissement pour parvenir à toucher l'homme. Un troisième niveau où s'accomplit par excellence cette démarche de libre abaissement

qui est la véritable marque de la grandeur divine est celui de l'Incarnation : « le Verbe s'est fait chair » (Jn, 1, 14). Le divin s'est enveloppé lui-même dans l'ombre de la chair : Bernard commente ainsi le verset : « A l'ombre de celui que j'avais désiré, je me suis assise » (Cant 2,3) : « Son ombre, c'est sa chair ; son ombre, c'est la foi ». ¹²⁹ Cette ombre de la chair dont s'enveloppe la lumière du Verbe est du même coup ce par quoi Dieu parvient à nous rejoindre le plus intimement dans le mystère eucharistique : « comment cette chair ne me couvre-t-elle pas moi aussi de son ombre, puisque je la mange dans le sacrement ? » ¹³⁰.

Ostiane COURAU

129. Sermon 48, 5, *Sermons sur le Cantique* t.III, op. cit p.321.

130. Ibid., p.321

4 Réflexions sur le sens ecclésial du vêtement

4.1 La tunique sans coutures

Mise au point pour la nécessaire unité de l'Eglise

« Lorsque les soldats eurent crucifié Jésus, ils prirent ses vêtements et firent quatre parts, une part pour chaque soldat, et la tunique était sans couture, tissée d'une pièce à partir du haut ; ils se dirent donc entre eux

« Ne la déchirons pas, mais tirons au sort qui l'aura » : afin que l'Écriture fût accomplie : Ils se sont partagés mes habits, et mon vêtement, Ils l'ont tiré au sort ». (Jn 19, 23-24)

L'explication des exégètes traditionnels fait de la tunique *sans couture* portée par le Christ lors de la Passion le symbole de l'unité de l'Eglise. L'unité est en effet le premier des quatre caractères fondamentaux de l'Eglise fondée par le Christ, avec la sainteté, la catholicité (c'est-à-dire l'universalité) et l'apostolicité, ainsi que les fidèles le chantent dans le *Credo*. Une autre de ses caractéristiques essentielles, indissociable de son unité, est la visibilité : l'Eglise doit subsister sur terre jusqu'au retour glorieux du Christ, conformément à Ses promesses.

On pourra objecter qu'au cours de l'histoire, l'unité visible de l'Eglise a souvent été mise à mal, et ce, dès les premiers siècles. A mesure que la foi se répandait, apparaissaient aussi les premières hérésies, dont certaines, comme l'arianisme (IV^{ème}-V^{ème} siècles), ont parfois même semblé l'emporter sur la doctrine catholique, définie par les conciles. En 1054, le Grand Schisme d'Orient a séparé de l'Eglise latine les Eglises grecques, dites orthodoxes. Mais la chrétienté latine a à son tour été déchirée, d'abord par le Grand Schisme d'Occident (1378-1417), qui vit jusqu'à trois papes revendiqués à la tête de l'Eglise (à Rome, Avignon et Pise), puis, de manière infiniment plus grave, par la Réforme, au XVI^e siècle. Plus récemment, certaines communautés ont refusé d'obéir au chef de l'Eglise visible, qui est le pape, tout en se disant catholiques : c'est le cas de l'Eglise « vieille-catholique », ou Union d'Utrecht, héritière de jansénistes hollandais, de clercs français récusant le Concordat de 1801, et de théologiens allemands refusant le dogme de l'infaillibilité pontificale, défini par le concile Vatican I en 1870. Il est sans doute vrai que le spectacle de la désunion des chrétiens a de quoi scandaliser un non-croyant.

Néanmoins, malgré toutes ces divisions, l'unité de foi de l'Eglise est demeurée à travers les époques, et jusqu'à nos jours, les évêques sacrés tiennent leur légitimité de la succession apostolique ininterrompue, qui les rattache aux Douze envoyés en mission par le Christ. De plus, l'Eglise catholique est la communauté de croyants organisée et unie la plus nombreuse à travers le monde, puisqu'elle compte actuellement près d'1,1 milliard de fidèles.

Cependant, il semble bien qu'en Occident, et spécialement en France, l'Eglise ne donne pas une impression d'unité. Les débats autour du concile Vatican II (1962-1965), de son interprétation, de sa réception et des réformes liturgiques qui s'ensuivirent (le nouveau missel de 1969), en plus de présenter superficiellement une opposition médiatique entre « progressistes » et « conservateurs », s'y sont cristallisés autour de la Fraternité sacerdotale saint Pie X (FSSPX) et de son fondateur Mgr Marcel Lefebvre (1905-1991). Ainsi, lorsque ce dernier a été excommunié en 1988, à la suite de la consécration de quatre évêques sans mandat pontifical, a-t-on pu entendre parler de son « schisme », voire de sa « nouvelle Eglise schismatique » (!).

Constatant que la méconnaissance des enjeux et des modalités réelles de cette crise ont trop souvent été à l'origine d'une incompréhension dommageable qui ne fait qu'accentuer les divisions, j'ai rédigé ces quelques lignes qui forment un bref historique des relations entre la FSSPX et le Saint-Siège, à l'intention des « hommes de bonne volonté » désireux d'avoir des clés de lecture autres que médiatiques. S'ils cernent bien les questions qu'elle pose, sans nier les difficultés subsistantes, on ne peut qu'espérer les voir œuvrer à l'unité de l'Eglise.

Pour bien saisir l'esprit dans lequel a été fondée la FSSPX, il est nécessaire de revenir sur la figure de son fondateur, Mgr Marcel Lefebvre. Né à Tourcoing en 1905 dans une famille emblématique du catholicisme social, d'un père industriel qui mourra en déportation pour faits de résistance, Marcel Lefebvre étudie au séminaire français de Rome, puis entre chez les spiritains en 1932. Envoyé comme Père missionnaire en Afrique équatoriale française, il devient en 1947 évêque de Dakar, puis premier archevêque de cette ville, et est nommé délégué apostolique pour toute l'Afrique francophone par Pie XII. Cette expérience missionnaire est à bien des égards éclairante pour comprendre son œuvre ultérieure : ainsi l'organisation de la FSSPX, inspirée de celle d'une mission, ou son insistance pour une Eglise évangélisatrice, qui ne mette pas la Vérité sous le boisseau. Plusieurs prélats africains formés par lui, tels les cardinaux Thiandoum et Sarr, parleront de lui comme d'un évêque modèle. Rappelé en France en 1962, il est brièvement évêque de Tulle avant d'être élu

supérieur général des Pères spiritains, et c'est à ce titre qu'il participe au concile Vatican II. Lors des quatre sessions du « plus grand événement du vingtième-siècle » (*dixit* Charles de Gaulle), s'il appartient à ce que l'on a appelé la minorité conservatrice, il est à noter qu'il vote pour la constitution dogmatique sur la liturgie *Sacrosanctum concilium*, et même pour la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, un des documents les plus novateurs du concile, qu'il a contesté vigoureusement : sa signature finale manifeste cependant sa soumission au Saint-Père. On est alors bien loin de « l'évêque rebelle » ! Mais Mgr Lefebvre vit de manière très négative les années troublées de l'après-concile : en 1968, il démissionne de son poste de supérieur général des spiritains. La réforme liturgique de 1969, même corrigée par rapport au projet initial, suscite les critiques d'autres prélats conservateurs, et lui fait prendre conscience qu'il faut préserver l'existence de l'ancien rite, dit « messe de Saint Pie V », pour lequel aucune disposition n'est prévue.

C'est donc avant tout la volonté de garder l'ancienne liturgie qui l'amène à fonder la Fraternité sacerdotale Saint Pie X (du nom du pape très actif dans ce domaine (1903-1914), à Ecône, en Suisse. La FSSPX est érigée canoniquement par l'ordinaire du lieu, l'évêque de Fribourg Mgr Charrière, en 1970, comme « pieuse union » de prêtres célébrant la messe de Saint Pie V, et concernant essentiellement « le sacerdoce et tout ce qui s'y rapporte ». Elle a donc, au départ, une existence tout-à-fait légale du point de vue du droit ecclésiastique. Mais les choses évoluent avec le successeur de Mgr Charrière, Mgr Mamie, qui refuse de réitérer l'autorisation ; en 1974, trois évêques effectuent une visite apostolique au séminaire d'Ecône, qui aboutit à la convocation de Mgr Lefebvre devant une commission de trois cardinaux pour s'expliquer. Entretemps, son attitude est devenue plus critique envers Vatican II, puisqu'il y pointe principalement trois doctrines « en contradiction » avec l'enseignement des papes précédents : la liberté religieuse, l'œcuménisme et le dialogue interreligieux, et la collégialité. Bientôt, la censure de Paul VI tombe : c'est la suspense *a divinis*, sanction grave qui lui interdit de conférer les sacrements, en 1976. Mgr Lefebvre ne se soumet pas et continue à célébrer la messe et à ordonner les prêtres de la FSSPX : c'est à cette époque qu'il gagne en visibilité médiatique en France comme évêque « dissident ». En 1978, l'élection de Jean-Paul II apporte des espoirs d'apaisement. Reçu en audience par le pape, le fondateur de la FSSPX le supplie : « Très Saint-Père, laissez-nous faire l'expérience de la Tradition », et l'invite à plusieurs reprises à Ecône. De nombreux courriers sont échangés. En 1984, un indult de Jean-Paul II permet la célébration de la messe de Saint Pie V, mais avec des conditions très strictes : la per-

mission de l'évêque du lieu (en France, la quasi-totalité des évêques y est encore défavorable). Bien vite, cependant, Mgr Lefebvre se montre très virulent contre les gestes œcuméniques du Saint-Père, l'accusant d'être le pape des « Religions-Unies » ; en 1986, la rencontre interreligieuse d'Assise, geste totalement inédit, est pour lui un immense traumatisme. Il va alors tenir des propos très durs, et sans doute excessifs, contre la « Rome moderniste ».

