

Sénevé

Journal des aumôneries



La Sainteté

Pentecôte 2011

Le *Sénevé* est le journal des aumôneries
de l'École Normale Supérieure.

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

Mt 13, 31-32

En page de couverture : Albrecht Dürer, *L'Adoration de la Sainte Trinité*,
Landauer Altar (1511), Kunsthistorisches Museum, Vienne.

Sénevé

La Sainteté

Pentecôte 2011

Éditorial

Qu'est-ce donc que la sainteté, sinon cette injonction qui résonne au chapitre 19 du Lévitique : « Soyez saints, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint » (Lv 19, 2) ?

Impératif qui dit bien ce qui fait l'essence même de la sainteté : appel pressant, urgent, universel ; ultime commandement – comme celui qui viendrait récapituler et parachever tous les autres : « *Soyez saints.* »

Exigence qui devient vite source d'une angoisse infinie pour qui expérimente dans son âme et dans sa chair le drame d'une volonté blessée, marquée par le péché : « Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. » (Rm 7, 19)

Invitation terrible, démesurée peut-être, à courir vers un but perdu d'avance, à engager un combat dont l'issue malheureuse est déjà certaine – ou alors, ce serait exiger de l'homme qu'il déploie, à la force de ses bras et de sa volonté, les forces surhumaines et les pouvoirs légendaires des héros antiques, à la manière d'un demi-dieu, se couronnant d'éclatants exploits : et alors, le triomphe des saints, réservé à quelques personnalités d'exception, ressemblerait au règne totalitaire des Surhommes.

Mais ce serait oublier la proposition qui accompagne l'injonction du Lévitique : « Soyez saints, *car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint.* » Tout change dès lors que l'on comprend que la sainteté de Dieu est la mesure, la raison et la condition de possibilité de la sainteté de l'homme : c'est parce que le Seigneur est *le seul saint* que l'homme peut devenir saint à son tour. En unissant de manière irrévocable, par son Incarnation et par son Ascension, notre nature humaine à la divinité du Père, le Christ scelle la promesse de l'avènement glorieux de la Jérusalem céleste où les serviteurs de Dieu pourront le contempler dans les siècles des siècles.

Alors, il n'est plus question d'impossible ou d'inaccessible : la sainteté n'est plus au-dessus de nos forces ; elle est en nous et au-delà de nous tout à la fois – non plus conquête mal assurée de vertus surhumaines, mais libre fruit porté avec le concours d'une grâce surnaturelle. Dans un même mouvement, cette proposition – « *car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint* » – élève la sainteté au-dessus d'une simple perfection ou pureté morale qui consisterait dans l'obéissance rigoureuse à des impératifs catégoriques ; la sainteté est plus que cela : c'est la perfection dans la charité, qui implique de revêtir « comme des élus de Dieu saints et bien-aimés, des sentiments de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de longanimité ». (Col 3, 12)

Ainsi, à la suite du Christ, la sainteté est essentiellement *imitation*, qui fait de nous des disciples, à l'école de la Parole et des Sacrements et dans l'exigence du combat spirituel. Et par le don de l'Esprit, dans l'Eglise, elle devient mystère de *communio* – partage des choses saintes (*sancta*) par les saints (*sancti*) – qui, sans cesse, se communique au monde.

J.-M. M.

Sommaire

Éditorial	4
Thème : La Sainteté	
« Tu solus sanctus »	
Jésus Christ, le Saint de Dieu	
<i>Frère David Perrin</i>	8
- Notes de lecture	8
- Une exégèse difficile : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Dieu seul est bon » (Mc 10, 17-18)	16
- La sainteté par le toucher ou le baiser au lépreux	24
« Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam... »	
La sainteté de l'Église comme Corps mystique du Christ	
<i>Édouard Coquet</i>	38
Le culte des saints	
<i>Maximin Cès</i>	54
Exempla : « Laudate Dominum in sanctis eius »	
« Je vous dit cela pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite. »	
<i>Anne Duguet</i>	59
« L'homme le plus homme qui ait jamais été, saint Augustin »	
<i>Anne Duguet</i>	63
« Sois fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie. ».....	69
Saint Siméon l'Ancien : la sainteté par l'ascèse	
<i>Thierry Lucas</i>	72
Varia : sub signo sanctorum	
La musique comme chemin de sainteté. L'exemple de J.-S. Bach	
<i>Camille Rochedreux</i>	79
Écrire l'histoire sainte	
<i>Jeanne-Marie Martin</i>	84

La Sainteté

« *Tu solus sanctus* »

Jésus Christ, le Saint de Dieu

Frère David Perrin

I.

Notes de lecture :

Jésus Christ le Saint de Dieu

P. Raniero Cantalamessa

Nous avons voulu réunir ici les phrases et passages clefs du premier chapitre du livre Jésus Christ le Saint de Dieu¹, du P. Cantalamessa², afin de livrer une idée de son contenu en quelques pages. Si nous pouvions donner au lecteur le désir d'en savoir plus et de lire ce livre lumineux dans son entier, le découpage cavalier que nous aurions fait du texte original s'en trouverait excusé.

Dans ces méditations, le P. Cantalamessa a cherché à s'approcher de la personne de Jésus en suivant la voie, classique dans l'Église, de la Tradition et du dogme christologique, défini par les premiers conciles œcuméniques – surtout par celui de Chalcédoine – et qui se résume, en substance, aux trois points suivants : Jésus Christ est vraiment Dieu, il est vraiment homme, il est une seule personne.

L'auteur montre au début de sa réflexion combien le thème de la sainteté du Christ peut être une entrée privilégiée pour comprendre et connaître le mystère de l'unité des deux natures du Christ en une seule personne. Il suffit pour s'en convaincre de relire les versets, relativement peu nombreux mais très forts, du Nouveau Testament qui évoquent la sainteté de Jésus. La confession de Pierre à Capharnaüm, par exemple, dans l'évangile de Jean : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle ; nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu. » (Jn 6, 68-69) Comme celle de Césarée de Philippe, relatée par les évangiles synoptiques, cette confession se présente comme une révélation d'en haut, et non comme le fruit d'un raisonnement ou d'une déduction humaine. Nous retrouvons, au cœur de l'Évangile, ce même titre « Saint de Dieu », mais dans un contexte diamétralement opposé, même s'il est situé, lui aussi, dans la synagogue de Capharnaüm. Un homme possédé par un esprit immonde se met à crier, dès l'apparition de Jésus : « Qu'avons-nous à voir avec toi, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu pour nous détruire ? Je sais bien qui tu es : le Saint de

1. Raniero CANTALAMESSA, *Jésus-Christ, Le Saint de Dieu*, Mame Spiritualité, 1993, Chapitre 1 « Semblable à nous en toute chose excepté le péché », p. 8-37.

2. Capucin, Raniero Cantalamessa est membre de la Commission théologique internationale, actuellement prédicateur de la Maison pontificale et membre de la Délégation catholique pour le dialogue œcuménique avec les églises pentecôtistes.

Dieu ! » (Lc 4, 34). Entre l'Esprit Saint qui est en Jésus et qui révèle aux disciples la nature du Fils et l'esprit immonde, il y a une opposition mortelle, et les démons sont les *premiers* à en faire l'expérience. Ils ne parviennent pas à « supporter » la sainteté du Christ. Le titre « Saint de Dieu » revient à diverses reprises dans l'Évangile. Il est mis en rapport avec l'Esprit Saint que Jésus a reçu au moment de sa conception (cf. Lc 1, 35) ou de son baptême dans le Jourdain. Les épîtres du Nouveau Testament et l'Apocalypse qui appelle Jésus simplement « le Saint » (Ap. 3, 7) exploitent, quant à elles, avec beaucoup de ferveur ce thème de la sainteté. Ce titre « le saint de Dieu » est bien parmi les plus anciens et les plus forts de Jésus, susceptible, selon le P. Cantalamessa, de découvrir un aspect peu exploré de la personne du Christ et à rallumer en nous le désir et la nostalgie de la sainteté.

Une sainteté absolue



Fra Angelico, *La Transfiguration du Christ*, détail,
Couvent San Marco, Florence, v. 1440.

Le thème de la sainteté de Jésus ou de l'absence, en lui, de péché, est étroitement lié, dans le Nouveau Testament, à celui de son humanité, en tout semblable à la nôtre : « ...semblable à nous en toute chose, excepté le péché » (He 4, 15). La sainteté de Jésus est surtout mise en lumière dans son aspect négatif d'absence de tout péché : « Il n'avait pas connu le péché » (2 Co 5, 21) ; « Lui qui n'a pas connu de faute, et il ne s'est pas trouvé de tromperie dans sa bouche » (1 P 2, 22) ; « Lui qui a été éprouvé en tout, d'une manière semblable à nous, excepté le péché » (Hb 4, 15) ; « Il est pur... Il n'y a pas en lui de péché... Il est juste » (1 Jn 3, 3-7).

Face à cette affirmation unique de l'absence absolue de tout péché, dans l'homme Jésus de Nazareth, deux questions se posent : avant tout, d'où provient la connaissance, que les apôtres ont eue de l'absence de tout péché en Jésus, étant donné que toutes les affirmations à

ce propos viennent d'eux ? En second lieu, d'où provient le fait de l'absence de tout péché en Jésus ?

La théologie traditionnelle, antique et médiévale, a complètement ignoré le premier problème. Les Pères ont toujours fait découler l'impeccabilité du Christ de l'union hypostatique (substantielle) ou de l'union morale entre Dieu et l'homme qui se réalise en Jésus de Nazareth. Dire qu'il aurait pu pécher, c'est comme dire que Dieu même pourrait pécher, ce qui est le comble de l'absurde.

La théologie récente, dite kérygmatique³, a parcouru un chemin opposé, en quelque sorte. Laissant de côté le problème ontologique – à savoir : d'où provient l'absence de péché, chez le Christ ? –, elle s'est posé le problème critique, à savoir : d'où provient la connaissance, ou la certitude, que les apôtres ont eues, de cette absence de tout péché ? La réponse fut : la résurrection ! La certitude de l'absence de tout péché, dans le Christ, ne provient pas de l'observation directe de sa vie à lui. Aux yeux des autres, la vie ou la conduite de Jésus avait été ambiguës, c'est-à-dire sujettes à des évaluations diverses. Il pouvait être considéré comme le plus grand des blasphémateurs ou des pécheurs, ou bien comme le plus grand saint et le juste par excellence. Ce fut seulement avec la résurrection, comme dit Paul devant l'Aréopage, que Dieu donna « une preuve certaine » concernant Jésus (cf. Ac 17,31). L'impeccabilité du Christ ne découle donc pas d'un *a priori*, mais d'un *a posteriori*, non pas de ce qui se trouve au début de son existence – l'union hypostatique – mais de ce qui est à la fin : la résurrection.

Il ne faut répudier ni l'explication ontologique traditionnelle, ni la féconde explication moderne, mais plutôt faire une synthèse des deux. Nous avons ainsi deux sources de lumière qui nous permettent de découvrir la sainteté de Jésus : la résurrection et l'incarnation. La résurrection nous permet d'affirmer que, dans le Christ, *il n'y a pas eu de péché* ; l'union hypostatique nous permet d'affirmer que, dans le Christ, *il ne pouvait pas y avoir de péché*.

Une sainteté vécue

L'observation des Evangiles nous fait voir que la sainteté de Jésus n'est pas seulement un principe abstrait, ou une déduction métaphysique, mais une sainteté réelle, vécue, moment par moment, et dans les situations les plus concrètes. Les Béatitudes, par exemple, ne sont pas un beau programme de vie tracé pour les autres mais au contraire la propre manière de vivre de Jésus et son expérience qu'il dévoile aux disciples, les appelant à entrer dans sa sphère de sainteté. Il enseigne en effet ce qu'il fait. S'il demande de pardonner à ses ennemis, c'est parce qu'il ira jusqu'à pardonner à ceux qui le mettent en croix : « Père, pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font. » (Lc 23, 34)

Ce n'est pas seulement tel ou tel épisode précis qui peut servir à l'illustration de la sainteté de Jésus, mais également toute action, toute parole sortie de sa bouche. L'histoire de la spiritualité chrétienne a décrit avec précision la sainteté de Jésus comprise comme perfection du point de vue de l'amour. Elle a mis en lumière beaucoup de formes diverses de sainteté et de perfection, qui doivent toutes être attribuées globalement au Christ, parce

3. Le kérygme est la prédication liée à l'événement central de la foi chrétienne : le salut par la mort et la résurrection du Christ.

qu'elles découlent d'elles. L'une d'elles, par exemple, est l'idéal de sobriété et la pureté du cœur pratiquée au sein du monachisme oriental. Il consiste à débarrasser progressivement l'esprit, au travers d'une lutte terrible et très délicate, de toute espèce de pensée inutile ou extériorisante, jusqu'à n'y plus laisser, comme unique activité, que la pensée de Dieu et la prière. Cet idéal se fonde sur l'expérience de Jésus lui-même au désert, ou plutôt de l'état qu'il a vécu tout au long de sa vie : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et de mener son œuvre à bonne fin. » (Jn 4, 34) La sainteté du Christ représente, dans l'ordre éthique, l'infini, qui n'est pas moins grand que l'infini métaphysique. On n'observe en effet aucun péché, pas un instant de séparation de la volonté du Père, pas la moindre solution de continuité entre la volonté de faire le bien et son accomplissement ! « Je fais *toujours* ce qui lui est agréable. » (Jn 8, 29) La sainteté du Christ résulte, comme on le voit, de deux éléments : l'un négatif, qui est l'absence radicale de tout péché ; l'autre positif, qui est l'adhésion constante et absolue à la volonté du Père. En Jésus, il y eut une parfaite coïncidence entre *être*, *devoir être*, et *pouvoir être*. Son critère ne fut pas une loi, mais l'amour.



Moretto da Brescia, *Le Christ au désert*, v. 1450.

Aujourd'hui, nous sommes en mesure de percevoir un nouvel aspect de la sainteté du Christ qui avait échappé aux Pères, en raison de la culture de leur temps et de leur préoccupation de ne pas favoriser l'hérésie arienne. En fondant la sainteté du Christ sur l'union hypostatique, ou sur l'incarnation, ils étaient contraints d'attribuer à Jésus une sainteté essentielle, existant en lui, depuis le commencement de sa vie, et immuable, et que le cours du temps pouvait, tout au plus, contribuer à manifester, mais pas à développer. Admettre que le Christ était perfectible était dangereux, à cette époque, parce que les ariens en auraient aussitôt conclu que, s'il en était ainsi, le Verbe était perfectible, lui aussi, et que, s'il était perfectible, il n'était pas vraiment Dieu. Aujourd'hui, nous sommes en mesure de reconnaître, dans la vie de Jésus, une double sainteté : une *sainteté objective*, ou donnée, qu'elle soit d'ordre personnel, découlant de l'union hypostatique ou d'ordre ministériel (liée à son rôle messianique), découlant de l'onction de son baptême, et une *sainteté subjective*, voulue et acquise par lui, au cours du temps, par sa parfaite correspondance à la volonté du Père. Jésus est celui « que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde » (Jn 10, 36) mais il est aussi celui

qui se « sanctifie lui-même » (Jn 17, 19), c'est-à-dire qui s'offre spontanément à la volonté du Père. Jésus a progressé en sainteté, comme il a progressé en « sagesse et en âge » (Lc 2, 52). Non que sa réponse aux exigences de la volonté divine ait été imparfaite, à un moment quelconque, mais elle était parfaite pour ce moment-là, en fonction de ce que le Père lui demandait et de ce qu'il pouvait donner, à la mesure du niveau de développement auquel étaient parvenues son humanité et sa vocation. Jésus a vécu, avant tout, dans la situation de ce que nous appelons « tendre à la sainteté ». Nous avons maints signes révélateurs de cette tension, telle cette exclamation, qu'il proféra, un jour : « Je dois recevoir un baptême, et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit accompli ! » (Lc 12, 50)

« Tu Solus sanctus »

La liturgie de l'Eglise nous invite à la contemplation de cette sainteté du Christ, lorsque, dans le Gloria, se tournant vers lui dans la prière, elle s'écrie : « *Tu Solus Sanctus* », toi seul es saint. « Seul », non pas bien sûr au sein de la Trinité, mais au sein de l'humanité. Toi seul es l'homme totalement et pleinement saint, le vrai « Saint de Dieu » (cf. Dn 9, 24).



Icône de la Transfiguration.

Par sa sainteté, Jésus constitue le sommet absolu de toute la réalité et de toute l'histoire. Les Pères attribuent au Christ le titre d'« image de la bonté de Dieu » (Sg 7, 26) que l'Écriture accorde à la Sagesse. Ce que la lettre aux Hébreux dit du Christ, par référence à la gloire et à la substance du Père, est donc dit également, par référence à sa sainteté : « Ce Fils est le rayonnement et l'empreinte de sa sainteté. » (He 1, 3) Saint, *qadosh*, est le titre le plus sacré qui soit dans la Bible. Rien ne peut nous donner le sens de Dieu comme la proximité et la perception de sa sainteté. L'impression la plus forte que nous a rapportée Isaïe, de sa vision de Dieu, fut celle de sa sainteté, proclamée par des séraphins, en ces termes : « Saint, Saint, Saint, est le Seigneur des armées » (Is 6, 3). Le terme biblique *Qadosh* suggère l'idée de

séparation, d'altérité. Dieu est Saint, parce qu'il est totalement Autre, par rapport à tout ce que l'homme peut penser et faire. Il est l'Absolu, au sens originel d'*ab-solutus*, c'est-à-dire détaché de tout le reste et à part. Il est le Transcendant, en ce sens qu'il se tient au-delà de toutes nos catégories. La sainteté est un concept positif qui indique une pure plénitude. Étant la totale pureté, rien ne *doit* lui être ôté ; étant la totale plénitude, rien ne *peut* lui être ajouté. En ce sens, la sainteté du Christ, comme pure plénitude, coïncide avec la beauté du Christ. Dans les Évangiles, le sentiment de la bonté et de la sainteté de Jésus est en effet exprimé par le concept de beauté : « Il a bien (*kalòs*) fait toute chose. » (cf Mc 7, 37) Jésus se définit lui-même comme le bon (*kalòs*) pasteur » et dit avoir montré aux hommes beaucoup d'œuvres bonnes (*kalà*). Dans tous les passages ci-dessus, « bon », ou « bien », traduit le terme grec *kalòs* qui, à la lettre, signifie « beau ». « Tu es le plus beau parmi les fils de l'homme » (Ps 45, 3) ne cesse de dire l'Église de son sauveur !

Sanctifiés dans le Christ Jésus

Passons maintenant du kérygme à la parénèse⁴, de ce qui est fait à ce qui est à faire. La bonne nouvelle, ce n'est pas seulement que Jésus est le Saint de Dieu, ni le fait que nous devons, nous aussi, être saints et immaculés, mais c'est le fait que Jésus nous communique, nous donne, nous offre sa sainteté. Que sa sainteté est aussi la nôtre. Mieux : que lui-même est notre sainteté ! Il est écrit, en effet, qu'il est devenu pour nous, sagesse, sanctification et rédemption (1 Co 1, 30). Jésus nous transmet par le baptême non seulement ce qu'il a, mais aussi ce qu'il est. Il est saint et il fait de nous des saints ; il est Fils de Dieu, et il fait de nous des fils de Dieu. De même qu'en réalité, nous appartenons au Christ plus qu'à nous-mêmes (cf. 1 Co 6, 19-20), ainsi, réciproquement, le Christ nous appartient davantage, nous est plus intime que nous-mêmes. Pour le chrétien, contrairement par exemple au bouddhisme, il n'y a pas d'auto-libération. On est *libre*, si on est *libérés* par le Christ. Dire que nous participons à la sainteté du Christ, c'est comme dire que nous participons à l'Esprit Saint, qui vient de lui : « Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés dans le nom du Seigneur Jésus et dans l'Esprit de notre Dieu » dit l'apôtre en parlant du baptême (1 Co 6, 11).

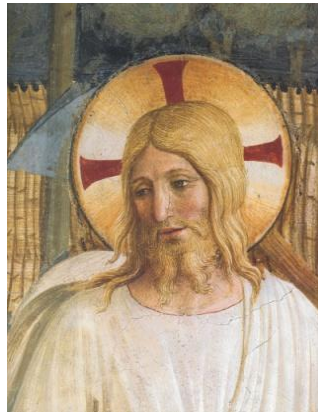
Deux moyens surtout nous permettent de nous approprier la sainteté du Christ : la foi et les sacrements. La foi est l'unique possibilité que nous ayons d'entrer en contact avec le Christ. Si nous nous demandons comment l'expérience de Dieu, faite par un homme apparu, voici deux mille ans, en un point limité du temps et de l'espace, peut transcender ces derniers et se communiquer à tout homme, devenant son expérience et sa sainteté propres, la réponse est dans la foi. S'agissant du Christ, qui communique une telle sainteté, la chose est rendue possible par le fait qu'il est Dieu et homme, qu'il est le médiateur ; que le salut réalisé par lui est advenu dans l'humanité, qu'il a été conçu et voulu pour tous les hommes et leur est donc destiné, et que, de ce fait, en un certain sens, il leur revint de droit. Mais s'agissant de celui à qui une telle sainteté est communiquée, à savoir, l'homme, seule la foi peut rendre la chose possible. Le second moyen de nous approprier la sainteté du Christ est constitué par les sacrements, en particulier l'Eucharistie. Par elle, nous n'entrons pas seulement en contact – comme dans le cas de l'écoute de la Parole – avec telle ou telle vertu, ou doctrine du Christ,

4. La parénèse est une exhortation morale.

mais avec « le saint de Dieu » lui-même. Par l'Eucharistie, « le Christ se répand en nous et s'amalgame à nous, nous changeant et nous transformant en lui, comme une goutte d'eau, dans un océan illimité d'onguent parfumé⁵. »

« *Appelés à être saints* »

Jusqu'ici, nous avons fait deux choses, face à la sainteté du Christ : nous l'avons tout d'abord *contemplée*, puis nous nous la sommes *appropriée*. Il nous reste encore une dernière chose à faire, sans laquelle tout risque de rester comme suspendu dans le vide et infructueux : c'est d'*imiter* cette sainteté. Mais, si nous avons déjà été « sanctifiés dans le Christ Jésus », que nous manque-t-il encore ? Nous trouvons la réponse dans la suite du texte de Paul : « À ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus, appelés à être saints, avec tous ceux qui, en tous lieux, invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ. » (1 Co 1, 2) À la bonne nouvelle selon laquelle nous sommes saints, et que la sainteté du Christ est la nôtre, succède immédiatement l'appel à devenir saints : « À l'image du Saint qui vous a appelés, devenez saints, vous aussi, dans toute votre conduite ; puisqu'il est écrit : “Vous serez saints, parce que moi je suis Saint.” » (1 P 1, 15-16) Nous avons vu que, durant sa vie, Jésus est lui aussi, sanctifié (« Celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde ») et celui qui se rend saint (« pour eux je me sanctifie moi-même »). En Jésus aussi, il y eut une sainteté donnée et une sainteté acquise. Ceci nous ouvre le grand horizon de l'imitation du Christ, imitation qui ne signifie pas duplication ou simple reproduction. La sainteté du Christ se réfracte en mille couleurs aussi diverses qu'il y a de saints dans l'Église, aucun saint chrétien n'étant identique à un autre, mais cette sainteté est le produit d'une lumière unique.



Fra Angelico, *Résurrection du Christ et femmes au tombeau*, détail, Couvent San Marco, Florence, v. 1440.

Notre effort vers la sainteté ressemble fort au cheminement du peuple élu dans le désert, vers la terre promise. Il est en effet, lui aussi, un cheminement fait de haltes et de départs continuels. Pour chacun de nous pris individuellement, le moment de lever le camp et de

5. N. CABASILAS, *La vie dans le Christ*, IV, 3 (PG 150, 593).

reprendre la route advient, lorsque nous en ressentons à l'intime de nous-mêmes, le mystérieux avertissement qui nous vient de la grâce. Ce n'est pas là un désir qui puisse provenir « de la chair et du sang », mais seulement du Père qui est dans les cieux. En nous résonne soudain, au milieu de la nuit où nous nous endormons, le cri du Ressuscité : *Metanoèson*, c'est-à-dire : « Convertis-toi ! Secoue-toi ! Réveille-toi ! » (cf. Ap 2, 1 ss.)

Comment faire pour entendre ce cri et y répondre ? Saint Augustin nous fait une suggestion : commencer à réveiller le désir : « Toute la vie du bon chrétien – écrit-il – consiste en un saint désir (ou en un désir de sainteté) : *Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est*. Par le désir, tu te dilates, afin que tu puisses, ensuite, être rempli, quand tu parviendras à la vision. Dieu, par l'attente, élargit notre désir, par le désir, il élargit notre âme et, en dilatant, il la rend plus capable. Vivons donc de désir, ô frères, puisque nous devons être remplis⁶. » On ne devient pas saint sans un grand désir de le devenir. Mais qui peut avoir le désir de la sainteté, si l'Esprit-Saint ne le lui infuse ? C'est pourquoi Saint Bonaventure terminait son *Itinéraire de l'esprit vers Dieu* par ces paroles inspirées : « Cette sagesse mystérieuse et cachée, nul ne la connaît, si ce n'est celui qui la reçoit, nul ne la reçoit si ce n'est celui qui la désire, et nul ne la désire si ce n'est celui qui est enflammé, à l'intime de lui-même, par l'Esprit Saint envoyé par le Christ⁷. »



P. Raniero Cantalamessa

6. S. AUGUSTIN, *In Epist. Ioh.* 4, 6 (PL 35, 2008).

7. S. BONAVENTURE, *Itineriarum mentis in Deum*, VII, 4.

II.

Une exégèse difficile :

« Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul » Mc 10, 17-18

Frère David Perrin

« Pourquoi m'appelles-tu bon ? » Voilà une question qui a dû stupéfier l'homme riche⁸, plein de bonne volonté, qui s'était adressé, avec confiance, à Jésus, et qui ne manque pas non plus de nous laisser dans l'étonnement et la perplexité. Relisons l'épisode évangélique dans sa version marcienne sans oublier de nous mettre à la place de cet homme :

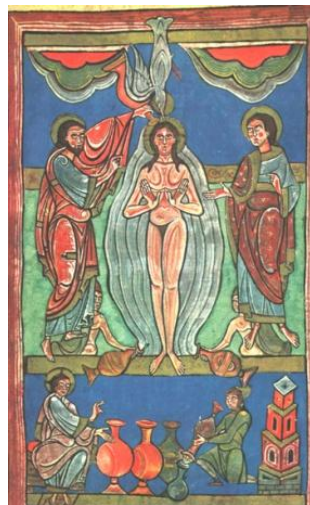
[17] Il se mettait en route quand un homme accourut et, s'agenouillant devant lui, il l'interrogeait : « Bon maître, que dois-je faire pour avoir en héritage la vie éternelle ? » [18] Jésus lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul. [19] Tu connais les commandements : Ne tue pas, ne commets pas d'adultère, ne vole pas, ne porte pas de faux témoignage, ne fais pas de tort, honore ton père et ta mère. » [20] « Maître –, lui dit-il, tout cela, je l'ai observé dès ma jeunesse. » [21] Alors Jésus fixa sur lui son regard et l'aima. Et il lui dit : « Une seule chose te manque : va, ce que tu as, vends-le et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis, viens, suis-moi. » [22] Mais lui, à ces mots, s'assombrit et il s'en alla contristé, car il avait de grands biens.

Nous sommes, aujourd'hui, dans la même situation que cet homme. Comme lui, nous sommes en quête de sainteté, désireux de savoir ce que nous devons faire pour être dignes du Royaume des cieux. Comme lui, nous commençons par nous prosterner à ses pieds, car nous savons que le Seigneur n'écoute que les humbles. Nous nous adressons ensuite à lui avec beaucoup de respect. Nous lui signifions ainsi que nous savons qui il est, que nous l'avons reconnu comme le saint d'Israël. Pas une seconde, nous n'imaginons qu'il puisse refuser une si sincère et filiale salutation, une si vertueuse et essentielle demande. Comment le pourrait-il puisqu'il est le Fils de Dieu ? Lui qui voit tout sait, de plus, que nous nous avançons vers lui tenant, dans notre main droite, une vie de justice et de piété, menée sans écart ni excès, et dans notre main gauche une conscience sans repos, qui ne se satisfait jamais d'elle-même, toujours assoiffée de progrès spirituels. Sachant que notre cœur lui plaira, nous osons alors lui poser cette question : « Bon maître, que dois-je faire pour avoir en héritage la vie éternelle ? » Mais au moment où nous sommes le plus ouverts à sa parole, suspendus à ses lèvres, confiants en la bonté de son cœur, Jésus nous assène une réponse inattendue, comme un coup

8. Seul Matthieu (19, 20-22) nous dit que le riche interlocuteur de Jésus était un *neaniskos*, « jeune homme ». Luc spécifie qu'il était un *archôn*, « chef ». Cette désignation plutôt vague figure ailleurs à propos du « chef de la synagogue » (Lc 8, 41) ou encore des chefs juifs (23, 13-35).

de poing en plein visage. « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul. » Comment comprendre ces deux phrases énigmatiques ? Quel sentiment anime Jésus en les prononçant⁹ ?

