

Le Sénevé est le journal des aumôneries chrétiennes de l'École Normale Supérieure et de l'École Nationale des Chartes.

Sénevé

Les Docteurs de l'Église

Pâques 2022

« 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)

Couverture : *La Vision de saint Augustin*, Vittore Carpaccio, 1502-1507

Rédacteur en chef : Gabriel COUVREUR

Rédacteur adjoint : Hugo LACOUÉ-LABARTHE

Rédacteur technique : Xavier DAVOUST

Graphisme : Xavier DAVOUST

Introduction

Gabriel COUVREUR

Qu'est-ce qu'un docteur ?

*O Doctor optime, Ecclesiae sancte lumen, beate Augustine, divinae legis amator, deprecare pro nobis Filium Dei*¹.

*In medio Ecclesiae aperuit os eius, et implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus, stolam gloriae induit eum*².

*Os iusti meditabitur sapientiam, et lingua eius loquetur iudicium. V/. Lex Dei eius in corde ipsius : et non supplantabuntur gressus eius*³.

Ecclesiae sancte lumen, c'est ainsi que la liturgie de l'Eglise romaine requiert l'intercession des docteurs. Ce titre est à mettre en relation avec l'Evangile de la messe des docteurs, le passage bien connu du Sermon sur la Montagne, où Jésus appelle ses apôtres "sel de la terre" et "lumière du monde". Mais pourquoi cet Evangile est-il utilisé davantage pour les docteurs, que pour les autres confesseurs⁴, dont ils sont une espèce au sein des hiérarchies célestes ? Que possèdent même de spécial ces docteurs de l'Eglise, pour être érigé en chœur spécifique parmi les bienheureux ? Les textes liturgiques, par exemple l'introït et le graduel

1. "Ô Docteur excellent, lumière de la sainte église, bienheureux Augustin, si zélé pour la loi divine, imploré pour nous le Fils de Dieu." Antienne du Magnificat, Commun d'un Docteur, ici saint Augustin.

2. "Au milieu de l'assemblée, il a ouvert la bouche, et le Seigneur l'a rempli de l'esprit de sagesse et d'intelligence et il l'a revêtu de la robe de gloire." Introït de la Messe des Docteurs.

3. "La bouche du juste méditera la sagesse, et sa langue prononcera la justice. V/. La loi de son Dieu est dans son cœur : et on ne le renversera point." Psaume 36, Graduel de la Messe des Docteurs.

4. On entend par "confesseur" tous les saints non martyrs. On distingue parmi les confesseurs plusieurs espèces : pape (souverain pontife), évêque (pontife), docteur, abbé, etc.

de la messe des docteurs, insistent sur leur rôle dans la transmission de la parole divine au sein de l’Eglise. Autrement dit, ils sont une pierre de fondation de la Tradition, qui est l’autre source de Révélation avec l’Ecriture. Interprétant l’Ecriture Sainte par l’inspiration du Saint Esprit, ils s’inscrivent dans ce processus complexe qui va du coeur de Dieu au coeur de chaque fidèle par la médiation de l’Ecriture et de la Tradition.

Ils sont également des défenseurs de la foi contre l’hérésie. On le verra à travers des figures comme celles de Canisius ou Bellarmin contre la Réforme, Newman contre l’anglicanisme, Augustin contre le manichéisme, le pélagianisme et le docétisme, Saint Athanase d’Alexandrie contre l’arianisme, Saint Cyrille d’Alexandrie contre le nestorianisme, etc. Mais la lutte contre l’hérésie aide à préciser le dogme, et à enrichir ainsi le contenu de la foi de ce qui n’était qu’en germe dans l’Ecriture. En effet, c’est toujours en réaction à une hérésie que les défenseurs de la foi orthodoxe vont rétablir la vérité, et enseigner ce qui deviendra un dogme après sa ratification par un concile. Ainsi Saint Augustin est-il à l’origine du dogme sur le péché originel, Saint Thomas d’Aquin explicita le dogme de la Transsubstantiation (Latran IV, 1215), Saint Bellarmin précisa l’ecclésiologie catholique, tandis que Saint Grégoire de Nazianze joua un rôle important dans l’élaboration de la formule finale du concile de Constantinople (381). En outre, les Docteurs de l’Eglise aident à préciser l’intelligence de la foi, par la recherche des conséquences philosophiques de la Révélation. En effet toute philosophie n’est pas compatible avec la foi chrétienne, ni à n’importe quelle condition. C’est le grand projet de la philosophie scolastique, lancé par Saint Anselme : *fides quaerens intellectum*, la recherche par la foi de la compréhension, l’explicitation intellectuelle de la foi, l’élaboration du dogme ; mais aussi *intellectus quaerens fidem*, l’intelligence à la recherche de la foi, l’exploration des points de passage entre la raison naturelle de l’homme et la foi surnaturelle conférée par le baptême. On trouvera donc des beaux morceaux de “philosophie chrétienne”, selon le mot de Gilson⁵, chez les docteurs médiévaux, Anselme, Bonaventure, Thomas. Mais dès l’Antiquité, on recherchait un accord avec la philosophie grecque, qui est pour Clément d’Alexandrie, une pédagogie divine à la Révélation⁶. Et à l’époque contemporaine, plus que jamais,

5. Voir notamment *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, 2007.

6. C’est à cet auteur qu’on doit l’expression de *semina verbi*, λογοί σπερματικοί, reprise par Vatican II (*Ad Gentes* 11).

le dialogue est nécessaire de la foi avec un rationalisme qui tend de plus en plus à nier l'existence de Dieu et la destinée surnaturelle de l'homme. A cet égard, la figure de Newman est emblématique. Peu connu en France, celui-ci peut être considéré comme le grand théologien anglais du XIXe siècle. Bien qu'il ne soit pas encore proclamé Docteur de l'Eglise, l'imminence de cette proclamation nous a fait le classer parmi les Docteurs⁷.

Lecteurs autorisés de l'Ecriture, défenseurs et investigateurs de la foi, créateurs d'une authentique philosophie chrétienne, les Docteurs de l'Eglise se recommandent déjà à de multiples titres. S'ajoutent à ceux-ci ceux de prédicateurs et de mystiques. La plupart ont bien sûr prêché, mais certains se recommandent particulièrement par cette qualité : ainsi Bernard, dont nous avons conservé de nombreux sermons, Antoine de Padoue et Jean d'Avila, Grégoire de Nazianze et Augustin, etc. La prédication fait partie intégrante du rayonnement des docteurs de l'Eglise. En effet, il ne suffit pas d'exposer par des écrits la sainte doctrine de l'Eglise, il faut encore la diffuser, la communiquer à tous par la prédication. Ce faisant, les docteurs suivent l'exemple des Apôtres, dont les lettres ne sont que le complément, et, pour nous, la trace écrite, de leur annonce de l'Evangile. Cela nous renvoie évidemment à l'étymologie du mot docteur que les latinistes connaissent bien : il s'agit du verbe *docere*, qui signifie "enseigner", d'où découle le terme *doctrina*, qui signifie d'abord "enseignement" concret, oral avant de prendre le sens de "vérité enseignée", "doctrine". Le pendant de ce verbe est le terme *discere*, "apprendre, être enseigné", qui donne *discipulus*, mais aussi *disciplina*, la qualité du disciple ! Ainsi, le doctorat est d'abord une préparation à l'enseignement ! Saint Augustin rappelle par ailleurs, que quand un docteur enseigne, ou prêche, il le fait comme médiateur du Christ, qui seul est le véritable Docteur.

Enfin, la plupart des docteurs de l'Eglise ont poussé la vie spirituelle à un degré mystique, notamment les "maîtres du Carmel" que sont Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, et Thérèse de Lisieux⁸, mais aussi les autres femmes Docteurs, Catherine de Sienne et Hildegarde⁹. Mais beaucoup ont, par leurs écrits, atteint des sommets mystiques, tels Saint Augustin ou Saint Ephrem, tant sont liés l'intelligence du mystère de

7. Voir à ce sujet l'article de Jean Nowack.

8. Voir à ce sujet l'article de Jordan Attard.

9. Voir à ce sujet l'article de Geneviève Alday.

Dieu et la contemplation et l'amour qui font le fond de la vie mystique. Ainsi, un bon docteur est souvent un grand mystique. Mais inversement, un bon mystique est souvent un grand docteur. Certes le langage qui l'emploie est parfois moins spéculatif, mais il puise à la même source que le docteur spéculatif, la contemplation de Dieu, et il atteint au même résultat, l'enseignement des âmes des baptisés. Si donc on a proclamé docteur, dans une période récente, plusieurs saints connus plus pour leur qualités mystiques que pour leur haute science, c'est parce que la contemplation de Dieu à laquelle ils ont atteint dit souvent plus du mystère de Dieu que les discours les plus raffinés, et qu'à ce titre, ils enseignent l'Eglise d'une façon toute particulière.

Pourvus de titres si nombreux, on a peine à distinguer ce qui fait le propre d'un docteur. Car la prédication ne semble pas le distinguer des confesseurs de la foi, ou des pasteurs, et la vie mystique est le fait d'un grand nombre de saints qui ne sont pas docteurs. Il semble donc bien que la défense de la foi, et des écrits remplis de saine doctrine, soient les caractéristiques essentielles des docteurs. En fait, si l'on regarde l'histoire des "doctorisations"¹⁰, pour employer un barbarisme, on se rend compte que les papes sont pris d'une frénésie de doctorisations à partir du XVIIIe siècle, et qui n'aura de cesse jusqu'à notre époque. Chaque Pape veut avoir ses docteurs, et l'on va élever à ce rang des saints en raison des conditions politiques. Ainsi Saint Albert le Grand pour flatter l'orgueil allemand, et Saint Bède le Vénérable l'orgueil anglais. Ensuite, les découvertes scientifiques des écrits d'un tel, poussent à lui donner le titre de docteur pour stimuler la recherche, ou pour la récompenser. Plus tard, c'est pour s'adapter au contexte féministe que l'on proclamera des femmes docteurs. A tel point que la "doctorisation" devient de nos jours une véritable industrie, que font tourner les rouages de l'administration vaticane. La congrégation pour la cause des saints et celle pour la doctrine de la foi étudient à ce jour de nombreux dossiers, et il devient presque aussi banal d'être élevé au rang de docteurs, que de l'être à l'honneur des autels. Des lobbies venant de tous les pays du monde et de toutes les congrégations imaginables se bousculent pour voir leur saint "doctorisé" en premier.

La question est difficile à trancher : la multiplication des docteurs apporte-t-elle un enrichissement de la doctrine catholique ou bien l'accroissement quantitatif masque-t-il une perte qualitative ? On deman-

10. Voir à ce sujet l'article de Clarisse Tesson.

dera quelle perte peut bien causer l'adoption d'un nouveau docteur. Le risque est en effet de mettre sur le même plan la doctrine d'Augustin avec celle de Pierre Damien, celle de Thomas d'Aquin avec celle de Bède le Vénérable, quel que soit le respect qu'on ait par ailleurs pour St Bède et St Pierre Damien ? En tout état de cause, la multiplication des "doctorisations" de saints méconnus (St Grégoire de Narek (951-1003), St Jean d'Avila, St Laurent de Brindes pour ne citer que quelques exemples) ou ayant laissé peu d'écrits (Saint Antoine de Padoue), oblige à effectuer une classification des docteurs par ordre de dignité.