Néanmoins, toute perspective d'accords n'est pas enterrée : l'année suivante, le cardinal Gagnon, est nommé médiateur du pape pour la FSSPX. Il visite les nombreuses maisons qu'elle a ouverte, et rédige un rapport qui lui est très favorable. La principale pierre d'achoppement est alors la question des sacres : Mgr Lefebvre, âgé et malade, cherche à sacrer un successeur évêque qui pourra à son tour ordonner les prêtres de la FSSPX. Le 5 mai, Rome approuve le principe de la nomination d'un nouvel évêque à la tête de la Fraternité, et un protocole d'accord est signé entre lui et le cardinal Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Coup de tonnerre : dès le lendemain, Mgr Lefebvre retire sa signature. Ses rapports avec Rome l'ont rendu très méfiant, et il soupçonne certains milieux de la Curie de différer sans fin le sacre de son successeur –déjà reporté plusieurs fois-, en attendant sa propre mort, qui signifierait l'extinction progressive de la FSSPX. C'est pourquoi, le 30 juin 1988, il pose l'acte à l'origine de la rupture : le 30 juin 1988, assisté de Mgr de Castro-Meyer, évêque émérite de Campos au Brésil, qui partage ses positions, il sacré quatre nouveaux évêques parmi les prêtres de la FSSPX, sans mandat pontifical. Ce geste, en droit canon, entraîne l'excommunication *latae sententiae* (par le fait même), et est qualifié d'acte schismatique. Dès le lendemain, le cardinal Gantin déclare excommuniés Mgr Lefebvre, Mgr de Castro-Meyer et les quatre évêques consacrés. Cet acte formel de désobéissance a des répercussions chez les prêtres et les fidèles qui suivent « l'évêque d'Écône » : certains refusent d'aller contre la volonté du pape. En juillet 1988, Jean-Paul II les accueille par le *motu proprio Ecclesia Dei* qui crée la commission pontificale du même nom chargée des rapports avec les traditionalistes. Ce *motu proprio* recommande aux évêques une autorisation « large et généreuse » de la messe de Saint Pie V pour les communautés attachées à elle. Une nouvelle structure est créée pour les prêtres de la FSSPX refusant les sacres : la Fraternité sacerdotale Saint Pierre.

Les contacts officiels sont donc rompus avec Rome. Mais jusqu'à sa mort en 1991, Mgr Lefebvre contestera la validité de l'excommunication prononcée contre lui, arguant que pour qu'il y ait acte schismatique, il faut avoir la volonté de se séparer du Souverain Pontife, ce qui n'a

pas été son cas. Il justifie aussi sa désobéissance par « l'état de nécessité » (notion du droit romain reprise par le droit canon) dans lequel se serait trouvée l'Eglise à ce moment. De même, il nie absolument avoir voulu fonder une « Eglise parallèle », la FSSPX exerçant seulement une « juridiction de suppléance » à l'autorité des évêques diocésains. Cette argumentation est reprise par ses successeurs à la tête de la FSSPX.

Dans les années qui suivent immédiatement le décès de son fondateur, la FSSPX, tout en connaissant une croissance rapide, n'entretient plus de rapports officiels avec le Saint-Siège, jusqu'à l'an 2000. Cette année-là, à l'occasion du Grand Jubilé voulu par Jean-Paul II, les prêtres de la Fraternité effectuent un pèlerinage à Rome, ce qui permet de reprendre contact avec le cardinal Castrillon Hoyos, président de la Commission *Ecclesia Dei*. L'élection de Benoît XVI, en 2005, facilite beaucoup ces relations. Le pape allemand est en effet très attaché à « l'herméneutique de la continuité », qui ne voit pas le dernier Concile comme une rupture avec la « Tradition vivante » de l'Eglise : Vatican II est donc à réinterpréter à la lumière de la Tradition. Ce positionnement rejoint en certains points des déclarations de Mgr Lefebvre sur les « ambigüités » de Vatican II à interpréter selon le magistère antérieur des papes. Son successeur à la tête de la FSSPX, et un des quatre évêques sacrés par lui, Mgr Fellay, rencontre Benoît XVI et lui demande la libéralisation de la messe de Saint Pie V. C'est chose faite avec le *motu proprio Summorum pontificum* de juillet 2007, qui accorde aux traditionalistes deux de leurs revendications importantes : la liberté pour tout prêtre, dans sa messe privée, de célébrer la « nouvelle messe », dite de Paul VI, ou celle de Saint Pie V, et, pour les fidèles qui y sont attachés, « là où existe un groupe stable », le devoir du curé d'accéder à leur demande de célébration, sans demander l'autorisation à l'évêque. Ce *motu proprio* précise qu'il n'y a « qu'un seul rite romain », dont la « forme ordinaire » (la « nouvelle messe ») et la « forme extraordinaire » sont toutes deux également légitimes ; son but interne est donc bien, selon la lettre aux évêques qui l'accompagne, la « réconciliation interne au sein de l'Eglise ». En échange, les autorités de la FSSPX promettent d'adopter une attitude respectueuse envers la personne du pape, mettant fin à certaines outrances.

Cette libéralisation accompagne un mouvement antérieur de floraison des communautés, pour la plupart « ralliées » à Rome, qui célèbrent selon la « forme extraordinaire » : la Fraternité Saint Pierre, mais aussi la Fraternité Saint-Vincent Ferrier, l'Institut du Christ-Roi, l'Union Saint-Jean-Marie-Vianney, le récent (2006) Institut du Bon-Pasteur. . . aux sta-

tuts souvent divers, sans oublier les prêtres incardinés dans les diocèses. Constatant une attitude plus conciliante de la FSSPX avec Rome, Benoît XVI, le 21 janvier 2009, lève l'excommunication des quatre évêques sacrés par Mgr Lefebvre en 1988. Cet acte, s'il ne règle pas le problème du statut canonique de la FSSPX, pose clairement que ses membres font vraiment partie de l'Eglise catholique, malgré ce que répèteront certains. Il suscite cependant l'incompréhension de certaines sphères ecclésiales, et du monde médiatique, qui relève surtout que l'un des quatre évêques, Mgr Williamson, a tenu des propos négationnistes. De toute manière, Mgr Williamson s'est opposé à tout accord avec Rome, et il a été exclu de la FSSPX en 2012. La levée des excommunications entraîne l'ouverture de discussions doctrinales portant pour l'essentiel sur le concile Vatican II, entre, d'une part, une délégation de la FSSPX conduite par Mgr de Galaretta, et de l'autre, la commission *Ecclesia Dei* désormais rattachée à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Elles se déroulent d'octobre 2009 à juin 2011, et se terminent certes sur le constat de désaccords de fond, mais pas sur une rupture franche.

Les contacts se poursuivent d'ailleurs tout au long de l'année 2012, avec des discussions sur l'éventuelle signature d'un préambule doctrinal par la FSSPX, qui ouvrirait la voie à sa reconnaissance comme prélatrice personnelle, statut canonique semblable à celui de l'Opus Dei, ce qui laisse à ses membres une grande indépendance vis-à-vis des diocèses. Des tensions voient également le jour au sein de la Fraternité concernant l'attitude à adopter dans ces négociations. Au printemps 2013, la renonciation au pontificat de Benoît XVI, puis l'élection de François n'interrompent pas ce processus (même si les pourparlers officiels sont clos depuis octobre 2012) : ainsi Mgr Fellay rencontre brièvement le pape François le 13 décembre 2013, et est reçu par le cardinal Müller, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le 23 septembre 2014.

Actuellement, la Fraternité Saint Pie X compte près de 600 prêtres, plus de 200 séminaristes, 180 religieux et religieuses réguliers, et environ 200 000 fidèles dans une trentaine de pays. Elle représente donc une communauté non négligeable pour l'Eglise catholique, d'autant plus que ses prêtres son souvent bien plus jeunes que la moyenne du clergé diocésain, et en progression sensible. On aurait pourtant tort d'effectuer, comme on l'a fait, une analyse uniquement stratégique de la situation, avec un pape qui essaierait de recouvrer les « forces vives » de l'Eglise. Car des pierres d'achoppement doctrinales demeurent, et il est vain de les passer sous silence. La FSSPX ne récuse pas en bloc le concile Vatican II, et n'a de toute manière pas l'autorité pour le faire, cependant elle le considère imprégné d'un esprit qui porte la trace de doctrines condamnées antérieure-

ment, essentiellement le modernisme et le néo-modernisme (condamnés par les encycliques *Pascendi* en 1907 et *Humani Generis* en 1950). Elle avance aussi le caractère pastoral du concile -donc implicitement non dogmatique-, voulu par ses promoteurs même, pour justifier les réserves qu'elle a sur ses textes. Si elle reconnaît que beaucoup d'affirmations conciliaires sont en tous points conformes à la tradition magistérielle, elle pointe des « erreurs » concentrées dans certains textes, ainsi la déclaration *Nostra aetate* sur les religions non chrétiennes. Les critiques, on l'a vu, portent essentiellement sur la liberté religieuse substituée à l'ancienne notion de *tolérance religieuse* des pouvoirs civils, sur la collégialité comme nuisant au pouvoir de juridiction universelle du souverain pontife, et sur l'œcuménisme et le dialogue interreligieux comme menant à l'indifférentisme et au relativisme en matière de foi.

De même, en ce qui concerne la liturgie, la FSSPX accepte la validité de la « forme ordinaire », mais critique l'esprit dans lequel a été faite la réforme, ainsi que les abus auxquels elle a donné lieu : ses prêtres s'abstiennent donc de célébrer dans cette forme. Elle pointe notamment la disparition du caractère sacrificiel et propitiatoire de la messe dans le nouveau rituel « de Paul VI ». Mais en ce domaine, le *motu proprio* de Benoît XVI a levé bien des difficultés, puisqu'il a mis fin à l'interdiction de fait (sauf exceptions) de la « forme extraordinaire » qui prévalait jusqu'alors. La bulle *Quo Primum* (1570) de Saint Pie V, qui étendait le rite romain à l'Eglise universelle, précisait bien que le nouveau missel est valable à perpétuité « et que jamais qui que ce soit ne pourra contraindre ou forcer à abandonner ce missel ».

Il existe indéniablement, outre ces questions de fond, une divergence « pastorale » extrêmement importante de sensibilité et de vocabulaire entre la FSSPX, et, dans une moindre mesure, les communautés « *Ecclesia Dei* » d'une part, et, de l'autre, la majorité de l'Eglise de France diocésaine. C'est ce qui a pu mener à des tensions et à des paroles acerbes, voire à l'intervention des pouvoirs publics, dont les plaies ne sont pas toutes cicatrisées. Se surajoute enfin la question spécifiquement française des rapports entre FSSPX et politique : médiatiquement, la première n'est guère vue que comme une officine de l'extrême-droite. Mais ce n'est pas, à l'évidence, un caractère constitutif de la Fraternité, même si certaines initiatives dues aux sensibilités personnelles de plusieurs membres de son clergé ont paru à cet égard très malencontreuses : la Fraternité, en ce domaine, professe également la doctrine traditionnelle de l'Eglise de distinction des deux pouvoirs, et n'a d'autre « programme » que le Règne social de Jésus-Christ, comme le promouvait Pie XI.