La réponse de Jésus pourrait traduire un désir de détruire l'image trop haute de lui-même que l'homme riche lui a renvoyée. En réaffirmant la bonté radicale de *Dieu seul*, Jésus se rangerait du côté des hommes et donc des pécheurs. Il sous-entend donc qu'il n'est pas comme Dieu. Cette interprétation, choquante pour les chrétiens, n'est pas à écarter d'un revers de main. Le critère d'embarras est d'ailleurs une des raisons principales alléguées par les exégètes pour prouver l'historicité de ce *logion*¹⁰. Il est difficile en effet d'imaginer que l'Église postpascale, au moment où elle cherchait à gagner des convertis à sa foi, affirmant que Jésus ressuscité était Seigneur, messie et Fils de Dieu, ait pris la peine de créer cette réponse. D'ailleurs Matthieu est si troublé par la réponse de Jésus qu'il change le texte de Marc en une question inoffensive, « qu'as-tu à m'interroger *sur* ce qui est bon ? », qui amène directement à la référence aux dix commandements (Mt 19, 17-18). Une telle interprétation entre, par ailleurs, en cohérence avec celle du « baptême de repentir pour la rémission des péchés » (Lc 3, 3) auquel Jésus s'est soumis. Le baptême dans le Jourdain de Jésus implique la conscience d'un péché assumé par Jésus.



Il faut toutefois rappeler, d'un point de vue purement historique, que contrairement à l'idée moderne d'un péché strictement individuel, la confession des péchés, à l'époque de Jésus, signifiait souvent le rappel des actes miséricordieux de Dieu face à l'ingratitude d'Israël, l'humble reconnaissance que l'on était membre de ce peuple pécheur, le souvenir des infidélités et des apostasies d'Israël depuis le début jusqu'au moment présent et la résolution

9. Nous n'avons trouvé pour l'instant aucun commentaire approfondi d'exégètes contemporains prenant en compte la difficulté présente dans ces deux versets en Lc 18, 18-19 et Mc 10, 17-18. Tous préférèrent prendre la version matthéenne qui esquive la difficulté, et se concentrent immédiatement sur les exigences radicales de la condition de disciple.

10. Le *logion* est un "dit" de Jésus rapporté dans les Évangiles.

finale de se convertir et d'être différent de ses ancêtres. Dans l'ancien Israël, la confession des péchés est en effet moins la révélation de ses péchés, qu'un acte liturgique centré sur Dieu, où la louange et l'action de grâce avaient leur place. Même indépendamment de la question de ses péchés personnels, chaque personne faisait partie de cette histoire du péché, du simple fait qu'elle était membre de ce peuple pécheur. En demandant le baptême de Jean, Jésus a donc très bien pu considérer qu'il prenait avec lui le péché d'Israël, sans confesser de péchés individuels¹¹. Ce détour par le baptême de Jésus peut cependant nous aider à prendre davantage au sérieux la question de Jésus et à envisager chez lui la possible conscience d'une différence radicale entre la sainteté de Dieu et sa propre sainteté.

La suite du texte, dans cette perspective singulière, se comprend d'ailleurs très bien et ferait définitivement pencher l'interprétation des versets 17 et 18 dans le sens d'une négation de la divinité du Christ si la dernière déclaration de Jésus, au verset 21, n'était pas là pour obscurcir, à nouveau, la situation et, dans un retour de balancier, rétablir l'ambiguïté.

Après avoir expliqué au jeune homme que Dieu seul était bon, Jésus répond à sa question, « Que dois-je faire pour avoir en héritage la vie éternelle ? », en commençant par rappeler les commandements de Dieu révélés à Moïse. Il confirme par là sa déclaration antérieure, en réaffirmant la primauté de Dieu sur son propre enseignement. Cette façon de faire reflète parfaitement une caractéristique de la mission de Jésus sur laquelle les exégètes s'accordent en général : le centre de sa proclamation qui dévore tout le reste était le royaume de Dieu qui vient, non sa propre personne ou position¹². L'insistance sur la foi que « Dieu seul est bon » fait ainsi écho à la grande prière du *šēma* (Dt 6, 4) : « Écoute Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur seul... » L'allusion au *šēma* peut à son tour avoir une connexion avec ce qui, à première vue, semble une citation des commandements faite un peu au hasard par Jésus. Si nous considérons que la mention par Jésus de « Dieu seul » v. 18 représente la « première table » du décalogue, à savoir les commandements qui prescrivent nos obligations envers Dieu, dans ce cas son énumération de certains commandements spécifiques (v. 19) veut sans doute représenter la « deuxième table » du décalogue, à savoir les commandements qui prescrivent nos attitudes envers notre prochain. Il faut ainsi comprendre « ne vole pas » qui est inhabituel dans une énumération des dix commandements comme le résumé du ou des derniers commandements qui interdisent de convoiter la femme, la maison ou d'autres biens de son prochain. On peut de plus faire l'hypothèse que le quatrième commandement « honore ton père et ta mère » – qui concerne spécialement le soutien matériel et financier à ses parents âgés – a été déplacé à la fin de l'énumération parce que (1) il permet de clore la liste des obligations envers le prochain par un commandement positif et non plus négatif (ce que nous devons faire plutôt que ce que nous devons éviter) et (2) l'idée de faire positivement du bien aux autres humains, notamment par l'aide matérielle et financière, conduit habilement au commandement positif de Jésus de donner tous ses biens aux pauvres et de le suivre : « Alors Jésus fixa sur lui son regard et l'aima. Et il lui dit : "Une seule chose te manque : va, ce que tu

11. Cf. John P. MEIER, *Un certain Juif Jésus, les données de l'histoire*, tome II, *Les paroles et les gestes*, traduit de l'anglais par Jean-Bernard DEGORCE, Charles EHLINGER et Noël LUCAS, Paris, Cerf, « Lectio divina », 2005, p. 100 et suivantes.

12. Sur ce point, comme nous allons le voir, l'interprétation historique et théologique se rejoignent, l'interprétation théologique se nourrissant des données de l'histoire.

as, vends-le et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis, viens, suis-moi.¹³ »

Ce dernier commandement formulé comme la *seule chose* qui lui *manque* est double. Il implique 1) la vente et le don de ses biens aux pauvres 2) la suite de Jésus. Cette double condition dépasse la Loi puisqu'elle ne s'y trouve nulle part avec une telle radicalité. Jamais la Loi ou les traditions « scolaires » juives n'ont exigé que quelqu'un renonce à tous ses biens et qu'il suive un maître en quittant sa famille, ses amis, son métier et ses relations. Il y a là une vraie originalité de « l'école » de Jésus et un scandale, parce qu'il était à l'époque impensable et honteux de quitter sa famille et de ne pas travailler. Selon Culpepper, cité par John P. Meier, les exigences radicales mises par Jésus, comme conditions pour être disciple, sont même uniques dans les traditions « scolaires » de l'Antiquité : dans aucune tradition, l'exigence d'engagement n'a atteint un niveau comparable¹⁴. En contexte juif, le seul être que l'on peut suivre totalement, c'est Dieu lui-même, et à part dans le cas, assez rare, des martyrs et des prophètes, il n'est demandé à aucun juif de renoncer à sa famille, de se renier soi-même, de perdre sa vie, de prendre sa croix et de suivre, à son appel, un maître, aussi sage et puissant dans ses gestes fût-il. Ce dernier commandement de Jésus au verset 21 opère donc un retournement dans l'équilibre des forces. Autant la première partie de sa réponse, après sa déclaration, « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul », restait très traditionnelle et sous-entendait qu'il n'était qu'un simple maître, autant la deuxième partie surprend, sous-entend qu'il manque quelque chose à la Loi et met Jésus sur un même pied d'égalité avec Dieu par les exigences qu'il impose pour le suivre. L'étonnement des disciples au verset 24 confirme le caractère unique et déroutant de cette dernière déclaration.



Heinrich Hofmann, *Le Christ et le jeune homme riche*, 1889.

Nous le voyons bien, si l'on en reste là et si l'on se place d'un point de vue pour l'instant purement historique, Jésus affirme à la fois que Dieu seul est bon, que les

13. Je cite ici presque *in extenso* la note 85, p. 654 de l'ouvrage de John P. MEIER, *Un certain Juif Jésus, les données de l'histoire*, tome III, *Attachements, affrontements et ruptures*, traduit de l'anglais par Charles EHLINGER et Noël LUCAS, Cerf, Paris, « Lectio divina », 2006.

14. Voir sur ce point les pages 76 et ss du tome III de John P. MEIER cité plus haut.

commandements de Dieu suffisent à tout Juif pour avoir en héritage la vie éternelle, et dans le même temps qu'il manque une chose à l'homme qui respecte à la lettre la Loi, et donc aussi à la Loi : le don total de ses biens aux pauvres, ainsi que sa suite immédiate et sans conditions. Le texte, à ce niveau d'analyse, est suffisamment ambigu pour sous-entendre que seule compte la bonté de Dieu, par conséquent que Jésus n'est pas Dieu et qu'il n'est qu'un homme ; mais suffisamment ouvert aussi, par le caractère interrogatif de la phrase de Jésus au verset 17 et par sa dernière déclaration au verset 21, pour laisser planer un doute sur une possible divinité et une bonté semblable à celle de Dieu. L'impossibilité, au niveau purement textuel et historique, de prouver la divinité de Jésus, la conscience qu'il aurait de sa propre bonté et sa sainteté à l'égal de Dieu, laisse, malgré tout, ouvert le champ de l'interprétation théologique – ce qui est déjà considérable. Une interprétation théologique de ces deux versets dans le sens de la divinité et de la sainteté de Jésus peut en effet se glisser dans l'ouverture laissée par l'exégèse historico-critique.

Le simple parcours des différents commentaires des Pères de l'Eglise sur cet épisode dans la *Catena Aurea*¹⁵ de saint Thomas d'Aquin pourrait cependant d'emblée dissuader toute tentative d'interprétation, et refroidir nos ardeurs, tant les Pères s'opposent entre eux et, de façon visible, s'échinent à trouver une interprétation satisfaisante pour cette question de Jésus, si gênante : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? » Nous allons toutefois essayer de proposer, à notre tour, un commentaire.

Les Pères de l'Eglise écartent loin d'eux la difficulté du texte et s'accordent tous, avec une facilité désarmante, pour dire qu'en déclarant : « Dieu seul est bon », Jésus affirmait par là sa divinité et sa bonté. Ils se déchirent, en revanche, sur le jugement moral à poser sur l'homme riche. L'un et l'autre sont effets liés. Pour justifier la question de Jésus sur sa bonté, beaucoup supposent donc la malignité du jeune homme. Ainsi de Saint Ambroise et saint Cyrille qui pensent que le jeune homme est animé de mauvaises intentions et qu'il cherche à tendre un piège à Jésus, s'attendant à ce que Jésus lui dise : « Laissez les commandements de la loi de Moïse, et suivez les miens. » En affirmant : « Dieu seul est bon » et en citant l'Écriture, Jésus, qui voit clair dans le cœur de l'homme, parviendrait ainsi à échapper au piège que celui-ci lui avait posé, en restant au niveau protecteur de la Loi.

Cette hypothèse est ébranlée par saint Jean Chrysostome qui reconnaît la qualité du jeune homme, tout en soulignant néanmoins son seul défaut : l'avarice. Elle est surtout battue en brèche par Bède et Origène qui prennent en considération l'affection que Jésus lui témoigna, pour attester sa bonne volonté et la vérité de ses propos : « S'il eût été coupable de mensonge ou de dissimulation, comment Jésus, le scrutateur des cœurs, aurait-il pu l'aimer ? » Pierre Chrysologue va encore plus loin en écrivant ces phrases admirables dont nous partageons la teneur : « Il n'est pas sans intérêt d'examiner comment Jésus a pu aimer un

15. S. THOMAS D'AQUIN, *Catena Aurea*, Compilation des commentaires des Pères sur l'Évangile selon saint Marc 19, 18-23.

homme qui ne devait pas le suivre. Or, voici ce que l'on peut dire : quant à la première partie de sa vie où il avait observé toute la loi dès sa jeunesse, il était digne de l'amour du Sauveur ; dans la seconde, il n'a point, il est vrai, embrassé la voie de la perfection, mais il n'a point mérité non plus de voir diminuer l'affection que Jésus lui avait témoignée. Il n'a point dépassé les limites de la faiblesse humaine en refusant de suivre Jésus Christ, mais il ne s'est rendu coupable d'aucun crime, il a été fidèle observateur de la loi selon la mesure ordinaire, et c'est cette fidélité qui l'a rendu digne de l'amour de Jésus Christ. »

Il faut éviter, en effet, de porter un jugement moral négatif sur cet homme, sous peine de ne pas comprendre l'amour du Christ pour lui – et plus largement pour tous les hommes qui ne parviennent pas à choisir la voie de la sainteté, donc aussi pour nous-mêmes – et surtout la raison d'être des deux versets 17 et 18.

« Alors Jésus fixa sur lui son regard et l'aima. » Jésus ne cesse d'aimer les hommes qui ne répondent pas à l'appel à la sainteté qu'il leur adresse. Le saut de la loi à la sainteté, qui rend les hommes proprement *hors la loi* est, dans le cas de cet homme riche – et aussi dans le nôtre – d'une difficulté extrême. Nul ne pourrait se vanter de le faire aisément. Si nous replaçons la demande dans le contexte historique de l'époque, son caractère totalement inhabituel et exceptionnel éclate encore davantage. Jésus ne pose pas la condition de vendre tous ses biens, de les donner aux pauvres et de le suivre comme disciple aux autres personnes qu'il appelle à devenir disciples, comme par exemple, Pierre, André, Jacques, Jean ou Lévi. Ces derniers doivent, bien sûr, abandonner leurs occupations du moment et leur maison en s'engageant à la suite de Jésus pour un avenir incertain, mais il n'est pas question pour eux d'obligation de vendre tous leurs biens et de les donner aux pauvres¹⁶. Ainsi, l'exigence de dépouillement total posée par Jésus comme condition pour devenir disciple semble être réservée au seul cas de ce riche individu et être taillée sur mesure pour lui. Elle est spécifique à cette situation. Il ne faut donc pas céder facilement à la tentation de blâmer cet homme, sous peine de se condamner soi-même et de ne pas comprendre l'attitude et les questions du Christ à son égard. Ceci dit, nous pouvons avancer dans l'interprétation des paroles du Christ.



16. Que Pierre, par exemple, puisse encore recevoir Jésus chez lui à Capharnaüm et servir des repas prouve qu'il n'a pas eu à se démunir de tout.

Selon nous, la déclaration de Jésus, « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul », relève de l'ironie christique, qui est toujours fondamentalement pédagogique. Elle sert un dessein, celui du perfectionnement de l'homme qui s'adresse à lui. Dès le début, Jésus voit clair en lui et souhaite l'amener jusqu'à l'instant du choix libre, jusqu'au tremplin de la sainteté. Le choix libre passe toujours par une purification, une libération préparatoire. Jésus pousse, dans un premier temps, son interlocuteur à penser et mesurer ses paroles et ses gestes, en lui posant cette question provocante. Il l'incite par là à réfléchir sur le sens de sa prosternation et de sa salutation surprenante. John P. Meier rappelle, en effet, que « Bon maître » est une adresse très inhabituelle pour un maître juif dans le contexte de la Palestine du I^{er} siècle. Associée à l'agenouillement, elle représente, en ce temps et en ce lieu, un geste de révérence inouï¹⁷. Jésus souhaite mettre à l'épreuve cette adulation sans pareille, afin d'agir en profondeur en son cœur. Il cherche, par cette question, à lui faire prendre conscience de la portée de son geste. C'est comme s'il lui disait : « Oui, tu as raison de m'appeler ainsi et de faire ce que tu fais, mais tu ne sais pas pourquoi tu le fais. Ton geste n'est pas encore totalement pur. » Il s'agit donc, en ébranlant ses conceptions adulatrices et trop humaines, d'amener l'homme riche à chercher en lui un surcroît de foi qui ne manquera pas d'être récompensé. En lui posant cette question, Jésus s'adresse ainsi à lui au secret de son âme : « Tu as vu ma bonté mais seras-tu capable d'aller au-delà de mon refus apparent, comme ma mère aux noces de Cana ou comme cette femme syro-phénicienne dont j'ai finalement libéré sa fille ? À celle qui s'avavançait en me disant : "Ils n'ont plus de vin", je répondis durement "Qu'y a-t-il de toi à moi, Femme ?" et elle dit pourtant aux serviteurs : "Tout ce qu'il vous dira : Faites-le." À la non-juive qui me disait : "Seigneur, guéris ma fille", je répondis "Laisse d'abord les enfants manger à leur faim, car il n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le donner aux petits chiens." Mais elle eut assez de foi en mon amour pour me dire "C'est vrai, Seigneur, mais les petits chiens, sous la table, mangent les miettes des petits enfants." Si je fais mine maintenant, devant toi, de n'être pas celui que je prétends être, ce Fils de Dieu auquel mes œuvres rendent pourtant témoignage, croiras-tu, malgré tout, en moi ? Diras-tu à nouveau et, plus fort encore, que je suis bon et que je suis le Saint de Dieu ? Oseras-tu répondre à ma question ? Il suffit d'un mot, d'un peu de foi encore pour que ton cœur soit suffisamment ouvert et puisse accueillir la sainteté du Royaume, ma propre sainteté. »

Cette voie ouverte devant lui, l'homme riche ne la choisit pas. Il commença par ne rien répondre à la question du Christ, puis ne l'appela plus « Bon maître » mais simplement « Maître » et enfin, à l'appel de Jésus de tout quitter, « il s'en alla contristé, car il avait de grands biens ». Revenons sur la première étape du refus, sur le silence de l'homme riche qui détermine la suite de son renoncement. La question de Jésus, nous le voyons maintenant, servait une conversion intérieure, un retournement. La flèche que Jésus tira nous a semblé, dans un premier temps, passer à côté de sa cible et manquer son centre. Mais c'est au contraire la cible qui, au dernier moment, s'est déplacée et refusa d'être frappée en plein cœur. Il en va de même pour nous, aujourd'hui, qui refusons souvent d'aller au-delà de

17. John P. MEIER, *Un certain Juif Jésus, les données de l'histoire*, tome III, *Attachements, affrontements et ruptures*, traduit de l'anglais par Charles EHLINGER et Noël LUCAS, Cerf, Paris, Lectio divina, 2006, p. 654.

l'épreuve de foi que le Seigneur nous propose. Si nous avons été à la place de ce jeune homme avide de sainteté, aurions-nous eu assez de foi pour affirmer, après une telle réplique du Christ, la bonté radicale et divine de Jésus ? Aurions-nous osé réitérer notre agenouillement et notre salutation après cette question aussi brûlante et consumante qu'un feu ?

Si nous avons un cœur que le péché n'a pas encore totalement recouvert et que nous désirons la vérité, nous sommes attirés à lui, comme l'homme riche, même si nous ne savons pas qui il est vraiment ; parce que sa parole a retenti en nos cœurs et que nous sommes, depuis notre naissance, attirés à Dieu. Mais avons-nous assez de foi pour croire en Lui dès que se présentera l'épreuve qui nous purifiera ? Jésus prend toujours avec nous le risque d'un refus parce qu'il nous veut libres. Il veut que nous nous saisissons nous-mêmes du Royaume qu'il nous tend. Toujours, nous pouvons accepter et recevoir la couronne de vie qu'il nous réserve. Sommes-nous, pour cela, assez libres de nos biens, de nos rêves et de nos désirs ? Si nous voulons suivre le Christ, il faut nous résigner à ne jamais connaître sûrement et totalement celui que nous suivons et décidons d'aimer. Il en va en effet de notre liberté et de la dignité de notre personne que Dieu se cache et semble se dérober. Excepté Marie, personne n'a jamais rejoint le Seigneur du premier coup, au premier saut. Trop souvent, nous croyons que le Seigneur s'éloigne de nous alors que c'est parce que nous sommes trop courts que nous ne parvenons pas à le saisir : « Une fois Dieu a parlé, deux fois j'ai entendu. » (Ps 62, 12)

La foi est toujours « la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas. » (Hb 11, 1) Jésus la met à l'épreuve, la purifie, pour qu'elle puisse grandir sur des bases saines, pour que notre cœur puisse s'élargir et recevoir sa sainteté. « Tu nous as éprouvés, ô Dieu, épurés comme on épure de l'argent ; tu nous as fait tomber dans le filet, tu as mis sur nous une étreinte. » (Ps 65, 10) Osons donc tomber dans les filets du Christ et sentir sur nous son étreinte ! Laissons-le nous interroger et nous ébranler par ses questions et ses commandements. La Vie éternelle est au bout de notre confiance et de notre fidélité en lui. Sur les ruines de notre adulation, de nos désirs et de notre *ego* pousseront alors la vraie foi, la vraie espérance et la vraie charité.

« Jésus fixa sur lui son regard et l'aima. Et il lui dit : "Une seule chose te manque : va, ce que tu as, vends-le et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis, viens, suis-moi." »



III.

La sainteté par le toucher

Frère David Perrin

Pour entrer dans notre sujet, n'ayons pas peur de frapper d'emblée à la porte d'un saint et de pousser, pour commencer, une porte jésuite. Nous trouverons, derrière elle, la nourriture particulière dont notre temps a besoin, un trésor que nous ignorons trop souvent et qui manque à nos vies. L'entrée ignatienne nous fournira le cadre général de notre réflexion.

Une des plus grandes intuitions du fondateur de la Compagnie de Jésus est d'avoir perçu que l'homme moderne risquait de perdre la claire compréhension de lui-même et de sa vocation dans le monde en négligeant la vérité spirituelle de ses sens, de son corps. C'est pour cette raison que, dans les *Exercices spirituels*, il recommande, à la fin du premier jour de la Deuxième Semaine, l'exercice, très spécial, de l'application des sens. Il s'agit de recueillir, par le travail des cinq sens de l'imagination, les fruits des précédentes contemplations des scènes évangéliques, en l'occurrence l'Incarnation de Jésus dans le sein de Marie et la Nativité du Christ. Le but poursuivi par cet exercice est de toujours plus spiritualiser la chair et de rendre charnelle notre prière, de nous rendre plus présents intérieurement à Dieu et par là de mieux répondre à sa volonté. L'application des sens sert en effet le travail de l'élection, c'est-à-dire la réponse de l'âme quand devient claire pour elle la volonté divine, par une contemplation toute particulière de la présence et de l'action de l'Esprit de Dieu. Cette action de Dieu passe, dans cet exercice, par une sorte d'imprégnation de l'âme par ce qu'elle voit, écoute, goûte, sent et touche. Par l'expérience réelle de ses sens dont il conserve la mémoire, le retraitant essaie de ressentir ce que tel ou tel personnage, dans la scène évangélique, a pu éprouver lors de sa rencontre avec le Christ : ainsi Marie, à genoux, devant l'ange qui lui annonce la naissance du Sauveur d'Israël, ainsi Joseph, dans l'étable, regardant, avec amour, son épouse, tenant l'enfant de Dieu dans ses bras. Deux libertés sont à l'œuvre dans cette contemplation : celle du retraitant qui exerce ses sens internes, celle de Dieu, en sa Parole et son Esprit, qui suggère et guide l'imagination de l'homme, par la scène de l'Écriture qu'il contemple :

[122] *Premier point*. Par le regard de l'imagination, voir les personnages. Méditer et contempler en détail ce qui les concerne et tirer profit de ce que l'on voit. [123] *Second point*. Par l'oreille, écouter ce qu'ils disent ou peuvent dire. Et réfléchissant en soi-même, en tirer quelque profit. *Troisième point*. Par l'odorat et le goût, l'infinie suavité et douceur de la divinité, de l'âme et de ses vertus, et de tout le reste, selon le personnage que l'on contemple. Réfléchir en soi-même et en tirer profit. *Quatrième point*. Par le tact, toucher : par exemple, embrasser et baiser les lieux où les personnages passent et s'arrêtent, tâchant toujours d'en tirer profit¹⁸.

18. S. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, Desclée de Brouwer Bellarmin, « Christus », 1963, p. 76.

Le retraitant qui fera et répétera cet exercice, dans les conditions indiquées par saint Ignace, ne manquera pas d'éprouver un grand repos du corps et de l'âme, une paix profonde et une mise en ordre de tout son être. Il ne considérera plus après ses sens et son rapport aux choses créées de la même manière. Ses sens physiques acquerront une hauteur et une profondeur singulière. Ils auront pour lui des prolongements intérieurs puissants qui le conduiront à la prière, à la louange et au service. Ils seront pour lui une porte privilégiée pour s'ouvrir au Christ et se laisser envahir par sa grâce. Leur noblesse aura un poids sacré et la phrase de saint Paul, « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » (I. Co 3, 16) résonnera à ses oreilles d'une façon toute particulière.



Ce bref passage par les *Exercices* nous permet, par contraste, de pointer un des plus grands maux de notre siècle, celui de la méconnaissance de la réalité divine, spirituelle, de notre corps déjà habité, transformé, sanctifié par l'Esprit Saint ou appelé à le devenir. Il ne s'agit pas, nous le voyons bien, de l'éducation physique et esthétique, sur laquelle tout le monde s'accorde, mais de l'éducation religieuse de nos sens par la foi, dont le but est de faire découvrir aux hommes que l'origine et la fin d'eux-mêmes – corps et esprit – est la sainteté. Car « le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ». (Jn 1, 14) Notre corps est *animé*, traversé, façonné par l'âme, reçue de Dieu, et ne fait qu'un avec elle¹⁹. Il est spirituel, non éthéré. Il est *appelé* par Dieu, et non infligé par Lui. Il exige d'être *élevé* par l'éducation de la foi, de l'espérance et de la charité, non rabaissé par la gourmandise sous toutes ses formes (égoïsme du sexe, avarice, consommation...). Il attend et désire la plénitude de l'Esprit Saint

19. « L'homme, ce n'est pas l'âme séparée ; c'est l'âme et le corps uni, l'âme vivant à l'aide du corps et le pénétrant en retour de sa propre spiritualité. Si l'on creuse plus profondément ces conceptions, on verra que l'âme pour les platoniciens est immuablement bonne, alors que le corps est voué sans espoir à la corruption et ne peut que plonger l'âme dans la boue si elle y condescend. L'âme n'a pas besoin par conséquent d'être sauvée en elle-même ; mais il lui faut se sauver du corps. Pour les chrétiens au contraire, c'est la faute de l'âme qui l'a troublée et a troublé ses rapports avec le corps. Si la "chair" entraîne l'âme depuis la chute, la "chair" n'est pas le corps tel que Dieu l'avait créé. La chair, dans le langage de saint Paul, c'est le corps en tant qu'il est l'objet d'une convoitise déréglée de l'âme renonçant à son vrai bien. [...] C'est donc l'âme qu'il faut sauver, et son salut sauvera le corps dans tout le composé humain restauré. » Louis BOUYER, *Le mystère pascal, Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, Cerf, Paris, 1957, p. 363.

qui le rend libre, dans le service joyeux de l'amour, de l'esclavage des passions. Voilà la vérité transcendante que seule la foi au Christ, vrai Dieu et vrai homme, et cette éducatrice qu'est l'Église, peuvent nous apprendre. Si l'on veut retrouver la signification ultime de nos sens, ce à quoi ils sont appelés et destinés, c'est à l'école du Christ et de ses saints que nous devons nous mettre. L'éducation physique et culturelle de nos sens peut nous y préparer mais seuls le Christ et ceux qui sont à sa suite, pourront nous y plonger.

Parmi tous les sens, celui du toucher, nous semble-t-il, mérite d'être redécouvert aujourd'hui et d'être relié à la sainteté en acte qu'est la charité. Il s'exerce par deux membres ou organes différents : la main et la bouche. Pour en saisir toute l'importance dans l'aventure universelle, et plus que jamais actuelle, de la sainteté, commençons par regarder du côté de l'ancienne Alliance.

Sainteté, pureté et toucher selon la Loi

Dans l'Ancien Testament, le toucher, par son organe premier qu'est la main, est considéré comme un sens hautement religieux. Il est partout présent dans l'Écriture. Pensons, par exemple, à la bénédiction des mains croisées des fils de Jacob, Ephraïm et Manassé (Gn 48, 14), à l'ordre du Seigneur à Moïse : « étends ta main sur le pays d'Égypte » (Ex 10, 12), à l'épisode où Aaron et Hur tenaient les mains de Moïse levées pour qu'Israël remporte la victoire contre les Amalécites (Ex, 17, 12), aux onctions d'huile pour la consécration des prêtres (Ex 29, 29) et celle du sanctuaire (Ex 31, 11), aux sacrifices de béliers, mains étendues sur la tête de la victime, par Aaron et ses fils, aux purifications des lépreux avec de l'huile recueillie au creux de la main droite (Lv 14, 15), aux différentes ablutions après le toucher de quelque chose ou de quelqu'un d'impur (Lv 15, 11), à l'onction royale sur David (1 S 16, 13), à la réanimation qu'opèrent Élie et Élisée en se couchant de tout leur long sur le cadavre d'un enfant (1 R 17, 17 ; 2 R 4, 34 ss)...

Le toucher occupe une place particulièrement centrale dans les rites parce qu'il fait le lien entre Dieu et les hommes. Il faut que le toucher soit pur ou plutôt que l'on soit pur par le toucher, selon des règles et des lois bien précises. La séparation entre le pur (*thāhôr*) et l'impur (*thāmē'*) est en effet une condition préalable à la sainteté²⁰. Elle vaut comme *imitatio Dei*. Elle est indispensable pour approcher YHWH (Isaïe 6, 3-7). L'impur doit être séparé du pur et le saint doit être séparé de l'impur par le cordon sanitaire du pur. Parce qu'il établit un contact physique, une relation entre les deux, le toucher est, de ce fait, le plus exposé des sens, tant à la pureté qu'à l'impureté, notions qui rejoignent celles du sacré et du profane.