Comme le rappelle Léon XIII dans son encyclique *Aeterni Patris* (1879), à la suite du concile de Trente, St Thomas d'Aquin est le "docteur commun" de l'Eglise¹¹, c'est-à-dire la référence pour tout l'enseignement de la théologie catholique. Dès après sa mort, les Papes en firent le champion de la doctrine catholique. Certaines de ses positions philosophiques ont été élevées au rang de dogme, comme le fait que l'âme est la forme du corps, par le concile de Vienne (1311)¹². A la Renaissance, c'est encore son enseignement qui servit de modèle puisqu'il fut choisi comme base des études dans l'ordre jésuite par Saint Ignace, même si cet ordre aura sa propre lecture de l'enseignement de Thomas. Il a été proclamé par Léon XIII patron de toutes les écoles catholiques et c'est ce pape, qui relança les études thomistes, dans la continuité de la constitution *Dei Filius* du concile Vatican I.

En second lieu viennent les quatre Pères de l'Eglise occidentale. Le lion, le taureau, l'ange, et l'aigle, les quatre vivants de l'Apocalypse¹³, ont été lus par la Tradition comme l'image des quatre Evangélistes mais aussi comme celle des quatre Pères de l'Eglise latine, qui en prolongent l'œuvre en fondant la doctrine de l'Eglise, et en maintenant intacte la foi des Apôtres contre les hérésies. Ainsi le lion fut-il associé à St Ambroise, le taureau à St Grégoire, l'aigle à St Augustin, et l'ange à St Grégoire le Grand. Autant dire l'honneur dont jouissait ses Pères dans l'Eglise médiévale. En proclamant pour la première fois des docteurs, c'est ces quatre Pères que le Souverain Pontife voulut honorer, inscrivant ainsi dans le marbre une tradition qui remontait à l'aube du

11. Voir à ce sujet les articles de Cécile Margelidon et de Jean-Daniel Groyer.

12. Voir à ce sujet l'article de Marine Guerbet.

13. Ap. IV, 7

Moyen-Âge. Parmi eux, Saint Augustin¹⁴ joue un rôle particulièrement éminent, puisque c'est le théologien qui eut l'œuvre la plus féconde tout autant que la postérité la plus large, à telle enseigne qu'il est encore lu par les étudiants de philosophie profane dans la plupart des pays du monde. On peut dire en outre que la plupart des docteurs de l'Eglise l'ont lu avec attention. Sa gloire fut si grande que les hérétiques protestants et jansénistes s'en prévalurent à l'appui de leurs erreurs. Aussi l'augustinisme a-t-il eu mauvaise presse à certaines époques, avant que le grand mouvement de patristique du XXe siècle ne le réhabilite.

Ces quatre Pères occidentaux furent assortis au XVIe siècle de quatre Pères orientaux, qui jouaient le même rôle qu'eux dans l'Eglise grecque : Saint Athanase d'Alexandrie (296-373), le champion de Nicée, Saint Basile de Césarée (330-379) et Saint Grégoire de Nazianze (329-390), deux des trois "Pères cappadociens", et Saint Jean Chrysostome (345-407), qui fut évêque de Constantinople..

A ces Pères orientaux on peut ajouter deux autres Pères grecs, Saint Cyrille d'Alexandrie (380-444), le champion d'Ephèse, Saint Cyrille de Jérusalem (?-387) et les Pères orientaux non grecs, Saint Ephrem le Syrien (306-373) et Saint Jean Damascène (675-749), de l'Eglise syrienne, et Saint Grégoire de Narek (951-1003), de l'Eglise arménienne. De même, on peut ajouter aux latins quatre Pères de moindre envergure, Saint Hilaire de Poitiers (315-367), Saint Léon le Grand (406-461) et Saint Pierre Chrysologue (vers 380-450), liés entre eux, puisque le second fut secrétaire du premier lorsqu'il était pape, enfin Isidore de Séville (560-636).

Il est difficile ensuite de faire une classification autre que chronologique. Au Haut Moyen-Âge, on trouve Bède le Vénérable (673-735), Pierre Damien (1007-1072), et Saint Bernard de Clairvaux¹⁵ (1090-1153), classés souvent parmi les Pères de l'Eglise, puisque le partage se fait à partir de l'âge de l'Université ou âge scolastique, où l'on trouve Saint Albert le Grand (1200-1280), Saint Bonaventure de Bagnoregio¹⁶ (1221-1274), Saint Antoine de Padoue (1195-1231) et à la fin du Moyen-Âge, Saint Jean d'Avila (1499-1569), Saint Laurent de Brindes¹⁷ (1559-1619). Enfin les Docteurs de l'époque moderne sont Saint Robert Bellar-

14. Voir l'article de Mounia Mostefaoui.

15. Voir les articles de Pierre-Eloi Moreau et de Florian Reverchon.

16. Voir à ce sujet l'article de Xavier Davoust.

17. Voir à ce sujet l'article de Wakil Belhaddad.

min¹⁸ (1542-1621), Saint Pierre Canisius¹⁹ (1521-1597), Saint François de Sales (1567-1622) et Saint Alphonse de Liguori (1696-1787). Quant aux quatre femmes docteurs de l'Eglise, il y en a quatre : Hildegarde de Bingen (1098-1179), une abbesse médiévale, Catherine de Sienne (1347-1380), une tertiaire dominicaine contemplative et très active dans la vie de l'Eglise, puisqu'elle ramena le pape d'Avignon à Rome, et les biens connues Saintes Thérèse, celle d'Avila (1515-1582) et celle de Lisieux (1873-1897).

Nous avons choisi de classer les articles, non en fonction des docteurs qu'ils traitent, mais plutôt de la façon dont ils l'abordent. Ainsi, la première partie, nous fera rencontrer des saints, et savourer leurs œuvres et leurs écrits. Dans la seconde, nous cheminerons en compagnie de docteurs, en pénétrant plus avant dans leur doctrine philosophique ou théologique. Enfin, dans la troisième, nous nous intéresserons à l'écho qu'ont eu ces auteurs dans l'histoire, deux dans le domaine de la musique²⁰, un dans le domaine du dialogue interreligieux²¹, et un avec les mathématiques²². Nous remercions tous les auteurs de ces articles, ainsi que ceux des deux talassades, qui, nous l'espérons, réjouiront les talas comme à l'accoutumée, puisque le premier nous présente le quatrième saint vénézuélien de l'histoire²³, tandis que l'autre nous emmène dans une agréable promenade littéraire chez Stendhal²⁴.

En définitive, le docteur n'enseigne pas seulement les foules auxquelles il prêche, mais des générations entières après lui, les chrétiens qui veulent nourrir leur foi d'aliments solides. Car, après l'Ecriture, que lire de meilleur qu'un père de l'Eglise, à commencer par les deux piliers de la tradition latine que sont Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin ? Quelle meilleure pénétration dans l'intelligence de la foi ? Quels meilleurs guides de conduite ? Quelle meilleure propédeutique à la vie spirituelle ? S'ils ont suscité autant d'études et de recherches au cours de tant de siècles, c'est que leur enseignement est d'une solidité à toute épreuve et leur œuvre d'une ampleur immense et d'une profon-

18. Voir à ce sujet l'article de Wakil Belhaddad.

19. Voir à ce sujet l'article de Rebecca Short.

20. Il s'agit des articles de François Hou et de Clément Portal.

21. Il s'agit de l'article de Wakil Belhaddad sur la reprise dans le Coran d'hymnes de Saint Ephrem.

22. Il s'agit de l'article d'Emmanuel Kammerer.

23. Il s'agit de l'article de Maria Davila.

24. Il s'agit de l'article de Thomas Perroud.

deur inégalée. Mais surtout, s'ils ont nourri la prière et la vie de tant d'hommes et de femmes, de tant de saints et de saintes, c'est qu'ils sont des chemins sûrs vers le Christ. Enfin, pour garder l'intégrité de la foi en ces temps troublés où les hommes ne supportent pas d'entendre la vérité, la parole des Docteurs de l'Eglise est vitale et salutaire. Ne choisissons donc pas des docteurs selon nos désirs, mais écoutons la voix du Maître, et de ses plus illustres serviteurs, qui ont consacré leur vie à la diffusion de la vérité évangélique :

Mon bien-aimé : je t'adjure, devant Dieu et Jésus-Christ, qui doit juger les vivants et les morts, par son avènement et par son règne, prêche la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprends, supplie, menace, en toute patience et toujours en instruisant. Car il viendra un temps où les hommes ne supporteront plus la saine doctrine ; mais ils amasseront autour d'eux des docteurs selon leurs désirs ; et éprouvant aux oreilles une vive démangeaison, ils détourneront l'ouïe de la vérité, et ils la tourneront vers des fables. Mais toi, sois vigilant, travaille constamment, fais l'œuvre d'un évangéliste, acquitte-toi pleinement de ton ministère ; sois sobre. Car pour moi, je vais être immolé, et le temps de ma dissolution approche, j'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Reste la couronne de justice qui m'est réservée, que le Seigneur, le juste juge, me rendra en ce jour-là ; et non seulement à moi, mais aussi à ceux qui aiment son avènement²⁵.

25. 2 Tim 4, 1-8. Epître du Commun des Docteurs.

Table des matières

Gabriel COUVREUR, Introduction	i
Clarisse TESSON, Les docteurs de l'Église : une brève histoire du titre et du culte	3
I Rencontre	11
Marta PALAI, Grégoire de Nazianze, ou la parole au service du mystère de Dieu	13
Cécile MARGELIDON, (Re)découvrir saint Thomas d'Aquin	23
Geneviève ALDAY, Hildegarde de Bingen, théologienne et mystique	27
Pierre-Éloi MOREAU, Saint Bernard de Clairvaux	33
Becky SHORT, L'action dans la contemplation chez Pierre Canisius (1521-1597)	43
Jordan ATTARD, Les maîtres du Carmel : raison et sentiment	51
Jean NOWACK, Le cardinal Newman : l'intelligence dans la vie de l'Église	71
II Cheminement	115
Mounia MOSTEFAOUI, Cheminement : l'image de Dieu chez Saint Augustin	117
Florian REVERCHON, Saint Bernard de Clairvaux, un réformateur judiciaire ?	145
Xavier DAVOUST, L'analogie universelle chez saint Bonaventure	157
Jean-Daniel GROVER, Hæc sublimis veritas : la doctrine thomasienne de l'Être	165

Marine GUERBET, Le mystère de la corporéité humaine selon saint Thomas d'Aquin : l'homme a-t-il une structure paradoxale?	171
Wakil BELHADDAD, Contre l'ecclésiologie luthérienne : de Jean d'Avila à Bellarmin puis Laurent de Brindisi	203

III Dialogue 229

Augustin HOU, Le Docteur de la grâce en musique au siècle des Lumières : La Conversione di sant'Agostino de M. A. Walpurgis et J. A. Hasse	231
Clément PORTAL, Saint Grégoire le Grand et la genèse du chant grégorien	245
Wakil BELHADDAD, Le Coran selon saint Ephrem	261
Emmanuel KAMMERER, L'argument ontologique : de saint Anselme à Gödel	289

IV Talassades 299

María-Cecilia DÁVILA, José Gregorio Hernández	301
Thomas PERROUD, Le latin dans <i>Le Rouge et le Noir</i> : un opérateur de glissement	305

Les docteurs de l'Église : une brève histoire du titre et du culte

Clarisse TESSON

Parmi les saints célébrés par l'Église catholique, les docteurs de l'Église bénéficient d'honneurs liturgiques propres, en raison de la science éminente déployée, dans leurs écrits, au service de la foi. Apparue au Moyen Âge, la figure ne s'est distinguée de celle des Pères de l'Église qu'au XVI^e siècle, avec la proclamation des premiers docteurs de la période médiévale, et n'a été institutionnalisée par le magistère qu'au XVIII^e siècle. Malgré les efforts faits pour encadrer le culte des docteurs et l'uniformiser à l'échelle de l'Église universelle, une certaine souplesse dans l'application des critères demeure, comme un simple coup d'œil jeté à la liste des trente-six docteurs de l'Église permet de le constater.