La réconciliation entre les diverses sensibilités ecclésiales de l'Eglise de France, surtout dans l'état de faiblesse manifeste qui est le sien, est une nécessité impérieuse pour tout catholique. Si la charité fraternelle ne s'exerce pas même envers ceux qui partagent la même foi catholique, quel témoignage apporterons-nous au monde qui s'en éloigne toujours davantage ? Comment peut-on encore, comme on l'a trop souvent fait, au prétexte de « tolérance » et « d'ouverture à l'autre », exclure ceux qui sont arbitrairement étiquetés « intolérants » ? La réconciliation entre fidèles ne peut certes pas se substituer aux discussions sur les divergences doctrinales, qui doivent être menées par des clercs spécialistes, et elle ne peut prétendre parvenir seule à ramener la concorde dans l'Eglise, car bien vaine est l'unité si elle ne se fait pas autour de l'unique Vérité. Toutefois, elle doit prévenir et accompagner le règlement des désaccords, au moyen d'une attitude authentiquement charitable, parce que vraiment chrétienne, dans tous les sens que la langue française donne à ce terme.

On incriminera sans doute un article qui n'a traité que de l'unité entre catholiques, et jamais de l'œcuménisme entendu au sens courant d'effort pour l'unité entre toutes les confessions chrétiennes. Mais, outre l'incompétence totale de l'auteur sur ce sujet, l'unité de l'Eglise entre personnes exprimant le même attachement à la foi catholique et à son « cœur » visible romain a semblé un sujet aussi pressant, et qui a donné lieu à trop de non-dits, alors que l'œcuménisme souffre parfois, au contraire, d'un excès de paroles creuses masquant le vide des avancées réelles vers la Vérité. Il nous faut pourtant prendre la parole du Christ au sérieux. Afin de ne pas effectuer sur Son Vêtement mystique ce que même les soldats romains qui le suppliciaient n'osèrent pas faire sur Sa tunique réelle ; et aussi pour appliquer vraiment Son injonction aimante, qui nous fait entrevoir la ressemblance entre le mystère de l'Eglise et le mystère trinitaire : « *Que tous soient uns, comme Toi, Père, Tu es en moi, et moi en Toi.* » (Jn, 17, 21).

Jean-Benoît POULLE

4.2 La pudeur chez le jeune Hegel

Esquisse d'une réflexion sur le rapport de la communauté chrétienne à son autre

« [. . .] *J'imaginerais volontiers qu'un homme ayant à abriter quelque chose de précieux et de fragile traverse la vie en roulant, mal dégrossi et rebondi, tel un vieux tonneau à vin verdâtre, cerclé de lourde ferraille : c'est ce que veut la finesse de sa pudeur.* »

Nietzsche fragment 40

Peu de notions nous paraissent aujourd'hui aussi éculées que la pudeur. Retenue, Résignation et Soumission formeraient avec elle une liste de « vertus féminines », habilement composée pour conserver un ordre social hypocrite et machiste.

La pudeur est pour Littré une « honte honnête causée par l'appréhension de ce qui peut blesser la décence [ou] la modestie, l'honnêteté », sa définition reprend aux plus grands noms de la littérature leurs éloges des chastes jeunes filles qui sacrifient à une saine bienséance les caprices déréglés de leurs sens. La femme respectable, « modestement » vêtue, révélerait ainsi autant sa vertu qu'elle masquerait ses charmes. Plus digne d'éloge encore la jeune fille capable de se soustraire, par une sage discrétion, au regard concupiscent. Au-delà d'une discipline vestimentaire, la pudeur serait une manière d'être pour la femme, comme l'emphase et l'exubérance pour l'homme. Valeur négative, disposition au retrait, au sacrifice, la pudeur est absence, inconsistance. En témoigne l'estime d'Arnolphe pour l'« honnête et pudique ignorance » (v249) de sa vertueuse promise :

« En un mot, qu'elle soit d'une ignorance extrême;[2028 ?]
Et c'est assez pour elle, à vous en bien parler,[2028 ?]
De savoir prier Dieu, m'aimer, coudre, et filer ». ¹³¹

Mais ne nous y trompons pas, la pudeur n'est pas en odeur de sainteté, et cela sans qu'il soit nécessaire de mobiliser les consciences féministes. Ses relents d'un système de valeurs patriarcal sont aujourd'hui son moindre défaut : qui oserait invoquer la pudeur pour exprimer son dégoût face aux *reality shows* ? qui saurait dire, sans crainte du ridicule, aux adeptes de la transparence, des révélations intimes, des triviales valeurs d'une ex-première dame : « messieurs/mesdames, vous êtes impudiques ! » ? Cet innocent subirait les sarcasmes des esprits libres, soucieux de surmonter par ces démonstrations publiques les préjugés mo-

131. Molière, *L'École des femmes*, I,1 vers 99-101.

raux d'un autre temps. Les déclarations d'amour télévisées dérangent le « bourgeois » ? elles n'en seront que plus émouvantes !

Ce désir de transgresser foule aux pieds une certaine idée de la pudeur dont nous voudrions montrer qu'elle méconnaît la vraie nature. La première acception de cette notion, celle qui renvoie à une forme de bienséance que les femmes se devaient de respecter, est insupportable en tant qu'elle renvoie à une disposition toute extérieure : les coquettes de la *Comédie humaine* manifestent souvent cette forme de « pudeur », c'est-à-dire un attachement calculé aux formes et aux codes sociaux qui tiennent à distance leurs courtisans, attitude bien superficielle puisqu'elle n'a d'autre objet que d'attiser leur désir. L'hypocrite duchesse de Langeais peut par cet artifice en rester à un quant à soi qui la dérobe aux supplications de son soupirant tout en exposant son amour-propre aux caresses de ce dernier.

On peut de ce point de vue s'étonner qu'un éloge de la pudeur prenne place chez Hegel au sein d'une philosophie tout entière mobilisée contre la morale positive et rejetant tout précepte qui n'émane pas d'une authentique liberté du sujet. *Les Ecrits de Francfort* (1797-1800) ¹³² sont des notes de jeunesse où Hegel tente de penser l'harmonie sociale à partir d'une réflexion sur cette liberté et l'aliénation qui la guette.

Le précepte moral, en tant qu'il objective la relation, y est décrit comme un principe d'action asservissant, et cela quand bien même notre propre raison en serait l'auteur. L'étude du Nouveau Testament vient appuyer cette condamnation de la loi et son dépassement par l'amour du prochain, dont Jésus veut être la manifestation vivante. L'amour que définit Hegel n'est pas comme l'affirme Kant une prescription de plus, qui n'a de nouveau que sa forme universelle, puisqu'il y a contradiction *in terminis* à supposer que l'amour de son prochain peut faire l'objet d'une loi qui commande à la volonté. L'amour est un sentiment spontané du vivant et de l'unité du vivant : s'il prenait la forme d'une injonction, l'extériorité du commandement restaurerait l'« état de séparabilité » initial, c'est-à-dire la contradiction entre notre aspiration immédiate, notre être, et notre représentation du bien ou de ce qui doit advenir, le destin ou le devoir être.

Cette union des sujets de l'amour est évidemment accomplie d'une manière plus parfaite entre des amants. C'est donc à ce niveau interindividuel que Hegel situe son analyse dans les quelques lignes qu'il consacre,

132. Du manuscrit en question (« C'est à cette fin que sert tout le reste... »), deux versions sont proposées par l'édition Vrin 1997 des *Manuscrits de Francfort* par Olivier Depré. La première ([G.S.69], qui est citée ici, s'étend sur les pages 122-123, sera étoffée par une seconde version ([G.S.84]) aux pages 348-352.

dans ses manuscrits, à la pudeur. L'harmonie spirituelle et physique, écrit-il, est vécue comme sentiment de l'unité, sentiment « dans lequel on ne peut distinguer ce qui sent et ce qui est senti (...) il est un sentiment du vivant ». Les facultés rationnelles, promptes à objectiver, à constater la séparation d'avec la matière, d'avec la présence d'autrui comme distincte de la nôtre, sont comme absorbées par ce sentiment plénier auquel Hegel donne une portée ontologique. La totalité ainsi vécue fait accéder en effet à l'expérience de l'être, c'est-à-dire de la divinité à laquelle nous nous rapportons désormais sur le mode de la participation, de l'inclusion.

Mais à cette communion que le don total de soi rend plus parfaite, communion ou fraternelle ou amoureuse, fait obstacle une tendance irrésistible à l'objectivation, à l'aliénation à soi du monde et des hommes, qui pervertit la relation. L'éternel et inévitable échec de la fusion semble condamner l'amour à n'être qu'une confuse, inconsistante et éphémère sympathie.

C'est alors qu'intervient la toute première esquisse de la désormais trop fameuse dialectique : pour la première fois en effet, Hegel cherche à penser une unification contenant sa propre négation. Cette négation de la relation correspond à un retour du sujet à un état séparé, un retrait cristallisé par sa conscience. Le sujet, se sachant autonome, réinvestit en un sursaut autarcique son corps et son esprit de ses droits. La maîtrise de soi succède au confiant abandon. L'individualité séparée met fin à la relation en se définissant, la termine en se déterminant. La relation est entravée par une sorte d'instinct propriétaire qui installe un malaise : « ce séparable (...) met les amants dans l'embarras », nous dit Hegel, « c'est, ajoute-t-il, une sorte de conflit entre le don total et l'autonomie encore présente ; le premier se sent contrarié par la seconde ».

C'est à ce stade de la relation, quand la « conscience malheureuse » se heurte à l'irréductibilité de son autre, que la pudeur envahit l'être aimant. Cette pudeur n'est pas, comme on pourrait le croire, un retrait du sujet dans la solitude de sa conscience, un sacrifice de l'amour à l'indépendance et à la maîtrise de soi, mais une réaction à ce mouvement. Le regard objectivant, filtré par l'implacable jugement de la raison qui épuise l'élan du cœur, est un moment incontournable de la relation. La finitude humaine rend inconcevable un état inaltérable de fusion des âmes. Quelque paradoxal que cela semble, la pudeur n'est pas tant la manifestation de cet échec que son dépassement.