Il importe, avant de continuer, de préciser ce que signifie l'impureté rituelle pour des Juifs, afin de bien comprendre le sens du toucher dans la théologie et la liturgie bibliques. Nous suivrons pour cela la présentation qu'en fait l'historien John P. Meier.^{Ce dernier montre qu'il}

20. Ce serait un grave contre-sens d'essayer de trouver un équivalent aujourd'hui du couple impur/pur dans notre couple moderne sale/propre.

existe plusieurs types d'impureté : l'impureté rituelle, l'impureté morale, l'impureté généalogique, plus tardive et l'impureté alimentaire²¹.

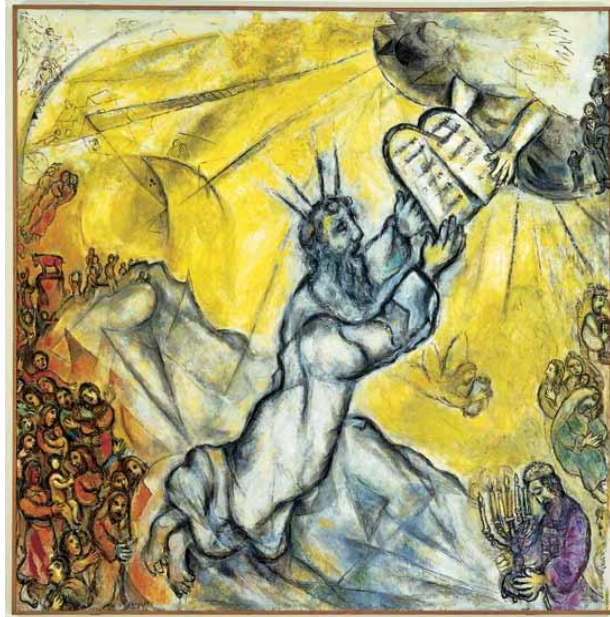
Seule la première et la dernière concernent presque exclusivement le sens du toucher. Il est nécessaire de rappeler que l'impureté rituelle « ne constitue ni un péché ni un mal. Au contraire, elle se réfère à une condition habituellement temporaire, qui résulte du cycle normal de la vie humaine : naissance, activité sexuelle et mort. [...] Selon la croyance de l'Ancien Testament en la création, ces activités et ces processus physiques découlaient de la main créatrice de Dieu, qui fit toute chose “très bonne” (Gn 1, 31). Il n'y avait rien de moralement mauvais ou peccamineux dans ces processus, si on en faisait l'usage qui convenait. Ces activités essentielles de l'existence humaine concernent des passages importants d'un état de la vie humaine à un autre. Elles marquent le franchissement d'un seuil (d'où la désignation d'expérience “liminales”) et déclenchent souvent l'écoulement de fluides mystérieux et puissants, en relation avec le don ou la diminution de vie. Par conséquent, dans un univers symbolique, ces activités “liminales”, chargées d'énergie, doivent être tenues à l'écart d'un contact direct avec le domaine du divin, du sacré, du saint, de l'“autre”. Cela veut dire qu'on doit les tenir séparées du domaine de Dieu qui donne la vie, qui est lui-même la plénitude de la vie, une vie qui ne subit pas la naissance, le changement, l'activité sexuelle, l'affaiblissement ou la mort. La “chair” (en hébreu, *bāsār*, l'existence humaine faible, limitée, mortelle) est l'opposé de l'“esprit saint” (*rûath haqqôdeš*, la vie toute-puissante et éternelle, qui est le propre de Dieu seul).

La sainteté, dans toute sa plénitude, appartient à Dieu et à personne d'autre. En ce sens, on peut définir la sainteté comme la véritable “caractéristique divine” de Dieu. Les êtres créés peuvent, au mieux, participer à la sainteté de Dieu à divers degrés, selon qu'ils s'approchent plus ou moins de lui par le culte rituel au Temple et par une vie d'obéissance à l'alliance. [...] La séparation est donc l'expression concrète, visible, de la sainteté inviolable de Dieu. D'ailleurs certains exégètes ont soutenu que le verbe hébreu *qādaš* (“être saint”, “être consacré”) signifiait étymologiquement “être mis à part”, “être séparé”. La séparation désigne surtout le fait de séparer en plaçant hors du monde ordinaire précisément pour appartenir à

21. L'impureté morale est le résultat d'actions peccamineuses conscientes qui impliquent d'importantes violations de la loi morale – c'est-à-dire une rébellion délibérée et catégorique contre la volonté de Dieu pour son peuple, telle qu'elle est exprimée dans la Torah. Elle concerne les « abominations » que sont le meurtre, les péchés sexuels graves (tels que l'inceste, l'homosexualité et la bestialité) et l'idolâtrie. L'impureté morale n'est pas contagieuse comme l'impureté rituelle. Son action immorale rend cependant la terre d'Israël (Lv 18, 25) et/ou le Temple de Yahvé (Lv 20, 3) impurs et souillés. Les seuls moyens qui conviennent pour le traitement de l'impureté morale sont les suivants : (1) que l'auteur de la faute soit « coupé » du peuple de Dieu (que ce soit par exécution capitale, par bannissement ou par mort prématurée sans descendance) et (2) que le Temple soit purgé de la souillure par le rituel approprié (tout particulièrement par les sacrifices d'expiation par excellence de Yom Kippour). Un troisième type d'impureté, plus tardive, puisqu'elle n'apparaît pas dans le Pentateuque mais vers l'époque d'Esdras et de Néhémie (V^e-IV^e siècle avant notre ère) est l'impureté généalogique. Pour la première fois dans l'histoire d'Israël, les mariages mixtes avec des « gens des nations » furent interdits, non seulement aux prêtres, mais aussi à tous les Israélites. Il fut déclaré que tout Israël était une « semence sainte » (Esd 9, 2), qui ne devait pas être souillée par le mélange de semence non juive dans le mariage. Cette innovation devint l'objet de débats animés entre Juifs au cours de la période intertestamentaire et de la période rabbinique. Une quatrième impureté est manifestée à travers le corpus des lois alimentaires qui énumèrent une série d'animaux interdits. Il n'existe pas de remèdes contre la violation de ces interdits. Les lois alimentaires naviguent quelque part entre la pureté rituelle et la pureté morale.

Dieu et à son service. Le but ultime de toute consécration était donc positif, même si elle impliquait séparation spatiale et/ou morale, comme composante nécessaire²². »

L'attention que le Peuple Juif accordait au sens du toucher est le signe de son importance toute particulière, d'une portée dont nous avons perdu aujourd'hui l'intuition²³. En séparant *positivement* les choses et les êtres, le toucher réservait à Dieu un domaine propre, et servait à manifester le sacré et sa présence dans l'espace et le temps social. Il était *électif* et *exclusif*.



Marc Chagall, *Moïse recevant les tables de la Loi*, 1960-1966.

« *Ce que nos mains ont touché du Verbe de vie* » (1 Jn 1, 1)

Si nous regardons à présent du côté du Christ et de l'économie nouvelle qu'il a instaurée, nous serons surpris de voir que le toucher devient, avec lui, un sens *universel* et *inclusif*. Loin d'exclure les choses et les êtres, le toucher de Jésus les inclue à sa sainteté, leur communique sa sainteté. S'il ne va pas contre les catégories du pur et de l'impur, Jésus va, d'une certaine façon, au-delà d'elles.

Nous ne rentrerons pas ici dans le débat historique de savoir si Jésus respectait ou non les lois juives de pureté et s'il a annulé les lois alimentaires. Il suffit, pour cela de lire, le

22. John P. MEIER, *Un certain Juif Jésus, les données de l'histoire*, tome IV, *La Loi et l'amour*, traduit de l'anglais par Dominique BARRIOS, Charles EHLINGER et Noël LUCAS, Cerf, Paris, « Lectio Divina », 2009, p. 202 et suivantes.

23. Nous n'opérons aujourd'hui plus aucun discernement sur les matières que nous touchons. Le corps humain est devenu le seul élément duquel on s'approche encore avec crainte et tremblement. On perçoit en lui, sans parvenir à l'expliquer et à le fonder, qu'il n'est pas réductible à n'importe quelle chair ou n'importe quelle matière, qu'il est sanctuaire de l'esprit et de l'âme d'une personne. Le paradoxe de notre époque est de rendre à la fois le corps intouchable (pensons aux polémiques absurdes sur les fessées, aux réticences des patients pour qu'un médecin examinent leur corps afin de les soigner...) et en même temps touchable à loisir par n'importe qui (pensons au dénudement constant, à la banalisation des baisers et des relations sexuelles...).

chapitre XXXV du livre, déjà cité, de John P. Meier qui fait le point sur la question. Disons seulement, pour information, qu'il se pourrait, d'un point de vue purement historique, que les versets 1 à 23 du chapitre 7 de Marc concernant la question de la nourriture prise avec des mains impures et l'enseignement selon lequel rien venant de l'extérieur ne rend impur (seules les choses provenant de l'intérieur rendent impur), soient en partie construits par des auteurs chrétiens et qu'ils ne proviennent pas du Jésus historique²⁴. L'auteur s'appuie sur cette réflexion : si Jésus avait annulé toutes les lois alimentaires, il aurait supprimé l'une des frontières et barrières majeures permettant de marquer la différence des Juifs et des non-juifs et n'aurait pas pu garder une telle popularité et une telle influence auprès des gens ordinaires. Comment un tel renversement révolutionnaire des lois alimentaires juives aurait-il pu être oublié si rapidement par les disciples de Jésus eux-mêmes ? Comme on le voit dans les épîtres de Paul et dans les Actes des Apôtres, l'Église de la première génération chrétienne était impliquée dans d'âpres discussions sur la question de savoir si les lois d'interdictions alimentaires s'appliquaient aux convertis *non juifs* (pour ne pas parler des chrétiens juifs), sans que, dans le débat, il soit jamais fait appel à un enseignement présumé de Jésus sur le sujet.

Quant aux autres cas d'impuretés traditionnellement invoqués, les choses sont aussi complexes. S'il semble, pour Meier, que Jésus ait pu contracter une impureté en touchant directement les morts pour les ressusciter, comme la fille de Jaïre en Mc 5, 41 ou ce qu'ils touchent, comme la civière du fils de la veuve de Naïn, il s'étonne cependant de l'absence de réaction de son entourage sur l'impureté qu'il aurait contractée. Il est, en revanche, plus sûr, selon lui, que le contact avec la femme aux flux de sang (Mc 5, 25-34) n'a pas rendu Jésus impur selon la Loi, contrairement à ce que les Pères de l'Église ont dit dans leur commentaire. Dans le vocabulaire des règles rabbiniques de pureté, la femme décrite par Marc serait qualifiée non pas de femme ayant ses règles (*niddâ*), mais plutôt de femmes souffrant d'un écoulement anormal et chronique de fluides corporels de la région génitale (*zābâ*). Or, les lois de pureté du Pentateuque ne déclarent pas explicitement qu'une *zābâ* transmet une impureté rituelle simplement en touchant quelqu'un – ou, dans le cas de Jésus, les vêtements de quelqu'un. En se faisant ainsi toucher, Jésus n'est donc certainement pas devenu impur aux yeux de la loi. Si l'on se penche à présent du côté des maladies de peau (habituellement mais incorrectement traduites par « lèpre²⁵ ») que Jésus guérit, on observe que tous les passages qui traitent de Jésus et de la lèpre ne décrivent pas Jésus ayant un contact physique avec les

24. Ce qui, de toute façon, ne signifierait pas que le texte ne soit pas inspiré par l'Esprit Saint et qu'il n'ait pas un sens théologique inépuisable.

25. Aujourd'hui, le mot « lèpre » renvoie à la « maladie de Hansen », causée par le bacille *mycobacterium leprae*. Dans nos traductions de la Bible, le mot « lèpre » traduit habituellement dans l'Ancien Testament le nom hébreu *šāra'at*. En Lévitique 13-14, ce nom se réfère vraisemblablement à des types de champignons ou de moisissures qui se développent dans les tissus ou dans les maisons aussi bien qu'aux diverses infections de la peau chez les êtres humains. Lv 13 ne décrit pas les lésions de la peau humaine assez clairement pour permettre un diagnostic précis. Les symptômes donnent à penser que ce n'est pas la lèpre au sens moderne. Le mot *šāra'at* recouvre des maladies comme le psoriasis, l'eczéma, le vitiligo. Il est improbable que la maladie de Hansen ait existé dans le Proche-Orient ancien au temps où fut codifiée la législation sacerdotale dans le Lévitique (vers le VI^e siècle av. J.-C.) Ce n'est qu'après l'époque d'Alexandre le Grand que nous pouvons être sûrs de la présence de la maladie de Hansen au Proche-Orient. Au temps de Jésus, il est possible que la « lèpre » soit venue à inclure la maladie de Hansen. Cf. John P. MEIER, *Un certain Juif Jésus, les données de l'histoire*, tome II, p. 522.

lépreux. Seul le récit de guérison dans Mc 1, 40-45 // Mt 8, 2-4 dit bien que Jésus a touché le lépreux quand il l'a guéri. Ce qui est étonnant, tout comme dans les histoires de résurrection des morts, c'est que les récits évangéliques ne donnent pas l'impression de voir un problème dans le fait que Jésus touche un lépreux. Cela pourrait être notamment expliqué par ce fait que si Lv 13, 45-46 ordonne au lépreux de crier « impur ! impur ! » et de demeurer à part, « hors du camp », les lois qui traitent de la lèpre dans le livre du Lévitique 13-14 n'interdisent pas, à proprement parler, à un lépreux de toucher une personne et – plus important pour notre propos – ne déclarent pas qu'une personne qui touche un lépreux est rendue impure.



Jésus et le lépreux samaritain.

Au terme de ce bref parcours, nous voyons qu'il est difficile aujourd'hui de savoir si historiquement Jésus est allé contre les lois de pureté. Il semblerait que non. En revanche, ce que nous pouvons dire, c'est qu'il est allé, d'une façon absolument unique, au devant d'hommes potentiellement impurs, auxquels il a toujours voulu s'adresser et qu'il a toujours voulu toucher. Il y a là une originalité dans le comportement et les intentions de Jésus qui ne trouve aucun équivalent dans le monde antique. Personne n'était allé aussi loin que lui dans ce contact avec tous les hommes, au-delà de leurs catégories sociales, de leur état et de leur nation. Si l'on veut comprendre le sens tout à fait original du toucher pour Jésus, il faut comprendre l'originalité globale de sa mission. Jésus a tenu, d'une façon unique, ce quadruple rôle : 1) *de prophète* des derniers temps qui allaient bientôt arriver mais qui, d'une certaine manière, étaient déjà présents dans son ministère ; 2) *de rassembleur d'Israël aux derniers temps*²⁶, avec ses douze tribus symbolisées par le groupe des douze disciples qu'il avait

26. L'Israël des derniers temps incluait, pour Jésus, les gens des nations, comme l'indiquent les contacts qu'il a eus avec eux, les miracles qu'il a faits pour eux et les paroles qu'il a dites sur le Royaume à venir. Pensons, par exemple, à celles qu'il prononce en Mt 8, 11-12, après avoir exalté la foi du centurion romain : « Eh bien ! je vous dis que beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des Cieux, tandis que les fils du Royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures : là seront les pleurs et les grincements de dents. » En affirmant que les « gens des nations » prendront part au festin avec les patriarches d'Israël depuis longtemps disparus, Jésus indique que ce royaume de Dieu pleinement réalisé n'est pas seulement futur, mais aussi, d'une certaine manière, en discontinuité par rapport au monde présent. L'universalisme qui le caractérise a pu en effet étonner et même scandaliser les Juifs venus écouter Jésus.

constitué autour de lui ; 3) *de maître* qui enseignait à la fois des vérités morales et donnait des instructions détaillées sur l'observance de la loi mosaïque (par exemple, le divorce) et enfin, mais ce n'est pas le moins important, 4) *d'exorciste et le guérisseur de maladies*, dont on disait même que, à la manière d'Élie et Élisée, il avait ressuscité des morts. Le sens du toucher est devenu, dans cette perspective, un sens à la fois *prophétique*, parce qu'il permit à Jésus de manifester sa mission eschatologique auprès d'Israël et des « gens des nations », *messianique*, parce qu'il est un des moyens par lequel il accomplit les promesses des Écritures, et *royal*, parce qu'il guérissait les maladies. Après la résurrection, il est devenu le signe évident de sa *divinité* et de la condition nouvelle et rachetée de l'homme en Dieu.

L'incarnation et la résurrection sont les deux pôles qui permettent de mesurer le sens unique du toucher du Christ, sa sainteté *humano-divine*. En la personne de Jésus, vrai Dieu et vrai homme, le sens du toucher acquiert en effet une surnature. Par lui, la puissance de vie contenue dans le cœur de Dieu se libère et se délivre.

La plus grande prophétie de cette puissance universelle et salvifique du toucher se trouve dans les *Livres des Rois*, lorsqu'Élie et Élisée ressuscitent les enfants de deux femmes non-juives, celui de la veuve de Sarepta et celui de la Shunamite. La description du miracle d'Élisée est la plus précise : « Élisée arriva à la maison ; là était l'enfant, mort et couché sur son propre lit. Il entra, ferma la porte sur eux deux et pria le Seigneur. Puis il monta sur le lit, s'étendit sur l'enfant, mit sa bouche contre sa bouche, ses yeux contre ses yeux, ses mains contre ses mains, il se replia sur lui et la chair de l'enfant se réchauffa. Il se remit à marcher de long en large dans la maison, puis remonta et se replia sur lui, jusqu'à sept fois : alors l'enfant éternua et ouvrit les yeux. » (2 R 4, 32-35) Comme nous le voyons, la sainteté locale du toucher trouve, dans cet épisode, un excès puisque le corps tout entier permet de ramener à la vie. C'est une prophétie à la fois de l'Incarnation de Dieu en l'homme et de la Résurrection car la réanimation du fils de la Shunamite prophétise la vie éternelle que le Christ donnera à l'humanité, lorsqu'il prendra sur lui la condition humaine et embrassera toute l'humanité, en imprimant à la chair de l'homme le sceau rédempteur de sa divinité. Le fait même de l'Incarnation a une ampleur rédemptrice cosmique et universelle qui fonde la sainteté locale du toucher. L'incarnation salvatrice permet le miracle particulier ; et ce dernier l'exprime et la révèle à la face du monde.

La façon de Jésus de guérir les malades exprime bien en effet la grâce de l'Incarnation, elle en est le signe :

Or voici qu'un lépreux s'approcha et se prosterna devant lui en disant : « Seigneur, si tu le veux, tu peux me purifier. » *Il étendit la main et le toucha*, en disant : « Je le veux, sois purifié. » Et aussitôt sa lèpre fut purifiée. (Mt 8, 3)

Comme Jésus s'en allait de là, deux aveugles le suivirent, qui criaient et disaient : « Aie pitié de nous, Fils de David ! » Étant arrivé à la maison, les aveugles s'approchèrent de lui et Jésus leur dit : « Croyez-vous que je puis faire cela » – « Oui, Seigneur », lui disent-ils. *Alors il leur toucha les yeux* en disant : « Qu'il vous advienne selon votre foi. » Et leurs yeux s'ouvrirent. (Mt 9, 27)

Et on lui amène un sourd, qui de plus parlait difficilement, et on le prie de lui imposer la main. Le prenant hors de la foule, à part, *il lui mit ses doigts dans les oreilles et avec sa*

salive lui toucha la langue. Puis, levant les yeux au ciel, il poussa un gémissement et lui dit : « *Ephphatha* », c'est-à-dire : « Ouvre-toi ! » Et ses oreilles s'ouvrirent et aussitôt le lien de sa langue se dénoua et il parlait correctement. (Mc 7, 32-35)

Si la Parole, dans un premier temps, par la voix, permet d'entrer dans le cœur de l'homme et de susciter en lui la foi qui le sauve – à condition qu'elle trouve en lui une résonance –, le toucher, dans un second temps, établit le lien direct de salut entre Dieu fait homme et l'homme. Lorsque Dieu ne s'était pas incarné, la Parole et le souffle de l'Esprit faisaient advenir la Création²⁷. En Jésus, *le Verbe s'est fait chair*, et la vie est passée, à partir de ce moment là, à travers la chair divinisée par l'Esprit. La créature a pu être touchée par le Seigneur Tout-Puissant et être rejointe dans sa divinité, sans que celle-ci ne meure par son contact et devant sa face. Comme le buisson ardent devant Moïse, l'homme a pu être embrasé de l'amour divin, sans être consumé et réduit en cendre. À la contagion de la lèpre, répond alors la contagion de la vie sainte et pure de Dieu pour qui accepte de la recevoir.

Le deuxième pôle de l'histoire sainte du toucher, annoncé, comme nous l'avons vu, par le geste prophétique d'Élie et d'Élisée, est la *résurrection*. Dans l'évangile de Luc, lorsque le Christ se manifeste, ressuscité, aux disciples effrayés, il leur dit : « “Pourquoi tout ce trouble, et pourquoi des doutes montent-ils en votre cœur ? Voyez mes mains et mes pieds ; c'est bien moi ! *Palpez-moi* et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai.” Ayant dit cela, il leur montra ses mains et ses pieds. Et comme, dans leur joie, ils ne croyaient pas encore et demeuraient saisis d'étonnement, il leur dit : “Avez-vous ici quelque chose à manger ?” Ils lui présentèrent un morceau de poisson grillé. Il le prit et le mangea devant eux. » (Lc 24, 38-43) L'expression grecque « *ψηλαφήσατέ με* » donne une nuance que le simple verbe « toucher » n'a pas. Il s'agit d'éprouver, par la pulpe des doigts, la chair vivante du ressuscité, de la presser pour ne faire plus qu'un avec elle, pendant quelques instants ; comme l'hostie, dans l'admirable échange eucharistique, touche la langue de l'homme et se fond en sa chair. Il y a, dans les deux cas, un contact immédiat entre la foi et le toucher, entre Dieu et l'homme, une union sensible, sensitive, de tout ce qui était auparavant désuni et irréconciliable. *Palpez moi*, dit Jésus, *palpez la victoire charnelle de l'Esprit sur la mort, palpez dans le temps l'éternité de la gloire divine, palpez la résurrection !*



Le Caravage, *L'incrédulité de saint Thomas*, 1601-1602.

27. « Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance [...] » (Gn 1, 26) ; « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant. » (Gn 2, 7)

Le verbe ψηλαφαν est assez rare dans la Bible. Il peut avoir, en plus du sens de « palper », celui de « tâtonner » : « Nous tâtonnons comme des aveugles cherchant un mur, comme privés d’yeux nous tâtonnons. » (Is. 59, 9) Dans la nuit, la résurrection s’impose aux mains, par le toucher, comme ce qui demeure solide et indestructible, le « mur » sur lequel l’homme pourra, à jamais, s’appuyer. C’est ainsi que nous interprétons l’acte de Thomas qui, pour croire, tâtonne encore, touche les parois des murs sans trouver la porte, jusqu’à ce que Jésus lui-même lui indique où porter sa main, où tâtonner pour la dernière fois. « Porte ton doigt ici : voici mes mains ; avance ta main et mets la dans mon côté, et ne deviens pas incrédule, mais croyant. » (Jn 20, 27) Ce serait un contre-sens, cependant, de considérer le tâtonnement de Thomas comme une soumission passive à un ordre de Jésus. Il semble, au contraire, que ce soit un acte libre qui suppose déjà une foi minimale. Le verbe grec que le Christ utilise pour dire à Thomas comment le rejoindre est le verbe βαλλω : « βάλε εις τον πλευράν μου », ce qui signifie littéralement « *jette ta main dans mon côté* ». La foi implique de se jeter, de perdre pied. Thomas accepte de se jeter dans les bras du Christ en jetant sa main dans son côté pour enfin le reconnaître et dire : « Mon Seigneur et mon Dieu ».



Fra Angelico, *Noli me tangere*, Couvent San Marco, Florence, v. 1440.

Comment comprendre, maintenant, le « *Noli me tangere* » (Jn 20, 17) que Jésus adresse à Marie-Madeleine ? Selon nous, loin de le contredire, cette défense de Jésus complète le « *Palpate* » adressé aux disciples. Le toucher de Marie-Madeleine cherchait à retenir Jésus. Il répondait au désir de l’épouse du *Cantique des Cantiques*, qui, après avoir trouvé celui que toute la nuit elle avait cherché, veut, pour toujours, le ramener chez elle et le garder : « À peine les avais-je dépassés, j’ai trouvé celui que mon cœur aime. Je l’ai saisi et ne le lâcherai point que je ne l’aie fait entrer dans la maison de ma mère, dans la chambre de celle qui m’a conçue. » (Ct 3, 4) Le toucher de Marie-Madeleine ne répondait pas à l’invitation première du Christ de s’approcher de lui – nul ne peut être invité à embrasser le corps glorieux du ressuscité sans y être invité par le Christ lui-même – et traduisait un désir de possession

amoureuse. À la « maison de la mère », celle de Marie et des disciples, vers laquelle Marie-Madeleine voulait ramener Jésus, le Christ oppose la maison du Père : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. » (Jn 20, 17) La dernière partie de la phrase de Jésus donne la dernière raison du *Noli me tangere* : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. *Mais* va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. » Il fallait qu'une femme aille annoncer au monde l'impossible et que les disciples refusent une fois encore de croire. Ainsi, après avoir touché, de leurs doigts, la vérité, les incroyables, à leur exemple, pourraient croire. Le refus du Christ d'être touché par Marie-Madeleine fut, paradoxalement, une nouvelle grâce qu'il lui accordait ; car elle est devenue ainsi « apôtre des apôtres », annonçant aux disciples la bonne nouvelle du salut et leur montrant ce que devait être l'attitude intérieure des disciples à l'égard de leur Seigneur. Ces derniers ont eu, en effet, à apprendre, jusqu'au bout, jusqu'à l'Ascension, à ne pas s'approprier le ressuscité et à ne pas faire de lui le libérateur d'Israël. Les apparitions de Jésus étaient une grande et douce pédagogie pour les préparer à son absence, les enseigner encore et permettre à leurs mains et à leurs cœurs de relâcher, petit à petit, leur emprise sur lui, pour le laisser aller au Père et recevoir *la force* qu'il leur avait promise. La Pentecôte, en un certain sens, a achevé le *noli me tangere*, prononcé par le Christ, par un autre toucher, plus intérieur, celui de l'Esprit Saint : « Ils virent apparaître des langues qu'on eût dites de feu ; elles se partageaient, et il s'en posa sur chacun d'eux. » (Ac 2, 3) Les langues de feu de l'Esprit se confondirent alors avec leurs propres langues : « Tous furent remplis de l'Esprit Saint et commencèrent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. » (Ac 2, 4).

Le baiser au lépreux

L'Ascension et la Pentecôte ont permis que l'Église, et par elle, chaque membre de son Corps, participe à la sainteté de Dieu et que, par le toucher notamment, chaque croyant soit lié et conformé au Christ sauveur. Ce qui a valu pour le Christ vaut, en effet, désormais pour ses apôtres. Ce que dit l'évangéliste saint Marc de Jésus correspond à ce que les saints, après lui, vivront : « En tout lieu où [Jésus] pénétrait, villages, villes ou fermes, on mettait les malades sur les places et on le priaient de les laisser toucher ne fût-ce que la frange de son manteau, et tous ceux qui le touchaient étaient sauvés. » (Mc 6, 56) De même, les foules se sont déplacées pour suivre, toucher et vénérer après leur mort, les saints du Christ qui manifestaient en eux la sainteté de leur maître. Si nous poursuivions notre recherche sur la signification de ce contact des saints et de cette sainteté même qui demeure dans les restes terrestres de corps pourtant sans vie, nous nous intéresserions, une fois encore, au toucher manuel. Nous voulons cependant, à présent, nous pencher sur le deuxième organe du toucher : le baiser, qui joue aussi un rôle extrêmement important dans l'imitation du Christ.

Dans le Nouveau Testament, le mot de sainteté est très souvent associé à celui de baiser. Il revient, à plusieurs reprises, dans les formules de salutation des épîtres, qui sont à l'origine de la paix christique que l'on se transmet à la fin de la liturgie eucharistique, au cours de la messe : « Saluez-vous mutuellement d'un saint baiser » (Rm 16, 16) ; « Saluez-vous les uns les autres dans un baiser de charité. Paix à vous tous qui êtes dans le Christ ! » (1 P 5, 14)... Le baiser est une des formes les plus spirituelles du toucher. Dès les premiers temps de

l'Église, il est devenu une des expressions privilégiées de l'*agapè*, de la *caritas* chrétienne. Le cri de l'épouse qui ouvre le Cantique des Cantiques « Qu'il me baise des baisers de sa bouche ! » (Ct 1, 1) est devenu, en effet, pour les chrétiens, l'expression à la fois la plus symbolique et la plus concrète de la sainteté vécue comme perfection de la charité. L'imitation du Christ dans sa relation aux malades et aux plus faibles s'est exprimée dans un acte de sainteté exemplaire, qui hante aujourd'hui encore les mentalités et habite les cœurs : le baiser au lépreux. Nous finirons cet article en citant l'exemple de saint François d'Assise (v. 1182-1226) pour comprendre cette réalité du baiser comme signe et expression de la charité envers les plus pauvres :

En saint qui aime toute humilité, [François] se transporta chez les lépreux et il était avec eux, les servant tous avec la plus grande application à cause de Dieu ; les lavant de toute leur pourriture, il nettoyait aussi le pus de leurs ulcères, comme lui-même le dit dans son *Testament* : « Car comme j'étais dans les péchés, il me semblait extrêmement amer de voir les lépreux. Et le Seigneur me conduisit parmi eux et je leur fis miséricorde. » En effet, disait-il, la vue des lépreux lui était autrefois si amère que, quand au temps de sa vanité il regardait leurs maisons à environ deux milles de distance, il se bouchait le nez de ses propres mains. Mais, comme désormais, par la grâce et la vertu du Très-Haut, il commençait à avoir des pensées saintes et utiles, encore établi dans l'habit du siècle, il vit un jour un lépreux venir à sa rencontre et, devenu plus fort que lui-même, il s'approcha de lui et l'embrassa. De ce moment, il se mit aussi à se mépriser lui-même de plus en plus, jusqu'à ce que, par la miséricorde du Rédempteur, il parvienne sur lui-même à la victoire parfaite²⁸.