Les origines médiévales d'un titre honorifique conférant des honneurs liturgiques

Signe de l'importance accordée à l'enseignement dans le christianisme, les docteurs font partie des premières fonctions des communautés chrétiennes décrites dans le Nouveau Testament, aux côtés des apôtres et des prophètes (Ac 13, 1, 1 ; Co 12, 28). Les « docteurs », dotés d'un charisme de science, enseignent leurs frères et leur expliquent les Écritures. À partir de Léon le Grand cette fonction d'enseignement devient un ministère ecclésial, c'est-à-dire un service institué dans l'Église¹ : le docteur enseigne en vertu d'une mission qui lui est confiée par l'institution ecclésiale. Au Moyen Âge, le titre se dote d'une connotation universitaire : le docteur est titulaire d'un grade académique, par reconnaissance de ses pairs, qui lui permet d'enseigner *hic et ubique terrarum* (« ici et par toute la terre ») et bénéficie de nombreux avan-

1. Gilbert Narcisse et Galahad Threepwood, « Docteur de l'Église », *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves Lacoste (dir.), Quadrige/PUF, Paris, 2007 (rééd.), p. 411.

tages². Mais le terme est aussi utilisé dans l'Église pour qualifier certains théologiens ou professeurs de théologie : Bernard de Clairvaux est ainsi connu comme « *doctor melliflue* » (« dont la parole est douce comme le miel »), Bonaventure comme « docteur séraphique », Thomas d'Aquin comme « docteur angélique », Duns Scot comme « docteur subtil », etc.

La première mention du terme de « docteur *de l'Église* » dans un document officiel de l'Église remonte au XIII^e siècle. En 1295, dans une lettre à Raymond Gaufredy, ministre général de la famille franciscaine³, Boniface VIII dit avoir élevé le rite des quatre docteurs de l'Église latine (Ambroise de Milan, Augustin d'Hippone, Jérôme et Grégoire le Grand) au rang double, avec celui des apôtres et des évangélistes, comme juste reconnaissance des services qu'ils ont rendus pour la foi chrétienne. Le pape fait leur éloge en des termes très éloquents, les qualifiant de « lampes lumineuses et ardentes placées sur le chandelier dans la maison du Seigneur » (« *luminosas ardentesque lucernas super candelabrum in domo Domini positas* »). Alors que la philosophie scolastique est en plein développement, foisonnant en tous sens et se coupant parfois de la source que constituent les Écritures et les Pères, la mise en valeur de quatre docteurs de l'Église semble être une manière de signaler aux théologiens des modèles ayant su allier sainteté, science et orthodoxie⁴. En élevant leur fête au rite double, le pontife accroît en effet la solennité de leur culte et renforce leur autorité dans l'enseignement de l'Église. Cette décision liturgique semble s'intégrer au développement de la culture promu par Boniface VIII. Dans une lettre du 16 novembre 1295, le pape récemment élu avait fait l'éloge de l'université parisienne et encouragé les maîtres parisiens à devenir conseillers pour les affaires du royaume ; le 18 décembre, il décidait de fonder une université à Pamiers, dans le Midi de la France, afin « que les culteurs du savoir puissent s'insérer dans cette ville et y produire avec le temps des fruits féconds »⁵.

2. « Docteur », *Dictionnaire de droit canonique*, R. Naz (dir.), fascicule XIX, Letouzey et Ané, Paris, 1944, col.1325.

3. Ferdinand Delorme, OFM, « Bulle de Boniface VIII élevant au rit double les fêtes des Apôtres, des Évangélistes et des quatre docteurs de l'Église latine (20 septembre 1295) », *La France franciscaine*, 8, 1925, p. 451-453.

4. Gilles Berceville, « Comment Catherine de Sienne a-t-elle été reconnue docteur de l'Église ? », *La Vie spirituelle*, n°385, sept. 2010, p. 405.

5. Agostino Paravicini-Bagliani, *Boniface VIII. Un pape hérétique ?*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 125. Sur la nouvelle importance donnée à partir du XIII^e siècle

Si c'est au XIII^e siècle que la papauté fixe la liste des quatre premiers docteurs de l'Église, des listes d'auteurs désignés comme « docteurs de l'Église » circulaient dès l'époque carolingienne dans des ouvrages de controverse ou dans des actes conciliaires, ce qui n'est pas sans rappeler une des fonctions des docteurs de l'Église, à savoir la défense de la foi contre les hérésies⁶. Le culte des docteurs pourrait en fait venir de l'Église byzantine, laquelle, dès le IX^e siècle, a pris l'habitude de fêter le 30 janvier « [ses] Pères dans les saints, les Docteurs œcuméniques », à savoir Basile, Grégoire le théologien et Jean Chrysostome⁷. Il n'est pas exclu que la décrétale *Gloriosus Deus*, que l'on doit à un pape à la formation de canoniste, s'inscrive dans un travail d'uniformisation liturgique de la part de Rome, entre Églises d'Orient et d'Occident notamment, en plus d'une politique de valorisation de la science et de la doctrine.

Honorés par l'Église universelle pour leur doctrine éminente, les docteurs de l'Église ont un rang liturgique à part dans le bréviaire et le missel. Dans les offices, ils ont une antienne propre pour le Magnificat (« *O doctor optime, Ecclesiae sanctae lumen, Beate N.* »). Le missel propose par ailleurs une messe « *de communi doctorum : In medio Ecclesiae* », au cours de laquelle on récite le Credo, pour rappeler les services que le docteur a rendus à la foi chrétienne⁸. L'*introït* - « Le Seigneur lui a ouvert la bouche au milieu de l'assemblée » (Eccl., V, 5) - rappelle le charisme d'enseignement qu'a reçu le docteur. Il est ensuite d'usage de prendre comme lecture une épître de saint Paul (II, Tim., IV, 1-18), dans laquelle l'apôtre invite à garder intact le dépôt de la foi. L'Évangile, enfin, est tiré de saint Matthieu : « Vous êtes le sel de la terre... » et rappelle la fonction illuminatrice des docteurs.

aux valeurs culturelles que sont la science et la doctrine dans la définition de la sainteté, on peut aussi se reporter à André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École Française de Rome, 1981, p. 460.

6. J. de Ghellinck, *Les premières listes des docteurs de l'Eglise en Occident, dans le mouvement théologique du XII^e siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard. Ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents*, Bruges/Bruxelles/Paris, 1948, p. 514-517.

7. Feuillen Mercenier et François Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. II : *Les Fêtes*, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, 1939.

8. Étienne Valtou, « Docteur de l'Église », *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, sous la direction de A. Vacant, Paris, Letouzey et Ané, 1940, fascicule XXIX, col. 1510.

La fixation du titre et de la procédure d'octroi à l'époque moderne

Ce n'est qu'au XVI^e siècle que le titre de « docteur de l'Église » se distingue vraiment de celui de « Père de l'Église ». Jusque-là, comme on l'a vu, les quatre docteurs de l'Église appartenaient en effet aussi à l'autre catégorie. En 1567, en revanche, c'est un docteur médiéval, Thomas d'Aquin, à qui l'Église post-tridentine reconnaît le titre. On pourrait ainsi considérer que l'acte de naissance du doctorat d'Église n'est pas tant la décrétale *Gloriosus Deus*, premier document officiel traitant des docteurs de l'Église, que la bulle *Mirabilis Deus*⁹. L'attribution du titre à des auteurs postérieurs aux Pères de l'Église peut témoigner d'un désir, dans l'Église, de laisser chaque époque se doter de ses Pères¹⁰. L'idée, derrière, est que la doctrine de l'Église est en développement, que son enseignement n'a pas été donné et fixé une fois pour toutes dans les premiers temps du christianisme, mais que l'Église est une réalité vivante, qui évolue, comme le cardinal Newman le développe au XIX^e siècle dans son fameux *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*¹¹. L'ouverture aux docteurs médiévaux est confirmée par la proclamation de Bonaventure, en 1588, par Sixte V, pape franciscain, comme pour répondre à celle de Thomas d'Aquin par un pape dominicain, Pie V.

Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que la procédure d'octroi du titre, et donc sa définition, se précisent. Avant que Benoît XIV ne propose de fixer des critères d'attribution précis, un certain flou demeurerait dans la liste et la conception des docteurs de l'Église : il y avait à la fois des docteurs de l'Église déjà reconnus officiellement (notamment les docteurs latins), des docteurs déjà vénérés comme tels sans avoir pourtant eu une reconnaissance officielle, et des saints vénérés comme docteurs dans certains diocèses seulement (Fulgence en Espagne, Léandre de Séville ou Ildefonse en Espagne et dans l'ordre bénédictin)¹². C'est dans

9. Umberto Betti, « A proposito del conferimento del titolo di Dottore della Chiesa », *Antonianum*, n° 63, 1988, p. 278-291.

10. Gilbert Narcisse et Galahad Threepwood, « Docteur de l'Église », *Dictionnaire critique de théologie*, op.cit., p. 412.

11. John Henry Newman, *Essay on the development of Christian doctrine*, 1845.

12. Robert Lesage, « Docteur de l'Église », *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, encyclopédie dirigée par G. Jacquemet, tome 3, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 936.

son fameux ouvrage de canoniste, le *De servorum Dei beatificatione* (1734-1738)¹³, que Benoît XIV précise les conditions d'attribution du doctorat d'Église. Au livre IV, dans la partie II, il consacre en effet un chapitre aux « titres d'Apôtre ou de Docteur qui sont attribués à certains saints dans les offices divins, soit dans les Églises particulières, soit dans l'Église universelle ». Il y propose une distinction : parmi ceux qui ont assuré un ministère d'enseignement dans l'Église, certains ont été proclamés Docteurs de l'Église elle-même, ce qui signifie qu'ils ont été proclamés par elle (par son autorité) et pour elle (dans son universalité). Il évoque ensuite les trois conditions jugées nécessaires par les théologiens pour qu'un saint soit reconnu docteur de l'Église¹⁴ : qu'il ait une doctrine éminente, que la sainteté de sa vie personnelle soit attestée, que le pape ou un concile général légitimement rassemblé l'ait déclaré tel. Jusque-là, trois critères implicites semblaient légitimer qu'un saint soit reconnu docteur de l'Église : lutte contre les erreurs, intelligence des Écritures, qualité de la langue.