En effet, la pudeur, « cette irritation à l'égard de l'individualité », n'est pas une honte de la conscience adulte qui réfléchirait de bien puérils sentiments, pas plus qu'un reniement par la raison du naïf abandon

auquel allait se livrer l'esprit inconscient de lui-même. La pudeur est un signal salutaire; elle vise à préserver l'amour de la déchéance qui le menace : « un sentiment pur n'a pas honte de l'amour, mais il a honte que cet amour ne soit pas accompli, qu'il y ait encore une force, une hostilité qui pose des obstacles à l'accomplissement ». La pudique dérobage de l'un renvoie la conscience de l'autre à sa propre finitude, à son aliénation. Elle prévient une rencontre déshumanisante, celle de deux individualités séparées, dont l'intègre rapport à soi déterminerait les rapports, c'est-à-dire que la notion de la distance précéderait l'aspiration à l'unité, les déterminant comme des rapports de subordination, de domination, voire d'égalité rationnellement établie. Mais aucune égalité n'est absolument possible dès lors que ces rapports obéissent à des représentations, à des considérations produites par la réflexion, quand bien même les dites considérations convaincraient le sujet du bien-fondé de sa relation.

La pudeur est intransigeante. En effet, elle ne défend pas une propriété mais se défend elle-même contre l'instinct propriétaire, et protège par là la relation aimante. Si elle peut prendre la forme de l'indignation, c'est qu'elle a la susceptibilité de l'amour offensé, de la confiance trahie. Elle est « effet de l'amour ». En ce sens, on comprend l'affirmation de Hegel selon laquelle les tyrans et les coquettes, quelque secrets et maîtres d'eux-mêmes qu'ils soient, restent ce qu'il y a de plus impudique puisque leur maîtrise sert leur intérêt propre, intérêt auquel ils n'hésitent pas à sacrifier la relation.

La pudeur « n'est pas une crainte pour le mortel », un souci de soi très matériel, « mais une crainte du mortel », c'est-à-dire une peur du retour à la finitude des hommes aliénés, de ceux qui ne s'aiment pas et dont les rapports sont régis par la nécessité ou par l'intérêt. Ainsi, « comme l'amour, elle diminue le séparable, elle disparaît avec lui ». Hegel reste évasif quant à la manière dont la pudeur anéantit l'étrangeté, comble la séparation et rétablit la confiante communion des âmes ¹³³. On peut supposer que son rôle salvateur se joue lorsque l'individu coupable, bon gré ou mal gré, d'avoir brisé la relation y reconnaît la preuve d'un amour véritable qui dissout les humbles catégories de son entendement. Sa raison est confondue. Hegel dit plus loin que l'épreuve du destin, c'est-à-dire de l'altérité absolue, peut être surmontée par la simple aspiration à ce dépassement. « L'opposition, écrit-il, est la possibilité de la nouvelle

133. La seconde version de ce traité est plus explicite. Hegel y redéfinit le stade suprême de la relation, celui de l'union achevée, comme une union non plus spirituelle, entre les amants réconciliés, mais comme une réalisation de cette unification dans un tiers. La procréation consacre ainsi le dépassement de l'opposition, l'enfant révèle qu'une unité vivante a pris le pas sur l'inerte rapport à une altérité bien distincte.

réunion » : bien entendu il ne s'agit pas de l'opposition constatée, perçue comme irrémédiable mais d'un douloureux sentiment de cette séparation qui fait naître une volonté en laquelle se réalise l'unification. C'est là la vérité de l'amour, mouvement contradictoire de différenciation et d'unification, et de la vie même. Le particulier renonçant à l'absoluité qui le sépare de l'universel concret, c'est la pudeur du geste ou du parler qui épuise autant l'état régressif d'indistinction totale entre des êtres en relation – si tant est que cet état soit concevable – que la sèche détermination d'individualités séparées, par une inscription de l'individuation au sein d'une unité vivante.

On rappellera pour finir que la singularité de ce très bref traité de la pudeur réside en grande part dans le choix qu'a fait Hegel de l'enclaver au sein d'une réflexion d'ordre religieux et politique, à valeur collective donc. Les deux amants qui font l'épreuve de la fragilité de leur amour, du danger que la conscience fait peser sur lui, peuvent retrouver l'harmonie de l'union amoureuse en dépassant la scission abstraite. Mais c'est là compter sur la stabilité de leur âme, sur la vitalité de leur libre volonté, et Hegel ne se satisfait pas de cette résolution individuelle. « L'amour lui-même, affirme-t-il plus loin, est encore une nature incomplète »¹³⁴. La spontanéité de son surgissement ne fait qu'annoncer la précarité de son devenir. Ce qui, semble-t-il, peut seul sauver la relation aimante à autrui, c'est une autre relation, plus intime mais aussi plus nourrissante, de l'homme à Dieu : « le religieux est donc le *pléroma* de l'amour (réflexion et amour unifiés, les deux pensés dans leur liaison) »¹³⁵, c'est-à-dire son sommet et son accomplissement. Le religieux en effet a pour valeur selon Hegel de supprimer tant les limites de la morale positive que celles de l'amour, sans y substituer un humanisme abstrait, une bienveillance indéterminée pour l'ensemble de ses semblables.

Que reste-t-il de la pudeur ? Le mot ne réapparaîtra pas sous la plume du jeune Hegel. On pourrait cependant risquer une interprétation plus large de la portée de ce concept dans sa pensée du christianisme. Il faudrait envisager une version « sociopolitique » de la pudeur, qui serait une façon de surmonter l'opposition entre la communauté chrétienne et un monde perçu par elle comme hostile. Il s'agirait d'aspirer non pas à diluer cette communauté au sein du monde sécularisé au prix d'une disparition du religieux, encore moins à faire sécession, mais à

134. P280 « La moralité supprime la domination dans les sphères de ce qui est parvenu à la conscience ; l'amour supprime les limites des sphères de la moralité ; mais l'amour lui-même est encore une nature incomplète ». Sur l'insuffisance de l'amour au sein d'une communauté, voir aussi p312-313.

135. *Ibid.*

vivre toute opposition entre l'idéal religieux et l'idéal séculaire comme une souffrance dont on ne peut que vouloir la résolution. Non pas que cette réduction soit réellement possible, mais la tension de la volonté vers cette identité asymptotique est en elle-même un achèvement par lequel le chrétien peut se soustraire à la menace de s'enfermer dans sa particularité de membre d'une communauté de fidèles et d'exhiber impudiquement cette appartenance exclusive. La vie fraternelle que propose toute religion, Hegel l'admire mais finit par en faire le fondement de son rejet du christianisme comme idéal scindé des réalités culturelles et politiques d'un peuple pris en son ensemble. La pudeur offrirait une voie de réintégration de la particularité au sein du tout, de ce qui dissocie les chrétiens de leurs contemporains au sein d'une vision de la divinisation du monde que tout homme de bonne volonté puisse épouser sans que sa sensibilité et sa raison soient arrêtées par des marques d'une appartenance à une coterie, à une société construite en réaction à la sienne, à une contre-culture, c'est peut-être là ce que voudrait la finesse de la pudeur. . .

Marie LUCAS

5 Comptes rendus

5.1 Cavalry

Film sorti en France le Mercredi 26 Novembre 2014, film irlandais de John Michael Mac Dounagh, avec Brendan Gleeson, Chris O'Dowd, Kelly Reilly, Aidan Gillen

« Alors Jésus dit à Simon : Ne crains point ; désormais tu seras pêcheur d'hommes. Et, ayant ramené les barques à terre, ils laissèrent tout, et le suivirent » (Luc, V, 10-11)

De nos jours dans un village de l'Ouest de l'Irlande, Comté Sligo ; dans le confessionnal, le père James entend un homme le menacer de mort, pour se venger de l'enfer que lui a fait vivre pendant son enfance un prêtre pédophile. Le délai est d'une semaine.

Le Père James, superbement interprété par Brian Gleeson, connaît l'identité de celui qui le menace, mais le spectateur l'ignore...

Au cours de cette semaine, le spectateur voit ce bon curé secourir les âmes de sa paroisse, réapprendre à vivre à sa fille qui a tenté de se suicider (le Père James est devenu prêtre après le décès de sa femme) et porter sa propre croix. Défile devant nos yeux un cortège d'humains dévoyés, désespérés, cyniques, blessés. Le portrait bien sombre d'une humanité déglinguée. L'humour noir baigne la splendeur des paysages de la côte irlandaise où l'émeraude se marie à l'azur, et la brutalité de la condition humaine est dépeinte dans un petit village si paisible en apparence.

Mais bravo au réalisateur de nous tenir en haleine ainsi (ce film est un thriller réussi) et de ne pas céder à la caricature ou au cynisme sur un sujet qui s'y prête si bien aujourd'hui. En effet, le réalisateur, en abordant une question de société douloureuse, a voulu, à contre-courant, montrer un bon prêtre à l'écran : « My remit is to do the opposite of what other people do, and I wanted to make a film about a good priest. », dit J.M. Mac Dounagh. La question de la pédophilie et de la faute de l'Église est très peu évoquée au cours du film ; mais c'est la réconciliation qui y est au centre, celle de l'homme avec lui-même et avec Dieu, et que le Père James essaye de faire advenir. Car le père James est un homme bon, humain, humble, un véritable pasteur enfin, qui ose, sans naïveté aucune, plonger sa main dans la fange de la condition humaine. Il est au

croisement de la figure de l'Irlandais débonnaire et du curé de campagne de Bernanos ; un homme saint, solide en apparence, mais qui est hanté par l'angoisse et le doute. Le Père James Le film montre ce qu'est un pêcheur d'hommes, fidèle à son devoir, qui tente, sans juger, de repêcher les plus égarés de ses prochains. La tâche est d'autant plus dure que le père James est au milieu d'une société blessée dont la spiritualité est en ruine et où la foi est « peur de la mort ».

Tout cela, le Père James doit en porter le poids en plus de sa propre croix ; car -et le titre le dit bien- le film brode sur le thème de l'imitation du Christ. Tel le Christ au Calvaire, le père James est de plus en plus seul face à la misère humaine, à l'angoisse de la mort et aux gouffres béants du désespoir. Comment ne pas désespérer de sa vocation ? Comment ne pas être amer ? Le cheminement du Père James a une portée mystique. Nous ne savons pas si le père James entend Dieu ou le silence de Dieu, pourtant il reste fidèle à sa vocation au milieu du calvaire et de la solitude. Il aime, appelle au pardon, secourt et console, alors que sa vie est une angoisse perpétuelle. Ce qu'accomplit le Père James dépasse les forces humaines et n'est possible que dans l'abandon à Dieu ; quand le feu de la foi est éteint, l'homme peut encore se tourner en volonté vers Dieu. Dans la nuit de la foi, il peut se faire instrument de la volonté divine.