« En chemin, François d'Assise rencontre un lépreux », Manuscrit de Brescia, Bibliothèque des Capucins de Rome.

Dans le baiser du lépreux, l'idéal de l'amour du prochain est réalisé. Il devient l'expression d'une relation d'amour sublimée. L'admiration mêlée d'effroi que nous pouvons éprouver, aujourd'hui encore, au récit de ces saints embrassant les plaies purulentes des pauvres qu'ils servent et soignent, est le signe positif que le baiser, malgré sa banalisation et son avilissement, est encore une des expressions royales de l'amour. Le passage que les saints lui font subir dans le domaine de la charité est vécu comme une *folie* car il fait signe vers un amour plus fort encore, celui, infini, de Dieu pour sa créature et un *scandale* car il montre jusqu'où peut aller l'oubli de soi-même. Il nous prouve ainsi que le toucher n'est pas un sens

28. THOMAS DE CELANO, *Vie de François*, chapitre VII dans *François d'Assise, Écrits, Vies, témoignages*, Édition du VIII^{ème} centenaire, Sources Franciscaines, Cerf-Éditions franciscaines, Paris, 2010, p. 484.

appelé à la jouissance égoïste mais qu'il sert, au nom du Christ, le don total de soi, dans l'amour de l'autre.

La sainteté toujours dérangera. Elle nous réfracte, par un jeu de miroir, l'excès d'amour du Christ qui est allé jusqu'à s'offrir, pour nous, sur la Croix. Les saints nous interpellent par un mélange de sagesse et de folie qui confond l'humanisme mondain et le confort de la raison. Ils sont pour nous le témoignage de l'impossible rendu possible par Dieu, *le seul saint*. Sachons reconnaître dans leurs expériences extraordinaires le sens de nos expériences ordinaires et la force agissante de l'amour du Christ. La sainteté est toujours une expérience unique, que nous n'avons pas à reproduire telle quelle, par un désir orgueilleux d'héroïsme, pour faire taire un sentiment déplacé de culpabilité ou encore combler un complexe d'infériorité. Les saints nous font comprendre le sens de nos actes, de notre être tout entier, et nous accompagnent dans notre route vers Dieu. À la lumière du Christ s'adressant à tous les hommes au cours de sa vie terrestre, à celle de son sacrifice d'amour sur la croix, à l'exemple de ses saints embrassant les lépreux, nous sommes tous appelés à découvrir le sens profond de ce que nous faisons quand nous serrons la main d'un pauvre dans la rue, lorsque nous inclinons notre cœur vers un vieillard, un malade, un handicapé, ou un homme dont le physique nous repousse. Prions les bienheureux du ciel de nous aider à redécouvrir la fin ultime de nos vies et de nous éclairer sur ces saintes voies que sont nos sens !



Fra Angelico, *Les Précurseurs du Christ avec les saints et les martyrs*, 1423-1424.

***« Et unam, sanctam,
catholicam et apostolicam
Ecclesiam »***

« *Unam, sanctam* »
La sainteté de l'Église comme Corps mystique du Christ

Édouard Coquet

« De Jésus-Christ et de l'Église, il m'est avis que c'est tout un, et qu'il n'en faut pas faire difficulté. »

Sainte Jeanne d'Arc²⁹

« Nous croyons à l'Église une, sainte, catholique et apostolique, édifiée par Jésus-Christ sur cette pierre qui est Pierre. Elle est le corps mystique du Christ, à la fois société visible instituée avec des organes hiérarchiques et communauté spirituelle, l'Église terrestre ; elle est le peuple de Dieu pérégrinant ici-bas et l'Église comblée des biens célestes [...]. Au cours du temps, le Seigneur Jésus forme son Église par les sacrements qui émanent de sa plénitude. [...] Elle est donc sainte tout en comprenant en son sein des pécheurs, parce qu'elle n'a elle-même d'autre vie que celle de la grâce : c'est en vivant de sa vie que ses membres se sanctifient ; c'est en se soustrayant à sa vie qu'ils tombent dans les péchés et les désordres qui empêchent le rayonnement de sa sainteté. C'est pourquoi elle souffre et fait pénitence pour ses fautes, dont elle a le pouvoir de guérir ses enfants par le sang du Christ et le don de l'Esprit Saint. »

Paul VI³⁰

Dans sa profession de foi solennelle, Paul VI a rappelé la tension qui existe, au sein de l'Église, entre des membres pécheurs et une Église sainte. Nous croyons en effet que l'Église est bien plus qu'une simple institution juridique : à travers elle, c'est le Christ qui agit. L'Église est ainsi appelée le Corps social du Christ. L'assimilation explicite de l'Église au Corps du Christ est opérée par saint Paul dans la Première épître aux Corinthiens³¹ et dans l'Épître aux Colossiens³².

Comprendre l'Église comme Corps du Christ permet de pénétrer le mystère de sa sainteté. Pour cela, nous proposons d'étudier un des textes de référence sur le sujet : l'encyclique *Mystici Corporis Christi* du pape Pie XII, publiée le 29 juin 1943. Ce texte formule une doctrine qui, à bien des points de vue, semble avoir servi de fondement aux rédacteurs de la constitution dogmatique *Lumen gentium* – au moins en ce qui concerne le premier chapitre, « Le mystère de l'Église ». Nous nous intéresserons plus particulièrement ici à l'Église militante (ou pérégrinante), mais c'est bien sûr l'ensemble de l'Église – militante, souffrante et triomphante – qui constitue le Corps mystique du Christ.

De manière générale, Pie XII structure sa réflexion en opposition à deux conceptions erronées de l'Église. Il réfute d'abord la conception rationaliste de l'Église, qui la voit comme une simple institution juridique. Inversement, Pie XII met en garde contre la conception purement mystique de l'Église, qui ne voit en elle qu'un lien spirituel entre les individus, qui

29. Cité par le *Catéchisme de l'Église catholique* (désormais *C.E.C.*), Paris, Centurion, Cerf, Fleurus-Mame et Librairie éditrice vaticane, 1998, § 795.

30. Profession de foi solennelle prononcée le 30 juin 1968.

31. 1 Co 12.

32. Col 1, 18 et 24.

recevraient sans intermédiaire les grâces et les impulsions divines. Il est grave de tenir un tel discours, car cela signifierait que les actes des individus seraient les actes du Christ ; or c'est impossible, car les individus sont entachés par le péché originel. Si l'Église était purement spirituelle, il serait donc très difficile de tenir qu'elle est sainte, car cela aurait pour conséquence terrible que les péchés de ses membres seraient également imputables au Christ.

L'existence de l'Église comme institution, comme Corps social du Christ, est donc primordiale : c'est par elle, et non par les individus, que le Christ agit. Grâce à l'existence du Corps social, on peut tenir que, malgré le péché de ses membres, l'Église est sainte et immaculée.



Fra Angelico, Danse des anges et des justes dans le Paradis. Détail du *Jugement dernier*, v. 1431, Museo di San Marco, Florence.

Pie XII rappelle que c'est parce qu'elle est le Corps mystique du Christ que l'Église, bien que composée d'hommes pécheurs, est sainte ; en effet, dans l'Église, les hommes coopèrent à l'œuvre de la rédemption³³. Puisque « toute faute, même un péché grave, n'a pas de soi pour résultat – comme le schisme, l'hérésie ou l'apostasie – de séparer l'homme du Corps de l'Église³⁴ », on peut affirmer que le fidèle pécheur fait partie du Corps du Christ tant qu'il « ne s'est pas rendu par son obstination indigne de la communion des fidèles³⁵ ».

Par ailleurs le *Catéchisme de l'Église catholique* affirme que les saints eux-mêmes tirent leur sainteté de l'Église :

« En *canonisant* certains fidèles, c'est-à-dire en proclamant solennellement que ces fidèles ont pratiqué héroïquement les vertus et vécu dans la fidélité à la grâce de Dieu,

33. « Car si le Verbe de Dieu a voulu se servir de notre nature pour racheter les hommes par ses souffrances et ses tourments, il se sert de même de son Église au cours des siècles pour perpétuer l'œuvre commencée. »

34. PIE XII, *Mystici Corporis Christi* (désormais *M.C.*), 29 juin 1943, § 23.

35. *Ibid.*, § 24.

l'Église reconnaît la puissance de l'Esprit de sainteté qui est en elle et elle soutient l'espérance des fidèles en les leur donnant comme modèles et intercesseurs³⁶. »

Dans *Mystici Corporis*, Pie XII veut célébrer la gloire de l'Église, en un temps où le monde est déchiré par la guerre, et rendre l'amour de l'Église aux catholiques : « Nous voulons remettre sous les yeux de tous et célébrer la beauté, les mérites et la gloire de notre Mère l'Église, à qui, après Dieu, nous devons tout³⁷. » Pour cela, il propose d'étudier le Corps social comme Corps mystique du Christ, selon un plan simple que nous suivrons ici : le pape étudie d'abord l'Église militante comme corps ; il montre ensuite pourquoi l'on peut dire qu'il s'agit du Corps du Christ ; enfin il s'interroge sur la signification de l'adjectif « mystique ». Pour finir, il étudie l'union de chaque fidèle avec le Christ dans son Corps.

L'Église comme corps

« Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous³⁸. » Par ces paroles, l'Apôtre exprime de manière forte l'unité de l'Église, en ayant recours à l'image du corps. Le *Catéchisme* définit l'unité de l'Église par sa source – la sainte Trinité –, par son fondateur – le Seigneur sur la Croix –, et par son âme – le Saint-Esprit. « Il est donc de l'essence même de l'Église d'être une³⁹ ». Selon le *Catéchisme*, cette unité est manifestée de manière particulière par quatre liens :

« “Par-dessus tout [c'est] la charité, qui est le lien de la perfection⁴⁰”. Mais l'unité de l'Église pérégrinante est assurée aussi par des liens visibles de communion : la profession d'une seule foi reçue des apôtres ; la célébration commune du culte divin, surtout des sacrements ; la succession apostolique par le sacrement de l'Ordre, maintenant la concorde fraternelle de la famille de Dieu⁴¹. »

Par cette unité, l'Église forme donc un corps concret, tangible : elle n'est pas seulement un lien spirituel entre les communautés chrétiennes. Selon Pie XII,

« C'est donc s'éloigner de la vérité divine que d'imaginer une Église qu'on ne pourrait ni voir ni toucher, qui ne serait que “spirituelle” (*pneumaticum*), dans laquelle les nombreuses communautés chrétiennes, bien que divisées entre elles par la foi, seraient pourtant réunies par un lien invisible⁴². »

36. C.E.C., § 828.

37. PIE XII, *M.C.*, § 3.

38. Éph 4, 4-6. Nos citations bibliques sont extraites de *La Bible de Jérusalem*, traduction française par l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

39. C.E.C., § 813.

40. Col 3, 14.

41. C.E.C., § 815.

42. PIE XII, *M.C.*, § 14.

L'Église catholique n'est pas une institution qui serait unie avec les autres communautés qui s'en sont séparées par l'appartenance à l'Église comprise comme Corps du Christ ; mais l'Église catholique elle-même est l'apparence institutionnelle du Corps du Christ. Ainsi l'unité du Corps n'est-elle pas un substrat qui aplanirait les différences de foi : elle est d'abord l'unité de la foi. Pie XII peut donc dire que

« Celui qui refuse d'écouter l'Église doit être considéré, d'après l'ordre du Seigneur, comme un païen et un publicain. Et ceux qui sont divisés pour des raisons de foi ou de gouvernement ne peuvent vivre dans ce même Corps ni par conséquent de ce même Esprit divin⁴³. »

Selon le pape, le schisme ou l'hérésie séparent de l'Église, Corps du Christ, et privent de la plénitude de la grâce instillée par le Saint-Esprit dans le Corps. Dans son encyclique *Humani generis*, Pie XII est encore plus clair : « le Corps mystique et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose⁴⁴. »



Ouverture du concile Vatican II

On a pu croire que le deuxième concile du Vatican avait transigé avec la stricte équivalence formulée par Pie XII entre le Corps du Christ et l'Église catholique, qui avait été rappelée par Paul VI dans *Ecclesiam suam*⁴⁵. En effet, la constitution dogmatique *Lumen gentium* emploie une formule équivoque, suggérant que l'Église fondée par le Christ,

« en tant qu'elle est, dans ce monde, constituée et organisée en société, "est présente" dans l'Église catholique [*subsistit in Ecclesia catholica*], gouvernée par le successeur de Pierre et par les évêques en communion avec lui, bien que en dehors de l'ensemble

43. *Ibid.*, § 22.

44. PIE XII, *Humani generis*, 15 août 1950, § 27.

45. PAUL VI, *Ecclesiam suam*, 6 août 1964, § 32-33.

organique qu'elle forme, on trouve de nombreux éléments de sanctification et de vérité, qui, en tant que dons propres à l'Église du Christ, portent à l'unité catholique⁴⁶. »

Cette assertion a déclenché ce qu'on a appelé la querelle du « *subsistit in* ». Certains ont cru que *Lumen gentium* abandonnait l'assimilation exclusive du Corps du Christ à l'Église catholique⁴⁷. Cette querelle fut close sous le pontificat de Benoît XVI qui, en tant que préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, avait déjà pris parti en faveur d'une interprétation de *Lumen gentium* à la lumière de *Mystici Corporis*. Le 29 juin 2007, le cardinal William Levada, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, signa les « Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine de l'Église ». Il y est réaffirmé de manière explicite que le deuxième concile du Vatican n'a rien changé de la doctrine traditionnelle sur l'Église : « *subsistit in* » signifie « la pleine identité de l'Église du Christ avec l'Église catholique⁴⁸. »

Ces précautions prises, on peut se pencher sur les « éléments de sanctification » que *Lumen gentium* discerne dans les communautés chrétiennes séparées de l'Église. Il est clair qu'ils jaillissent par le Saint-Esprit de l'Église catholique elle-même, et conduisent à l'unité du Corps du Christ en son sein. Le *Catéchisme* ne dit pas autre chose :

« L'Esprit du Christ se sert de ces Églises et communautés ecclésiales comme moyens de salut dont la force vient de la plénitude de grâce et de vérité que le Christ a confiée à l'Église catholique. Tous ces biens proviennent du Christ et conduisent à Lui et appellent par eux-mêmes "l'unité catholique"⁴⁹. »

46. CONCILE DE VATICAN II, session V, constitution dogmatique *Lumen gentium* (désormais *L.G.*), § 8. Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2 (*Les Décrets. De Trente à Vatican II*), Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 854.

47. Pourtant, *Unitatis redintegratio* précisait déjà : « Cependant les frères séparés, qu'il s'agisse des individus ou des communautés et Églises, ne jouissent pas de cette unité que Jésus-Christ a voulu accorder généreusement à tous ceux qu'il a régénérés et vivifiés afin qu'ils forment un seul Corps et accèdent à la nouveauté de vie, unité que professent les saintes Écritures et la vénérable tradition de l'Église. En effet, c'est par la seule Église catholique du Christ, qui est le moyen général de salut, que toute la plénitude des moyens de salut peut être atteinte. Car nous croyons que c'est au seul collègue apostolique, présidé par Pierre, que le Seigneur a confié tous les biens de la Nouvelle Alliance, en vue de constituer sur terre un seul Corps du Christ, auquel doivent être pleinement incorporés tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, appartiennent déjà au Peuple de Dieu. » (VATICAN II, session V, décret *Unitatis redintegratio*, § 3. ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 910-911)

48. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine de l'Église », 3e question. La 2e question apporte un éclairage plus précis : « Dans le numéro 8 de la Constitution Dogmatique *Lumen gentium*, "subsister" signifie la perpétuelle continuité historique et la permanence de tous les éléments institués par le Christ dans l'Église catholique, dans laquelle on trouve concrètement l'Église du Christ sur cette terre. Selon la doctrine catholique, s'il est correct d'affirmer que l'Église du Christ est présente et agissante dans les Églises et les Communautés ecclésiales qui ne sont pas encore en pleine communion avec l'Église catholique, grâce aux éléments de sanctification et de vérité qu'on y trouve, le verbe "subsister" ne peut être exclusivement attribué qu'à la seule Église catholique, étant donné qu'il se réfère à la note d'unité professée dans les symboles de la foi ("Je crois en l'Église, une") ; et cette Église une "subsiste" dans l'Église catholique. »

49. *C.E.C.*, § 819. Cet article précise un paragraphe de *Unitatis redintegratio*, § 3, dont il s'inspire : « Par conséquent, ces Églises et ces communautés séparées elles-mêmes, même si nous croyons qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. En effet, l'Esprit du Christ ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la vérité dérive de la plénitude même de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique. » (ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 910.)

Il ne semble donc pas y avoir de contradiction entre *Mystici Corporis* et le deuxième concile du Vatican sur ce point. Pie XII admet que des individus éloignés de l'Église catholique puissent être « ordonnés au Corps mystique du Rédempteur⁵⁰ » : on peut sans doute y voir l'expression des « éléments de sanctification » de *Lumen gentium*. Même si ces individus sont séparés du Corps social, tous nos textes admettent une action du Saint-Esprit qui, dans un surplus de grâces, entraînent les hommes de bonne volonté à l'unité et à la sainteté dans le Corps du Christ qu'est l'Église.

Ces textes font contempler à leur lecteur la puissance du Saint-Esprit, qui déborde largement du Corps mystique du Christ, pour prodiguer à des individus qui en sont séparés des « éléments de sanctification », qui proviennent du Corps du Christ et cherchent à y entraîner tous les chrétiens et tous les hommes. Nous ne nous aventurerons pas plus loin sur ce sujet, car il requiert une étude à part entière que nous ne pouvons mener ici.

Revenons à la description de ce corps concret qu'est l'Église. Pie XII file la métaphore organique, pour montrer que l'Église est d'abord un corps parce que ses membres souffrent les uns avec les autres, et se viennent en aide les uns les autres : « chaque membre ne vit pas uniquement pour lui, mais il assiste aussi les autres, et tous s'aident réciproquement, pour leur mutuelle consolation aussi bien que pour un meilleur développement de tout le corps⁵¹. » Par ailleurs, comme un corps organique, l'Église est constituée d'organes, c'est-à-dire de membres différents disposés selon un ordre convenable. « Car, de même que notre corps en son unité possède plus d'un membre et que ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi nous, à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres⁵². »

La participation de chacun au corps qu'est l'Église ne concerne pas seulement la hiérarchie des ministres ordonnés, mais tous les religieux et tous les fidèles. Cette définition de l'Église comme d'un corps dont sont membres à part entière tous les catholiques est un des principaux apports de *Mystici Corporis*. Elle est amplement développée dans les chapitres II (« Le Peuple de Dieu »), IV (« Les laïcs ») et V (« L'appel universel à la sainteté dans l'Église ») de la constitution *Lumen gentium*.

De manière comparable à une nourriture, les sacrements pourvoient à la vie de l'Église, « comme par des degrés de grâce ininterrompus, depuis le berceau jusqu'au dernier soupir⁵³ ». En effet, ceux-ci comportent une dimension sociale : par le baptême, je deviens membre de l'Église ; par la confirmation, je deviens en mesure de défendre l'Église et la foi ; par la pénitence, j'évite la contagion du péché à d'autres membres du Corps ; par l'Eucharistie, je suis relié à tous les membres du Corps, et à sa tête qui est le Christ ; l'onction des malades m'aide à entrer dans l'Église triomphante. Le mariage, qui assure l'accroissement du Corps, et l'ordre, qui institue des ministres chargés de le nourrir, pourvoient de manière particulière aux nécessités sociales de l'Église.

50. PIE XII, *M.C.*, § 103.

51. Pie XII, *M.C.*, § 18.

52. Rm 12, 4-5.

53. PIE XII, *M.C.*, § 18.



Rogier Van der Weyden, *Retable des sept sacrements*, v. 1440-1445,
Musée royal des Beaux Arts, Anvers.

L'Église comme Corps social du Christ

On n'a encore fait qu'approcher le mystère du corps que constitue l'Église. Ce n'est pas n'importe quel corps, même infiniment supérieur aux autres institutions humaines. C'est le Corps social du Christ. En effet, le « Christ total » (*Christus totus*) est composé de son Corps physique – assis aujourd'hui à la droite du Père et présent dans les espèces eucharistiques – et de son Corps social⁵⁴. Le *Catéchisme* affirme : « La comparaison de l'Église avec le corps jette une lumière sur le lien intime entre l'Église et le Christ. Elle n'est pas seulement rassemblée *autour de Lui* ; elle est unifiée *en Lui*, dans son Corps⁵⁵. »

Comment Pie XII justifie-t-il qu'on puisse parler de Corps *du Christ* à propos de l'Église ? D'abord, il est juste d'affirmer que l'Église est le Corps du Christ, parce que c'est par lui qu'elle a été fondée et est dirigée. Le Christ est à l'origine de l'Église par sa prédication, par sa mort et par l'envoi du Saint-Esprit. Dans sa mission de prédicateur, le Seigneur a choisi les Apôtres, désigné son vicaire sur la terre, dévoilé ce qu'il avait entendu de son Père, et institué le baptême et l'Eucharistie. Par sa mort sur la Croix, il a aboli définitivement la loi ancienne pour établir la loi nouvelle dont ses Apôtres sont les ministres. Selon le pape, c'est sur la Croix que le Christ s'est acquis tous les membres de son Corps mystique : lorsque je suis incorporé au Corps par le baptême, c'est en vertu de la mort du Seigneur sur la Croix.

54. Voir aussi le *C.E.C.*, § 795 : « Le Christ et l'Église, c'est donc le "*Christ total*" (*Christus totus*). L'Église est une avec le Christ. »

55. *C.E.C.*, § 789.

Par la communication à l'Église des dons du Saint-Esprit après la mort du Christ, le Père a voulu « la rendre un instrument efficace et à jamais durable du Verbe incarné dans la distribution des fruits divins de la Rédemption⁵⁶. » C'est grâce à la communication du Saint-Esprit que l'Église peut assurer sa mission juridique – enseigner, gouverner, administrer les sacrements.

À ce sujet, le *Catéchisme* précise que, depuis la Pentecôte, l'Église est catholique en un sens peut-être moins connu que celui que l'on donne le plus souvent à cet adjectif ; en effet, l'*universalité* de l'Église peut exprimer le fait qu'elle possède la *plénitude* des moyens de salut :

« Elle est catholique parce qu'en elle le Christ est présent. "Là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique"⁵⁷. » En elle subsiste la plénitude du Corps du Christ uni à sa Tête, ce qui implique qu'elle reçoive de Lui "la plénitude des moyens de salut"⁵⁸ qu'Il a voulu : confession de foi droite et complète, vie sacramentelle intégrale et ministère ordonné dans la succession apostolique. L'Église était, en ce sens fondamental, catholique au jour de la Pentecôte, et elle le sera toujours jusqu'au jour de la Parousie⁵⁹. »

Par la communication du Saint-Esprit à la Pentecôte, le Christ monté au Ciel a désigné l'Église comme son épouse, de même que le Père avait désigné Jésus comme son Fils lors de son baptême :

« Comme au début de sa mission d'évangélisation, son Père Éternel l'avait manifesté par le moyen du Saint-Esprit descendant sous la forme d'une colombe et se reposant sur lui, de même, au moment où les Apôtres allaient commencer leur fonction sacrée de prédication, le Christ Notre-Seigneur leur envoya du ciel son Esprit qui, les touchant sous forme de langues de feu, indiquait, comme du doigt même de Dieu, la mission et la fonction surnaturelles de l'Église⁶⁰. »



« Pentecôte », *Petites heures de Jean de Berry*, XIV^e siècle, BNF.

56. PIE XII, *M.C.*, § 31.

57. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes*, 8, 2.

58. VATICAN II, session IX, décret *Ad gentes*, § 6. ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 1015.

59. *C.E.C.*, § 830.

60. PIE XII, *M.C.*, § 33.

Le Christ tête du Corps social

Ensuite, et surtout, l'Église est le Corps du Christ parce que celui-ci en est la Tête. Pie XII se penche longuement sur cet aspect de la doctrine du Corps social. Ses réflexions sur le sujet semblent avoir été entièrement résumées dans le septième paragraphe de *Lumen gentium*⁶¹. Saint Paul, le premier, a défini le Christ comme tête de l'Église :

« Mais, vivant selon la vérité et dans la charité, nous grandirons de toutes manières vers Celui qui est la Tête, le Christ, dont le Corps tout entier reçoit concorde et cohésion par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance et se construisant lui-même, dans la charité⁶². »

Pie XII tente de justifier cette appellation de tête. Le Christ peut être considéré comme la tête du Corps social d'abord en raison de sa prééminence, en tant que Verbe du Père et premier-né d'entre les morts⁶³. D'autre part, le Christ dirige l'Église : « le divin Rédempteur tient en main le timon de toute la société chrétienne et en dirige le gouvernail⁶⁴ », d'abord par son enseignement et ses directives sur terre, et par la transmission aux Apôtres des trois pouvoirs de la mission juridique de l'Église. Par ailleurs, depuis son Ascension, le Seigneur continue de gouverner l'Église,

« soit en éclairant et en fortifiant ses chefs pour leur faire remplir fidèlement et avec fruit leurs fonctions respectives, soit – surtout dans les circonstances plus graves – en suscitant du sein de l'Église leur Mère des hommes et des femmes brillant de l'éclat de la sainteté, en vue de les proposer en exemples aux autres fidèles pour l'accroissement de son Corps mystique⁶⁵. »

De manière ordinaire, le Christ gouverne l'Église par l'intermédiaire du pape, son vicaire sur terre. Le Corps social n'est pas pourvu d'une double tête, puisque le pape n'est que le vicaire du Christ, unique tête du Corps. De même, c'est le Christ qui gouverne chaque communauté de l'Église catholique par la juridiction de chaque évêque : chacun fait paître son troupeau au nom du Christ. Ils doivent être honorés comme les successeurs des Apôtres par institution divine mais, selon Pie XII,

« dans leur gouvernement, ils ne sont pas pleinement indépendants, mais ils sont soumis à l'autorité légitime du Pontife de Rome, et s'ils jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est immédiatement communiqué par le Souverain Pontife⁶⁶. »

61. ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 852-854.

62. Éph 4, 15-16.

63. *L.G.*, § 7, reprend ce point : « De ce corps, le Christ est la Tête. Il est l'image du Dieu invisible, et en lui toutes choses ont été créées. Il est avant tous et toutes choses subsistent en lui. Il est la Tête du Corps qu'est l'Église. Il est le Principe, le Premier-né d'entre les morts, afin de détenir en tout la primauté. » (ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 853)

64. PIE XII, *M.C.*, § 37.

65. *Ibid.*, § 39.

66. *Ibid.*, § 42.

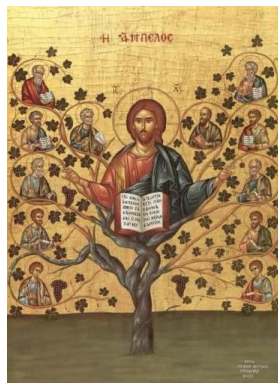
Cependant la tête qu'est le Christ requiert l'aide des membres de son Corps. D'abord, le vicaire du Christ doit être aidé par un grand nombre de personnes dans la charge de son devoir pastoral. Ensuite, le Seigneur veut recevoir l'aide des membres de son Corps mystique pour accomplir l'œuvre de la rédemption.

On peut encore justifier l'appellation de tête du Corps que l'on donne au Christ en indiquant que l'Église s'efforce de se conformer au Christ, dans chacun de ses membres et dans le Corps entier, particulièrement lorsqu'elle s'acquitte de sa mission juridique. En effet,

« si le Verbe s'est anéanti, prenant forme d'esclave, il l'a fait pour rendre ses frères selon la chair participants de sa nature divine, tant dans l'exil de cette terre par la grâce sanctifiante, que dans la patrie céleste par l'obtention d'un bonheur sans fin. Car le Fils unique du Père Éternel a voulu être fils d'homme pour nous rendre conformes à l'image du Fils de Dieu, et nous renouveler à la ressemblance de Celui qui nous a créés⁶⁷. »

Le Christ est encore la tête du Corps parce qu'il est la source de la sainteté de l'Église : « Le Christ doit encore être regardé comme Chef de l'Église du fait qu'exerçant d'une façon éminente, plénière et parfaite les fonctions surnaturelles, c'est à cette plénitude que puise son Corps mystique⁶⁸. » Du Christ dérive toute grâce qui rend saints les fidèles, comme lui-même est saint. Le pape peut donc dire que « Le Christ est l'auteur et l'artisan de la sainteté. Il ne peut y avoir aucun acte salutaire qui ne découle de lui, comme de sa source surnaturelle⁶⁹. »

Une autre justification est que le Christ soutient et fait vivre son Église. L'Église est ainsi « comme une autre personne du Christ⁷⁰ ». Le Seigneur fait vivre tout le Corps de sa vie surnaturelle, et alimente chacun de ses membres pour que l'Église reproduise de la manière la plus parfaite possible l'image du Christ⁷¹. L'évangéliste l'exprime par l'image de la vigne : « Moi, je suis la vigne ; vous, les sarments. Celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit ; car hors de moi vous ne pouvez rien faire⁷². »



67. *Ibid.*, § 46.

68. *Ibid.*, § 48.

69. *Ibid.*, § 51.