L'accélération des proclamations : le doctorat d'Église comme outil de diplomatie ou de gouvernement ?

Depuis le XVI^e siècle, l'Église comptait dix docteurs : les quatre Pères de l'Église latine, Thomas d'Aquin (1567), les quatre Pères de l'Église grecque que sont Athanase, Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée et Jean Chrysostome (ajoutés au Missel romain en 1567) et Bonaventure (1588). Au XVIII^e siècle, quatre nouveaux docteurs sont proclamés, après une pause de deux siècles : Anselme (1720), Isidore de Séville (1722), Pierre Chrysologue (1729), Léon le Grand (1754). C'est au siècle suivant que le rythme des proclamations s'accélère, signe d'un nouvel intérêt pour cette catégorie. Viennent s'ajouter à la liste Pierre Damien (1829), Bernard de Clairvaux (1830), Hilaire de Poitiers (1851), mais aussi Alphonse de Liguori (1871) et François de Sales (1877). Ces deux derniers inaugurent une nouvelle série, celle des docteurs de l'époque moderne. Enfin, dans un contexte de dialogue avec les Églises séparées, Cyrille d'Alexandrie et Cyrille de Jérusalem (1882),

13. Benoît XIV (Prospero Lambertini), *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Prati, 1840, lib. II, cap. 25, n° 9-10.

14. Gilles Berceville, « La proclamation de sainte Catherine Docteur de l'Église : une approche de théologie historique », dans Diega Giunta (dir.), *Il servizio dottrinale di Caterina da Siena*, Florence, Nerbini, 2012, p. 22.

Jean Damascène (1890) et Bède le Vénérable (1890) viennent compléter la liste de ces neuf docteurs de l'Église proclamés au XIX^e siècle. Les proclamations continuent à aller bon train au XX^e siècle, avec celles d'Ephrem le Syrien (1920), Pierre Canisius (1925), Jean de la Croix (1926), Albert le Grand et Robert Bellarmin (1931), Antoine de Padoue (1946), Laurent de Brindisi (1959).

Une évolution significative a lieu dans l'après-concile Vatican II avec la reconnaissance du titre à deux saintes, Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne, en 1970, chose qui n'allait pas de soi, puisque Pie XI avait refusé à deux reprises de l'octroyer à des femmes dans l'entre-deux-guerres. L'ouverture, initiée par Paul VI, est confirmée par Jean-Paul III en 1997 avec la proclamation de Thérèse de Lisieux¹⁵. Trois récentes proclamations viennent clore la liste des trente-six docteurs aujourd'hui reconnus par l'Église catholique : Jean d'Avila et Hildegarde de Bingen (2012), ainsi que Grégoire de Narek (2015). Dans un article de 1988, le cardinal Umberto Betti montrait qu'au concile Vatican II, neuf des trente docteurs de l'Église alors reconnus n'étaient pas cités une seule fois, alors que les seize textes conciliaires traitent d'à peu près tous les sujets relatifs à la vie de l'Église¹⁶. Il montrait par ailleurs que dans la réforme liturgique postconciliaire, quatorze docteurs n'ont pas une « mémoire obligatoire » mais une mémoire *ad libitum* (facultative), ce qui laisse à penser que tous ne sont pas considérés avec la même importance. Le cardinal franciscain estimait ainsi que l'extension de la liste des docteurs s'était faite au détriment de la valeur du titre : plus le titre serait donné, plus il serait dévalué. On peut néanmoins objecter que le concile Vatican II a voulu puiser dans les sources patristiques de la doctrine, remises en valeur depuis les années 1950, d'où le relatif effacement de certains docteurs, notamment de ceux qui n'appartiennent pas au premier millénaire¹⁷. En 1972, pour résoudre ce problème de dévaluation possible du titre déjà mis en avant par certains théologiens romains, Paul VI a demandé d'interrompre toutes les causes de doctorat et de ne pas procéder à une nouvelle proclamation tant que le critère de la

15. Clarisse Tesson, « Des femmes docteurs de l'Église? Une question inédite dans l'Église au XX^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 2021, vol. 106/2, p. 261-281.

16. Umberto Betti, « A proposito del conferimento del titolo di Dottore della Chiesa », art. cité.

17. *Ressourcement : les Pères de l'Église et Vatican II. Conférences pour le 70^{ème} anniversaire des « Sources Chrétiennes » et le 50^e anniversaire du concile, réunies par les « Sources Chrétiennes » et la Faculté de Lyon, Paris, Le Cerf, 2013.*

doctrine éminente n'a pas été réétudié. C'est ainsi que la Congrégation pour la Cause des Saints, en charge des causes de doctorat, a édicté de nouvelles normes en 1981¹⁸ et que, depuis 1988 (constitution apostolique *Pastor Bonus*), l'avis de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi est nécessaire avant qu'une cause ne soit entreprise¹⁹.

S'il existe très peu de littérature sur le sujet, notamment d'un point de vue historique, on peut souligner que le doctorat d'Église est un titre qui a d'abord été conçu comme relevant du champ liturgique, mais dont la consistance théologique a été croissante, alors que s'est fixé le critère central de la doctrine éminente au XVIII^e siècle. Ce dernier a toutefois été compris dans une acception large, comme en témoigne la diversité des figures doctrinales à qui le titre a été reconnu. Témoin des préoccupations magistérielles, le doctorat d'Église est donc un prisme particulièrement légitime pour voir comment, au fil des siècles, le magistère suprême de l'Église a conçu la théologie, au travers des modèles de docteurs proclamés.

18. Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Prot. N. Var. 1762/980, *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*.

19. Sur les questions de procédure, on peut se référer au récent ouvrage de Paul Bernhard Wodrazka, *Eminente dottrina. La procedura per il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa*, Vérone, Fede&Cultura, 2019.

Première partie

Rencontre

Grégoire de Nazianze, ou la parole au service du mystère de Dieu

Marta PALAI

"Au-delà de tout : est-il permis de te chanter
autrement ?" (*Hymne à Dieu*, P. I, I, 29)

Orateur brillant, lettré cultivé, opposant vigoureux des hérésies qui ont agité son siècle, théologien d'exception et prélat zélé, Grégoire de Nazianze a vécu pendant l'Antiquité tardive, en plein IV^e siècle ap. J-C., dans les provinces orientales de l'empire romain. Avec saint Basile de Césarée et saint Grégoire de Nysse, deux frères qui étaient ses contemporains et ses amis, il est considéré en Orient comme en Occident comme l'un des "pères cappadociens", piliers du développement théologique de la foi nicéenne ; il a reçu le titre de docteur de l'Église après le concile de Trente, en 1568, sous le pontificat de Pie V. Ses écrits nombreux se déclinent en discours et traités théologiques, lettres et poèmes, dont la qualité théologique et littéraire a été au service de la consolidation de la foi chrétienne et de la lutte contre les hérésies.

L'empire romain, l'Orient et l'Église entre défis et renouveau

Le IV^e siècle constitue une période de renaissance relative pour l'empire romain, qui se relève des nombreuses épreuves traversées au III^e siècle, entre invasions barbares et insécurité à ses frontières, luttes intestines à la cour et succession effrénée de généraux-empereurs éphémères ; le pouvoir impérial devient polycéphale, et l'empereur en titre s'appuie de plus en plus sur des relais, les césars, pour gérer ses territoires immenses. L'Église émerge, elle, d'une dure période de persécutions systématiques et brutales qui ont duré de 250 à 313 et qui prennent fin avec l'accession au pouvoir de Constantin, tout en laissant des traces durables. A l'extérieur, l'Église se confronte au pouvoir impérial dont elle est proche (de Constantin à Théodose, avec l'exception de Julien

l’Apostat), à la société civile romaine et aux autres cultes de l’empire. A l’intérieur, la pratique clandestine des célébrations religieuses et l’extension morcelée des conversions font de l’Eglise universelle un édifice fragmenté : l’unité des fidèles s’effectue plutôt à l’échelle régionale voire locale autour de la figure des évêques, qui en réfèrent à l’autorité de l’archevêque, à la tête de la métropole provinciale. Tous reconnaissent la prééminence de l’évêque de Rome, mais en Orient deux sièges épiscopaux jouissent d’un prestige particulier, celui d’Alexandrie en Egypte et celui de Constantinople. Pourtant, les Eglises orientales locales, surtout celles des provinces les plus reculées, souffrent d’isolement : les voyages sont lents et compliqués à entreprendre ; les évêques eux-mêmes ne se réunissent en assemblée que régionalement et de façon ponctuelle. Ceci donne prise, bien sûr, aux déviances doctrinales et à la diffusion en sous-main des hérésies, d’autant plus que la foi chrétienne – établie dans ses grandes lignes par le concile de Nicée en 325 ap. J.-C. – n’est pas entièrement explicitée dans le détail de ses dogmes et que les controverses théologiques se déclenchent à foison, recoupant les rivalités personnelles entre évêques.

Le cœur de ces disputes, qui divisent profondément l’Eglise, et surtout ses instances orientales, est la question trinitaire. Le grand défi du siècle pour le christianisme ‘orthodoxe’, c’est-à-dire fidèle à l’enseignement du concile de Nicée, est la lutte contre l’*arianisme*, hérésie qui naît suite à la prédication doctrinalement déviante d’un prêtre d’Alexandrie, Arius. L’Eglise depuis son origine administre le baptême selon la formule tripartite “au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit”, d’après l’injonction de Jésus lui-même aux apôtres avant son Ascension : “Allez ! De toutes les nations faites des disciples : baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit” (Mt 28, 19). Mais des interrogations émergent : comment professer le monothéisme, la foi en un seul Dieu, tout en attribuant ce titre à trois personnes différentes ? Si la divinité du Père est une évidence pour tous les fidèles, le statut de Jésus-Christ et *a fortiori* celui de l’Esprit Saint restent controversés ; Arius et ses adeptes ariens ou arianisants de toutes nuances professent, à l’encontre du concile ‘orthodoxe’ de Nicée, que le Fils est une créature, certes privilégiée, mais toujours une créature ; selon une lecture faible, il n’est pas “consubstantiel” (*homoousios*, dans le texte nicéen) au Père, mais il est seulement “de substance semblable” (*homoiousios*), voire radicalement “différent” (*anomoios*). À cette hérésie majeure s’en ajoutent

d'autres au cours du siècle, dont les *pneumatomaques*, qui s'opposent eux exclusivement à la divinité de l'Esprit, et l'*apollinarisme*, qui questionne la co-présence en Jésus-Christ des essences humaine et divine à la fois, dans leur expression pleine et entière. C'est au sein de cette époque troublée mais féconde que s'insère la vie et l'œuvre de celui qui apportera par son exemple et ses écrits une contribution théologique et pastorale essentielle à la vie de l'Eglise.