On pourrait regretter le désespoir et le pessimisme profonds qu'émane ce film, la dureté et la brutalité de la condition humaine dépeinte. Ce film est dur, déprimant, mais il dépeint une figure de prêtre juste et belle. Une belle méditation sur le sacerdoce.

Clément DE LA VAISSIÈRE

5.2 Les habits neufs de l'*opera seria* : *Siroe Re di Persia*

Dramma per musica en trois actes de Johann Adolf Hasse, sur un livret de Pietro Metastasio, à l'Opéra royal de Versailles

Si l'œuvre lyrique de Johann Adolf Hasse (1699-1783) a suscité assez tôt l'intérêt dans le sillage du mouvement de redécouverte de la musique baroque, puisque la *Cleofide* (1731) a été enregistrée dès 1986 par William Christie, il faut bien dire que sa promotion n'a malheureusement par la suite pas fait l'objet des efforts méritoires qui ont été déployés pour exhumer les opéras de Haendel et de Vivaldi. Hasse, pourtant, occupe une place centrale dans la musique du XVIIIe siècle : principale figure de la génération de compositeurs qui sépare Haendel de Mozart, auteur de cinquante-six opéras *seria* composés entre 1726 et 1771 et d'innombrables sérénades, cantates, œuvres sacrées ou instrumentales, Hasse connut des décennies durant, aussi bien à Naples et à Venise qu'à la Cour de Dresde, où il fut maître de chapelle de 1734 à 1763, des succès qui lui assurèrent de son vivant une renommée considérable, en sorte que le jeune Mozart n'hésitait pas à déclarer qu'il n'avait d'autre ambition que de devenir « immortel comme Haendel et Hasse ».

Le *Siroe* donné à Versailles les 26, 28 et 30 novembre derniers ¹³⁶ constitue très certainement une étape notable dans la redécouverte et la réhabilitation de ce géant de la musique lyrique du XVIIIe siècle. Le mérite en revient très certainement au contre-ténor croate Max Emmanuel Cencic, producteur du spectacle, qui en assure également le rôle-titre et la mise en scène. Créé à la Cour de Dresde en 1763, *Siroe* se fonde sur le livret de Métastase (1698-1782) déjà mis en musique par Hasse à Bologne en 1733 : dans la Perse du VIIe siècle, le roi Cosroe (Chosroès II) déshérite injustement son fils aîné Siroe au profit de son fils cadet, l'hypocrite Medarse. Alors que tout semble s'acharner contre Siroe, calomnié par Laodice, favorite du roi, et abandonné par sa bien-aimée Emira, déguisée en homme pour venger la mort de son père tué par Cosroe, le jeune Arasse le sauve de la mort et lui permet de monter sur le trône ; Siroe prouve alors sa magnanimité et sa clémence en pardonnant à ses ennemis. Le cadre historique, avec lequel Métastase prend évidemment beaucoup de libertés, sert donc avant tout de prétexte à un

136. Un enregistrement de l'opéra, avec une distribution très proche, a été publié presque simultanément par Decca.

entremêlement d'intrigues politiques et sentimentales propres à favoriser l'expression des passions.

L'œuvre : un superbe *opera seria*

Le livret métastasien donne lieu à une succession de récitatifs extrêmement bien menés et efficaces, nullement ennuyeux, et d'airs *da capo* ou *dal segno* dont le style est nettement préclassique, surtout dans la première moitié de l'opéra, effectivement composée en 1763; en effet, Hasse, affligé d'une attaque de goutte, ne fut pas en mesure de réécrire l'opéra dans son entier et fut contraint de reprendre à la version bolognaise composée trente ans plus tôt les airs manquants. Si les circonstances de la création de *Siroe* pourraient être à l'origine d'un léger manque d'unité stylistique, ce défaut n'est que très relatif dans la mesure où le style de Hasse conserve une grande stabilité tout au long de sa carrière; en outre, le recours du compositeur à la version de 1733 nous permet d'entendre au troisième acte des airs aussi remarquables que « *Che furia, che mostro* », écrit pour la célèbre Vittoria Tesi, ou l'aria d'ombra « *Gelido in ogni vena* ». Parmi les airs composés en 1763, on peut citer la totalité du rôle-titre, qui se distingue plus par l'expression du déchirement et de l'incertitude que par la virtuosité; les deux premiers airs de Laodice, « *O placido il mare* », *aria di tempesta* très agile et virtuose, et « *Mi lagnero tacendo* », plainte tendre et pathétique en si bémol majeur, aux accents très classiques; ou encore la remarquable aria de Medarse « *Tu decidi del mio fato* » (acte II), où le personnage affecte l'humilité et la soumission pour mieux abuser le roi, dont le récitatif accompagné prend place au milieu de la ritournelle conclusive, comme pour mieux montrer à quel point Cosroe se laisse gagner par les menées de son fils cadet. L'œuvre ayant sa cohérence et déployant déjà une large palette d'arias variées, les ajouts (un récitatif accompagné du *Siroe* de Haendel suivi d'une aria du *Tito Vespasiano* de Hasse et une aria extrêmement virtuose du *Britannico* de Carl Heinrich Graun) auxquels a procédé Max Emanuel Cencic à l'acte III ne m'ont pas semblé s'imposer comme une nécessité, malgré leur intérêt musical.

Une interprétation de très bonne qualité

La distribution se distingue dans l'ensemble par son excellent niveau. Il est ainsi possible de mentionner, outre le contre-ténor Max Emanuel Cencic dans le rôle-titre, le ténor Juan Sancho, qui parvient à merveille à donner vie au personnage du vieux roi Cosroe, aussi bien dans les récitatifs que dans ses airs, notamment dans son dernier air, « *Gelido*

in ogni vena », où il exprime toute la faiblesse du personnage, ou la soprano Lauren Snouffer, d'une grande justesse dans le rôle du vertueux Arasse. Si Mary-Ellen Nesi parvient brillamment à restituer toute la méchanceté et l'hypocrisie de Medarse, malgré parfois quelques légères difficultés dans les graves, tandis que Roxana Constantinescu se montre excellente en Emira, c'est probablement Julia Lezhneva (Laodice) qui s'impose le plus nettement grâce à son impressionnante virtuosité, qui n'exclut pas un réel sens théâtral qu'elle manifeste notamment dans ses récitatifs.

Enfin, l'ensemble baroque Armonia Atenea, dirigé par George Petrou, n'est pas pour rien dans la réussite musicale de l'opéra : le chef parvient en effet à triompher des difficultés d'interprétation que pose un répertoire à mi chemin entre baroque tardif et classicisme et dès la *sinfonia* d'ouverture fait ressortir la vivacité de la musique de Hasse, bien loin des préjugés qui ont tant contribué à discréditer le « style galant », et met efficacement en valeur ses couleurs et sa poésie : touches de flûtes qui font luire le « *raggio di fortuna* » du livret de Métastase dans l'air de tempête « *Fra l'orror* » de Medarse qui conclut l'acte I ; cors héroïques traités avec beaucoup de relief dans l'air d'Arasse « *Se pagnar non sai* » exprimant la générosité du personnage et sa force dans les résolutions ; cordes en sourdine, flûtes et basses en pizzicati dans l'air de Siroe « *Mi credi infedele* » ; délicate atmosphère pastorale créée par les cors dans l'air nostalgique d'Emira « *Non vi piacque* » en conclusion de l'acte II. .

Une mise en scène au service de la musique

Dans l'ensemble, la mise en scène de Max Emanuel Cencic se révèle agréable et efficace, au service de l'intrigue et du chant. M. E. Cencic n'a heureusement pas cherché à actualiser le livret à la fois touffu et très idéalisé de Métastase, mais a résolument décidé de le traiter comme un conte de fée orientalisant, en tenant compte de sa dimension morale. Les personnages, vêtus de beaux costumes qui doivent évoquer un Orient imaginaire et luxuriant, évoluent dans le décor que constituent des moucharabiehs coulissants, de légers voiles et des lumières changeantes projetées sur la scène. Le metteur en scène fait donc le choix d'un certain kitsch assumé qui a l'immense mérite de ne pas dessécher l'intrigue et la partition, même si la vidéo, d'allure presque publicitaire, projetée au fond de la scène pendant l'air d'Emira à la fin de l'acte II était probablement superflue. On peut regretter cependant l'interprétation maçonnique que donne M. E. Cencic du dénouement de l'opéra, par

un rapprochement selon moi abusif et à la limite du contresens avec *La Flûte enchantée* : le *lieto fine* du livret de Métastase, loin d'être désigné comme l'avènement d'une ère nouvelle inspirée de principes révolutionnaires, célèbre au contraire la restauration d'un ordre naturel et d'une légitimité monarchique et dynastique bafoués par l'injuste décision de Cosroe de déshériter son fils aîné¹³⁷ ; le finale aurait donc pu tout aussi bien s'entendre dans un sens traditionnel et chrétien. Certaines scènes en revanche sont très réussies (aux actes II et III notamment), et dans l'ensemble la lecture du livret proposée sur scène semble très pertinente : M. E. Cencic montre très efficacement comment la faute initiale de Cosroe, multipliée dans ses effets par la passivité et l'indécision de Siroe, l'hypocrisie et la cupidité de Medarse, les caprices de Laodice et les désirs de vengeance d'Emira, conduit au désastre et à la décomposition du royaume, qui atteint son paroxysme lors du grand air de l'acte III, « *Gelido in ogni vena* », avant l'heureux retournement final permis par l'intervention du jeune Arasse, seul personnage à se montrer réellement vertueux.

Il s'agit donc d'un spectacle pleinement convaincant, de sorte qu'après un enregistrement en 1986 de la *Cleofide* souffrant malgré de nombreuses qualités d'une distribution parfois inadéquate, une *Didone abbandonata* magnifique, mais assez mal servie par ses interprètes, donnée à Munich¹³⁸ dans une mise en scène contestable et à Versailles en version de concert en 2012, le *Siroe Re di Persia* de M. E. Cencic et de G. Petrou s'impose comme la première redécouverte d'un opéra de Hasse à mettre enfin vivement en lumière la cohérence dramatique de l'ouvrage et le génie du compositeur ; il ne peut que faire espérer que d'autres opéras du Saxon sortiront dans d'aussi favorables conditions de l'oubli où ils sont injustement tombés.