70. *Ibid.*, § 53.

71. *L.G.*, § 7, exprime cet aspect de manière frappante : « C'est lui qui distribue sans cesse dans son Corps, c'est-à-dire dans l'Église, les dons des ministères par lesquels, grâce à sa vertu, nous nous rendons mutuellement des services en vue du salut, de façon à ce que, faisant la vérité dans la charité, nous puissions grandir en toutes choses vers celui qui est notre Tête. » (ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 853)

72. Jn 15, 5.

Ce principe de vie instillé par le Christ dans chacun des membres est le Saint-Esprit, communiqué à l'Église lors de la Pentecôte. « C'est à cet Esprit du Christ comme à un principe invisible qu'il faut attribuer que toutes les parties du Corps soient reliées, aussi bien entre elles qu'avec leur noble Tête, puisqu'il réside tout entier dans la Tête, tout entier dans le Corps, tout entier dans chacun des membres⁷³ ». Tout cela permet d'appliquer aux membres saints comme au Corps entier qu'est l'Église la phrase de saint Paul : « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi⁷⁴. » On peut ainsi considérer, avec saint Augustin, que le Saint-Esprit est l'âme du Corps qu'est l'Église⁷⁵.

Lumen gentium fait la synthèse de ces différents éléments, en affirmant que le Saint-Esprit est à la fois le principe d'unité et de vie de l'Église : « Par la vertu de l'Évangile, il [le Saint-Esprit] fait que l'Église se rajeunisse et il la renouvelle sans cesse, et il la conduit à l'union parfaite avec son Époux⁷⁶. » Le *Catéchisme* le confirme :

« Il [le Saint-Esprit] opère de multiples manières l'édification du Corps tout entier dans la charité : par la Parole de Dieu, “qui a la puissance de construire l'édifice⁷⁷”, par le Baptême par lequel Il forme le Corps du Christ ; par les sacrements qui donnent croissance et guérison aux membres du Christ ; par “la grâce accordée aux apôtres qui tient la première place parmi ses dons⁷⁸”, par les vertus qui font agir selon le bien, enfin par les multiples grâces spéciales (appelées “charismes”) par lesquelles il rend les fidèles “aptes et disponibles pour assumer les diverses charges et offices qui servent à renouveler et à édifier davantage l'Église^{79,80}. »

Cet aspect de la doctrine du Corps mystique enseigne clairement que c'est parce qu'elle est le Corps dont le Christ est la tête que, par le Saint-Esprit, principe vital de ce Corps, l'Église croît dans la sainteté, et que des saints peuvent être suscités parmi ses membres.

La signification de l'expression de « Corps mystique »

Nous comprenons à présent pourquoi l'Église constitue le Corps social du Christ ; mais pourquoi appeler le Corps social « Corps mystique » ? L'expression de Corps mystique permet de mieux distinguer l'Église du Corps physique du Seigneur. Pie XII montre qu'elle met aussi en valeur la différence entre corps moral et Corps mystique. Un corps moral – corps naturel au même titre qu'un corps physique – tire son unité d'une finalité commune. Mais le Corps mystique, d'ordre surnaturel, possède en plus un principe intérieur, le Saint-Esprit, qui existe dans l'organisme entier comme en chacun de ses membres. Ainsi l'Église n'est-elle pas seulement composée de principes sociaux et juridiques, et elle surpasse de beaucoup toutes les

73. PIE XII, *M.C.*, § 57.

74. Gal 2, 20.

75. « Ce que notre esprit, je veux dire notre âme, est à nos membres, l'Esprit Saint l'est aux membres du Christ, au Corps du Christ, je veux dire l'Église. » (S. AUGUSTIN, sermon 268, 2, cité par le *C.E.C.*, § 797).

76. *L.G.*, § 4. ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 851.

77. Ac 20, 30.

78. *L.G.*, § 7. ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 853.

79. *L.G.*, § 12. ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 858.

80. *C.E.C.*, § 798.

communautés humaines : « elle leur est supérieure autant que la grâce surpasse la nature, et que les réalités immortelles l'emportent sur toutes les réalités périssables⁸¹. »

L'opposition que font certains entre l'Église catholique comme institution juridique et doctrinale, et l'Église du Christ unie de manière invisible par la charité, est donc sans aucun fondement.

« Il ne peut donc y avoir aucune opposition, aucun désaccord réels entre la mission dite invisible du Saint Esprit et la fonction juridique, reçue du Christ, des Pasteurs et des Docteurs ; car – comme en nous le corps et l'âme – elles se complètent et s'achèvent mutuellement, elles proviennent d'un seul et même Sauveur, qui n'a pas seulement dit en insufflant l'Esprit divin : “Recevez le Saint-Esprit⁸²”, mais qui a encore ordonné hautement et clairement : “Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie⁸³” et “Celui qui vous écoute, m'écoute^{84,85}”. »

L'adjectif « mystique » ne peut donc pas être compris en opposition à l'Église concrète ou institutionnelle. *Lumen gentium* le rappelle avec force, en recourant de manière très précise à la notion d'union hypostatique : le Corps mystique du Christ est comme incarné dans l'Église catholique, humaine et divine. On peut aller jusqu'à dire que l'Église comme Corps mystique poursuit l'Incarnation du Seigneur.

« Mais la société, structurée par des organes hiérarchiques, d'une part, et le Corps mystique du Christ, d'autre part, l'assemblée perceptible par la vue et la communauté spirituelle, l'Église de la terre et l'Église si richement pourvue de biens célestes, ne doivent pas être considérées comme deux entités, mais elles forment une seule réalité complexe, constituée d'un élément humain et d'un élément divin étroitement liés. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie non sans valeur, elle entretient un rapport de similitude avec le mystère du Verbe incarné. Tout comme, en effet, la nature assumée est au service du Verbe divin comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, d'une façon analogue l'organisme social de l'Église est au service de l'Esprit du Christ, qui le vivifie, en vue de la croissance du corps⁸⁶. »

Poursuivons notre réflexion avec *Lumen gentium*. Cet aspect « incarné » du Corps mystique conduit à concéder que, si la sainteté de l'Église militante (ou pèlerinante) est véritable, elle est encore imparfaite *en ses membres*, puisqu'elle est composée de pécheurs. La sainteté parfaite de l'Église en ses membres reste à atteindre :

« En effet déjà sur la terre l'Église est auréolée d'une sainteté véritable, même si celle-ci est imparfaite. Cependant jusqu'à ce qu'il y ait des cieux nouveaux et une terre nouvelle, où habite la justice, l'Église pèlerinante, dans ses sacrements et ses institutions qui appartiennent à ce monde, porte la figure de ce siècle qui passe et elle-même vit parmi les créatures qui gémissent et sont jusqu'à maintenant en mal d'enfantement et attendent la révélation des fils de Dieu⁸⁷. »

81. PIE XII, *M.C.*, § 63.

82. Jn 20, 22.

83. Jn 20, 21.

84. Lc 10, 16.

85. PIE XII, *M.C.*, § 65.

86. *L.G.*, § 8. ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 854.

87. *L.G.*, § 48. ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 888.

Cependant, les faiblesses humaines dont fait preuve l'Église ne doivent pas être attribuées à une imperfection de sa constitution juridique, mais au péché dont sont entachés ses membres, même les plus éminents⁸⁸. La doctrine du Corps mystique permet de préserver la sainteté de l'Église, car

« Assurément notre pieuse Mère brille d'un éclat sans tache dans les sacrements où elle engendre ses fils et les nourrit ; dans la foi qu'elle garde toujours à l'abri de toute atteinte ; dans les lois très saintes qu'elle impose à tous et les conseils évangéliques qu'à tous elle propose ; enfin, dans les grâces célestes et les charismes surnaturels par lesquels elle engendre avec une inlassable fécondité des troupes innombrables de martyrs, de confesseurs et de vierges⁸⁹. »



Fra Angelico, *Jugement dernier*, détail.

Notre union avec le Christ dans son Corps mystique

Comprendre les catholiques comme membres du Corps mystique permet d'éclairer la nature de leur union au Christ. Le Seigneur lui-même a comparé l'union de l'Église au Fils à celle du Fils au Père :

« Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé⁹⁰. »

88. À ce titre, le *C.E.C.*, § 827, rappelle donc que « Tous les membres de l'Église, ses ministres y compris, doivent se reconnaître pécheurs. En tous, l'ivraie du péché se trouve encore mêlée au bon grain de l'Évangile jusqu'à la fin des temps. L'Église rassemble donc des pécheurs saisis par le salut du Christ mais toujours en voie de sanctification. »

89. *PIE XII, M.C.*, § 66.

90. *Jn 17*, 21-23.

Notre union avec et dans le Christ vient d'abord de ce que nous « conspir[ons] à une même fin⁹¹ ». Mais, parce que le Corps social du Christ doit être visible, cet accord doit se manifester extérieurement par une foi et des pratiques communes. Il est en outre nécessaire qu'il n'y ait qu'un chef suprême, le Souverain pontife.

À ces liens juridiques, il faut ajouter les vertus théologiques qui nous lient avec et en Dieu. Par la confession de la même foi, « nous sommes éclairés de la même lumière du Christ, nous sommes nourris de la même nourriture du Christ, nous sommes gouvernés par la même autorité et le même magistère du Christ⁹². » De même nous sommes liés par une même espérance dans la Cité céleste : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une seule espérance au terme de l'appel que vous avez reçu⁹³. »

La charité nous unit au Christ de façon plus étroite encore : « Dieu est Amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui⁹⁴. » À cet amour pour Dieu doit bien sûr répondre la charité envers le prochain, de sorte que nous soyons « membres les uns des autres⁹⁵. » Le *Catéchisme* affirme même que, dans l'Église, « La charité est l'âme de la sainteté à laquelle tous sont appelés⁹⁶ ».

Par ailleurs, le Christ est en nous par la communication de son Esprit, et ce que le Saint-Esprit opère en nous de divin, c'est aussi le Christ qui l'y opère. « C'est par cette même communication de l'Esprit du Christ qu'il se fait que l'Église est comme la plénitude et le complément du Rédempteur », de sorte que le Christ et son Corps social « constituent un homme nouveau unique dans lequel le ciel et la terre s'allient pour perpétuer l'œuvre de salut de la Croix : à savoir le Christ, Tête et Corps ; le Christ total⁹⁷. »

Enfin, notre union avec le Christ trouve son sommet dans la sainte Eucharistie.

« Là, en effet, les ministres sacrés ne tiennent pas seulement la place de notre Sauveur, mais de tout le Corps mystique et de chacun des fidèles ; là encore, les fidèles eux-mêmes, unis au prêtre par des vœux et des prières unanimes, offrent au Père Éternel l'Agneau immaculé, rendu présent sur l'autel uniquement par la voix du prêtre ; ils le lui offrent par les mains du même prêtre, comme une victime très agréable de louange et de propitiation, pour les nécessités de toute l'Église. Et de même que le divin Rédempteur mourant sur la Croix s'est offert, comme Chef de tout le genre humain, au Père Éternel, ainsi, en cette offrande pure, non seulement il s'offre comme Chef de l'Église, au Père céleste, mais en lui-même il offre aussi ses membres mystiques, puisqu'il les renferme tous, même les plus faibles et les plus infirmes, dans son Cœur très aimant. »

À propos de la dimension sociale de l'Eucharistie, *Lumen gentium* confirme ainsi que, « Participant réellement au corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous⁹⁸. »

91. PIE XII, *M.C.*, § 68. « Or, plus noble est la fin à laquelle tend cet accord, plus divine est la source d'où elle procède, plus sublime est aussi l'unité qui en résulte. » (*ibid.*) Ici, la fin est très haute : la sanctification des membres du Corps à la gloire de Dieu. La source est très divine : le bon plaisir du Père, la volonté du Fils et l'impulsion du Saint-Esprit.

92. PIE XII, *M.C.*, § 71.

93. Éph 4, 4.

94. 1 Jn 4, 16.

95. Rm 12, 5.

96. *C.E.C.*, § 826.

97. PIE XII, *M.C.*, § 77.

98. *L.G.*, § 7. ALBERIGO, *Les Conciles œcuméniques*, volume II-2, *op. cit.*, p. 853.

Pour finir, il faut noter que cette union particulière de l'Église au Christ n'est pas une assimilation de celle-là à celui-ci. Chacun a sa volonté propre, et leur relation doit plutôt être comprise sur le modèle de celle qui unit le Fils au Père : le Christ enseigne l'Église, l'Église tente de se conformer au Christ, elle progresse vers lui. Cette relation particulière est souvent exprimée par l'image de l'époux et de l'épouse⁹⁹. Saint Jean-Baptiste utilise déjà cette image dans l'*Évangile selon saint Jean* : « Qui a l'épouse est l'époux ; mais l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'entend, est ravi de joie à la voix de l'époux. Telle est ma joie, et elle est complète¹⁰⁰. » Le Seigneur lui-même s'est comparé à l'époux¹⁰¹.

« L'apôtre présente l'Église et chaque fidèle, membre de son Corps, comme une Épouse "fiancée" au Christ Seigneur, pour n'être avec Lui qu'un seul Esprit. Elle est l'Épouse immaculée de l'Agneau immaculé que le Christ a aimée, pour laquelle Il s'est livré "afin de la sanctifier¹⁰²", qu'Il s'est associée par une alliance éternelle, et dont Il ne cesse de prendre soin comme de son propre Corps.¹⁰³ »

Conclusion : aimer l'Église comme le Christ l'aime

Pour finir, le pape exhorte les catholiques à aimer l'Église comme le Christ lui-même l'aime, comme il l'a voulue et se l'est acquise par son sang.

« Il faut donc que nous soyons très chers, non seulement les sacrements dont nous sommes nourris par cette pieuse Mère, non seulement les solennités où elle nous console et nous réjouit, les chants sacrés et les rites liturgiques par lesquels elle élève nos âmes vers les choses du ciel, mais encore les sacramentaux et tous ces différents exercices de piété par lesquels elle pénètre suavement de l'esprit du Christ et console l'âme des fidèles. Nous avons le devoir non seulement de répondre, en bons fils, à son affection maternelle, mais aussi de révéler en elle l'autorité reçue du Christ qui assujettit nos intelligences à l'obéissance du Christ ; nous devons enfin obéir à ses lois et à ses préceptes moraux parfois assez pénibles à notre nature déchue de l'innocence première ; de même, dompter notre corps rebelle par une pénitence volontaire ; bien plus, il nous est recommandé de nous interdire parfois des plaisirs qui n'ont par ailleurs rien de coupable¹⁰⁴. »

Pour cela, nous devons nous efforcer de voir dans l'Église le Christ en personne. Par l'Église, c'est le Christ qui enseigne, gouverne et communique la sainteté, en se manifestant diversement dans les membres de l'Église. Le pape rappelle qu'« il est très opportun de considérer Jésus lui-même comme modèle suprême d'amour envers l'Église¹⁰⁵ ». Cela conduit le pape à constater que, si l'Église est bien une et catholique, par l'Église, le Christ embrasse le genre humain tout entier ; l'amour pour l'Église exige donc non seulement que

99. « L'unité du Christ et de l'Église, Tête et membres du Corps, implique aussi la distinction des deux dans une relation personnelle. Cet aspect est souvent exprimé par l'image de l'époux et de l'épouse. » (C.E.C., § 796)

100. Jn 3, 29.

101. Par exemple en Mc 2, 19.

102. Éph 5, 26.

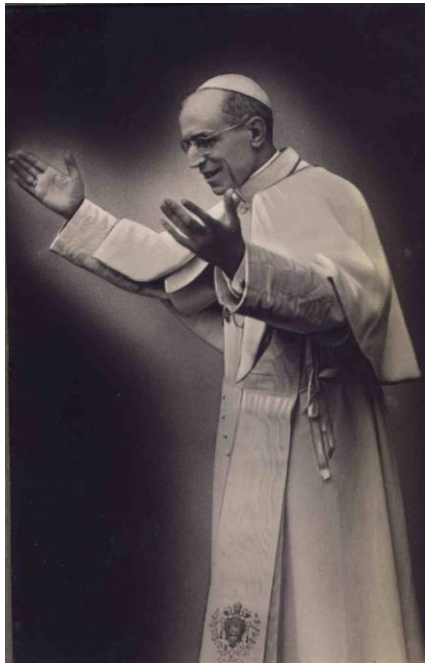
103. C.E.C., § 796.

104. PIE XII, M.C., § 92.

105. *Ibid.*, § 95.

nous soyons membres les uns des autres, mais aussi que, « dans les autres hommes non encore unis avec nous dans le Corps de l'Église, nous sachions reconnaître des frères du Christ selon la chair, appelés avec nous au même salut éternel¹⁰⁶. » Pie XII termine donc en exhortant ceux qui sont éloignés de l'Église catholique

« à céder librement et de bon cœur aux impulsions de la grâce divine et à s'efforcer de sortir d'un état où nul ne peut être sûr de son salut éternel ; car, même si, par un certain désir et souhait inconscient, ils se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur, ils sont privés de tant et de si grands secours et faveurs célestes, dont on ne peut jouir que dans l'Église catholique¹⁰⁷. »



Pie XII

106. *Ibid.*, § 96.

107. *Ibid.*, § 103.

Le culte des saints

Maximin Cès

Dans ses dix commandements, Dieu dit : « *Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi*¹⁰⁸. » Ce commandement fonde de manière impérative l'exclusivité du culte rendu à Dieu seul : le Seigneur seul est digne de notre adoration ; et tout culte voué à un autre que lui équivaut à la plus condamnable des infidélités – comme un adultère – qui puisse être commise contre Dieu lui-même : le péché d'idolâtrie. Le Seigneur lui-même nous met en garde contre ces idoles muettes, sourdes et aveugles que nous pourrions fabriquer pour notre propre perte, excitant la juste colère du Dieu fidèle à son alliance : « Tu ne te prosternerás pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le Seigneur, ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois et quatre générations – s'ils me haïssent – mais prouvant sa fidélité à des milliers de générations – si elles m'aiment et gardent mes commandements. » (Ex 20, 5)

La prière des saints – une prière adressée à des hommes, instaurant une médiation humaine entre l'orant et le Dieu pouvant seul être objet de tout culte – ne semble-t-elle pas toutefois contredire ce principe ? C'est un des arguments qui a été utilisé par les réformateurs, au XVI^e siècle, pour dénoncer l'impiété d'un catholicisme devenu idolâtre. Comment alors concilier le culte rendu à Dieu seul et le culte rendu aux saints ?



Icône grecque de « Tous les saints », XVII^e siècle.

108. Dn 5, 7.

La réponse est simple et ne laisse pas de place à l'équivoque : nous ne prions pas les saints comme nous prions Dieu. Voilà ce que dit saint Polycarpe à ce propos :

« Le Christ, nous l'adorons, parce qu'il est le fils de Dieu ; quant aux martyrs, nous les aimons comme disciples et imitateurs du Seigneur, et c'est juste, à cause de leur dévotion incomparable envers leur roi et maître ; puissions-nous, nous aussi, être leurs compagnons et leurs condisciples¹⁰⁹. »

Nous les vénérons ainsi comme de bons serviteurs de Dieu, que nous apercevons dans leur vie toute consacrée à Dieu. Pour prendre une métaphore de physicien, si Dieu est le soleil, les saints sont la lune, source secondaire de lumière ; la véritable source de lumière est le soleil, mais la lune la reflète bien et met cette lumière à notre portée, admissible à notre regard, alors que la lumière directe du soleil, éblouissante, serait nocive pour nos yeux, sans préparation.

« L'intention de l'Eglise est qu'on aille chercher en eux Notre-Seigneur, de la plénitude duquel ils sont enrichis ; elle sait que nous sommes plus assurés de le trouver en eux, que si nous le cherchions immédiatement et par nous-mêmes. Ils sont comme des tabernacles vivants, des ciboires animés qui renferment notre bon Maître, et dans lesquels il veut recevoir nos hommages¹¹⁰. »

Le rôle des saints dans la vie chrétienne, le voici : être comme des balises qui nous orientent vers le Ciel, comme les réverbères qui, placés le long de la route, nous aident à trouver notre chemin.

« La vie humaine est un chemin. Vers quelle fin ? Comment en trouvons-nous la route ? La vie est comme un voyage sur la mer de l'histoire, souvent obscur et dans l'orage, un voyage dans lequel nous scrutons les astres qui nous indiquent la route. Les vraies étoiles de notre vie sont les personnes qui ont su vivre dans la droiture. Elles sont des lumières d'espérance. Certes, Jésus Christ est la lumière par antonomase, le soleil qui se lève sur toutes les ténèbres de l'histoire. Mais pour arriver jusqu'à Lui nous avons besoin aussi de lumières proches – de personnes qui donnent une lumière en la tirant de sa lumière et qui offrent ainsi une orientation pour notre traversée¹¹¹. »

La vie des saints nous tourne vers Dieu, car en eux nous voyons la splendeur de Dieu et de son Salut :

« Les saints sont par eux-mêmes pauvres et dénués de tout, c'est Notre-Seigneur qui les remplit de toute bénédiction céleste. [...] En découvrant en eux une si merveilleuse étendue de vertus et une si grande diversité de dons, nous percevons quelque chose de la plénitude des richesses de Jésus dont les leurs sont un bien faible écoulement. Nous le verrons dans ses amis, comme un chef influant la vie de ses membres, comme un père vivant dans le cœur de ses enfants¹¹². »

Et nous sommes appelés, à leur suite, à rendre à Dieu cette auréole de gloire qui vient de Lui, comme la bienheureuse Vierge Marie dans son Magnificat : « Oui, désormais tous les

109. S. POLYCARPE, *Martyrium Polycarpi*, 17, cité dans CEC § 957.

110. G. LETOURNEAU, *Pensées choisies de M. Olier*, Paris, Gabalda, 1922.

111. BENOIT XVI, *Spe Salvi*, § 49.

112. G. LETOURNEAU, *Pensées choisies de M. Olier*, Gabalda, Paris, 1922.

âges me diront bienheureuse, car le puissant a fait pour moi de grandes choses¹¹³ », ou comme l'entourage des saints, par exemple dans cette parole d'Achior à Judith : « Sois proclamée bénie de ton Dieu dans toutes les tentes de Jacob ! Parmi tous les peuples qui entendront ton nom, le Dieu d'Israël sera glorifié à cause de toi¹¹⁴. »

Dans la prière d'intercession, nous pouvons nous adresser à Dieu en faveur d'un tiers, par exemple un mort : « la pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés, est une pensée sainte et pieuse¹¹⁵ », ou nous adresser à un tiers afin qu'il prie Dieu pour nous, comme dans l'épisode du combat de Josué contre Amalec, dans lequel nous voyons Moïse, Aaron et Hur intercéder auprès de Dieu pour obtenir la victoire d'Israël sur ses ennemis :

« Amalec vint attaquer Israël à Raphidim. Et Moïse dit à Josué: "Choisis-nous des hommes, et va combattre Amalec ; demain je me tiendrai sur le sommet de la colline, le bâton de Dieu dans ma main." Josué fit selon ce que lui avait dit Moïse, il combattit Amalec. Et Moïse, Aaron et Hur montèrent au sommet de la colline. Lorsque Moïse tenait sa main levée, Israël était le plus fort, et lorsqu'il laissait tomber sa main, Amalec était le plus fort. Comme les mains de Moïse étaient fatiguées, ils prirent une pierre, qu'ils placèrent sous lui, et il s'assit dessus ; et Aaron et Hur soutenaient ses mains, l'un d'un côté, l'autre de l'autre ; ainsi ses mains restèrent fermes jusqu'au coucher du soleil. Et Josué défit Amalec et son peuple à la pointe de l'épée¹¹⁶. »

On peut trouver plusieurs raisons de recourir à l'intercession des saints. De même que nous demandons conseil à nos amis d'autant plus qu'ils ont connu des situations semblables aux nôtres, de même nous pouvons demander aux saints leur intercession, d'autant plus qu'ils les ont vécues :

« Il faut prier les anges pour nous, puisqu'ils ont été donnés pour nous garder ; il faut prier les martyrs : leurs corps nous sont un patronage. Ne craignons pas de réclamer leur intercession dans nos faiblesses, eux qui, tout en surmontant ces faiblesses, les ont pourtant connues¹¹⁷. »

Il nous arrive fréquemment de nous confier les uns aux autres des intentions de prières. Les saints, « vases diaphanes renfermant Jésus-Christ¹¹⁸ », sont plus proches que nous de la source de tout Bien, c'est pourquoi leur intercession est plus puissante :

« Apôtres, martyrs, encore vivants, pouvaient prier pour leurs frères. Combien plus après qu'ils ont remporté la victoire, le triomphe. Auraient-ils moins de puissance depuis qu'ils sont auprès du Christ¹¹⁹ ? »

113. Lc 1, 48-49.

114. Jdt 13, 31.

115. 2 M 12, 45.

116. Ex 17, 8-14.

117. S. AMBROISE, *De viduis*, IX, 55.

118. G. LETOURNEAU, *Pensées choisies de M. Olier*, Gabalda, Paris, 1922.

119. S. JEROME, *Contre Vigilantius*, VI.

Notre Seigneur nous demande de nous aimer les uns les autres, comme il nous a aimés¹²⁰. Or justement, la manifestation de son amour pour nous est la médiation qu'il exerce entre Dieu et les hommes, par son sacrifice sur la Croix. Intercéder auprès de Dieu nous rapproche de Jésus-Christ : « L'intercession est une prière de demande qui nous conforme de près à la prière de Jésus. C'est Lui l'unique Intercesseur auprès du Père en faveur de tous les hommes, des pécheurs en particulier¹²¹. » Le fait de prier les uns pour les autres nous fait appartenir davantage à l'Église :

« Nous ne vénérons pas seulement au titre de leur exemple la mémoire des habitants du ciel ; nous cherchons bien davantage par là à renforcer l'union de toute l'Église dans l'Esprit grâce à l'exercice de la charité fraternelle. Car tout comme la communion entre les chrétiens de la terre nous approche de plus près du Christ, ainsi la communauté avec les saints nous unit au Christ de qui découlent, comme de leur chef, toute grâce et la vie du Peuple de Dieu lui-même¹²². »

Saint François de Sales nous dit qu'« il y a autant de différence entre une musique notée et une musique chantée qu'entre l'Évangile et la vie des saints ». C'est bien Jésus-Christ que nous voyons concrètement agir dans la vie des saints. Nous pourrions toujours trouver un saint qui nous ressemble, dans le style de vie, le caractère... Le Seigneur nous connaît et sait nous proposer des modèles adaptés de gens ordinaires qui l'ont suivi jusqu'au bout, lui qui nous invite à être nous-mêmes des saints : « Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait¹²³. » Concluons donc avec Bossuet : « Le vrai honneur que nous devons rendre aux Saints, c'est de les imiter. Leurs reliques nous prêchent, en nous invitant à suivre leurs exemples ; elles nous demandent un reliquaire vivant, les vertus, le cœur¹²⁴. »



La Jérusalem céleste, miniature du XII^e siècle.

120. Jn 13, 34

121. CEC § 2634.

122. *Lumen Gentium*, §50.

123. Mt 5, 18.

124. BOSSUET, *Pensées chrétiennes et morales*.

Exempla

« *Laudate Dominum
in sanctis eius* »

« Je vous dit cela pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite. »

Jn, 15, 11.

Anne Duguet

Qu'il nous soit permis ici de nous affranchir de toute théologie comme de toute métaphysique, pour nous livrer à un petit exercice de réflexion, qui ne prétend ni, bien certainement, épuiser la question, ni l'enrichir de considérations érudites, ni même sans doute faire preuve d'originalité radicale, mais qui se propose, avec les seuls outils de la rigueur intellectuelle et de la bonne volonté, de s'emparer personnellement de la question de la sainteté, pour la redécouvrir comme question. Qu'est-ce en effet qu'un saint ? « C'est dans les saints que l'Église reconnaît ses propres traits caractéristiques et c'est vraiment en eux qu'elle savoure sa joie la plus profonde¹²⁵ » ; les saints sont ces hommes qui donnent à l'Église sa joie. De quelle joie parle-t-on ? On veut croire qu'à découvrir la joie dont les saints semblent être les découvreurs parfaits, on saura mieux quels hommes ils sont, et à quelle Église ils font leur offrande. Quelle est cette joie ? Où les saints la trouvent-ils ? Comment la découvrent-ils ? Il y a un risque réel à poser cette question qui consiste en un isolement de la joie sainte et de l'homme qui la porte dans son étrangeté radicale. Un saint, s'il est compris comme un homme d'une étrange espèce, dotée d'une capacité mystérieuse de se réjouir de biens qu'on dit « célestes » faute de mieux, est un étrange événement qui rompt la monotonie, mais dont on ne saurait rien dire. Sans doute la sainteté est-elle bien une capacité particulière qui se découvre chez certains hommes ; sans doute l'origine de la joie de ces hommes est divine et incompréhensible pour la pensée. Il ne suffit pas cependant de dire cela. Si le saint est celui qui donne à l'Église sa joie, il faut bien qu'il s'en saisisse d'une quelconque manière. Il faut bien qu'il en fasse le don.