Un prélat cultivé en lutte pour préserver la foi chrétienne, entre désir d'ascèse et service pastoral

Grégoire est né vers 330 ap. J-C. à Nazianze, en Cappadoce, une région agraire de l'Asie Mineure ; il est le fils d'un propriétaire terrien aisé, Grégoire l'Ancien, converti au christianisme par sa femme Nonna et exerçant la charge d'évêque de sa ville d'origine, Nazianze ; celle-ci était une petite ville de province, mais sur la grand-route qui reliait Constantinople à Antioche. Très jeune, il nourrit un amour profond pour les Saintes Écritures et reçoit une excellente éducation philosophique et oratoire ; il part pour Athènes après avoir été initié à la grammaire et à la rhétorique à Césarée, capitale de la Cappadoce, où il rencontre Basile. Il reste dans la ville grecque pendant huit ans, de 350 à 358 : pour lui qui était un provincial et un étranger aux yeux des Athéniens, ce séjour trahit sa volonté de parvenir à maîtriser l'immense héritage de la culture grecque, les subtilités de la rhétorique et de la littérature classique, pour mieux mettre ses talents et son érudition au service de la mission évangélique. C'est dans cette ville que se consolide sa profonde amitié avec Basile ; après le départ de celui-ci, il revient à son tour vers sa ville natale.

Bien qu'aspirant comme son ami à une vie ascétique, en retrait, où il pourrait s'adonner à l'étude et à la prière, la pression morale de son père le conduit toutefois à être ordonné prêtre vers 361, et à s'engager à contre-cœur dans la vie pastorale active, en aidant son père vieillissant à gérer son épiscopat. Après un court séjour de retraite monastique chez Basile dans le Pont, il reprend ses fonctions et commence à prononcer ses premiers discours : ceux-ci portent sur le sacerdoce, attaquent Julien l'Apostat – empereur de 361 à 363, qui avait entrepris une politique résolument anti-chrétienne –, exhortent à l'amour

des pauvres ou commémorent son frère Césaire et de sa sœur Gorgonie, morts tous deux avant 370. Basile devenu évêque de Césarée le nomme ensuite à son tour évêque d'une minuscule cité, Sasimes, où il ne siègera jamais : la décision de son ami, prise avec l'aval de son père, le laisse plein d'amertume, puisque Grégoire aspirait plutôt à une vie contemplative et craignait les responsabilités qui devaient l'amener à vivre dans le monde. Il va dans ses écrits jusqu'à affirmer avoir subi une "tyrannie", mais, obéissant, continue de remplir le devoir auquel il est appelé et d'assister son père dans sa charge, jusqu'à la mort de ce dernier en 374. Par ses talents exceptionnels d'orateur, Grégoire devient vite un personnage d'importance, agissant en pasteur et confrontant les magistrats civils. Cependant, il ne songe qu'à se retirer pour rencontrer Dieu dans la solitude, loin des griefs et des soucis d'ici-bas que son rôle épiscopal implique : d'où son choix de partir se retirer à Séleucie, au bord de la Méditerranée, une fois libre de ses obligations familiales à la mort de sa mère Nonna.

Il est pourtant tiré de sa vie solitaire de méditation et de prière par une délégation de chrétiens 'orthodoxes', venus de Constantinople en 378 pour l'exhorter à se mettre à leur tête dans la lutte contre l'hérésie qui tenait cette ville, aux mains de l'évêque arien Démophile ; l'occasion semble propice, puisque le nouvel empereur d'Orient Théodose adhère à la foi de Nicée, alors

que son prédécesseur Valens favorisait la tendance arienne. Bien que désirant par-dessus tout s'unir à Dieu, seul à Seul, dans la renonciation résolue à ce monde qui passe, Grégoire suit de nouveau l'appel du Seigneur à s'engager concrètement comme pasteur de Son Eglise en temps de trouble ; il accepte de mettre les dons qu'Il lui a confiés au service de la mission évangélique, pour les faire fructifier par l'annonce de la Vérité – il vit ainsi intimement dans la conviction que l'amour de Dieu passe par l'amour pour Ses volontés. Le Cappadocien est déconcerté par le tumulte et la débauche de la métropole où il arrive en 379, mais pose résolument ses marques dans cette "nouvelle Rome" : accueilli par la petite communauté marginale des chrétiens orthodoxes, victime des vexations de la faction arienne, il devient leur évêque et anime leurs célébrations dans une église improvisée, l'*Anastasia*, qui était à l'origine une salle privée transformée en lieu de culte. Dans ses sermons (*orationes* ou *logoi*), il plaide en faveur de la paix, réaffirme avec conviction la vérité du mystère trinitaire, gagne à la foi nicéenne de nombreux fi-

dèles par sa parole vigoureuse et élégante ; il s'attaque sans crainte aux ariens comme aux pneumatomaques, renouvelant son attachement à un Dieu qui est Père, Fils et Esprit, proclamant haut et fort la divinité égale de chacune des trois personnes. Pourtant, manquant d'un sens aiguisé des intrigues de pouvoir qui se trament en sous-main, il se laisse bernier par un escroc, Maxime, qui cherche en secret à se faire consacrer évêque à sa place. Ce danger est finalement écarté, mais Grégoire est consumé par son engagement pastoral et oratoire inlassable, souffre d'une santé déclinante et échappe de peu à une tentative de meurtre.

Lorsque Théodose, baptisé selon le rite orthodoxe, arrive s'installer à Constantinople en novembre 380, il interdit le culte arien comme hérétique et décide d'ouvrir un deuxième concile œcuménique destiné à poursuivre l'œuvre de celui de Nicée ; Grégoire reçoit ainsi officiellement l'investiture d'évêque de la ville et préside une bonne partie du concile. Mais le Cappadocien est vite déçu par les querelles de personnes, le "chahut" et l'"anarchie", la médiocrité ignorante et versatile des évêques qu'il nomme avec véhémence "ramassis de trafiquants du Christ" (P. II, I, 11, v. 1756). L'article du symbole de Nicée concernant le Saint Esprit est étoffé : on déclare de ce dernier qu'il est "le Seigneur, le vivificateur, qui procède (*ekporeuomenon*) du Père, qui est adoré et glorifié avec le Père, qui a parlé par les prophètes". Ceci constitue certainement une victoire, mais pour le théologien intransigeant de la Trinité qu'est Grégoire, ce n'est pas suffisant : en effet, l'expression "qui procède du Père" empruntée à l'Évangile de Jean (15 :26) ne se prononce pas clairement sur la divinité pleine et entière de l'Esprit, que seul pouvait affirmer sans équivoque le terme de *homoousios*, "consubstantiel", qui lui n'est pas mentionné. Las et désabusé, Grégoire donne ses démissions en juillet 381 (sans qu'on s'empresse de le retenir, puisque son exigence théologique lui avait valu de nombreux ennemis) et retourne en Cappadoce. Il se retire enfin sur ses terres, près de Nazianze, où il vit frugalement en se consacrant à ses écrits, jusqu'à sa mort en 390.

Sonder le mystère de Dieu : poésie et prédication, armes du combat pour la Vérité

Les écrits de Grégoire de Nazianze, sélectionnés et légués sciemment par leur auteur, consistent en 45 discours, prononcés devant ses

fidèles et souvent remaniés et étoffés dans sa vieillesse, de nombreux poèmes (plusieurs milliers de vers), et sa correspondance personnelle. Le rôle d'évêque à l'époque s'accompagnait souvent d'une production écrite importante, à vocation apologétique, hortative ou théologique : il s'agissait de défendre la foi contre les hérésies et ses détracteurs païens, de séduire ses opposants et d'encourager les fidèles sur la voie du bien, d'approfondir la méditation exégétique de l'Écriture Sainte et de préciser les dogmes. La particularité de ce père cappadocien, surnommé "le Théologien" par les Eglises d'Orient, est de n'avoir rédigé aucun traité théologique : sa réflexion sur le dogme chrétien est tout entière contenue dans ses discours, ou sermons, et reprise en parallèle dans ses lettres et ses poèmes. Sa soif d'ascétisme et sa propension à la méditation le conduisent vers une vie intérieure féconde qui se déverse abondamment dans ses écrits : de façon singulière pour l'époque, leur densité autobiographique dévoile avec sincérité l'âme tourmentée et sensible de leur auteur, dont le portrait se dessine surtout à travers ses discours ou *logoi*, prononcés devant ses fidèles tout au long de son ministère de prêtre puis d'évêque. Comparé à Démosthène par les auteurs byzantins pour sa prose rhétorique incisive et hors pair, le style n'a chez Grégoire de Nazianze aucune affectation, tout comme sa soif d'érudition n'est pas une vaine parure ; il réitère dans son oraison funèbre à Basile (D. 43) l'idée d'après laquelle la culture est, selon lui, un bien créé par Dieu, au même titre que l'air, le ciel ou les astres : tout dépend de l'usage qu'on en fait. S'il utilise les ornements de la poésie ou de la rhétorique, c'est pour contribuer à donner ses lettres de noblesse à une littérature chrétienne qui, particulièrement en poésie, n'en est qu'à ses débuts. Surtout, il ne cache pas son admiration pour certaines doctrines païennes, dont il reprend les éléments à la lumière de sa foi : il en est ainsi, notamment, du discours éthique cynique, dont il s'inspire pour prôner une vie frugale, vouée à la simplicité matérielle, qui méprise les mondantités du siècle ; de Platon il réinterprète entre autres plusieurs passages du *Phédon*, concernant l'aspiration à contempler le divin et la doctrine de la purification de l'âme pour atteindre le Bien (identifié, bien sûr, avec Dieu), loin des souillures de ce monde qui passe. Il n'hésite pas à citer Hésiode, le néoplatonicien Plotin sur la monade, Homère, les stoïciens : sa pensée organique et protéiforme s'enrichit de ces apports païens pour mieux saisir et exposer la profonde richesse de l'héritage chrétien.

Le répertoire épistolaire de Grégoire s'adresse principalement à Basile, à sa famille, à de hauts fonctionnaires, des généraux, des professeurs, et à ses homologues évêques : sans manquer de contenu doctrinal, ces lettres ont cependant été retenues par leur auteur d'abord dans le but de contribuer à fonder le genre épistolaire dans la littérature chrétienne ; ainsi les lettres 51 à 54 leur servent de cadre, puisqu'en celles-ci Grégoire adresse à son petit-fils Nicobule des considérations sur l'art épistolaire, son utilité et sa forme. Les discours composés pour la prédication se démarquent davantage pour leur ample réflexion théologique, philosophique et morale. Qu'il s'agisse de plaidoyers ou de blâmes, d'invectives contre le clergé ou de réflexions sur la vocation sacerdotale, l'éducation et la chasteté, d'oraisons funèbres ou d'exhortations morales, de commentaires de fêtes liturgiques ou de passages bibliques, une seule chose compte vraiment pour ce saint animé d'un ardent désir de *dire* la Vérité pour la connaître et l'aimer : faire usage de sa faconde, de ses trésors d'éloquence pour annoncer Dieu et défendre sa foi, pour enseigner les autres et mieux comprendre soi-même. En cela, le *logos*, la parole dense et élégante dont il a la maîtrise, est mis à la disposition du *Logos*, la Sagesse ineffable qu'est le Fils, le Verbe de Dieu par la grâce duquel s'exprime l'inexprimable, autant que la faiblesse humaine peut le saisir. C'est la raison s'énonçant par la Parole qui fait participer l'homme à l'intimité de la nature divine, à travers le mystère de l'Incarnation.