François HOU

137. Il est vrai cependant que Raffaele Mellace (*Johann Adolf Hasse*, L'Epos, Palerme, 2004, p. 298), spécialiste tant de la musique de Hasse que du théâtre métastasien, signale sans se prononcer qu'Andrea Chegai (*L'esilio di Metastasio*, Le Lettere, Florence, 1998, pp. 93-101) voit dans une autre pièce de Métastase, *Alcide al Bivio*, que Hasse met en musique à la cour de Vienne en 1760, la représentation d'un rite d'initiation maçonnique.

138. Les représentations munichoises ont donné lieu à un enregistrement en concert paru chez Naxos.

6 Talassades

6.1 L'uniforme scout

C'est en Afrique du Sud où est stationné son régiment que Robert Baden-Powell mettra pour la première fois en application ses méthodes pour former des éclaireurs militaires. Celui qui deviendra le fondateur du scoutisme a toujours été passionné par le travail de ces hommes qui sont véritablement les yeux de l'armée. Il pose alors les bases du scoutisme : les éclaireurs sont répartis en petites unités sensées être autonomes dans la nature pendant plusieurs jours. Les plus méritants reçoivent un insigne figurant une fleur de lys sur le nord d'une boussole, symbole qui sera repris dans l'uniforme des scouts. Lors du siège de Mafeking en 1899, pendant la seconde guerre des Boers, il a l'idée d'utiliser comme estafettes, guetteurs ou éclaireurs de jeunes adolescents désœuvrés et volontaires. Les observations qu'il fait de son expérience sont publiées dans un petit fascicule à destination des militaires : *Aids to scouting*. Ce fascicule connaît un grand succès notamment auprès des éducateurs, ce qui pousse Baden-Powell à tenter une nouvelle expérience : pendant l'été 1907, il réunit sur l'île de Brownsea des jeunes de milieux très variés pour leur faire vivre ce qui sera le premier camp scout. Les garçons sont organisés en quatre patrouilles de cinq ou six, sous les ordres d'un chef de patrouille. Il reçoivent un foulard kaki, un flot en laine dont la couleur représente leur patrouille et un insigne en bronze marqué d'une fleur de lys avec la mention "*Be prepared*" qu'ils épinglent sur leur poitrine.

Ce sont là les premiers éléments de l'uniforme scout. Celui-ci s'est depuis étoffé et il en existe plusieurs qui diffèrent selon l'âge, le sexe, le mouvement scout. Il y a tout de même encore beaucoup de points communs. En voici quelques traits importants, de la tête aux pieds :

le couvre-chef : un béret chez les scouts et les guides d'Europe, un quatre-bosses, chapeau de la police montée canadienne, chez les scouts unitaires de France (SUF). Sur le couvre-chef est portée la croix de promesse : une croix frappée d'une fleur de lys que le scout et la guide portent comme un rappel de la promesse qu'ils ont prononcée au début de leur vie scout.

Autour du cou : le foulard, un des grands symboles du scoutisme dans l'imaginaire collectif. Tous les scouts d'une même troupe portent le même, c'est un signe visible de l'appartenance à la troupe.

La chemise : beige chez les scouts d'Europe et les scouts unitaires, bleu clair chez les guides, bleu puis rouge chez les scouts de France en fonction de l'âge de la guide ou du scout. Les insignes permettent d'iden-

tifier le scout comme l'étiquette permet d'identifier le Port-Salut. Une bande et un écusson indiquent d'où vient le scout, une autre indique à quel mouvement il appartient (scout de France, scout d'Europe, Unioniste ...); sur le cœur on retrouve la croix de promesse.

Sur l'épaule les SUF et les scouts d'Europe portent les flots de patrouille, comme les premiers scouts de Brownsea. D'autres insignes donnent l'avancement du scout dans sa progression.

Plus bas : le bermuda ou la jupe-culotte, tenu par un ceinturon où l'on retrouve la croix de promesse.

Et enfin de bonnes grosses chaussures de marche pour courir sur des chemins boueux au fond des bois.

Pour comprendre l'intérêt de l'uniforme il faut aussi dire quelques mots de la pédagogie scout. Je me fonde ici sur le projet éducatif des scouts d'Europe mais on trouvera beaucoup de ressemblances avec celui des SUF. Le scoutisme se veut un complément d'éducation proposé aux parents qui sont les premiers éducateurs de leurs enfants. Il propose, selon la formule, une éducation *"du jeune par le jeune"*. Le jeune se voit confier de grandes responsabilités et notamment celle de faire grandir les autres jeunes de sa patrouille avec une autonomie progressive mais réelle.

La pédagogie s'articule autour de cinq buts : la santé, la formation du caractère, le sens du concret, le service et le sens de Dieu.

Pour aider le jeune à grandir et lui confier des responsabilités il lui est proposé une loi en dix articles énoncés de façon positive qui définissent un idéal de vie. Le scout y adhère en prononçant sa promesse :

Le scout met son honneur à mériter confiance.

Le scout est loyal à son pays, ses parents, ses chefs et ses subordonnés.

Le scout est fait pour servir et sauver son prochain.

Le scout est l'ami de tous et le frère de tout autre scout.

Le scout est courtois et chevaleresque.

Le scout voit dans la nature l'œuvre de Dieu : il aime les plantes et les animaux.

Le scout obéit sans réplique et ne fait rien à moitié.

Le scout est maître de soi : il sourit et chante dans les difficultés.

Le scout est économe et prend soin du bien d'autrui.

Le scout est pur dans ses pensées, ses paroles et ses actes

C'est à partir de l'instant où, au cours d'un rassemblement devant toute la troupe, la main tendue sur l'étendard il a prononcé sa promesse que le jeune devient scout à part entière. Pourtant cela fait parfois un an qu'il porte l'uniforme. D'autre part selon le premier principe du scou-

tisme : "le devoir du scout commence à la maison". Le scout est encore scout alors même que son uniforme est sur son cintre (ou, plus souvent, en boule dans son tiroir). En camp l'uniforme n'est pas porté en permanence mais essentiellement pour les cérémonies (messes et rassemblements) et lorsque les scouts sortent du lieu de camp et qu'ils sont susceptibles de rencontrer des gens.

Puisqu'on peut le porter sans être encore scout à proprement parler et qu'on peut être scout alors même qu'on ne le porte pas, on voit bien que ce n'est pas l'uniforme qui fait le scout. Pourquoi alors continuer à le porter ?

J'avancerai deux raisons. La première, sans doute moins noble mais certainement pas accessoire, est liée à l'image. L'uniforme est l'élément le plus évident pour reconnaître un scout. En le portant le jeune s'identifie à l'image du scout qui s'est fait en un siècle une place dans l'imaginaire collectif. C'est un élément clé pour faciliter la rencontre avec ceux qui habitent le lieu où le scout campe, et par là lui permettre de s'y intégrer harmonieusement. Tous les scouts en ont un jour fait l'expérience quand au cours d'une *explo*, alors qu'ils sont envoyés en patrouille découvrir une ville des alentours, ils constatent que les portes s'ouvrent miraculeusement devant eux. J'ai pu ainsi dormir à l'œil dans la salle de séminaire d'un hôtel étoilé ; des scouts se sont fait prêter une vache pour impressionner leurs chefs ; des musées fermés se sont ouverts pour une visite exclusive. C'est aussi l'occasion pour les autochtones de demander un service. À des adolescents inconnus on confie la tâche d'aider à déplacer un troupeau. Ainsi l'uniforme est pour beaucoup une garantie que le scout est digne de confiance et dans le même mouvement il pousse le scout à "mériter confiance".

On arrive à la deuxième raison : l'intérêt pédagogique. Pour développer ce point je m'appuierai sur les cinq buts du scoutisme énoncés plus haut. C'est l'étalon qui est proposé aux chefs pour juger de l'intérêt pédagogique d'une pratique.

Le premier but, la santé, n'est sûrement pas celui sur lequel on fera l'analyse la plus fine. On se contentera de dire que l'uniforme est une tenue qui a été initialement inspirée de celle que portaient les militaires britanniques en Afrique du Sud. Il est pensé pour être pratique et adapté à la vie en extérieur.

Un des arguments les plus souvent avancés en faveur de l'uniforme est qu'il gomme les différences. On voit bien l'utilité que cela pourrait avoir pour un scoutisme qui dès le début s'est adressé à un public d'extraction sociale variée. C'est la marque visible d'une unité. Il aide à comprendre et à vivre le quatrième article de la loi scout : "Le scout est l'ami de

tous et le frère de tout autre scout". Pour autant il me semble que ce n'est pas tout à fait complet : l'uniforme fait bien mieux qu'uniformiser, en gommant certaines différences il permet à d'autres de se révéler. Il détourne le regard de l'aspect pour inviter à découvrir l'être. C'est dans la vie au camp, dans la patrouille où chacun a sa place et ses responsabilités, au travers des activités toujours plus exigeantes, que le scout entre dans cet atmosphère qui permet la découverte de l'autre et de soi. Mais l'uniforme est un signe tangible qui aide à basculer dans cette atmosphère. Il agit comme un sas. En le revêtant le scout comprend qu'il quitte son quotidien pour entrer dans une aventure unique. Il ne faut pas oublier également que le scout lui-même fait partie de l'uniforme. Un uniforme impeccable signifie aussi que le scout est propre et surtout qu'il sourit, en toute circonstance, comme le rappelle le huitième article de la loi. En aidant le scout à se connaître, à se maîtriser, en l'aidant à découvrir d'autres jeunes, ce qui les rend semblable à lui et ce en quoi ils sont différents au-delà du milieu et de l'aspect, il aide le scout à développer son caractère.