Comme le fait remarquer le père Jean Châtillon dans son étude sur la pensée de Richard de saint Victor, ce n'est pas l'amour qui fait contempler et l'acte d'amour n'est pas dans la contemplation, mais il est au-delà. Le don des saints de leur joie à la communauté des hommes que forme l'Église est assurément acte d'amour, au-delà de la contemplation. La difficulté de la question se renforce donc : si le saint donne à l'Église la joie, c'est dans un acte d'amour qui nécessite l'accomplissement concret, après la contemplation. Autrement dit, il ne suffit pas au saint de voir et savoir, il s'agit de faire – et cette action se définit d'une manière bien particulière : elle est donc, c'est-à-dire essentiellement renoncement, et presque même une forme de passivité. La joie que trouve le saint nécessite donc qu'on l'exprime, si on la veut comprendre, de manière structurée et fine, de telle sorte qu'on serre au plus près la réalité vécue, éprouvée, sans renvoyer toujours à une « foi » bien abstraite dont on finit par ne plus savoir, au fond, ce qu'elle signifie. En d'autres termes, la sainteté n'est pas une attitude d'engagement joyeux. Quelle est donc cette mystérieuse joie des saints qui, parce qu'ils sont

125. BENOIT XVI, conférence à Fatima, mai 2010.

saints, est par eux donnée à l'Église – c'est-à-dire en somme la communauté des hommes ? Cette joie, parce qu'ils ont la capacité de la donner, constitue le fond de leur existence et, parce qu'elle est leur vie même, ne se laisse pas comprendre si on l'envisage comme objet final de la connaissance, à partir de quoi il conviendrait alors seulement de se conduire saintement. Elle doit plutôt se comprendre comme une possibilité pour eux, une capacité de découvrir une vérité qui se révèle alors la manière bonne de vivre. Étonnante vérité dont l'intelligence n'est pas d'abord théorique sans pourtant qu'elle trouve son origine dans la volonté de celui qui la cherche.

C'est donc un double paradoxe qui s'offre à celui qui désire comprendre en quoi consiste l'acte religieux dont les saints doivent être, semble-t-il, les meilleurs pratiquants. Car la vérité divine dont le saint fait le tissu de son existence quotidienne n'est pas de l'ordre du contenu de connaissance dont il faudrait ensuite faire le fondement de la morale, mais elle n'est pas non plus assimilable à la structure de la volonté de celui qui la cherche et qui n'aurait alors qu'à se tourner vers lui-même dans une autosatisfaction. On peut, pour comprendre davantage ce double paradoxe, poser le modèle suivant : il semble qu'il soit possible de distinguer deux attitudes humaines pour approcher le réel. La première attitude de connaissance découvre d'abord la vérité qui manque : l'esprit s'éveille à la connaissance lorsqu'il perçoit douloureusement la vacuité de ce qui semble être et se révèle pourtant sans cesse fuyant ; s'ouvre alors parfois une sorte d'état d'euphorie – une expérience d'extase – un tressaillement d'allégresse que suscite la soudaine découverte que l'insaisissable est cependant, qu'il est en tant qu'insaisissable. L'autre attitude de connaissance découvre d'abord la bonté qu'il y a à être et goûte le bonheur de la plénitude d'être, qui sombre parfois dans la tristesse de n'être pas toujours comblé. Ainsi, au gré de l'histoire de chaque homme, la vérité se laisse voir tantôt douloureusement et se saisit dans la souffrance, tantôt heureusement, dans l'apaisement du cœur et l'intuition de la bonté essentielle d'être. Dans l'une et l'autre attitude, l'esprit qui cherche à connaître balance entre la joie d'être comblé et la douleur du manque ; c'est bien le désir chaque fois qui anime le cœur et le fait se mouvoir en direction de la vérité qu'il veut connaître. Le saint est l'homme en qui la vérité se découvre selon la double attitude de connaissance. Parce qu'il habite la souffrance dans son intimité, son désir de la vie bonne se fortifie et s'élargit ; il éprouve le drame d'une volonté brisée qui fait le mal qu'elle ne veut pas faire et ne fait pas le bien qu'elle voudrait faire. Parce qu'il contemple la création dans sa bonté première, il reconnaît à la raison une vigueur naturelle pour s'emparer d'une vérité toujours première. Ce passage de la souffrance, qui n'est pas première, à la joie, dont on ne doit pas avoir une approche naïve, c'est le mouvement même de la conversion, qui est imitation du sacrifice christique : la vérité est la vie même, la vie rachetée, infiniment précieuse à cause de cet acte d'amour où la joie se donne à l'homme pour l'éternité. Dans la présence de Dieu lui-même, la souffrance qui naît de l'impossible vie contemplative et la tristesse qui résulte d'un désir non pleinement comblé disparaissent. La connaissance vraie et enfin possible de Dieu, la connaissance sainte, la connaissance parfaite, est alors à la fois tressaillement d'allégresse dans la contemplation de la beauté de celui qui est sans jamais être quelque chose, et plénitude dans l'achèvement toujours infiniment plus parfait de mon être lorsque je repose ma tête dans le sein du Père.

On soulignera alors très brièvement deux points. Tout d'abord, il semble bien que ce mouvement que l'on peut dire dialectique entre ces deux attitudes de connaissance, qui ne s'achève pas avant que soit donné de vivre de la vision béatifique, permet d'établir la nécessité d'une dimension ecclésiale pour la recherche de la vérité vraie – c'est-à-dire vivante. Car ce mouvement dialectique ne s'effectue pas seulement en chacun ; mais chacun peut y participer également selon l'intuition première qu'il a de la vérité, en fonction de son histoire singulière. La connaissance se réalise donc pleinement et parfaitement à l'échelle de la communauté humaine où les uns et les autres acceptent un autre mode d'approche du réel que le sien, bien qu'il s'agisse toujours, finalement, d'un même mouvement du cœur. Sans que la dimension tout à fait personnelle de la conversion, qui est le nom le plus approprié de cette dialectique, soit réduite, la complémentarité de ces deux modes de connaissance rétablit une espérance pour celui qui éprouve d'abord la souffrance et brise la clôture d'un monde harmonieux à l'excès pour celui qui accéderait d'abord à la bonté de l'être.



On voudrait enfin mentionner l'importance qu'il y aurait à s'intéresser à une forme sainte de langage ; serait-il possible en effet d'envisager une poétique qui reflète parfaitement le mouvement de conversion par lequel le saint donne au monde la joie ? Le dictionnaire touareg-français de Charles de Foucauld mériterait assurément, à cet égard, d'être lu. Dans ce dictionnaire en effet, Charles de Foucauld a prêté à la langue du peuple touareg une attention remarquable, qui se laisse voir dans la grande précision de ses définitions ; par la multiplication des exemples, il décrit le sens de chaque mot, et n'affirme jamais rien de ce qu'il avance sans le prouver longuement et l'illustrer. Ainsi « *beder* : gargouiller (produire un bruit de gargouillement). Le sujet peut être de l'eau, un liquide, un gaz, etc. qui produisent un bruit de gargouillement dans une source, un récipient, le ventre d'une personne ou d'un animal, etc. ou bien une source, un récipient, un ventre, une personne, un animal etc. dans lequel se produit un gargouillement » ; « *tebbeheout* : fait d'être de couleur crème foncé ; fait d'être blond clair ; fait d'être un ton intermédiaire entre le crème foncé et le blond clair » ; « *belet* : recueillir en son intérieur [un liquide] (par écoulement insensible le long de ses

parois) (le sujet étant un puit, un trou à eau, un récipient). Le sujet peut être un puits ou un trou à eau s'emplissant peu à peu par suintement ou un récipient qui, après avoir contenu un corps gras, tel que beurre, huile, graisse etc., et avoir été vidé, retient, attachée à ses parois intérieures, un peu de matière grasse qui, chauffée, coule goutte à goutte et s'amasse au fond du vase.// Par extension avoir de l'eau (par écoulement insensible le long de ses parois) (le sujet étant un puits ou un trou à eau).// Par extension recueillir en son intérieur ses pensées (se recueillir et réfléchir à) (le sujet étant une personne) ». Cet attachement au concret où la vie est première avant tout, est le reflet de la spiritualité foucaldienne ; la parole dans ce dictionnaire se rend présents les êtres et se rend présente aux êtres, dans le service de la vie et des autres hommes. Elle n'est pas sans évoquer l'exercice de la *lectio divina* dont Jean Leclerc rappelle qu'elle exerçait d'une manière très forte la puissance imaginative. Elle est peut-être une forme particulièrement admirable de l'achèvement de la vie sainte qui, comme l'enseigne saint François de Sales, trouve au-delà de toutes extases « l'extase de la vie active », où la joie de la vérité incarnée dans une vie, dans une histoire, dans une personne est donnée au monde.

« L'homme le plus homme qui ait jamais été, saint Augustin »

Musset, *La Confession d'un enfant du siècle*, II, IV.

Anne Duguet

Pourquoi Augustin est-il saint ? À première vue, la question semblera peut-être bêtement provocatrice : lorsqu'on considère l'immensité de son œuvre théologique, l'énergie farouche et constamment renouvelée avec laquelle il n'a cessé de combattre les différentes hérésies pour asseoir la doctrine catholique, la sobriété de son mode de vie, la postérité de sa règle monastique, on pense évidemment que l'Église ne pouvait que bénir un si fidèle serviteur, et qu'elle aurait fait preuve d'une bien grande ingratitude en n'accordant pas à cet évêque d'Afrique les honneurs suprêmes de la canonisation.

Mais l'Église ne cherche pas à n'être pas ingrate ; et la sainteté n'est pas la reconnaissance d'un mérite. Ce n'est pas parce qu'il fut théologien d'importance qu'Augustin fut canonisé, mais bien parce qu'il est un grand saint qu'Augustin est un grand théologien. L'âme d'Augustin vit de Dieu, et ses écrits témoignent de la vie de son âme. Comment comprendre alors la sainteté d'Augustin ? Que doit-on entendre par « vivre de Dieu » ? L'œuvre de saint Augustin est, selon le mot de Gilson, « métaphysique de la conversion » ; qu'il s'agisse de la structure conceptuelle de sa philosophie, de son étude exégétique des textes bibliques, de son style rhétorique, sa pensée est toute entière pensée convertie, tournée vers ce Dieu à cause de qui il n'est pas de repos pour le cœur, tant qu'il ne repose en Lui. Être saint pour Augustin, cela signifie donc être converti, tourné vers Dieu dont il faut faire la volonté.



Cela ne permet cependant pas encore de comprendre clairement que le saint soit Augustin, c'est-à-dire cet évêque africain, né dans une famille de moyenne bourgeoisie d'une

petite province romaine, intellectuellement brillant, doué d'un grand charisme, aimable et aimé de sa mère et de nombreux amis, enflammé de zèle pour la sagesse à l'âge de dix-neuf ans, manichéen dans un premier temps, redoutable pourfendeur des idées fausses, converti au catholicisme, prêtre par la force du peuple d'Hippone, évêque infatigable, polémiste redoutable, théologien remarquable, poète, exégète. Assurément, ce ne sont pas ces très grandes qualités humaines qui font de lui le saint ; mais, par sa conversion, Augustin a mis toutes ces belles dispositions au seul service de Dieu. Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'entend-on lorsqu'on parle de conversion ? Suffit-il de dire qu'Augustin s'est converti lors de son séjour à Milan, pour que sa sainteté soit admise ? On laisserait penser que toutes ces belles qualités n'attendaient que leur revêtement chrétien pour qu'Augustin devienne un modèle à imiter pour les autres chrétiens. Et l'on n'aurait plus alors qu'à se désoler qu'il soit si difficile, à notre époque, de devenir saint (pourquoi cela ? mystère !), à moins, au contraire, que prenant le contre-pied de cette position défaitiste, on affirme la possibilité de la sainteté, pourvu qu'on se donne la peine de le vouloir. Mais ce que fut pour saint Augustin sa conversion, on s'abstiendrait soigneusement de le dire.

Pourquoi Augustin est-il saint ? Puisque ni l'immensité de son œuvre intellectuelle, ni la radicalité de sa conversion ne permettent de comprendre qu'il soit devenu saint, ni de comprendre, comme conséquence, que nous puissions le devenir également, peut-être faudrait-il considérer l'œuvre et l'homme dans une même pensée ? Ce n'est pas le désir du cœur qui est seul saint chez Augustin, un immense élan de son âme vers Dieu lorsqu'il l'eût enfin trouvé, sous le figuier, dans le jardin ; car ce n'est pas Augustin qui a le premier désiré, et Augustin n'a pas été canonisé par l'Église parce qu'il avait été aimé de Dieu ; ce n'est pas cependant l'œuvre qui est seule sainte et canonisée chez saint Augustin, ce n'est pas la justesse de son raisonnement dogmatique qui est sanctifié. Qu'on lise les *Confessions*. Le mystère de la conversion de saint Augustin, c'est le mystère d'un homme qui a compris, que Dieu était plus grand que son âme, et qu'il lui fallait se dépouiller de lui-même pour trouver la vérité de son esprit et la vie de son âme, et qui rend compte de cette conversion dans la forme même de son existence quotidienne, lorsque son langage d'intellectuel devient lui-même langage donné par Dieu : dans l'exégèse et la confession de louange. Augustin tout entier se fait petit devant Dieu, se fait humble serviteur dans la vigne du Seigneur, non pas seulement selon les désirs de son cœur, mais dans la forme même de son existence et jusque dans son langage.

La conversion, ce n'est donc pas chez Augustin l'événement mystérieux de la voix enfantine qui s'élève de la maison voisine, lorsqu'il se trouve assis sous le figuier dans le jardin de Milan, et l'enjoint à s'emparer de la Bible posée non loin : *tolle lege*. Plus exactement, ce n'est pas seulement cela. Le récit de cet événement de conversion nous est donné par Augustin lui-même, et l'on pense presque toujours et uniquement au seul texte du livre VIII des *Confessions*. C'est oublier la très grande maîtrise qu'Augustin a acquis de la parole, lors de ses années d'études, d'enseignements et de prédication. Dans ce livre VIII, la question abordée par Augustin, c'est celle de l'*aegritudo animi*, qui fait s'opposer comme deux volontés en une même âme, et l'empêche de vouloir réellement, de vouloir vouloir ce qu'elle entend pourtant. Il fait dans ce livre le constat à première vue déroutant qu'il y a en lui deux volontés : « *ego eram, qui volebam, ego, quo nolebam* – j'étais le moi qui voulait, le moi qui ne voulait pas », mais il rajoute immédiatement : « *ego eram* – j'étais moi ». Autrement

dit, il n'y a pas deux Augustins : comment comprendre qu'il y ait deux volontés ? De quelles volontés s'agit-il ? En réalité, ce déchirement intime, cette lutte avec soi-même, n'est possible que parce que les deux volontés sont incomplètes : « *et ideo sunt duae voluntates, qui una earum tota non est, et hoc adest alteri, quod deest alteri* – il y a donc deux volontés, dont aucune des deux n'est complète, et ce qu'a l'une est ce qui manque à l'autre ». Il manque donc à chacune de ces volontés la plénitude : « *nec plene volebam, nec plene nolebam* – ni je ne voulais pleinement, ni ne voulais pas, pleinement ». Il ne s'agit donc pas d'une dualité de nature : il n'y a pas, contrairement à ce que croient les manichéens contre lesquels saint Augustin s'insurge, deux volontés qui seraient chacune le fait d'une substance différente ; mais il ne s'agit pas de considérer cette incapacité d'Augustin à vouloir pleinement comme une conséquence de sa propre substance ; en effet, si cette dualité de volonté n'est pas le fait d'une dualité de substance, quelle est-elle ? Augustin répond : « *poenam meae* – une peine pour mon âme » ; or cette peine, ce châtement, n'est pas infligé par Augustin lui-même (« *non jam ego operabar illam* – ce n'était pas moi en effet qui me l'infligeait ») : elle est le fait de ce qu'Augustin appelle le péché.



Fra Angelico, *La Conversion de saint Augustin*, 1436.

Ce qui est traqué alors ensuite, c'est la résolution qu'on peut apporter à cette lutte de deux volontés. Cette résolution est présentée sous la forme d'un événement ; on entend par là : une décision, nécessaire pour mettre fin à la vieille habitude née d'un engagement de la liberté à rechercher ce qui n'est pas le bien, qui est parfaite aliénation ; et cette décision n'est pas le fait de la volonté d'Augustin, qui est totalement entravée : mais dans le livre VIII elle arrive soudain comme par l'extérieur. Les études ont été nombreuses¹²⁶, qui ont décomposé longuement les différents moments et éléments du récit, pour les confronter avec des œuvres littéraires antérieures. Si ces études permettent de mettre très clairement à jour la grande érudition de saint Augustin, et de faire souvenir bien concrètement au lecteur l'impossibilité d'une lecture naïve des *Confessions*, dans laquelle on confondrait l'événement réel et le récit

126. Cf. P. COURCELLE, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Études augustiniennes, Paris, 1963, chap. 6 à 12 de la 1^{ère} partie.

qui le rapporte, elles ne peuvent en rien permettre de comprendre ce dont il s'agit lorsqu'Augustin parle de sa conversion. Pour cela, il faut se souvenir de la manière dont il décrit ses premiers rapports avec l'autorité ecclésiale, dans la personne d'Ambroise, par l'intermédiaire de sa mère, au livre VI ; puis, de la manière dont il rappelle sa découverte de la métaphysique plotinienne, au livre VII, et éprouve à deux reprises une sorte d'extase philosophique où il tente (et semble parvenir très fugitivement) à apercevoir la vérité¹²⁷. Enfin, il faut relire le livre IX où se trouve le récit de la vision d'Ostie. Lorsqu'on retient en mémoire l'ensemble de ces textes, on parvient à comprendre qu'il ne s'agit en aucune manière pour Augustin d'assimiler la conversion à une sorte d'extase inexprimable. C'est là sans doute la véritable sainteté d'Augustin : s'être attaché à vivre de Dieu de telle sorte qu'il lui soit possible de faire une relecture de sa vie telle que fut sur elle le dessein de Dieu et un témoignage sur ce qu'il est encore. Cette relecture et ce témoignage, Augustin leur donne nom : *confessio laudis*.

Le saint donc n'est pas celui qu'une exaltation du cœur saisit, pas plus qu'il n'est celui qui dit le discours que l'Église connaîtrait par avance comme vrai, et dont elle récompenserait le saint en le canonisant – récompense bien peu intéressante, si l'on y pense un instant. Le saint est celui qui s'attache à contempler Dieu. Il est à cet égard non seulement touchant mais très significatif que la vision d'Ostie réunissent sainte Monique et saint Augustin, la mère et le fils, dans une même contemplation. Sainte Monique est à la fin d'une longue et pieuse existence, Augustin vient tout juste de se convertir et de demander le baptême. Monique parle peu, Augustin commente abondamment selon les formes néo-platoniciennes dont sa pensée se revêt à l'époque¹²⁸ ; l'un et l'autre cherchent à connaître toujours mieux le Dieu à qui leur cœur a fait vœu, renouvelé, de consécration. Le moment d'intelligence auquel ils accèdent d'un même élan ne les emporte pas loin d'eux-mêmes ; l'expérience mystique n'est pas l'oubli de soi, elle est au contraire l'ouverture en soi-même de la plus grande intimité – *intimo interior meo*. Le saint n'est pas celui en qui la volonté a été annihilé, mais celui qui découvre la source plus profonde de sa propre volonté, qui est la volonté de Dieu qui lui donne la vie.

127. *Confessions*, 7, 10, 16 et 7, 17, 23. On ne se livrera pas ici à une étude de ces textes, qui serait trop longue, mais il faut cependant souligner deux points : d'abord, que les études comparatives des textes des *Ennéades* et du texte des *Confessions* permettent de retrouver assez précisément des influences néo-platoniciennes, sans doute même plotiniennes, quoique les débats soient nombreux pour savoir si Augustin avait lu Plotin ou seulement Porphyre. Ensuite, que les limites de cette métaphysique païenne sont dénoncées par Augustin à peu près dans le même temps où l'on découvre combien elle fut importante pour qu'Augustin puisse véritablement se convertir. Il suffit de se rappeler de la manière dont il traite l'homme qui lui apporta les *libri platoniorum*, livres des philosophes : « un homme tout gonflé d'un monstrueux orgueil. » C'est donc à un dépassement du platonisme et de la contemplation métaphysique de la vérité, pourtant nécessaire, que saint Augustin invite son lecteur : afin de parvenir au seul langage qui convienne véritablement à Dieu, qui est la confession : « si tu as voulu que leur rencontre précédât pour moi la méditation de tes Écritures, c'était, je pense, pour que ma mémoire gardât la marque de l'impression qu'ils m'auraient faite : une fois apprivoisé à tes livres, et une fois mes blessures pansées sous tes doigts guérisseurs, je pourrais ainsi voir et mesurer l'écart qui sépare la présomption de la confession (*discernerem atque distinguerem quid interesset inter praesumptionem et confessionem*) » et « elles ne contiennent pas, ces pages là, le visage de cette piété, les larmes de la confession, ce sacrifice que tu aimes » (7, 21, 27).

128. P. HENRY souligne ce point dans un petit livre tout à fait éclairant sur ce texte des *Confessions*. Il écrit : « Monique exprime simplement sa pensée et qu'Augustin, la reprenant, la développe et en montre l'accord avec les dires des philosophes » (P. HENRY, *La vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*, Vrin, 1938, p. 44). Comme autrefois dans ces entretiens philosophiques, Augustin s'appuie en effet sur de solides connaissances philosophiques : la source essentielle étant les *Ennéades* de Plotin et plus particulièrement les deux traités « Du beau » et « Des trois hypostases ».

C'est là que se joue toute sainteté, lorsqu'un homme, sans renoncer à son histoire, à la terre de ses pères, à ses dons et qualités, ne se prend pas lui-même pour sa propre origine et renonçant à dresser sa propre volonté en monument, « *entre dans la joie de [s]on maître* ». La sainteté d'Augustin se révèle magnifiquement dans cette manière si simple et cependant si subtilement amenée depuis plusieurs livres qu'il a de renverser radicalement le rapport entre autorité, connaissance et vérité : l'autorité n'est pas l'illustration d'une vérité qu'on peut savoir par la connaissance ; elle est plutôt la clé d'une connaissance de la vérité qui est définie à présent : ce à quoi on se soumet dans la joie. La joie apparaît chez saint Augustin lorsque s'achève le parcours gnoséologique, lorsque l'intelligence accepte et désire vivre d'une autre vie que la sienne, qu'elle reconnaît comme sa seule véritable vie ; et le texte manifeste cette soumission lorsqu'enfin la parole évangélique prend le relai des digressions philosophiques : « *intra in gaudium domino tuo* ». La sainteté d'Augustin se révèle dans la manière radicale qu'il a de se laisser saisir par la parole biblique pour en faire la structure même de sa pensée. « Il y a là une originalité qui tient à l'existence de celui qui se reçoit de Dieu et se découvre en se recevant de lui ; Dieu apparaît comme la source de l'amour qui se donne. L'homme est placé dans cette attitude de dépossession, clé de l'amour qui ne trouve sa plénitude qu'en se donnant ou en s'abandonnant et qui ne se reçoit que dans la logique de cet amour qu'est Dieu¹²⁹. » La sainteté d'Augustin se révèle à la grandeur de sa charité, qui unit très parfaitement la vie et l'œuvre, un homme et sa parole.

Cette unification se fait dans la confession de louange, où le langage ne devient plus pour celui qui s'exprime une forme de domination, mais le sacrifice agréable à Dieu et l'expression véritable d'une vie effectivement tournée vers Dieu, d'une conversion de la personne entière, d'une sanctification : « lorsque je fais le mal, c'est me confesser à vous que de me déplaire en moi-même ; et lorsque je fais le bien, c'est me confesser à vous que de n'attribuer pas ce bien à moi-même¹³⁰. » Par la *confessio laudis*, saint Augustin rend doublement compte de ce qu'est la sainteté : rétablir la vérité sur ce que je dois à Dieu de mes mérites et ce que je dois à moi-même de mes manquements à la charité ; parler aux autres hommes qui auront la charité d'écouter avec bienveillance de ce que Dieu agit toujours dans les cœurs. Relire et témoigner, parler à Dieu et parler aux hommes, rendre grâce à Dieu et vivre la communion des saints. La sainteté n'est plus seulement de l'ordre du constat : elle est la vie même, la vie en Dieu avec les hommes. Par la *confessio laudis*, la sainteté devient possible non pas seulement comme une idée, mais comme une pratique d'expression où le langage est doté, par la charité, de la capacité de dire le vrai, de révéler le fond du cœur – *facere veritatem* : « je viens faire la vérité, non seulement devant vous par une confession secrète où vous lisez mes pensées, mais encore devant les hommes par une confession publique que je fais dans cet écrit, en présence de ceux qui le liront¹³¹. » Ceux qui le liront ne seront pas convaincus à cause de son inévitable véracité, parce qu'elle s'imposerait à tout lecteur, mais bien parce qu'ils accueilleront la parole d'un autre homme d'un cœur charitable, et s'efforceront d'avoir à son égard le désir d'y voir la vérité qu'il proclame, et non celui d'en

129. J.-M. cardinal LUSTIGER, « Augustin au XVII^e siècle », actes du colloque organisé par C. Ossola au Collège de France, 30 septembre et 1^{er} octobre 2004, *Augustin au XVII^e siècle*, éd. Leo S. Olschki Editore, Florence 2007.

130. *Confessions*, X, 2, 2, dans la si belle traduction d'Arnauld d'Andilly.

131. *Confessions*, X, 1, 1.

douter jusqu'à ce qu'ils l'aient pris en faute : « sans être assurés si ce que je dirai est véritable, ils sont disposés à le croire, parce que la charité qui les rend bons, leur persuade que je ne mens pas, lorsque je leur parle de moi-même ; et c'est elle qui étant en eux ajoute foi à ce que je dis¹³². » Il n'y a plus de raison pour le saint de craindre ni d'être incompris, ni d'être raillé : la différence entre le fond de son cœur, les paroles « secrètes et spirituelles » qu'il y crie et les mots audibles des oreilles des autres hommes n'est plus pour lui motif de crainte, d'angoisse. Il avance sans peur, celui qui a mis sa confiance dans le seul Seigneur qu'il puisse reconnaître, qui le fasse redoubler de force et de vigueur, qui soit seul « l'unique force de son âme » (X, 1, 1) ; il ne redoute pas les hommes mais se confie à leur charité, sans craindre de se perdre lui-même, puisqu'il ne s'appartient pas. C'est sans doute alors la preuve la plus flagrante de la sainteté d'Augustin qu'il soit lu, depuis plus de mille cinq cent ans, par chaque génération, chrétienne ou non chrétienne, et que chaque siècle trouve, dans cette œuvre, des structures pour sa pensée, la beauté d'une langue surprenante, et un aimable compagnon de vie.



Sandro Botticelli, *Saint Augustin*, 1480.

132. *Confessions*, X, 3, 4.

« Sois fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie. »

Apocalypse 2, 10.

La sainteté des martyrs

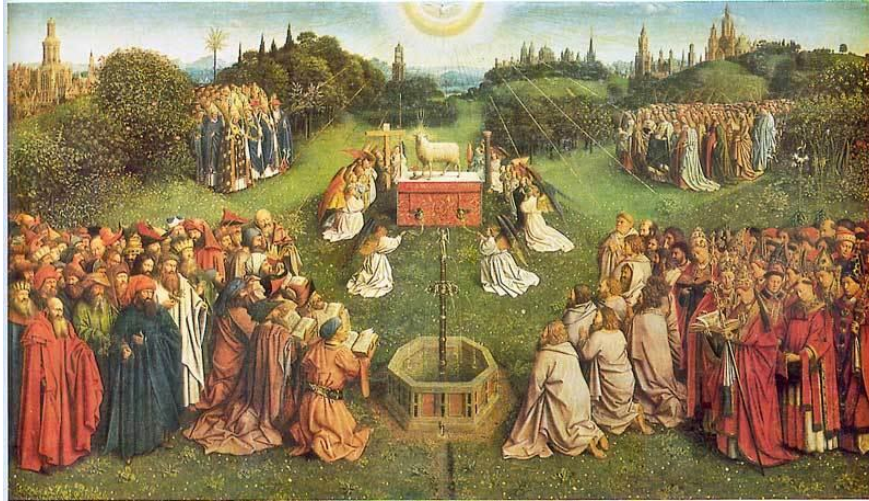
Au chapitre septième du livre de l'Apocalypse, nous voyons se rassembler, autour du trône de l'Agneau, la « foule immense » des élus, qui adorent le Dieu saint et sauveur, et se prosternent en disant : « Le salut à notre Dieu, qui siège sur le trône, ainsi qu'à l'Agneau ! »

À leurs vêtements blancs et aux palmes qu'ils portent dans leurs mains, on reconnaît en eux les martyrs chrétiens, déjà entrés dans le triomphe céleste. Témoins privilégiés du Christ, par leur renoncement suprême à eux-mêmes – jusqu'à la mort – et par une offrande absolue de tout leur être, ils se sont faits au plus haut degré serviteurs du Seigneur.

Précurseurs dans l'immense procession de la liturgie céleste, ils ont en partage la béatitude éternelle auprès de Dieu et la consolation de toutes leurs tristesses, comme des fils bien-aimés qui auraient enfin trouvé le repos après les tribulations de la vie terrestre, à l'abri de la tendresse infinie du Père. À Jean qui s'interroge sur ce qu'il voit, l'un des vieillards de l'Apocalypse répond en effet : « Jamais plus ils ne souffriront de la faim ni de la soif ; jamais plus ils ne seront accablés ni par le soleil, ni par aucun vent brûlant. Car l'Agneau qui se tient au milieu du trône sera leur pasteur et les conduira aux sources de la vie. Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux. »

Couronne glorieuse, palme triomphale, le martyr est envisagé de manière récurrente, surtout dans les écrits des Pères, comme cette grâce exceptionnelle donnée à quelques uns de vivre jusqu'à son paroxysme la parole du Christ : « il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. » (Jn 15, 13) Plus encore, l'amour manifesté par la mort des martyrs apparaît comme une source de vie pour l'Église entière, car « le sang des martyrs est semence de chrétiens ».