Sa lutte inlassable contre l'hérésie se concentre autour de la question trinitaire, à laquelle Grégoire se voue passionnément, et qui est au cœur des controverses théologiques de son siècle : son enquête concernant les relations entre les trois personnes divines et leur nature propre ne relève pas d'un caprice intellectualisant et ambitieux, mais obéit au contraire à une exigence dictée par son amour pour la Vérité et par son attachement profond à la foi véritable dans le seul Dieu vivant : mieux Le connaître, c'est mieux L'aimer. Ses réflexions se développent en particulier dans les discours 27 à 31, dits justement "discours théologiques", c'est-à-dire portant sur l'être même de Dieu. Le premier est un avertissement et une introduction – il faut parler saintement des choses saintes :

Ce n'est point à tout le monde qu'il appartient de discuter sur Dieu, mais à ceux qui sont déjà éprouvés, qui sont avancés dans la contemplation et qui, avant tout, ont purifié leur âme et leur corps, ou tout au moins travaillent à les purifier. En effet, toucher la Pureté, sans être

pur, c'est peut-être aussi imprudent que de regarder un rayon de soleil avec des yeux malades. (27, §3)

Le discours suivant, en revanche, médite en général sur la possibilité qu'a l'homme de connaître Dieu : alors même que la parole et l'intellect humains restent limités pour l'approcher et l'exprimer, la théologie qui en est le fruit est appelée à éclairer le mystère de la Trinité pour mieux le défendre. Les discours 29 et 30 sont consacrés au problème central du Fils, en vue de réfuter les thèses ariennes sur son statut de "créature", tandis que le dernier affirme en l'étayant la divinité pleine et entière de l'Esprit. Au fondement de la pensée du père cappadocien se trouve la conviction que Dieu est "une seule substance en trois personnes (ou hypostases)" – en grec, *mia ousia, treis hypostaseis*. Ce point de départ puise dans la distinction établie par son ami Basile entre substance et hypostase : la *substance* est définie par les deux pères cappadociens comme ce qu'il y a d'unique, original, irréductible en l'être divin ; l'*hypostase*, qui coïncide en fait étymologiquement avec le premier terme, est employée par eux avec un autre sens, celui d'existence spécifique et distincte, équivalent du terme *personne* (*prosôpon*), comme Grégoire l'établit en D. 42, §16 – la Trinité consistant donc en trois existences pour un seul être. Affirmer, comme le fait Grégoire de Nazianze à la suite du texte nicéen, que le Fils est "consubstantiel" au Père, c'est exprimer une pure contradiction, une réalité au-delà de ce que l'entendement humain peut concevoir : alors même que l'être de Dieu le Père est *un seul, incommunicable*, Dieu *partage* son être avec Son Fils, qui *participe* à sa substance. Bien plus, non seulement le Fils mais aussi l'Esprit Saint jouissent de ce même statut pleinement divin, à l'égal du Père : cela, Grégoire est parmi les premiers à le proclamer haut et fort – malgré les recommandations de Basile qui, bien qu'étant du même avis, lui conseillait d'éviter de soulever la question dans sa prédication publique pour ne pas diviser plus avant le camp déjà exigu des orthodoxes s'opposant à l'hérésie arienne. Le mystère du Dieu trinitaire selon Grégoire de Nazianze trouve son fragile équilibre entre un trithéisme paganisant et un monothéisme judaïsant réducteur. Dans son humilité, il cherche à Le saisir au moins en images :

J'ai imaginé – comme d'autres aussi – une source, un ruisseau et un fleuve, pour voir s'il y a une analogie entre la source et le Père, le ruisseau et le Fils, le fleuve et l'Esprit Saint. Ces choses ne sont pas, en effet, divisées par le temps, ni séparées l'une de l'autre au point de vue

de la continuité, et elles semblent se distinguer en quelque sorte par leurs trois propriétés. Mais j'ai craint d'abord de présenter par cette comparaison je ne sais quel écoulement de la divinité, qui exclurait la stabilité ; j'ai craint en second lieu d'introduire l'unicité [de personne], car la source, le ruisseau et le fleuve sont une seule chose qui prend des formes diverses. (D. 31, §32)

Cette métaphore, bien qu'il la reconnaisse imparfaite, est une tentative de concilier unicité et triplicité, d'éclairer les rapports réciproques des hypostases et les caractéristiques propres de chacune ; cette formulation imagée se double d'une autre, celle qui fait coïncider le Père avec le Soleil, le Fils avec le rayon et l'Esprit avec la lumière, et qui à son tour présente des dangers d'interprétation, puisqu'elle suggère que la nature de Dieu serait une substance composée (et non simple) et qu'il existe une hiérarchie entre les personnes. En tout cas, se prononçant sur les propriétés spécifiques de chacune de celles-ci, Grégoire de Nazianze fait du Père le principe, l'origine, l'union de la Trinité dont proviennent et auquel sont reconduites les réalités successives que sont les deux autres Personnes ; le Fils et l'Esprit Saint, tous deux "consubstantiels" (*homoousioi*) au Père (et donc entre eux), se distinguent l'un de l'autre en ce que le premier est *engendré* (et non pas créé, comme affirment les ariens) par le Père alors que le deuxième *procède* du Père. Ce dernier, argumente-t-il contre les pneumatomaques, ne peut que posséder au même titre que les autres Personnes la plénitude de la divinité puisqu'il est l'intermédiaire entre Elles. Enfin, ces deux 'élargissements' de la nature divine de monade en triade adviennent, selon des catégories que notre intelligence ne peut pleinement saisir, *avant* le temps, et n'impliquent pas une subordination du Fils et de l'Esprit au Père. Cette défense inlassable du Dieu trinitaire comme "une substance en trois personnes", contre les ariens et les pneumatomaques, se double, inversement, de celle christologique de l'union, en l'hypostase du Christ incarné, entre la plénitude des substances divine et humaine, contre les apollinaristes.

A côté de sa prédication, la poésie de Grégoire de Nazianze répond comme sa correspondance à une volonté de contribuer à fonder ce genre dans la littérature chrétienne : au-delà de cette aspiration, qui se double d'une ambition pédagogique d'éducation chrétienne pour la jeunesse, sa production en vers exprime tour à tour l'épanchement lyrique intime, l'approfondissement doctrinal et dogmatique, la polémique envers ses

détracteurs, des méditations morales et des épigrammes dédiées à ses proches. Surtout, ses poèmes fixent en mots l'application pratique de ce que lui-même recommandait dans sa prédication : "Il faut rappeler à son esprit la pensée de Dieu plus souvent que l'on ne respire ; il faut, si l'on peut dire, ne faire que cela." (D. 27, §4) Cet élan amoureux jamais apaisé vers Celui qui est Père Créateur, Fils Rédempteur et Esprit vivifiant se dévoile pour la louange de Son nom, au-delà des formulations tâtonnantes de la raison cherchant à Le comprendre, dans l'intimité d'une parole puissante parce que consciente de sa fragile insuffisance :

Au-delà de tout – est-il permis de te chanter autrement ? –,

Comment la parole te célébrera-t-elle, puisqu'aucune parole ne t'exprime ?

Comment l'intelligence te percevra-t-elle, puisqu'aucune intelligence ne peut te saisir ?

Toi, le seul inexprimable, car tout ce qui est exprimé est issu de toi,

Toi, le seul inconnaissable, car tout ce qui se conçoit est issu de toi ?

[...]

À toi tout ce qui existe adresse sa prière, pour toi tout ce qui conçoit ce que tu unis en toi Formule un hymne silencieux.

[...]

Tu es la fin de tous les êtres. Tu es unique, tu es tout et tu n'es personne.

Tu n'es pas l'Un et tu n'es pas le Tout. Toi qui as tous les noms, comment te nommerais-je, Toi le seul innommable ? Ces voiles qui sont par-dessus les nuages,

Quelle céleste intelligence les pénétrera-t-elle ? Aie pitié,

Au-delà de tout : est-il permis de te chanter autrement ?

(*Hymne à Dieu*, P. I, I, 29 ; v. 1-5, 9-10, 12-16)

N. B. : les traductions françaises sont celles de J. Bernardi, in *Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330-390)*, Editions du Cerf, Paris 1995 ; et P. Gallay, in *Grégoire de Nazianze. Cinq discours sur Dieu*, éd. Migne, 1995

(Re)découvrir saint Thomas d'Aquin

Cécile MARGELIDON

Nous allons fêter le huitième centenaire de la naissance du docteur angélique en 1225, et le septième centenaire de sa canonisation en 1323 – il fut proclamé docteur de l'Église par saint Pie V en 1567. Saint Thomas d'Aquin apparaît pourtant aujourd'hui comme le plus célèbre et le moins connu des docteurs de l'Église : le plus célèbre, assurément, celui dont l'autorité est sans appel et qu'on ne saurait contourner dans toute bonne réflexion théologique, et en même temps, à notre époque postmoderne, sa rigueur et sa logique nous intimident, tout comme sa lutte contre les hérétiques (l'exergue de la *Somme contre les gentils* est ce verset des *Proverbes* : « Ma gorge méditera la vérité, mes lèvres maudiront l'impie ») nous semble dépassée. C'est alors plutôt la stratégie de l'évitement qui prévaut – les deux attitudes n'étant absolument pas contradictoires, car l'on peut fort bien le citer de façon superficielle comme un simple argument d'autorité, faire de son œuvre un « catéchisme philosophique de séminaire »¹, sans voir la fécondité et la richesse de sa pensée. Sans prétendre la dévoiler ici dans son intégralité, ni en proposer un abrégé, ce qui serait comme le dit Chesterton, vouloir dévorer un bœuf entier (le bœuf muet pour être précise !) au petit déjeuner, nous voudrions simplement rappeler quelques éléments qui montrent que saint Thomas d'Aquin ne constitue pas le point final de la pensée chrétienne, celui après qui rien ne saurait être dit de neuf, mais véritablement un tournant qui nourrit encore de profondes réflexions, une source encore inépuisée bien loin de se résumer à la seule *Somme de théologie*, c'est-à-dire « un des grands libérateurs de l'intelligence humaine », pour reprendre une autre expression de Chesterton.