Des aspects très triviaux de ce qu'implique le port d'un uniforme qu'on exige impeccable développent le sens du concret de la seule façon valable : avec les mains. Ainsi pour qu'il soit propre tout au long du camp, le scout qui possède au mieux deux chemises et trois bermudas devra faire sa lessive à la main et avec de l'eau qu'il est allé chercher parfois loin et qu'il a chauffée dans un feu allumé par ses soins. De même le scout qui s'est vu remettre un badge pour récompenser sa compétence dans un domaine particulier devra le coudre sur sa chemise pour que son uniforme soit à jour. Rares sont les adolescents de son âge qui se sont déjà essayés à l'une de ces tâches sans avoir été scout. D'autre part, sur les manches de la chemise ou du pull on peut suivre la progression du scout, au travers de ses badges et des classes. Les classes sont les jalons de la progression scout après la promesse. Elles attestent que le scout a rempli trois conditions. Il a atteint un certain niveau de connaissance technique dans les domaines phares du scoutisme comme la vie au camp, l'orientation ou l'expression. Il a d'autre part effectué un raid : temps de réflexion et de contemplation au cours d'une marche dans la nature, seul ou à deux, avec une nuit dans un bivouac improvisé. Enfin, il est reconnu comme un pilier pour sa patrouille (seconde classe) ou pour la troupe (première classe). Après la seconde classe, le scout peut obtenir des badges qui témoignent de sa compétence dans un domaine spécifique comme la photographie, l'escalade, les arts de la scène. Pour en obtenir un, le scout doit montrer qu'il maîtrise son sujet, souvent par une réalisation concrète, mais aussi qu'il est capable de le faire découvrir

à d'autre. On retrouve là aussi l'idée de l'éducation du jeune par le jeune, la compétence d'un scout doit faire grandir toute sa patrouille. En quelque sorte, le scoutisme ne forme pas des super-héros mais il forme des patrouilles de super-héros. On peut toutefois objecter que c'est la pédagogie du badge et des classes qui développe le sens du concret, pas le bout de tissu sur la manche. Pour autant il me semble que le bout de tissu a aussi son rôle à jouer. Il agit d'abord comme une motivation. C'est lui qui va pousser le scout, qui a un intérêt pour un domaine particulier, à approfondir sa connaissance mais surtout à faire partager sa passion. La récompense qu'il représente va également motiver les autres scouts pour garnir eux aussi leur manche droite de badges ou pour remplacer sur leur manche gauche le vert de la seconde classe par le rouge de la première. Ensuite le bout de tissu atteste d'une maîtrise d'un domaine particulier s'il s'agit d'un badge ou d'un socle de connaissance pour une classe. Il permet ainsi au jeune scout désireux de découvrir une technique qui l'intrigue de savoir à qui s'adresser.

Le cérémonial précise que la chemise doit être portée les manches relevées, en signe de disponibilité au service. Ce geste qu'il fait chaque fois qu'il enfle son uniforme rappelle au scout qu'il est fait "pour servir et sauver son prochain". La disponibilité se voit aussi dans l'attitude du scout. S'il n'a pas les mains dans les poches c'est pour qu'elles soient promptes à servir. Enfin, par l'intermédiaire des insignes de progression, l'uniforme permet à l'œil initié de savoir immédiatement à qui on peut demander tel service. Il pousse aussi le scout à devancer la demande pour être à la hauteur de ce que son uniforme dit de lui.

L'uniforme scout compte trois croix, une sur le couvre-chef, une sur le cœur et une sur le ceinturon. On peut sans doute y voir une évocation de la lettre aux Éphésiens (6,14-17) : Le scout est invité à revêtir « *la vérité pour ceinture* », « *la justice pour cuirasse* » et le « *casque du salut* ». Il lui manque le « *glaive de l'esprit* » et le "*bouclier de la foi*" : les mains du scout sont vides pour être disponibles pour le service, et c'est par le service qu'il les sanctifiera. Enfin, s'il n'y a pas de croix sur ses chaussures, le scout n'est pas moins invité au « *zèle à propager l'Évangile de la paix* » et cela d'autant plus facilement que son uniforme l'identifie immédiatement à un mouvement d'éducation catholique.

L'uniforme est aussi l'occasion pour le scout de sentir par des gestes qu'il entre dans le sacré. En camp, avant d'aller à la messe le scout doit interrompre ses activités et se préparer. Il quitte sa tenue de camp, celle des tâches quotidiennes pour revêtir l'uniforme. Le cérémonial précise même que les chaussettes doivent être blanches contrairement aux autres occasions profanes où l'uniforme est porté. En entrant dans l'église le

scout se découvre, ce qui lui rappelle à la fois la révérence que l'on doit avoir envers Dieu, mais aussi le fait que le Seigneur voit le secret de son cœur ; il sait ce qu'il a fait en secret, la vraie bonne action scout qui rend service de façon invisible.

L'uniforme inscrit le jeune dans la lignée de tous les scouts qui depuis plus d'un siècle ont porté un uniforme semblable au sien. Lui qui est sans doute le symbole le plus caractéristique du scoutisme aux yeux de tous, est aussi un outil pédagogique de premier plan pour faire grandir le jeune dans chacun des cinq buts du scoutisme et pour lui faire comprendre et appliquer la loi qu'il a promis d'observer.

Je laisse les derniers mots à Perig Géraud-Kéraod, le fondateur des scouts d'Europe :

« Boucler son ceinturon, c'est accepter librement une discipline. C'est être prêt à partir.

Mettre son foulard, c'est se lier avec les membres du groupe dont on porte les couleurs.

Passer sa cordelière, c'est se mettre la corde au cou pour le service de ses frères.

Ouvrir le col de sa chemise, c'est accueillir les exigences de la vie en plein air.

Charger son sac sur ses épaules, c'est endosser ses responsabilités, c'est rejeter sa fortune derrière soi, tout en gardant les mains libres.

Et relever les manches, c'est être prêt à servir. »

Benoît GÈZE

6.2 Aux origines de la nudité

Dans le récit biblique de la Création, peu d'informations sont données sur l'apparence de l'homme et de la femme. Il est écrit qu'ils sont à l'image de Dieu, ce qui leur fournit un premier portrait spirituel, mais de leur aspect extérieur n'est évoquée que leur nudité :

« Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre. » (Gn 2, 25).

Si le récit imagé invite à une réflexion sur le regard pur initialement posé sur le corps de l'autre, il nous conduit également au constat qu'effectivement, l'Homme est le seul primate sans fourrure. Pourtant les primates sont des mammifères, groupe qui regroupe tous les animaux à quatre pattes qui allaitent leurs petits et qui portent des poils. Tous les proches parents de l'Homme sont donc caractérisés par le port ancestral d'une fourrure. Il est de ce fait légitime de penser que nos ancêtres en

avaient une aussi et que c'est secondairement que l'Homme a perdu son pelage. L'Homme étant le seul singe nu, cet événement semble être spécifique à son histoire. D'ailleurs de l'unique pourcent de gènes qui nous distingue de notre plus proche parent, le chimpanzé, une grande partie code, étonnement, pour des caractéristiques de la peau. La nudité serait-elle donc part du propre de l'Homme ? Peut-on retracer et comprendre cette partie de notre histoire à la lumière de l'approche évolutionniste ?

Les poils des mammifères sont constitués de kératine, une protéine produite au niveau des follicules pileux localisés dans la peau. En réalité l'Homme se distingue davantage par la qualité que par la quantité de ses poils. En effet notre corps est recouvert de poils mais ceux-ci sont en majorité fins et cassant, puisqu'ils ne sont pas constitués de la même forme de kératine que ceux des animaux.

L'Homme n'est pas non plus la seule espèce de mammifères à avoir perdu ses poils. Chez les grands mammifères marins, tels que la baleine, la perte des poils a été activement sélectionnée puisque qu'un corps nu limite les frottements avec l'eau et est donc avantageux en milieu aquatique. Les premiers cétacés ayant eu des poils réduits se mouvaient plus aisément dans l'eau, et échappaient ainsi davantage aux prédateurs ou encore collectaient plus de nourriture. Ces ancêtres ont eu plus de descendant que ceux qui étaient poilus et ainsi au fur et à mesure des générations, la proportion de baleines sans poil a augmenté dans la population jusqu'à devenir le seul variant observé.

C'est suite à l'observation de ce mécanisme de sélection que Hardy a proposé dans les années 60 la théorie du singe aquatique. Selon lui la nudité de l'Homme serait un vestige d'un épisode de son histoire où il aurait eu un mode de vie aquatique. Cette théorie originale, médiatisée par les écrits d'Elaine Morgan notamment, présente plusieurs limites évidentes. D'abord tous les animaux aquatiques ne perdent pas leurs poils. L'otarie, par exemple, porte un pelage qui lui permet d'endurer le froid lorsqu'elle est en dehors de l'eau. La perte des poils ne semble être avantageuse que lorsque le mode de vie est exclusivement aquatique, ce qui est improbable pour l'Homme au regard d'autres caractères. De plus les autres ossements trouvés dans les régions où ont été découverts des fossiles de la lignée humaine indiquent que les étendues d'eau locales étaient alors peuplées de crocodiles et d'hippopotames avec qui toute cohabitation est assez difficile à envisager. Enfin cette hypothèse présente surtout le défaut majeur d'être peu parcimonieuse. Il est assez improbable que l'espèce humaine soit devenue aquatique puis soit retournée à la vie sur la terre ferme. Une telle théorie impose de justifier de deux transitions de mode de vie. Les arguments manquent pour attester de

ces événements et du lien de cause à effet entre épisode aquatique et acquisition d'une peau nue. Il est plus probable que la nudité soit apparue sur la terre ferme dans le contexte d'un climat chaud de type savane. Mais sous quelles pressions de sélection ? Quel avantage initial une pilosité réduite a-t-elle pu procurer à nos ancêtres ? Cette question intriguait déjà Darwin à la fin du XIXème siècle. Il avait proposé que l'absence de poils pouvait être une adaptation à la lutte contre le parasitisme. Mais lui-même reconnaissait que cette hypothèse était faible, et ne permettait pas de justifier que l'Homme soit le seul primate à avoir mis en place cette stratégie. Pour rendre compte de l'évolution de cette spécificité, il nous faut donc regarder plus précisément les particularités du mode de vie de nos ancêtres par rapport aux autres grands singes.