Mais que signifie pour nous la mort des martyrs ? Quels enseignements pouvons-nous en tirer pour notre propre vie spirituelle ? La question est délicate, et il n'est pas facile pour nous aujourd'hui de nous représenter le martyr autrement que comme un élément lointain, appartenant au passé de l'Église, ou du moins étranger à la réalité concrète de notre propre vie chrétienne. Peut-être est-ce là oublier un peu vite la signification première du « martyr » (du grec, martus), qui désigne simplement, par son étymologie, le « témoignage ». Témoignage auquel le Christ appelle ses disciples, au moment de monter vers son Père, au tout début des Actes des Apôtres : « Mais vous recevrez une puissance, le Saint Esprit survenant sur vous, et vous serez mes témoins (matures) à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » (Ac 1, 8) Et dans ce témoignage à la vérité qu'il a confessée, c'est à tout chrétien qu'il revient d'être fidèle jusqu'au bout, à la suite du Christ, en passant, sinon par le baptême sanglant du martyr, du moins par la mort à soi-même qui seule peut lui permettre de donner la vie. [Ndlr]



Van Eyck, *Le Retable de l'Agneau mystique*, 1432.

Le martyr, « forme d'amour total pour Dieu »

Sur quoi se fonde le martyr ? La réponse est simple : sur la mort de Jésus, sur son sacrifice suprême d'amour, consommé sur la Croix afin que nous puissions avoir la vie (cf. Jn 10, 10). Le Christ est le serviteur souffrant dont parle le prophète Isaïe (cf. Is 52, 13-15), qui s'est donné lui-même en rançon pour une multitude (cf. Mt 20, 28). Il exhorte ses disciples, chacun de nous, à prendre chaque jour sa propre croix et à le suivre sur la voie de l'amour total pour Dieu le Père et pour l'humanité : « Celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas – nous dit-il – n'est pas digne de moi. Qui veut garder sa vie pour soi la perdra ; qui perdra sa vie à cause de moi la gardera » (Mt 10, 38-39). C'est la logique du grain de blé qui meurt pour germer et porter la vie (cf. Jn 12, 24). Jésus lui-même « est le grain de blé venu de Dieu, le grain de blé divin, qui se laisse tomber sur la terre, qui se laisse ouvrir, briser dans la mort et, précisément à travers cela, il s'ouvre et peut ainsi porter du fruit dans l'immensité du monde » (Benoît XVI, *Visite à l'Église luthérienne de Rome*, 14 mars 2010). Le martyr suit le Seigneur jusqu'à la fin, en acceptant librement de mourir pour le salut du monde, dans une épreuve suprême de foi et d'amour (cf. *Lumen gentium*, n. 42).

Encore une fois, d'où naît la force pour affronter le martyr ? De l'union profonde et intime avec le Christ, car le martyr et la vocation au martyr ne sont pas le résultat d'un effort humain, mais ils sont la réponse à une initiative et à un appel de Dieu, ils sont un don de sa grâce, qui rend capables d'offrir sa propre vie par amour au Christ et à l'Église, et ainsi au monde. Si nous lisons les vies des martyrs, nous sommes étonnés par leur sérénité et leur courage en affrontant la souffrance et la mort : la puissance de Dieu se manifeste pleinement dans la faiblesse, dans la pauvreté de celui qui se confie à Lui et ne place qu'en Lui son espérance (cf. 2 Co 12, 9). Mais il est important de souligner que la grâce de Dieu ne supprime pas et n'étouffe pas la liberté de celui qui affronte le martyr, mais au contraire l'enrichit et l'exalte : le martyr est une personne souverainement libre, libre à l'égard du pouvoir, du monde ; une personne libre, qui à travers un acte unique définitif, donne toute sa vie à Dieu, et dans un acte suprême de foi, d'espérance et de charité, s'abandonne entre les mains de son Créateur et Rédempteur ; elle sacrifie sa propre vie pour être associée de manière totale au Sacrifice du Christ sur la Croix. En un mot, le martyr est un grand acte d'amour en réponse à l'amour immense de Dieu.

Benoît XVI, Audience générale, Mercredi 11 août 2010.

La prière de saint Polycarpe

Les mains derrière le dos, ainsi attaché, il ressemblait à un bélier magnifique, pris dans un grand troupeau pour être offert en sacrifice à Dieu et à lui seul destiné. Alors, il leva les yeux au ciel et dit : « Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de Jésus-Christ, ton Fils béni et bien-aimé, à qui nous devons de te connaître, Dieu des anges, des puissances, de toute la création et du peuple entier des justes qui vivent sous ton regard, je te bénis parce que tu m'as jugé digne de ce jour et de cette heure, et que tu me permets de porter mes lèvres à la coupe de ton Christ, pour ressusciter à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité de l'Esprit Saint. Accueille-moi parmi eux devant ta face aujourd'hui ; que mon sacrifice te soit agréable et onctueux, en même temps que conforme au dessein que tu as conçu, préparé et accompli. Toi qui ne connais pas le mensonge, ô Dieu de vérité, je te loue de toutes tes grâces, je te bénis, je te glorifie au nom du Grand Prêtre éternel et céleste, Jésus-Christ, ton Fils bien-aimé, par lequel la gloire soit à toi comme à lui et à l'Esprit Saint, aujourd'hui et dans les siècles futurs. Amen ! »

Quand il eut prononcé cet « amen », qui achevait sa prière, les valets allumèrent le feu. Une gerbe immense s'éleva et nous fûmes les témoins d'un spectacle extraordinaire qui ne fut donné à voir qu'à ceux qui avaient été choisis pour ensuite faire connaître ces événements. La flamme s'arrondit. Semblable à la voilure d'un navire que gonfle le vent, elle entoura comme d'un rempart, le corps du martyr. Ce n'était plus une chair qui brûle, c'était un pain que l'on dore, c'était un or et un argent incandescents dans le creuset, et nous respirions un parfum aussi capiteux qu'une bouffée d'encens ou quelque autre aromate de prix.

Récit du martyre de S. Polycarpe

« Je suis le froment de Dieu »

Laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu. Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ. [...]

Rien ne me servira des charmes du monde ni des royaumes de ce siècle. Il est bon pour moi de mourir pour m'unir au Christ Jésus, plus que de régner sur les extrémités de la terre. C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous ; lui que je veux, qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche.

Pardonnez-moi, frères ; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand je serai arrivé là, je serai un homme.

Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu. Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne ce que je veux, et qu'il ait compassion de moi, connaissant ce qui m'étreint.

Le prince de ce monde veut m'arracher, et corrompre les sentiments que j'ai pour Dieu. Que personne donc, parmi vous qui êtes là, ne lui porte secours ; plutôt soyez pour moi, c'est-à-dire pour Dieu. N'allez pas parler de Jésus-Christ, et désirer le monde.

[...] Mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une " eau vive " qui murmure et qui dit au-dedans de moi : " Viens vers le Père ".

Je ne me plais plus à une nourriture de corruption ni aux plaisirs de cette vie ; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux son sang, qui est l'amour incorruptible.

Ignace d'Antioche, Lettre aux Romains.

Saint Siméon l'Ancien : la sainteté par l'ascèse

Thierry Lucas

*Patient on this tall pillar I have borne
Rain, wind, frost, heat, hail, damp, and sleet, and snow;
And I had hoped that ere this period closed
Thou wouldst have caught me up into Thy rest,
Denying not these weather-beaten limbs
The meed of saints, the white robe and the palm.*¹³³

Parmi les Saints dont on peut lire la vie, il en est qui frappent d'emblée par leurs grandes vertus, ou bien par la constance de leur foi face aux persécutions ; en revanche, il en est d'autres qui ne suscitent plus en nous qu'un vague étonnement, et assurément saint Siméon l'Ancien est de ceux-là¹³⁴. Il est en effet principalement connu pour avoir été l'initiateur d'une nouvelle forme d'érémisme, qui consistait, plutôt que de se retirer au désert pour fuir la société des hommes, à passer sa vie sur une plateforme située au sommet d'une colonne. Il eut par la suite des successeurs¹³⁵, et l'on donna le nom de « stylite » à ce type d'ermites bien particulier.

Il est bien difficile pour nous de comprendre le chemin de sainteté que représente ce type d'ascèse, et toute ascèse en général. En effet, nous avons plutôt tendance, aujourd'hui, à voir la sainteté dans l'action et dans la vie en société, et non dans ce type d'expérience individuelle. Même, on peut trouver quelque chose de négatif dans l'ascèse, si l'on se contente de la considérer comme le fait d'éprouver sa relation au Christ dans la souffrance volontaire. En ce cas, elle devient masochisme, ou encore recherche de vaine gloire par l'exécution de prouesses physiques. Plutôt que de nous contenter d'exposer ici la vie de saint Siméon l'Ancien telle qu'on la trouve dans les différentes sources antiques¹³⁶, il nous paraît donc nécessaire de mener en parallèle une réflexion sur le lien entre sainteté et ascèse.



133. A. TENNYSON, *Saint Simeon Stylites*, v. 15-20.

134. Pour une relecture amusante de la vie de saint Siméon, cf. le film de BUÑUEL *Simon del desierto*.

135. Notamment saint Siméon le Jeune

136. Il en existe plusieurs, qui diffèrent assez sensiblement les unes des autres. Celle que nous suivrons majoritairement ici est le chapitre XXVI de *L'histoire des moines de Syrie* de THEODORET DE CYR, qui est, historiquement, la plus fiable, puisqu'elle a été écrite du vivant même de saint Siméon, et que Théodoret connaissait personnellement le saint, et indique qu'il tient certains éléments de sa bouche même. Nous possédons également une version de sa vie en syriaque, qui date du V^e siècle, et une autre version en grec, qui a été largement diffusée et traduite dans l'antiquité, écrite par un certain Alexandre, qui prétend avoir été un disciple du saint.

Saint Siméon l' Ancien est né à Sisa, un village de Syrie, dans les dernières années du IV^e siècle, vers 390. En ce temps, le christianisme s'est largement imposé dans tout l' empire romain, et Siméon est chrétien, tout comme sa mère, qui, selon la tradition orthodoxe, est sainte elle aussi (sainte Martha). Siméon, dans sa jeunesse, est berger. La version la plus fiable de sa vie, celle de Théodoret de Cyr, ne mentionne pas d'événements particuliers dans sa jeunesse avant sa vocation. Celle-ci a lieu un hiver, alors que la neige empêche le jeune garçon, qui a treize ans, d'emmener paître son troupeau. Il entre alors dans une église, et y entend le sermon des Béatitudes. Bouleversé par les paroles du Christ, il décide désormais de tâcher d'acquérir les biens promis et, comme il se renseignait sur le meilleur moyen d'y avoir part, on « lui suggéra la vie solitaire et lui fit entrevoir les sublinités de la recherche de la sagesse ». Par la suite, Siméon a une vision, qu'il raconte ainsi dans le texte de Théodoret : « Il me semblait que je creusais des fondations, puis j'entendais quelqu'un qui se tenait là dire qu'il me fallait encore approfondir la fosse. Je creusai plus profond, comme il me l'ordonnait, et à nouveau, j'essayai de m'arrêter ; mais cette fois encore il m'ordonna de creuser sans relâcher mes efforts. Après m'avoir renouvelé cet ordre trois et quatre fois, il finit par me dire que la profondeur était suffisante, et il m'ordonna de bâtir le reste de l'édifice sans me fatiguer, attendu que mon labeur avait pris fin et que la construction serait désormais aisée. » Le sens de ce songe est assez clair : pour asseoir fermement une vie sainte, il faut passer par un effort pénible, mais nécessaire, qui consiste à créer en soi les conditions qui permettront à la parole divine de germer.

Après ces événements, Siméon, désireux de progresser ainsi vers la sainteté, rejoint une communauté monastique à Téléda, où il reste environ deux ans. Mais, non content de suivre la règle de cette communauté, Siméon endure des jeûnes plus longs que ses frères, et se noue autour de la taille un cilice sans en parler aux autres moines. Lorsque ceux-ci, voyant les blessures qu'il porte, s'en rendent compte, ils le chassent du monastère, car ils craignent que d'autres moines, voulant suivre son exemple, ne s'imposent des peines qui dépasseraient leurs forces. Le saint se rend donc compte que ce type de vie, fondé sur le respect à la lettre d'une règle préétablie, ne peut lui convenir¹³⁷, et dès lors, décide de poursuivre seul sa recherche de la sainteté.

Pour cela, il procède en deux étapes, qui ont, comme on le verra, un rôle symbolique évident¹³⁸, et que l'on retrouve dans toutes les sources, bien qu'avec des variantes assez considérables. Ici, ce n'est pas tant le récit qui nous intéresse, que ce que les hagiographes ont voulu faire comprendre de la vie de saint Siméon et de son parcours de sainteté. Il ne s'agit pourtant pas de douter de la réalité des faits ; simplement, la façon dont ils sont rapportés dans les trois hagiographies mentionnées ci-dessus dépend évidemment d'un enseignement que les auteurs ont voulu faire passer, et c'est en ne perdant pas de vue cette idéologie qu'il nous faut les lire. Une hagiographie ne sera jamais un exposé historique au sens moderne du terme, c'est à dire strictement neutre et objectif, de la vie d'un individu, mais c'est justement parce qu'elle n'est pas neutre et entend présenter la relation d'une personne à Dieu qu'elle peut nous intéresser.

La première étape de ce parcours, donc, est une sorte de descente aux enfers. Après son départ du monastère de Téléda, Siméon descend au fond d'un puits à sec pour y jeûner et y chanter des hymnes. C'est également une épreuve durant laquelle le Diable vient le tenter, mais il reste victorieux¹³⁹. Au bout de plusieurs jours, on le trouve dans le puits et les efforts de deux hommes sont

137. Cf. 2 Co 3, 6 : Siméon désireux de s'affranchir d'une règle aveugle est semblable à la jeune Église qui désire s'affranchir de la lettre de la Loi.

138. Nous suivons ici, ainsi que dans la suite, l'ouvrage de H. G. BLERSCH, *La colonne au carrefour du monde. L'ascension de Siméon, premier stylite*, T S c 111 A (77) 8°. L'auteur dudit ouvrage nous semble toutefois aller un peu loin dans les interprétations qu'il donne, en tâchant, par exemple, de donner une explication au moindre chiffre qui se trouve dans les différentes hagiographies. L'effort est louable, mais le résultat est assez indigeste. Nous n'en reprendrons donc que les grandes lignes.

139. Cette tentation n'est pas mentionnée par Théodoret de Cyr, mais les deux autres vies de Siméon en parlent assez abondamment.

nécessaires pour l'en tirer « car, conclut Théodoret, on ne monte pas aussi facilement qu'on descend ». Pour poursuivre cette épreuve, Siméon se retire ensuite à Télanissos (aujourd'hui Deir Sem'an), dans le massif calcaire, à l'est d'Antioche, où il restera tout le reste de sa vie. Il s'établit tout d'abord au pied d'une montagne, où, à l'occasion du carême, il entame un jeûne de quarante jours, que l'on doit rapprocher, bien sûr, de l'expérience du Christ. Les années suivantes, au moment du carême, il renouvelle ce jeûne, et le supporte de mieux en mieux. Il reste trois ans au pied de la montagne, dans une petite cellule.

Cette première partie de la vie d'ermite du Saint correspond à une lutte contre la mort qu'est le péché, qu'il continuera toute sa vie par l'ascèse. C'est, en quelque sorte, la période durant laquelle il creuse les fondations, comme il l'a vu dans son songe, pour pouvoir ensuite s'élever vers Dieu. Cette élévation, qui est morale, mais qui, dans le cas de Siméon, s'accompagne d'une élévation physique, se fait progressivement : tout d'abord, Siméon se déplace du bas de la montagne à son sommet, où il construit une enceinte minuscule, qu'il ne quitte pas. Cependant, la renommée du saint grandit, et de très nombreuses personnes viennent le consulter. C'est pour échapper à cet afflux que Siméon imagine alors de monter sur une colonne : « Les visiteurs venaient donc en nombre incalculable, tous essayaient de le toucher et de récolter quelque bénédiction au contact de ses fameux vêtements de peau. Tout d'abord, il trouva cet excès d'honneur déplacé, puis la chose lui causa en outre une fatigue insupportable. C'est alors qu'il imagina de se tenir debout sur la colonne. » On édifie une première colonne, de petite taille. Celle-ci est ensuite remplacée par d'autres colonnes, de plus en plus grandes, quatre en tout. La dernière colonne, sur laquelle le saint passa la plus grande partie de sa vie, trente ans, mesurait quarante coudées, soit environ dix-huit mètres.



Il est bien évident qu'un mode de vie si étrange ne passe pas inaperçu, et les contemporains de Siméon cherchèrent à savoir ce que cela pouvait signifier. On trouve, dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre le scholastique, l'anecdote suivante :

Lorsque Siméon, cet ange sur la Terre, citoyen de la Jérusalem céleste dans sa chair, eut inventé cette voie étrange et inconnue des hommes, les ermites envoyèrent un homme auprès de lui, qui était chargé de lui demander ce qu'était ce singulier mode de vie, et pourquoi il sortait de la route qu'avaient tracée et parcourue les saints pour cheminer sur une autre, à la fois étrange et absolument inconnue des hommes. Ils voulaient lui

persuader de descendre, et d'emprunter la route des Pères élus. En même temps, s'il se montrait disposé à descendre, ils ordonnèrent qu'on le laissât poursuivre le chemin qu'il s'était choisi, car son obéissance serait le signe qu'il était guidé par Dieu dans cette lutte. En revanche, s'il résistait ou s'il suivait aveuglément sa propre décision, et refusait d'obéir, il fallait le forcer à descendre. Lorsque le messenger fut arrivé auprès de lui et lui eut transmis l'ordre des pères, aussitôt, désirant se conformer à l'ordre des pères, il avança un pied. Alors l'autre le laissa poursuivre le chemin qu'il s'était choisi, disant : « Sois fort, et garde courage ; c'est bien de Dieu que tu tiens cette place¹⁴⁰. »

Théodoret, pour justifier la bizarrerie de se tenir ainsi sur une colonne, a recours à des comparaisons bibliques : ce n'est pas la première fois que Dieu pousse l'un de ses fidèles à des actes étranges ; et de citer les actes extravagants des prophètes, Isaïe allant entièrement nu, Osée prenant pour femme une prostituée, suivant un ordre du Seigneur¹⁴¹... Plus loin, il parle aussi du désir du saint de s'élever vers le ciel. En cela, la colonne est un symbole fort : c'est le roc, le pilier qui soutient le temple qu'est le corps de l'homme racheté par le Christ ; qui plus est, la dernière colonne, qui servira de modèle aux colonnes des stylites suivants, est composée de trois tambours : c'est évidemment un symbole de la Trinité. Ainsi, Siméon est soutenu et porté par le Dieu trois fois saint, qui l'élève vers le ciel... C'est là tout le sens de la colonne.

La forme d'érémisme que choisit Siméon présente en outre un intérêt indéniable : si le saint, sur sa colonne, renonce bel et bien au confort du monde, en revanche, il est toujours visible pour les pèlerins qui continuent d'affluer vers lui, il leur adresse des sermons et forme des disciples ; ce n'est donc pas un mépris du monde qui le pousse à s'en couper, mais bien une réelle humilité qui fait qu'il s'isole et accepte de subir les affres du climat pour éprouver dans sa chair la relation à Dieu. Il n'est de fait isolé que physiquement, et, pour le reste, prend part à la vie de son temps : on vient le voir, il écrit aussi¹⁴², aux évêques, à l'empereur Théodose II lui-même, et s'intéresse à la vie de l'Église de son temps. On touche là à l'un des points les plus importants de la vie d'ermite : celle-ci n'est pas seulement contemplative, comme on le suppose trop souvent, elle est avant tout tournée vers la *praxis*, et l'ascète ne cherche pas son salut particulier dans un effort égoïste, mais bien celui du monde : comme le montre Évagre, le parcours de Siméon se fait avec l'assentiment de l'Église. De même, les Pères du désert, saint Antoine le Grand en particulier, étaient très impliqués dans la vie de l'Église, particulièrement dans la lutte contre les hérésies. Saint Siméon de plus a cette particularité d'être, sur sa colonne, exposé en exemple au monde. Il est la lampe qui, loin d'être cachée sous le boisseau, est exposée sur le lampadaire¹⁴³.

On peut de là tenter de définir ce qui fait de l'ascèse un chemin de sainteté. Humilité, avon-nous dit. C'est ainsi que l'entend Lord Tennyson, dans son poème *Saint Simeon Stylites*. Dans ce poème, Saint Siméon est pris, avant tout, d'un ardent désir d'être purifié, qui se voit dès le début du poème :

*Although I be the basest of mankind,
From scalp to sole one slough and crust of sin,
Unfit for earth, unfit for heaven, scarce meet
For troops of devils, mad with blasphemy,
I will not cease to grasp the hope I hold
Of saintdom, and to clamour, morn and sob,*

140. *Histoire ecclésiastique*, XIII.

141. Is 20, 2 ; Os 1, 2.

142. Selon une tradition tardive, et donc fort douteuse, Saint Siméon aurait entretenu une correspondance avec Sainte Geneviève, sa contemporaine.

143. Mt 5, 15.

*Battering the gates of heaven with storms of prayer,
Have mercy, Lord, and take away my sin.*¹⁴⁴

Ce dernier vers, « *have mercy, take away my sin* », revient avec des variantes comme un leitmotiv dans tout le poème. Dans la vie de saint Siméon écrite par son disciple Alexandre, on trouve aussi ce motif : à Téliéda, lorsque les moines se rendent compte des mortifications qu'il s'impose et lui en demandent les raisons, il répond : « Pardonnez-moi, frères, mes seigneurs, laissez-moi mourir ainsi comme un chien puant, car je devais être condamné ainsi à cause de mes actions : toute iniquité, toute concupiscence sont nées avec moi, je suis un océan de péché ! » ; et, comme l'archimandrite lui demande quels péchés il a bien pu commettre pour mériter un pareil châtiment, lui qui n'a pas encore dix-huit ans, il répond par le verset du psaume « Vois, je suis né dans la faute, j'étais pécheur dès le sein de ma mère¹⁴⁵. »

Ainsi, l'humilité du saint a pour origine la conscience qu'il a du péché qui est le lot même de la chair, et qui s'exprime par la souffrance. Subir l'épreuve de la souffrance et en triompher, c'est triompher du péché. En cela, l'ascète tâche de s'approcher Christ qui, vainqueur de la mort, l'est aussi du péché ; il ne peut cependant y parvenir par ses propres forces, puisque la mort est incompatible avec sa nature. Seul le Christ peut l'y aider. Contrairement à Job sur son fumier, qui tente de comprendre son malheur par ses forces humaines, le stylite, confronté à l'expérience incompréhensible du mal, s'appuie non sur le fumier, mais, comme nous l'avons déjà remarqué, sur le pilier, qui représente la Trinité, et c'est en cela qu'il peut s'élever. L'ascète cherche à « mourir avec le Christ aux éléments du monde »¹⁴⁶. Sa vie devient alors participation à la passion du Christ, par laquelle il espère avoir part à sa gloire :

Multipliez en nous vos douleurs adorables¹⁴⁷,
Seigneur ! Que nous soyons errants et misérables,
Qu'un soleil dévorant consume notre chair !
Le mépris nous est doux, l'outrage nous est cher,
Pourvu que, gravissant la cime du supplice,
Nous puissions jusqu'au bout tarir votre calice,
Et, tout chargés d'opprobre et couronnés d'affronts,
D'une épine sanglante auréoler nos fronts !¹⁴⁸

C'est ce chemin que poursuit Siméon toute sa vie, et jusqu'à sa mort, qui le trouva sur son pilier ; la voici telle qu'elle est consignée dans *L'histoire des moines de Syrie* de Théodoret de Cyr¹⁴⁹ :

Il vécut longtemps en faisant de nombreux miracles et travaux [...]. Puis, quand il lui fallut désormais être réuni au Christ et recevoir la couronne de ses formidables combats, il confirma par sa mort, à ceux qui ne le voulaient croire, qu'il était bien un homme ; mais, même après sa mort, il resta encore inébranlable : sans doute son âme avait gagné le ciel, mais même ainsi, son corps ne supporta pas de tomber : il se tint tout droit, debout au lieu de ses luttes, comme un athlète vaincu qui ne veut toucher terre par aucun de ses

144. *Saint Simeon Stylites*, v. 1-8.

145. Ps 50, 7.

146. Col 2, 20 ; cf. cependant le reste du chapitre, qui concerne la fausse ascèse : l'ascèse mal employée conduit à la vaine gloire.

147. La douleur, étant le chemin qu'a traversé le Christ avant de parvenir à la résurrection, devient « adorable », tout comme le péché devient « heureuse faute » dans *l'exultet* : « *O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem* »

148. Ch. LECONTE DE LISLE, *Les Ascètes*, v. 41-48.

149. Théodoret étant mort avant Saint Siméon, cette partie n'est pas de sa main, et a été ajoutée après la mort du saint.

membres. C'est ainsi que, les accompagnant jusqu'après leur mort, la victoire demeure pour les athlètes du Christ [...]. Avec le secours de sa sainte intercession, puisse-je moi aussi persévérer dans ce combat et conformer ma vie à l'Évangile !

Après sa mort, les reliques de Saint Siméon furent emmenées à Antioche et à Constantinople. Restait la colonne : à son emplacement, peu de temps après la mort du saint, un martyrium fut installé, qui devint un des lieux de pèlerinage les plus importants du VI^e siècle, et qui fut, en son temps, la plus grande église du monde. Celle-ci avait une forme de croix, au centre de laquelle trônait la colonne. Il reste de ce centre de pèlerinage, Qal'at Sem'an, « la maison de Siméon », de beaux vestiges. De la colonne du saint, il ne subsiste qu'un morceau, celle-ci ayant été progressivement débitée, principalement par les croisés du XI^e siècle, pour en faire des reliques. L'Orient a connu, à la suite de saint Siméon l'Ancien, de nombreux stylites, et ce jusqu'au Moyen Âge¹⁵⁰.



150. L'Occident n'en a connu qu'un, saint Walfroy, qui dut descendre de sa colonne suite à un ordre des évêques.

Varia

Sub signo sanctorum

La musique comme chemin de sainteté L'exemple de Jean-Sébastien Bach

Camille Rochedreux

Jean Sébastien Bach, dont la richesse de l'œuvre n'a cessé d'exercer une véritable fascination, tant par sa perfection musicale que par sa justesse spirituelle, occupe une place particulière dans l'histoire de la musique. Figure paternelle de la musique occidentale, Bach résume à lui seul l'ensemble des courants stylistiques développés jusqu'au XVIII^e siècle et de lui semble découler tout ce qui a été écrit par la suite. Lorsqu'il compose, Bach maîtrise parfaitement les grands courants musicaux de l'Europe baroque. Il a recopié les grandes pages de Grigny, Vivaldi, assimilé les techniques de Buxtehude, Schütz, Monteverdi, et a synthétisé ces sources dans une œuvre considérable dont l'influence sur la musique imaginée par la suite sera immense. Dès la fin du XVIII^e siècle, Mozart assimilera cet héritage qui transparaît notamment dans la grande fugue du Kyrie du *Requiem*. Le jazz avec Jacques Loussier ou Django Reinhardt y puisera un grand nombre de thèmes. Gilles Cantagrel, biographe de Bach, n'hésite pas à ce titre à utiliser l'image d'un sablier par lequel passerait toute l'histoire de la musique.

Il serait toutefois réducteur d'envisager cette musique, consacrée par Bach lui-même à la seule Gloire de Dieu, sous l'angle de la seule dimension musicologique ou de l'esthétisme pur, tant elle paraît nourrie de spiritualité chrétienne. Si l'émotion esthétique demeure face à la beauté de l'œuvre, la tentation contemporaine d'en écarter la visée spirituelle risque de priver l'auditeur de la compréhension de son sens profond. Véritable témoignage de foi, résultat probablement d'un engagement mystique réel, sa production musicale ouvre un chemin spirituel et invite avant tout le chrétien, au travers de la méditation musicale singulière du compositeur, à entrer dans une approche sensible de l'inexprimable. La force de l'expression musicale entre ici directement au service de la Parole de Dieu. Elle édifie, élève le chrétien et peut ainsi porter du fruit en ce sens qu'elle incite l'auditeur à s'engager sur un chemin de sainteté.

Une œuvre tournée vers le service liturgique et l'enseignement de la communauté chrétienne

L'activité de J.-S. Bach s'inscrit pour une large part dans le cadre du service liturgique. Nommé à des postes officiels au service d'un prince ou d'une municipalité, obligation lui est faite de produire de la musique dont la finalité est le plus souvent religieuse. Bach occupe notamment à Weimar le poste d'organiste de la Chapelle ducale. Il devient en 1714 *Concertmeister* de la cour de cette même ville pour rejoindre peu de temps après, en 1717, la principauté d'Anhalt-Coethen, dont l'austérité calviniste ne l'autorise pas à faire jouer des cantates d'église. Il s'installe enfin, en 1723, à Leipzig pour se mettre au service des deux

principales églises de la ville, Saint-Thomas et Saint-Nicolas. C'est à ce poste qu'il composera environ trois cents cantates correspondant à cinq cycles annuels. Le recueil des œuvres vocales de Bach est donc caractéristique de son engagement profond au service de la communauté chrétienne. Il s'agit en effet de composer une cantate par dimanche et pour chaque jour de fête. Mais l'œuvre chorale de Bach dépasse le simple accompagnement musical. La cantate occupait alors une place centrale dans la liturgie luthérienne. Comme le fait remarquer Gilles Cantagrel, elle encadrait l'homélie et en ce sens devenait une véritable prédication musicale au service de la Parole de Dieu, à la puissance suggestive sans doute plus forte que le seul discours. La musique est étrangement subordonnée chez Bach au message, au texte qu'elle sublime. La Parole de Dieu est toujours première comme source et support de toute inspiration artistique. Le talent du compositeur n'est qu'un moyen, chez Bach, de faire rayonner l'Amour et la Gloire de Dieu. Le soin tout particulier que Bach a apporté à l'écriture des textes saints, utilisant l'encre rouge pour en souligner l'importance, sous les portées de sa Passion selon Saint Matthieu, confirme cette attention accordée au sens exprimé par la musique.