Timor Dei initium sapientiae. Ce qui est premier chez saint Thomas, ce qui lui fait choisir l'habit dominicain plutôt que l'abbaye bénédictine visée par ses parents, c'est l'amour de Dieu. Toute l'œuvre théologique, philosophique, pédagogique et poétique du moine est fon-

1. L'expression est de Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau dans leur introduction à la *Somme contre les gentils* (p. 15).

dée sur le roc de sa foi. On peut retenir que Thomas d'Aquin fut l'un des savants qui contribuèrent à la redécouverte du Philosophe, c'est-à-dire d'Aristote, au XIII^e siècle en ouvrant grand la porte entrebâillée par son maître, saint Albert le Grand et en adoptant une démarche assez proche de celle de l'Arabe andalou et musulman Averroès (1126-1198), qu'il critiquera de plus en plus, et du juif Maïmonide (1138-1204), dont il se rapprochera de plus en plus, au moins sur certains points concernant la connaissance de Dieu. Toutefois, l'étude d'Aristote n'est pas le cœur de la pensée thomiste, qui est l'effort de faire croître ensemble amour et connaissance de Dieu : *nihil amatur nisi praecognitum*. On ne peut faire grandir sa foi, son espérance et sa charité sans apprendre à connaître Celui qui en est la source. De là, la place centrale des Écritures dans la *Somme de théologie*, dont les multiples citations témoignent d'une lecture approfondie. De là aussi la mise au point d'une « doctrine sacrée » (*doctrina sacra*) dès la première question de la *Somme de théologie*, définie par Étienne Gilson comme « tout ce qui, sous une forme ou sous une autre, tire sa vérité de la révélation divine, ou coopère avec elle en vue de la fin que lui a assignée Dieu ».

La raison naturelle ne peut par ses propres forces atteindre la Vérité, mais cette incapacité ne doit pas conduire à désespérer, à renoncer à toute entreprise intellectuelle, puisque la raison peut, à propos de Dieu, affirmer certaines choses, même si c'est modeste. Avec humilité, la raison naturelle peut s'efforcer d'avancer grâce aux moyens dont elle dispose, et qui sont d'une part ses facultés propres, d'autre part le travail de ses prédécesseurs. On comprend dès lors l'importance d'une partie méconnue de l'œuvre du frère prêcheur, à savoir les commentaires : commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard, commentaire des œuvres d'Aristote, commentaire de la Bible. Il ne s'agit pas de paraphraser ces différents textes, mais de rechercher le mouvement intellectuel qui y a présidé. Simplicité et subtilité : telles sont les deux qualités dont on peut dire qu'elles couronnent l'œuvre du docteur angélique – encore qu'elles aillent à rebours de nos préjugés. La simplicité est d'abord (et étymologiquement) la capacité de ne pas faire de plis dans le tissu de la pensée, non en supprimant les difficultés, la complexité des raisonnements, mais en suivant le fil du tissu, ce qui est le meilleur moyen de coudre droit et bien. La subtilité ensuite : il ne s'agit pas ici d'arguties, de détails, mais d'entrer dans la finesse de la Vérité, de s'y efforcer au moins, et toujours de dire simplement ce qui

est complexe sans jamais perdre de vue la complexité. Tel est le premier étonnement qu'éprouve le lecteur de la *Somme de théologie*, présentée dans le prologue comme le « lait des nourrissons théologiens » (il reprend un verset de saint Paul aux Corinthiens : « Comme à de petits enfants dans le Christ, c'est du lait que je vous ai donné à boire, non de la nourriture »). Saint Thomas veut nous nourrir selon nos propres forces. De même que l'estomac du nouveau-né fait la taille d'une cerise et grandit petit à petit jusqu'à lui permettre de se nourrir davantage, et même de pouvoir ensuite manger des aliments solides, de même le Docteur angélique s'efforce-t-il de conduire la pensée de son lecteur selon une méthode répétée et rigoureuse, qui fasse droit aux objections, et dont la régularité (divisions en questions, en articles, en objections / *sed contra* / réponse et solutions aux objections) permette au novice de se concentrer sur ce qui est nouveau pour lui. Bref, nous progressons pas à pas dans les raisonnements les plus complexes et la théologie la plus élevée sans jamais qu'un mot de jargon ou une réflexion superflue : quel modèle alors pour nous ! et quelle joie de pouvoir entrer dans une pensée si riche !

Découvrir saint Thomas d'Aquin

Ses œuvres

Somme de théologie, éd. du Cerf (en ligne sur le site Docteur angélique), en attendant la parution prochaine de la retraduction aux Belles Lettres.

Somme contre les gentils, Présentation, traduction, notes et vademecum de Vincent Aubin, Cyrille Michon, et Denis Moreau. GF Flammarion.

Quelques introductions

CHESTERTON, G. K., 2008, *Saint Thomas d'Aquin, le bœuf muet*. ESR. Le plus amusant des quatre, une belle réflexion de Chesterton sur la sainteté.

GILSON, Étienne, 2018, *Éléments de philosophie chrétienne*. Préface de Rémi Brague, *Petrus a Stella*. Le plus philosophique des quatre, un subtil panorama de la pensée thomiste sur Dieu, l'être et l'homme.

SWIEZAWSKI, Stefan, *Redécouvrir Thomas d'Aquin*. Préfaces du cardinal Macharski et de René Voillaume, Nouvelle Cité. Une série de conférences donnée pour présenter la pensée de saint Thomas, très accessible.

TORRELL, Jean-Pierre, o.p., 2015, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf. Le plus descriptif, une très bonne entrée en matière.

Conférences et initiatives

Cycle de conférences de l'Institut Thomiste : « Christianisme et vérité philosophique »

Centenaire Thomas d'Aquin : colloques en 2023 et 2025 à Avignon et Toulouse, exposition grand public, concerts et publications.

Hildegarde de Bingen, théologienne et mystique

Geneviève ALDAY

« L'homme est la clôture des merveilles de Dieu » (*Liber divinorum operum*)

Qui n'a pas ouvert au moins une fois l'un de ces livres de recettes médiévales attribuées à Hildegarde de Bingen (1098-1179) ? Depuis quelques années en effet, de tels ouvrages sont apparus en nombre dans les librairies, preuve du regain d'intérêt que suscite cette sainte à notre époque. Une chose est sûre : il est difficile de ne pas connaître sainte Hildegarde aujourd'hui, et ce notamment depuis que Régine Pernoud, grande historienne du Moyen Âge, en a écrit la biographie, publiée en 1994, qui, depuis, fait autorité au niveau historique¹. Mais sur le plan théologique, c'est le pape Benoît XVI qui a joué un rôle essentiel lorsqu'il l'a proclamée Docteur de l'Église le 7 octobre 2012, reconnaissant ainsi la valeur toute particulière de sa théologie et de sa mystique, et l'enseignement que les catholiques peuvent en tirer. C'est sur ce dernier aspect que nous nous pencherons dans le présent article, afin de réhabiliter l'autorité théologique d'Hildegarde, et de la faire connaître. Même si le corpus des œuvres qui lui sont attribuées est immense et mériterait une étude approfondie, nous mettrons de côté, à regret, les ouvrages musicaux, la correspondance, les sermons et les traités scientifiques.

Pour commencer, il faut savoir que la théologie d'Hildegarde repose principalement sur un ensemble de trois œuvres, appelé très justement le « triptyque des visions » par le père Pierre Dumoulin². Il s'agit de trois livres inspirés dans lesquels l'abbesse décrit les visions qu'elle eut dans le monastère de Rupertsberg, qu'elle a fondé peu de temps auparavant. Elles sont composées d'images et de voix, qui lui semblent

1. Le titre complet est : *Hildegarde de Bingen : conscience inspirée du XIIe siècle*.

2. Pour approfondir, l'on pourra consulter son ouvrage clair et inspirant, *Hildegarde de Bingen, prophète et docteur pour le troisième millénaire*, publié aux Éditions des Béatitudes, en septembre 2012.

venues droit du ciel, et qu'elle dicte au moine Wolmar chargé de les transcrire à l'écrit. Le premier, le *Scivias* (1141-1151), ou *Sci vias Domini*, c'est-à-dire *Connais les voies du Seigneur*, se présente comme un catéchisme qui pose les fondements nécessaires à une juste connaissance de la doctrine dans les vingt-six visions qu'il rassemble. Le second, le *Liber vitæ meritorum* (1163) ou *Livre des Mérites de la vie*, consiste plutôt en une œuvre de morale, visant à discerner les vertus des vices. Enfin, le *Liber divinorum operum* (1173) ou *Livre des Œuvres divines* replace l'homme au sein de la Création, et cherche à comprendre pourquoi l'homme occupe une place particulière dans le dessein de Dieu.

Or, l'étude du *Scivias* est particulièrement intéressante pour qui souhaite entrer facilement dans la mystique d'Hildegarde. Elle y expose tout d'abord une anthropologie chrétienne typiquement biblique et médiévale, fondée sur la complémentarité entre l'âme et le corps, qui peut se résumer dans cette sentence tirée de la quatrième vision du premier livre : « Le corps est l'atelier de l'âme où l'esprit vient faire ses gammes »³. Cette phrase rassemble les trois éléments qui font l'identité propre de l'homme, ce qu'elle appelle les « trois sentiers [par lesquels] s'exerce la vie de l'homme ». En réalité, cette anthropologie trouve son origine dans une vision de Dieu comme énergie créatrice et personnelle, qui se perçoit donc à travers son agir, et se décline dans les trois personnes de la Trinité sous trois formes singulières : Éternité dans le Père, Verbe dans le Fils, Souffle de communion dans l'Esprit Saint. Mais surtout, cette énergie qu'Hildegarde qualifie de « viriditas », c'est-à-dire une sorte de vitalité fondamentale et sans cesse renouvelée dans sa création, trouve son accomplissement parfait dans le Christ, Homme-Dieu et centre de l'univers. Il est d'ailleurs la raison première de la place de choix accordée à l'homme dans la Création, puisque, comme l'écrit Hildegarde, « le Verbe de Dieu brille dans la forme de l'homme. L'homme, lui, reflète la lumière du Verbe ». Sur le plan humain ensuite, la *viriditas* désigne particulièrement la santé spirituelle qui est un reflet de la Parole divine et de son action bienfaitrice sur l'homme.

Cette théologie de la Création se trouve d'ailleurs illustrée dans l'une des enluminures du *Scivias*, que nous avons choisi de décrire ici

3. Phrase qui inspira Claire Pelletier dans sa chanson intitulée... « Hildegarde de Bingen » ; si l'on veut avoir cette phrase dans la tête pendant trois jours, on pourra l'écouter en suivant ce lien : <https://www.youtube.com/watch?v=ClvSAjByjYI>.

car elle est complexe et intéressante à plus d'un titre⁴. Elle illustre la deuxième des six visions du premier livre, portant sur la création et la chute, c'est-à-dire les *racines* du salut⁵. Il est suivi par les sept visions du deuxième livre, qui développent la rédemption par les sacrements, soit le *tronc* du salut. Enfin, le troisième livre, plus long, rassemble treize visions qui portent sur l'*épanouissement* du salut dans l'Église. Il faudrait bien plus de temps et de pages pour discuter de l'ensemble de l'œuvre, c'est pourquoi ont été sélectionnées seulement deux visions particulièrement touchantes à mes yeux⁶.



L'on peut tout d'abord y distinguer trois parties, en commençant par le haut de l'image : un cercle bleu, représentant l'univers, est lui-même englobé dans un cercle doré, symbolisant Dieu créateur. En-

4. Cette page enluminée est tirée du manuscrit de Rupertsberg, réalisé à la fin de la vie d'Hildegarde, sans doute suivant ses conseils. Conservé longtemps à la bibliothèque de Wiesbaden, il a malheureusement été perdu durant la Seconde guerre mondiale, sans doute intégré subrepticement dans une collection privée...