Les fossiles témoins de la divergence de la lignée humaine ont été trouvés en Afrique de l'Est. Les végétaux et les roches de la même époque témoignent d'un milieu chaud et sec aux allures de savane. Contrairement aux autres primates restés dans les milieux plus densément boisés, il semble que nos ancêtres se soient progressivement installés dans cet espace ouvert aux arbres épars. Dans ce milieu la quête de nourriture implique de se déplacer sur de longues distances puisque les arbres pour la cueillette sont plus éloignés les uns des autres. Les fruits étant plus rares, les produits de la chasse constituent également une part importante de l'apport calorique. Nos ancêtres sont devenus des chasseurs cueilleurs itinérants, amenés à se déplacer pour suivre le gibier et pallier à l'épuisement des ressources végétales locales. L'Homme occupe donc une niche très particulière, différente de celle des autres grands singes, où s'exercent des pressions de sélection différentes. C'est par exemple dans ce contexte que vont évoluer les caractères associés à la bipédie humaine, mode de locomotion adapté au parcours de longues distances. L'Homme se déplace sur ses membres postérieurs et se redresse progressivement.

La chasse implique un mode de vie très actif associé à une contrainte majeure : la thermorégulation. L'activité musculaire intense et prolongée entraîne la production de chaleur et conduit donc à une élévation de la température corporelle. Or l'hyperthermie nuit au bon fonctionnement des organes et particulièrement du système nerveux central. Aujourd'hui encore, un individu atteint de fortes fièvres peut présenter des troubles de la conscience pouvant aller jusqu'à la mort. Tous les mammifères très actifs, et notamment les prédateurs, possèdent des systèmes de thermorégulation performants qui leur permettent d'éviter les désagréments liés à l'hyperthermie. Les félins, de même que les chiens, régulent essentiellement la température au niveau de leur tête, région la plus sensible puisqu'elle renferme le cerveau particulièrement fragile. Leur système

circulatoire est organisé de telle sorte que le sang qui circule dans le cerveau est refroidi par un réseau sous-jacent constitué par les artères carotidiennes. La chaleur est ensuite évacuée en dehors du corps par halètement : la langue, richement irriguée, est tirée, bouche ouverte formant ainsi une surface d'échange optimale. Les primates ne possèdent pas ce même réseau carotidien et ne halètent pas. La thermorégulation se fait dans leur cas à l'échelle de l'organisme entier, essentiellement par sudation. La chaleur est évacuée par évaporation de liquide sécrété à la surface du corps par des glandes épidermiques. Lors d'un exercice prolongé, les animaux ayant un pelage voient rapidement diminuer leur capacité à évacuer efficacement la chaleur à mesure que les poils deviennent humides et enduits des substances grasses contenues dans la sueur. Une peau nue permet une dissipation plus importante et plus durable de la chaleur. Ainsi sous un soleil de plomb, un homme est ainsi plus performant au marathon qu'un cheval. La perte des poils a donc vraisemblablement permis l'acquisition d'un système de thermorégulation plus performant adapté à un mode de vie actif sous un climat chaud.

Cependant lorsqu'on cherche à comprendre l'acquisition d'un caractère, il faut avoir présent à l'esprit que dans les raisonnements évolutifs, un bénéfice se promène rarement seul ; la perte de la pilosité engendre également des coûts pour l'individu. Si ce n'était pas le cas alors tous les prédateurs de la savane seraient glabres. Comment expliquer que cette stratégie ne soit pas si répandue ? La peau nue est sensible aux rayonnements du soleil qui sont susceptibles de causer de graves brûlures. Wheeler a montré que pour comprendre que cette adaptation ait pu être sélectionnée chez l'Homme, il faut tenir compte des autres particularités qu'il acquiert à cette époque. Il défend l'idée que la perte de la pilosité doit être comprise en concomitance avec l'acquisition de la posture redressée. En effet si l'on considère un quadrupède, une grande surface de son corps est exposée perpendiculairement aux rayons du soleil. Face au compromis entre protection et dissipation de la chaleur, il est optimal pour cet animal de garder un pelage. En position debout, en revanche, les rayons n'arrivent perpendiculairement que sur une faible surface. Le mode de thermorégulation par peau nue gagne alors en intérêt. De ce raisonnement découle facilement l'explication du maintien de la chevelure : elle permet d'atténuer les rayons solaires et de garder une couche d'air protectrice refroidie par évaporation. Cette fonction est d'ailleurs remplie de manière optimale par des cheveux denses et frisés, semblables à ceux des populations africaines vivant dans les régions les plus chaudes. La perte des poils est aussi liée à d'autres adaptations

comme l'augmentation de l'épaisseur de la peau, particulièrement au niveau de la nuque et du haut du dos ou encore l'apparition de pigments protecteurs, responsables de la coloration de la peau.

La perte du pelage s'est donc produite suite aux pressions de sélections nouvelles liées au changement de milieu et de mode de vie de l'Homme par rapport aux autres grands singes. La problématique essentielle a vraisemblablement été celle d'une évacuation de la chaleur supplémentaire produite par les activités physiques nouvelles liées à la chasse. L'évolution de cette stratégie spécifique de régulation de la température a été favorisée par la stature bipède qui minimise l'exposition perpendiculaire aux rayons solaires. Il faut aussi noter que l'acquisition d'un système de thermorégulation performant a sans aucun doute été un prérequis à l'augmentation de taille du cerveau humain, puisque qu'une structure fragile ne peut être mise en place qu'en présence de systèmes de protection adaptés.

La datation de cette transition est permise par différents marqueurs indirects. Les traces d'usure articulaire observées sur des fossiles d'*Homo Ergaster* datés à 1,6 millions d'années témoignent de longues heures consacrées à la marche ou la course et ainsi d'un système de régulation déjà compatible avec une telle activité. L'apparition des gènes de pigmentation de la peau a également été datée à 1,2 millions d'années. Les différentes données fournissent ainsi une fenêtre temporelle, au cours de laquelle il faut imaginer que la transition s'est faite progressivement, étalée sur de nombreuses générations.

Paradoxalement, l'histoire de la nudité est dès l'origine intimement liée à celle du vêtement. En effet si l'absence de pelage présente un réel avantage lors des épisodes de chasse diurne, quand la nuit tombe, le froid vient rapidement s'attaquer aux peaux nues. La maîtrise du feu ou la construction d'abris sont insuffisantes pour pallier aux pertes thermiques nocturnes. La seule solution efficace est de se couvrir individuellement. La sélection de la nudité implique donc nécessairement de recourir aux vêtements. Confectionnés à partir de tissus mous, les premiers pagnes n'ont pas résisté à la dégradation. La présence de vêtements est à nouveau attestée de manière indirecte par la présence d'aiguilles à chas ou encore d'outils affûtés pour la découpe des peaux sur des sites datés de 30 000 ans. Parmi les quelques vêtements ayant traversé les âges on peut citer ceux de la momie Otzi, datée à -3500 ans, retrouvée emprisonnée dans un glacier italien. Elle nous révèle que contrairement aux représentations communes, les peaux étaient portées avec la fourrure contre le corps et le cuir isolant à l'extérieur. Otzi portait aussi une tunique de fibres végétales tissées ainsi qu'un bonnet et des chaussures rembourrés

de foin. Ces vestiges sont récents et on peut penser que les premiers habits n'étaient pas aussi élaborés. Cependant il est nécessaire que les premiers hommes dépourvus de poils aient possédé les capacités cognitives permettant la transformation des peaux en couverture. Si la perte des poils a été sélectionnée progressivement au cours des générations c'est aussi parce que les hommes ont développé des savoir-faire leur permettant de substituer le pelage par l'habit. Ces capacités d'abstraction, d'utilisation d'outils et de transmission culturelle sont à mettre en perspective avec le développement global des capacités cognitives qui s'est produit parallèlement à l'augmentation du volume cérébral. A nouveau, on peut remarquer que l'acquisition des caractères se fait en parallèle, selon un système de catalyse mutuelle. Nous avons vu précédemment que la station bipède favorise la perte des poils par diminution de la surface exposée perpendiculairement aux rayons du soleil. En retour l'augmentation des possibilités de thermorégulation permet de soutenir une course de longue durée. Dans le cas présent, le développement du cerveau permet d'encoder des habiletés complexes comme celle d'utiliser des peaux pour se vêtir, réduisant les coûts associés à la perte de pilosité; inversement le développement du cerveau, organe fragile, est favorisé dans un contexte de régulation performante des variations de température. Le vêtement n'est donc pas une simple conséquence de la nudité mais plus probablement un acteur de son évolution.

Si la fonction originelle du vêtement fut la lutte contre la perte de chaleur, des fonctions secondaires ont rapidement pu transformer l'habit en parure. La taille des peaux peut servir à démontrer son habileté et ainsi être l'objet d'une sélection sexuelle : le vêtement permet de montrer sa dextérité et d'attester sa qualité de partenaire compétent. Il peut aussi signaler l'appartenance à un groupe. Bien qu'il soit difficile de l'attester matériellement, le vêtement a rapidement dû jouer des rôles de communication. De même la peau, débarrassée de ses poils, gagne en sensibilité. La finesse des expressions faciales des uns fait rougir les autres et le corps acquiert de nouvelles propriétés de communication tactile ou encore visuelle par divers ornements. La peau nue devient le support de rites. Elle est le théâtre mais aussi l'actrice du développement des compétences sociales, reconnues par les anthropologues comme propres de l'Homme.

L'acquisition de la nudité est un processus ancré au cœur des transformations spécifiques à l'espèce humaine. L'apparition de ce système de thermorégulation unique au sein de la lignée des primates s'est produite suite à un bouleversement du mode de vie de nos ancêtres, devenus d'actifs chasseurs-cueilleurs. L'étude de ce caractère fournit également un bel

exemple d'interaction entre l'évolution de différents traits. Si seuls des singes déjà partiellement bipèdes et capables de se couvrir de peaux ont pu perdre leurs poils, c'est un singe nu qui achève son redressement et voit son cerveau prendre le volume actuel. L'évolution de la bipédie et du volume crânien sont deux attributs reconnus comme majeurs pour définir l'appartenance d'un individu à la lignée humaine. Intimement liée à leur acquisition, l'évolution de la nudité s'inscrit donc comme une page importante de notre histoire. Puisque c'est conjointement que les adaptations font sens, il nous faut invoquer à la fois la libération des mains par la marche bipède, le développement du support cognitif mais aussi la peau et le vêtement comme nouveaux éléments de communication pour rendre compte du développement des capacités d'interactions sociales de l'Homme. Faire la lumière sur l'histoire de l'humanité invite à porter un regard nouveau sur notre nudité et à laisser nos corps être investis de cette fonction de relation qui nous fait hommes. L'union charnelle de l'homme et de la femme n'est-elle pas la première voie de salut proposée par Dieu au jardin d'Eden ?

Céline DUSAUTOIS