J.-E. Rentsch, *Jean-Sébastien Bach*, 1715.

Une œuvre démonstrative et didactique qui engage le croyant dans une démarche de foi et sur un chemin de sainteté

Bach use de tous les ressorts de l'art de la composition pour l'édification des fidèles. Sa musique est avant tout un langage, un discours d'autant plus signifiant qu'il dispose de moyens plus larges que la parole. Bach développe dans sa musique une rhétorique puissamment suggestive, ce qui conduira Bertolt Brecht à y voir un « admirable exemple du caractère gestuel de la musique ». La voix d'alto représente souvent l'âme souffrante. Cette souffrance est exprimée avec une intensité particulièrement saisissante dans l'air sur le thème du péché au début de la *Passion selon saint Jean* :

*Von den Stricken
Meiner Sünden
Mich zu entbinden,
Wird mein Heil gebunden ;
Mich von allen*

Pour me délier
des liens
de mes péchés,
mon Sauveur est enchaîné ;
Pour me guérir complètement

*Lasterbeulen
Völlig zu heilen,
Lasst er sich verwunden.*

des déformations
de tous mes vices,
il se laisse blesser

Mais le sentiment d'affliction ouvre directement sur l'immensité de l'Amour de Dieu qui vient rejoindre, consoler et encourager une âme humaine désormais heureuse chantée par la voix de soprano :

*Ich folge dir gleichfalls mit freudigen
Schritten und lass dich nicht,
Mein Leben,
Mein Licht.
Befördre den Lauf
und höre nicht auf,
Selbst an mir zu ziehen,
Zu schieben, zu bitten.*

Je te suis, moi aussi, d'une démarche
joyeuse, et je ne t'abandonne pas,
Ma vie,
Ma lumière.
Accélère mon pas,
Et ne cesse pas ;
de me tirer :
de me pousser, de me solliciter.

De cet air ressort une joie profonde exprimée par la légèreté des deux flûtes traversières. Bach met ici en scène le croyant renouvelé par sa foi, dont le cheminement heureux au côté du Christ est magnifiquement rendu par un déroulement régulier et paisible de doubles croches. Alors que l'homme demande au Christ de ne cesser de le tirer, de le pousser, de le solliciter, la répétition par trois fois d'un même motif rythmique et mélodique dans une progression ascendante presque fébrile sur les mots « *zu ziehen, zu schieben, zu bitten* », eux-mêmes dynamiques, emporte presque physiquement l'auditeur dans le mouvement, comme s'il était littéralement tiré par la grâce de Dieu. Cette force suggestive est aussi sensible dans la cantate BWV 47 *Wer sich selbst erhöhet, der soll erniedriget werden* (Qui s'élèvera sera abaissé) composée en 1726. Le premier chœur met en musique sous la forme d'une fugue le célèbre passage de Luc et reproduit musicalement l'opposition « *erhöhet – ernidriget* » (élevé – abaissé), sous la forme de thèmes ascendants puis descendants qui se superposent symétriquement de façon à imager la citation de l'Évangile. La musique donne dès lors une consistance sensible au mystère de la Parole de Dieu qui attend une réponse.

Toutefois, la musique de Bach ne fait pas appel à la seule sensibilité. Elle contient également une dimension exégétique à l'intention des fidèles, notamment au travers de recours variés aux thèmes des chorals alors largement connus des assemblées paroissiales. Comme le relève Gilles Cantagrel, les mélodies de chorals font parfois l'objet, ce qui est fascinant, de « citations [...] par un instrument sans paroles. Les paroles, chacun des auditeurs du temps les connaît et les pose mentalement en entendant la mélodie. Or, elles disent autre chose que le texte chanté, qu'elles éclairent en l'expliquant : c'est le principe de l'exégèse, pure exégèse d'ordre sonore en laquelle Bach est passé maître. » L'utilisation de ce procédé est courante. Il en relève un exemple particulièrement frappant : « le dernier air de la cantate *Weinen, Klagen* (BWV 12), gonflé d'espérance, annonce par la voix du ténor la fin des tourments... si l'on est fidèle au Christ. Mais en superposition, la trompette entonne le choral funèbre *Jesu meine Freude* : ce cantique d'aspiration à la mort explique ainsi que c'est la mort qui délivrera des tribulations d'ici-bas en menant à la félicité de l'au-delà. »

Une musique qui déploie l'ensemble de ses possibilités pour engager globalement le chrétien sur un chemin de foi et de sainteté

L'œuvre de Bach, y compris les partitions profanes, comme le suggère la circulation des thèmes entre des compositions d'inspiration variée, est marquée par une profonde unité spirituelle. Elle engage, dans sa globalité, le fidèle à initier un chemin de conversion. Ainsi la cantate de jeunesse *Ich Hatte viel Bekümmernis* BWV 21, composée à Weimar en 1713, illustre-t-elle cet aspect en faisant entrer l'auditeur dans une démarche spirituelle profonde : « le chrétien affligé se persuade que Dieu s'est détourné de lui. Mais dans le dialogue intérieur qu'entretient son âme avec le Christ, il retrouve confiance et joie, jusqu'à l'Alléluia final. Bach guide ici l'auditeur dans ce cheminement, d'une poignante pastorale triste (aria de soprano) au dialogue amoureux de l'âme (la voix de soprano) et de Jésus (la voix de basse), en passant par des ruisseaux de larmes salées (air de ténor) ».

Il s'agit parfois d'une heureuse contemplation. Dans son grand triple prélude et fugue pour orgue en mi bémol majeur, J.S. Bach appelle à entrer dans l'émerveillement face au mystère trinitaire. Dans une partition véritablement catéchétique, le compositeur développe le thème de la personne divine à la fois une et trine. L'œuvre en est une célébration et permet de rentrer dans la contemplation de l'immensité de ce mystère. Les travaux de Philippe Charru et Christoph Theobald, rassemblés dans *L'esprit créateur dans la pensée musicale de Jean-Sébastien Bach*, offrent une analyse fascinante, notamment de la triple fugue, pièce majeure du répertoire de l'orgue.



Pierre Mignard, *La Gloire des bienheureux*, fresque de la coupole de l'église du Val-de-Grâce.

Elle est tout d'abord marquée, comme le prélude, par la présence du chiffre « trois » qui apparaît à l'armure (la tonalité est mi bémol majeur, il y a donc trois bémols à la clé) et dans son architecture composée de trois fugues. Si de nombreux commentateurs ont associé à chacune d'elles une personne de la Trinité de par leur caractère musical propre, la majesté du premier sujet évoquant le Père, la douceur du second l'humilité du Fils, la légèreté du troisième l'Esprit et enfin la présence du premier sujet dans les trois fugues le principe d'unité dans la Trinité, la lecture de Philippe Charru et Christoph Theobald se révèle plus étonnante encore et témoigne de l'érudition du compositeur en matière théologique. Cette approche fait apparaître un jeu de dialogues évolutifs entre le sujet et le contre-sujet de la fugue, signe de la

diversité des rapports entre Père et Fils. Contrairement à la première interprétation, « il n'y a pas de thème de l'Esprit, le rapport du Père et du Fils présent dans chacune des fugues se transforme de l'une à l'autre et le dévoilement progressif de ce rapport – présent dès l'origine – est la manifestation de l'Esprit. Ce dévoilement progressif peut être considéré comme l'expression de l'économie trinitaire. »

On observe ainsi un premier sujet, celui de la première fugue cité 27 fois dans l'ensemble de l'œuvre, ce chiffre étant le chiffre trinitaire par excellence ($27 = 3 \times 3 \times 3$). Le contre-sujet est composé de deux parties dont chacune servira respectivement de base à l'écriture des sujets de la deuxième et de la troisième fugue. Dans une structure parfaitement stable, marquée par la récurrence et la centralité du premier sujet qui apparaît notamment au cœur de l'œuvre (mesure 59 sur un total de 117 mesures) ainsi que par sa parfaite symétrie (la première et la troisième fugue font chacune 36 mesures), on distingue par conséquent la permanence d'un même dialogue (celui du premier sujet repris tout au long des trois fugues avec un contre-sujet devenant, après transformation, les sujets des deuxième et troisième fugues), mais sous une forme évolutive. Les auteurs de l'étude observent en outre la superposition sur cette structure immuable d'une tension temporelle et linéaire orientée vers une fin. Celle-ci est suggérée par l'accélération rythmique de la fugue qui conjugue alors la permanence dans la continuité historique.

La construction théologique des partitions de J.-S. Bach incite à voir dans l'ensemble de sa musique une œuvre d'abord tournée vers Dieu dont elle célèbre la bonté et la miséricorde, une œuvre au service de la conversion des fidèles. Si le fait que J.-S. Bach n'ait jamais composé d'opéra, genre alors en pleine expansion, apparaît mystérieux à certains, la raison religieuse invoquée par Gilles Cantagrel semble s'accorder avec cette analyse. Pourquoi consacrer ce talent musical exceptionnel, dont Bach avait lui-même conscience, à une fin autre que celle vers laquelle est nécessairement orientée toute vie humaine véritablement heureuse ? C'est probablement la raison pour laquelle cette musique, acte de foi intime du compositeur, est aussi touchante, musique dont la beauté devient pour tous à la fois témoignage de l'Amour de Dieu et appel pressant à suivre le Christ sur un chemin de sainteté.



Hans Memmling, *Les Anges musiciens*.

Écrire l'histoire sainte

Naissance d'une historiographie chrétienne

Jeanne-Marie Martin

La vision chrétienne de l'histoire est une et totale : le contenu de l'histoire réside tout entier dans une histoire sainte – ou histoire du salut – qui se déroule de manière linéaire, à l'intérieur d'une temporalité dont le début et la fin sont déjà connus. Cette histoire commence, au début du livre de la Genèse, avec la Création du monde, et s'achève dans le retour en gloire du Christ à la fin des temps, raconté par le livre de l'Apocalypse. Ainsi, l'histoire sainte est composée d'événements dont le caractère disparate et multiple s'ordonne et prend sens à l'intérieur d'un plan divin objectif : la réalisation continue du dessein salvifique de Dieu pour l'humanité et sa communication gratuite, par amour, à l'homme pécheur, pour qu'il passe tout entier – c'est-à-dire chair et esprit – de la mort à la vie. Dans l'histoire sainte, « l'individu s'insère [donc] dans la trame d'une économie qui le dépasse »¹⁵¹ : chacune des décisions et des actions qui sont le fruit de sa liberté personnelle vient au jour et s'inscrit dans une histoire toute entière orientée vers l'achèvement du plan de Dieu¹⁵².

Ainsi, l'histoire sainte par excellence, c'est celle dont le récit nous est transmis par l'Ancien et le Nouveau Testament, qui rendent témoignage à l'œuvre de Dieu dans l'histoire : alliances passées avec Abraham et avec le peuple d'Israël ; naissance, résurrection et ascension du Christ ; Pentecôte... De cette histoire du salut qui constitue un « plan défini, limité », et non pas un « progrès éternel »¹⁵³, puisque la fin en est la réalisation du projet divin de salut pour l'humanité, on peut dire, en quelque sorte, qu'elle est comme terminée : par son incarnation et son ascension, le Christ a fait arriver la fin des choses – l'union de la nature divine et de la nature humaine, celle-ci étant désormais définitivement et irrévocablement présente avec le Christ « à la droite du Père ». La fin de l'histoire sainte est donc déjà donnée : « il n'y a pas d'au-delà du christianisme¹⁵⁴. »

Mais alors, quels sont donc le contenu et le statut de l'histoire présente ? Les temps que nous vivons n'ont-ils aucune réalité dans la temporalité éternelle – étrange paradoxe – du plan de Dieu ? Bien au contraire. À l'échelle de l'économie du salut, on peut dire que l'histoire présente est constituée par le délai qui existe entre l'Ascension du Christ et sa Parousie, temps intermédiaire, d'attente et d'espérance, qui est le temps propre de l'Église. Dans la temporalité du récit biblique, ce temps de l'Église correspond à la période qui s'étend du livre des Actes des Apôtres à celui de l'Apocalypse. Et le contenu propre de cette histoire, c'est la

151. Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, Cerf, 1982, p. 12.

152. C'est pour cela que l'*actualité historique* a pu être définie comme ce moment où « la liberté humaine, soumise au temps et à l'histoire, entre en contact avec la liberté de l'Éternel. » Voir Gaston FESSARD, *De l'actualité historique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, tome II : *Progressisme chrétien et apostolat ouvrier*. La liberté individuelle s'effectue toujours à l'intérieur du plan divin du salut, pour se conformer ou s'opposer à lui ; l'ensemble de ces rencontres, composées des actes successifs d'adhésion et de reniement de la liberté humaine aux alliances instituées par Dieu, dessine ainsi le déroulement d'une *histoire sainte*.

153. Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 14.

154. *Ibid.*, p. 14.

mission, l'évangélisation et la diffusion de la foi dans le Christ, à tous les hommes et à travers tout l'univers : « une fois le Christ présent, il s'agit d'abord de transmettre [...] un dépôt désormais immuable puisqu'il est la fin déjà donnée¹⁵⁵. »

C'est pourquoi saint Augustin peut dire que l'histoire sainte s'étend « *usque ad praesentia tempora* ». Ou encore, pour reprendre les mots de Jean Daniélou dans son *Essai sur le mystère de l'histoire*, « l'histoire sainte n'est pas seulement celle qui constitue les deux Testaments. Elle se continue au milieu de nous. Nous vivons en pleine histoire sainte. Dieu continue d'accomplir ses grandes œuvres, qui sont celles de la conversion, de la sanctification des âmes » : l'Église est la « continuation de l'action de Dieu, s'exprimant infailliblement par le magistère de l'Église et irrésistiblement par l'efficacité sacramentaire¹⁵⁶. »

L'importance décisive de cette continuation de l'histoire sainte dans l'histoire présente de l'Église explique que ce soit développée très tôt, dès les premiers siècles du christianisme, une historiographie spécifiquement chrétienne : il fallait que soient consignées les œuvres de Dieu dans l'histoire des hommes, désormais manifestées à travers les actions de l'Église et de ses saints. C'est à la naissance et au développement, aux époques antique et médiévale, de cette historiographie chrétienne que nous nous intéresserons dans cet article, en essayant de comprendre comment ce sont mises en place des formes de récit originales permettant d'écrire l'histoire sainte du temps présent.



La Nouvelle Jérusalem, Tenture de l'Apocalypse, Angers (XIV^e siècle)

155. *Ibid.* p. 15. Cette mission, qui caractérise l'histoire de l'Église, c'est donc de transmettre le Christ aux nations : la *mission* est en cela perçue comme une *tradition* (*traditio*, du verbe latin *tradere*, qui signifie « transmettre, livrer »). La tradition, dans ce sens étymologique, est ainsi constitutive de la vie même de l'Église dans son existence historique : c'est l'ensemble des moments, des actions et des événements par lesquels se transmet la vérité définitive et décisive de la réalisation dans le Christ du projet divin de salut pour l'humanité.

156. *Ibid.* p. 17.

L'histoire ecclésiastique, une histoire sainte et universelle

Les premiers historiens du christianisme manifestent dans leurs travaux leur compréhension une et unifiée de l'histoire universelle : les faits passés qu'ils rapportent s'insèrent à l'intérieur de cette histoire sainte qui commence avec la Création du monde et se termine par l'Apocalypse. Dans ses méthodes, la conception chrétienne du récit historique emprunte certes à l'historiographie païenne antique ; elle ne peut être détachée, abstraite, des référents culturels païens qui lui sont contemporains : l'histoire est toujours envisagée, à la suite d'Aulu-Gelle, comme « *narratio rerum gestarum* »¹⁵⁷ (« narration des faits passés »). Toutefois, si l'histoire continue à être, comme pour Cicéron, *testis temporum*, « témoin du temps »¹⁵⁸, c'est en tant qu'elle raconte et qu'elle conserve la mémoire des actions passées de Dieu dans l'histoire, pour en rendre témoignage. Ainsi, écrire l'histoire de l'Église, c'est d'abord continuer l'histoire biblique et compléter l'histoire universelle.

Eusèbe de Césarée (v. 265-v. 340), érudit et polémiste chrétien de l'Antiquité tardive, est considéré comme le premier historien du christianisme. Les dix livres de son *Histoire ecclésiastique* couvrent une large période, allant de la naissance du Christ à l'an 324, quand Constantin, après la défaite de Licinius, fut proclamé empereur de Rome.



Eusèbe de Césarée

Histoire universelle, cette histoire ecclésiastique l'est de plusieurs façons. Tout d'abord, parce qu'elle s'inscrit à l'intérieur de cette temporalité universelle de l'histoire du salut que nous avons évoquée plus haut. Ensuite, parce que « bien que consacrée à une histoire particulière, celle de l'Église, elle inscrit cette histoire dans l'*oikouménè* elle-même¹⁵⁹ ». L'universalisation est géographique : l'histoire de l'Église est celle de sa diffusion à travers l'ensemble du monde connu, notamment à travers l'évocation de l'évangélisation des confins. L'histoire ecclésiastique n'est pas présentée comme une histoire particulière : loin d'être le récit des événements concernant un peuple particulier, elle est « le couronnement de l'histoire universelle¹⁶⁰ » qui était toute entière tendue vers l'incarnation du Christ, venu sauver tous les hommes de toutes les nations. Enfin, l'*Histoire ecclésiastique* est un projet universel en ce

157. AULU-GELLE, *Nuits attiques*, V, 18.

158. CICÉRON, *De oratore* 2, 9, 36.

159. Sébastien MORLET, « Écrire l'histoire selon Eusèbe de Césarée », *L'Information littéraire*, 3/2005 (vol. 57), p. 3-15.

160. *Ibid.* p. 5.

qu'elle entend rassembler en une même œuvre tous les récits particuliers et isolés qui sont à la disposition de l'historien : sous-jacente à cette entreprise, se trouve ainsi la conviction qu'une histoire de l'Église ne peut être une histoire partielle, mais qu'elle a vocation à embrasser la totalité du temps, de même que l'Église du Christ est *catholique*, au sens étymologique. L'écriture de l'histoire sainte ne peut donc s'abstraire de l'économie universelle du salut.

S'inscrivant dans la tradition de l'histoire sainte biblique, Eusèbe veut montrer que la Providence est le véritable acteur d'une histoire dont les véritables mobiles sont transcendants : Dieu guide la main des hommes, il agit à travers les apôtres et punit les ennemis du Christ. Ce faisant, il donne à l'histoire qu'il raconte une signification éminemment théologique ; c'est bien d'histoire sainte qu'il s'agit. Ainsi, toute l'histoire est, pour Eusèbe, la manifestation apparente du combat cosmique que se livrent Dieu et le démon.



Combat contre le dragon, Bible, Apocalypse glosée,
Grande-Bretagne, Salisbury, v. 1250

Or, si cette lutte a commencé dès le début de la création, par l'introduction du péché originel, elle n'est pas achevée après la résurrection du Christ, même si l'on sait désormais que Dieu en sera inéluctablement le vainqueur : à l'époque qui lui est contemporaine, cette lutte prend, pour Eusèbe, l'apparence du combat entre la vérité et l'erreur sous toutes ses formes (paganisme, judaïsme, hérésie)¹⁶¹. La nouvelle historiographie chrétienne dont cette *Histoire ecclésiastique* est le prototype permet ainsi d'inscrire l'histoire de l'Église comme continuation de l'œuvre rédemptrice du Christ et comme un épisode de l'histoire du salut. C'est ce que manifeste le prologue de l'œuvre, qui annonce les thèmes qui vont être traités :

« Les successions des saints apôtres, ainsi que les temps écoulés depuis notre Sauveur jusqu'à nous, toutes les grandes choses que l'on dit avoir été accomplies le long de l'histoire ecclésiastique ; tous les personnages de cette histoire qui ont excellemment présidé à la conduite des plus illustres diocèses ; ceux qui, dans chaque génération, ont été par la parole ou par les écrits les ambassadeurs de la parole divine ; [...] de plus les témoignages rendus de nos jours et la bienveillance miséricordieuse de notre Sauveur sur nous tous : voilà ce que j'ai entrepris de livrer à l'écriture. Je ne commencerai pas

161. Cela peut expliquer le fait qu'il défende une conception statique de l'histoire, qui n'est faite que de préservation et de conservation de la doctrine originelle.

autrement que par le début de l'économie de notre Sauveur et Seigneur Jésus, le Christ de Dieu. »

Ce paragraphe liminaire de l'*Histoire ecclésiastique* illustre parfaitement le projet historiographique de son auteur. Dans l'allusion répétée au titre christologique de « Sauveur », associé aux vertus divines de « miséricorde » et de « bienveillance », Benoît XVI voit en effet une clef de lecture de « la perspective fondamentale de l'historiographie eusébienne » : « son *Histoire* est une histoire christocentrique dans laquelle se révèle progressivement le mystère d'amour de Dieu pour les hommes¹⁶². » Plus loin, dans ce premier livre, Eusèbe complète cette déclaration d'intention, quand il écrit :

« Chez tous les hommes du monde entier, seul Jésus est dit, confessé, reconnu comme Christ ; que l'on fait mémoire de lui sous ce nom tant chez les Grecs que chez les Barbares ; que, encore aujourd'hui, ses disciples dispersés dans le monde entier l'honorent comme roi, l'admirent comme prophète, le glorifient comme le vrai et unique prêtre de Dieu ; et, plus encore que tout cela, en tant que Logos de Dieu préexistant et engendré de l'être avant tous les temps, il a reçu du Père un honneur digne de vénération, et il est adoré comme Dieu. »

Véritable profession de foi destinée à rendre témoignage à la vérité, l'*Histoire ecclésiastique* est donc également appel à la conversion, et participe à la mission évangélisatrice de l'Église. En cela, on peut véritablement parler d'une nouvelle écriture de l'histoire sainte.

Gesta Dei per gentes¹⁶³ : l'écriture des épopées nationales¹⁶⁴, une forme d'histoire sainte ?

Plus tard, le haut Moyen Âge est marqué par le fleurissement d'histoires nationales qui retracent l'ethnogenèse des peuples européens, depuis l'Antiquité tardive¹⁶⁵. Il est intéressant de remarquer que ces histoires nationales s'entremêlent souvent, de manière étroite, avec une histoire de l'Église, à travers un récit de l'évangélisation des peuples qui reprend, à l'échelle des territoires particuliers, le modèle d'histoire ecclésiastique hérité d'Eusèbe de Césarée : Grégoire de Tours, par exemple, décrit dans son *Histoire des Francs* la christianisation de la Gaule, en insérant dans son récit des vies de saints gaulois, sur le modèle de l'histoire universelle. Nous sommes ici en présence d'un nouveau genre historiographique et littéraire :

162. BENOIT XVI, Catéchèse du 13 juin 2007, consacrée à Eusèbe de Césarée.

163. Nous faisons ici référence au titre d'un ouvrage de Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, écrit entre 1107 et 1108, qui raconte la première croisade, en la présentant comme partie intégrante du plan divin de salut.

164. L'emploi de l'adjectif « national » dans ce contexte et l'usage de la terminologie d'« histoire nationale » pour qualifier le projet des historiens du haut Moyen Âge peuvent bien sûr avoir quelque chose de totalement anachronique. Nous employons ici le mot « nation », faute de mieux, dans le sens qui lui est donné par les auteurs antiques, *natio*, pour désigner simplement une peuplade ou un peuple. Rappelons par ailleurs que l'usage de *nationes* est attesté, chez Tertullien, pour renvoyer à la masse des païens, des gentils, extérieurs au judaïsme, sens qui est assez intéressant pour notre propos. Nous excluons en revanche ici le sens qu'a pu prendre le terme de « nation » à partir du XIXe siècle en Europe, en lien avec le mouvement de constitution des États-nations, et qui déborde largement le cadre chronologique de notre sujet.

165. Citons, par exemple, l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours (538-594) pour la jeune Francie, la *Chronique des Lombards*, de Paul Diacre (720-799), pour l'Italie naissante, ou encore les travaux d'Isidore de Séville (560-636) pour les Wisigoths.

une histoire nationale qui procède en identifiant, dans l'histoire collective, les traces de l'action admirable de la providence divine. Comment l'histoire naissante des peuples s'intègre-t-elle à l'histoire sainte d'une Église destinée à rassembler en son sein toutes les nations ? Quelles formes littéraires et historiographiques invente-t-on pour diffuser cette lecture théologique de l'histoire nationale, envisagée comme la continuation de l'histoire biblique du salut ?

Pour en dégager les principales caractéristiques, un exemple est particulièrement significatif : l'*Histoire ecclésiastique du peuple anglais* (*Historia ecclesiastica Gentis Anglorum*), écrite par Bède le Vénérable, vers 731. Histoire nationale, cette chronique couvre les différents aspects de l'histoire du peuple des Angles, de 55 av. J.-C. à l'époque contemporaine de l'auteur. Toutefois, cette histoire du peuple anglais n'a de sens que pour autant qu'elle est envisagée à l'aune du développement de l'Église universelle, comme un élément de ce grand mouvement de rassemblement de tous les hommes dans le Christ. La propagation de la foi chrétienne chez les Angles barbares est d'ailleurs un signe particulièrement éloquent de cette mission historique de l'Église et de sa vocation à se répandre parmi toutes les nations : empruntant au motif littéraire antique de l'*ultima Thule*, symbole par excellence du territoire situé aux limites de l'*oikouménè*, et particulièrement au récit de Tacite dans sa *Vita Agricola*, Bède le Vénérable présente l'évangélisation des îles anglaises comme une preuve de la diffusion de l'Évangile jusque dans les confins.

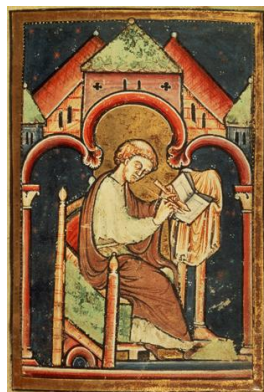


Saint Grégoire le Grand envoyant saint Augustin de Cantorbéry évangéliser les Angles et les Saxons,
 Livre d'images de Madame Marie, Hainaut, XIV^e siècle.

Pour justifier son entreprise et montrer que l'histoire du salut se continue de manière privilégiée à l'intérieur d'un peuple particulier, l'historien n'a d'autre solution que de s'inscrire dans l'héritage du récit biblique. L'histoire des Angles prend ainsi sa place au milieu du combat eschatologique que se livrent Dieu et Satan. Les hauts faits de l'histoire nationale apparaissent comme autant de manifestations de l'action éclatante et merveilleuse de Dieu (*mirabilia*) dans le cours des événements : quand les Angles remportent la victoire, c'est parce que « le Christ en personne commandait de leur côté » (I, 20) ; ils triomphent de

l'ennemi « grâce à l'aide de Dieu » (I, 16)... À l'inverse, toute rupture de l'alliance passée avec le Seigneur entraîne inévitablement un châtement du peuple pécheur : « peu de temps après, sa terrible iniquité attira sur ce peuple coupable un châtement plus sévère encore », « qu'une telle calamité frappe ce peuple coupable, telle semble bien avoir été la volonté du Seigneur, comme le prouvèrent à l'évidence les événements ultérieurs » (I, 14).

Ainsi, le peuple des Angles devient un nouvel Israël des extrémités de la terre, un peuple élu par Dieu, une *gens* choisie pour manifester au milieu des barbares la catholicité de l'*Ecclesia gentium*. C'est pourquoi, dans l'esprit de Bède, la démarche de mission et de conversion qui caractérise l'Église du Christ ne peut s'abstraire du cadre national, mais s'y incarne de manière privilégiée. Le développement de l'Église s'inscrit dans une dialectique du particulier et de l'universel : l'Église anglaise, après avoir adopté les usages qui la rattachent à l'*Histoire ecclésiastique*, conserve malgré tout son identité spécifique, marquée, à l'époque de Bède le Vénérable, par la forte influence de la culture celte et par le primat de l'expérience monastique, et s'incarnant dans la personnalité des saints locaux – en particulier saint Augustin de Cantorbéry. Une réflexion ecclésiologique est ainsi sous-jacente à cet ouvrage historiographique : comme le souligne Benoît XVI, « saint Bède voit croître l'universalité de l'Église qui ne se restreint pas à une culture déterminée, mais se compose de toutes les cultures du monde qui doivent s'ouvrir au Christ et trouver en Lui leur point d'arrivée¹⁶⁶. »



Bède le Vénérable

Au-delà des enseignements littéraires et historiques que nous apporte ce bref parcours, il nous montre aussi que la sainteté s'incarne toujours dans une histoire, dans un peuple, dans des personnes, moyens par lesquels les œuvres saintes de Dieu se manifestent dans le monde, à la manière de théophanies qui illuminent le reste de l'humanité. Autant d'incarnations du triple mystère de la foi, de la charité et de l'espérance, par leur déploiement dans le mystère non moins grand de l'histoire. Et ainsi l'histoire sainte se continue dans l'histoire humaine et dans l'existence historique de l'Église, en chemin vers la Cité céleste où elle retrouvera son Seigneur et Sauveur, qui déjà l'attend à la droite du Père.

166. BENOIT XVI, Audience générale du mercredi 18 février 2009, consacrée à Bède le Vénérable.