5. Ces qualificatifs des trois livres sont empruntés à l'étude du père Pierre Dumoulin, cf. note 2.

6. Ce choix est totalement subjectif, et vous encouragera, je l'espère, à aller lire et regarder les autres visions !

dessous, un second cercle rassemble six petites sphères, chacune représentant un jour de la création telle qu'elle est relatée dans le livre de la Genèse. Au milieu d'elles, c'est le doigt de Dieu, sortant directement du cercle supérieur, qui donne à ces êtres le souffle et la vie. La bande horizontale sombre remplie d'étoiles est une image du firmament, et trois figures humaines gravitent autour. En haut, l'homme penché sur une plante représente Adam à l'heure de l'obéissance, contemplant l'arbre de Vie qui le relie directement à Dieu. A moins que ce ne soit l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal, d'où viendra le premier péché ? Ensuite, le vieil homme assis en-dessous serait ce même Adam, marqué par la vieillesse après la chute. Enfin, en bas de l'image, l'homme couleur or qui semble issu d'un troisième cercle est généralement reconnu comme le Christ, nouvel Adam et Verbe de Dieu, incarné sur terre pour nous racheter et venant à la rencontre du vieil Adam déchu. La symbolique trinitaire est donc bien présente dans cette enluminure, à la fois dans les trois hommes et dans les trois cercles.

En réalité, c'est cette alternance entre image et texte qui fait l'originalité et l'intérêt propres au *Scivias*, s'apparentant presque à une somme théologique illustrée. Elle reproduit fidèlement les images et sons reçus par la sainte. Rédigé entre 1141 et 1151, le manuscrit d'Hildegarde compte en effet vingt-six visions réparties en trois livres portant sur la création, la rédemption et l'histoire du salut incarné dans l'Église. Le titre résume bien la visée didactique de l'œuvre : « sci », impératif du verbe latin « scio », exprime l'ordre, voire l'urgence, le besoin que le lecteur doit ressentir à approfondir sa connaissance du divin. Mais il s'agit aussi d'un verbe inchoatif, c'est-à-dire qui exprime la progression graduelle d'une action ; on pourrait donc le traduire ici par « apprends à connaître » ou même « entre dans la connaissance des voies du Seigneur ». Par ailleurs, le génitif « Domini » revêt une double valeur objective et subjective : il s'agit effectivement à la fois des voies que suit le Seigneur (objectif) et de celles qu'il nous faut suivre pour aller vers Lui (subjectif). En réalité, cela illustre même la manière d'agir que Dieu emploie pour se mettre à notre hauteur : nous faire connaître ses chemins par la Révélation, puis susciter en nos cœurs le désir de le suivre pour vivre pleinement cet échange d'amour auquel Il nous convie.

En outre, dans la deuxième vision du deuxième livre, Hildegarde développe une image intéressante de la Trinité, qu'elle place juste à

la suite de la vision du Rédempteur, puisque c'est le Fils qui nous révèle le Père et l'Esprit. Comme saint Augustin dans le *De Trinitate*, elle emploie plusieurs images significatives pour nous faire entrer dans ce mystère d'union entre les trois personnes divines : l'unité est symbolisée par une flamme dont la splendeur (le Père), la vigueur (le Fils) et l'ardeur (l'Esprit) forment un seul tout, ou encore par la parole dont le son, la vertu et le souffle sont ensemble et chacun porteur du message d'amour à transmettre aux hommes.



Dans l'enluminure présentée ci-dessus⁷, le Fils, Verbe divin, est placé au centre de l'image, et du fait de son incarnation il est la seule personne représentée sous des traits humains ; pourtant, son vêtement est d'un bleu saphir totalement pur, preuve que le Fils est « sans aucune tache d'imperfection, d'envie et d'iniquité ». Le cercle d'or qui irradie le Fils est le symbole de l'Esprit saint, perçu comme « un feu brillant et suave ». Enfin, ou plutôt à l'origine, les deux sont totalement contenus

7. Tirée également du manuscrit de Rupertsberg.

dans le grand cercle bleu-gris, vu par la sainte comme « une splendide lumière », symbole du Père et de sa toute-puissance. L'emploi des cercles est d'ailleurs signifiant, puisqu'ils sont symboles d'éternité et de renouvellement continu. La sainte décrit enfin sa vision trinitaire par ces mots : « Ensuite je vis une splendide lumière et, dans elle, une forme humaine, couleur de saphir, qui brûlait d'un feu brillant et suave ; et cette splendide lumière pénétra tout ce feu brillant, et ce feu brillant s'infusa dans cette splendide lumière ; et cette splendide lumière et ce feu brillant pénétrèrent toute cette forme humaine, ne faisant qu'une seule lumière, par une même vertu et une même Puissance ».

Ainsi, l'œuvre d'Hildegarde s'articule à merveille entre la théologie et la mystique, ou plutôt elle traduit dans des termes mystiques les vérités théologiques transmises par la Révélation, et reçues dans une révélation personnelle et particulière de Dieu à la sainte abbesse. C'est tout l'intérêt de son œuvre multiforme, qui réaffirme la réalité d'une révélation du mystère divin à toute personne de bonne volonté et disposée à la recevoir. Nul besoin pour cela d'être un grand mystique (même si Hildegarde l'était !) : l'écoute et la fréquentation de la Parole incarnée qu'est le Fils est la seule condition préalable, puisque c'est par là que l'on est invité à entrer dans les mystères divins, comme saint Jean l'écrit au début de son évangile : « Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître »⁸.

8. Jn, 1, 18. Traduction tirée de la *Bible de Jérusalem*.

Saint Bernard de Clairvaux

Pierre-Éloi MOREAU

« *Hodie legimus hoc liber experientiae* »

[Aujourd’hui nous lisons au livre de l’expérience]¹

Rien de plus délicat sans doute que de choisir un bon mot de saint Bernard pour ouvrir un résumé de sa vie, sinon l’entreprise de résumer sa vie elle-même. Il s’agirait en effet de ne pas répéter la synthèse très efficace qu’en font maints dictionnaires, ni la description très prolixie qu’en donnent ses divers biographes. Mais sans doute peut-on se questionner sur ce qu’il a à nous dire, en ce temps, et proposer quelques chemins de traverse pour ne pas s’égarer dans son œuvre foisonnante tout en en goûtant le miel – pour ce qu’il restera, de tout temps chrétien, le Docteur *mellifluus* que loua l’âge médiéval.

Est-ce un précoce ou un fou, pour faire irruption à Cîteaux à vingt-deux ans, déjà entouré d’une flopée d’hommes qu’il emmène à sa suite, ayant vidé les rangs de sa famille de haute naissance ? Toujours est-il qu’il y fera long feu : trois ans après, son énergie doit se porter, selon l’ordre du Père abbé, sur une nouvelle maison cistercienne à fonder. Il y part vaillamment, pour le début d’une longue aventure faite de réforme de la Règle, exhortations aux grands de ce monde, méditations sur la Sainte Écriture, écriture sur ces méditations, et surtout, avant tout, prière. Car il ne faut pas conclure trop vite, face à l’ampleur de l’œuvre bernardine (aussi parsemée d’enrichissements cisterciens postérieurs ou contemporains), que ce grand écrivain préférait la harangue à l’office, ou l’écriture des Sermons à la lecture de la Règle. Des *Sermones* (écrits entre 1115 et 1153) aux *Tractati* (à partir des années 1120), en passant par ses diverses lettres envoyées aux princes, aux papes, aux théologiens et à ses frères, la verve de l’abbé de Clairvaux puise ses tournures et ses pointes à la Sainte Écriture qu’il rumine constamment. Il est certain que chacun de ses points de réforme de la Règle de saint Benoît est issu d’une méditation précise de la Bible d’où découle un attachement plus net aux préceptes évangéliques. Et si l’on a voulu opposer Cluny

1. Saint Bernard de Fontaines, abbé de Clairvaux, *Sermons sur le cantique*, Sermon III, 1.

et Clairvaux comme le bourgeois et l'ascète, Hérode et Jean-Baptiste, le riche et Lazare, il n'apparaît aucune animosité ni volonté de scinder l'Ordre dans la réflexion bernardine et les vœux cisterciens. Georges Duby place en 1134 le point de bascule de l'art monastique, date à laquelle est reconstruite l'abbaye de Clairvaux et sont édictées les règles cisterciennes d'un nouvel art sacré. Mais il va sans dire que les méditations de saint Bernard des premières années préparent ce nouvel élan qui se veut avant tout un retour aux sources bénédictines avec l'intention claire de n'innover en rien. Pour autant, la réforme cistercienne de la Règle agira malgré elle dans le sens d'une certaine nouveauté en l'interprétant selon trois éléments principaux : le communautarisme resserré, selon le double ancrage des moines blancs dans ce qui doit leur être à la fois un cloître (*claustrum*) et un ermitage (*heremus*), préservant ainsi le silence du cœur-à-cœur au sein de la vie commune ; l'insistance sur l'ascétisme d'une vie dépouillée ; le refus de la seigneurie et de la propriété, ainsi que le travail de la terre refusant, selon le vœu de saint Bernard, toute vie oisive.

Né en 1090 et mort en 1153, c'est une véritable tornade spirituelle, rhétorique et chevaleresque qui vient ainsi bouleverser un siècle déjà fragilisé par ses mutations, si l'on en croit les observateurs de la vie de saint Bernard. Et s'il ne s'agit pas de répéter les louanges ou les nuances développées par ces écrivains, on peut néanmoins déceler trois traits de caractères de cette étonnante figure de la Foi, qui bouleverse encore maintenant la prière quiète d'un chrétien conforté.

Un moine

« Mais que dirai-je de [l'âme] qui a même des promenoirs spacieux, si je puis parler ainsi, où la grâce de Dieu peut agir sans gêne »

(*Sermons sur le Cantique des cantiques*, XXVII, 10)

Chose étonnante que cette précision sur l'état de vie de saint Bernard. Mais toute son œuvre est placée sous ce signe, puisant dans le cloître les vertus de sa méditation, et conseillant tous ses interlocuteurs depuis cette place où se condensent les vertus du chrétien. En ce sens, la Bible qu'il cite abondamment, mettant en lien les formules des Testaments et ses conseils, est moins un livre pour lui qu'une expérience :

c'est à travers les Pères de l'Église et la liturgie qu'il entend et vit cette Parole au quotidien et y trouve sa vérité². La vocation monastique demeure pour lui le meilleur moyen de satisfaire à la double exigence de la grâce en tout chrétien : la purification personnelle et la communion à la vie de toute l'Église. Par l'ascèse qui le laissait bien souvent pantelant d'épuisement et délabré d'accablement, saint Bernard a sans aucun doute observé lui-même le premier précepte qu'il s'est attaché à prêcher sans relâche dans sa Règle et auprès des hommes. Quant à l'union à l'Église, le passage d'abbé gestionnaire de Clairvaux à guide de la chrétienté occidentale par ses déambulations et ses écrits le tient sans doute en place exceptionnelle en ce domaine. Ses nombreuses relations ont développé de multiples correspondances témoignant de son attention à tous *in foro et in claustro* (lettre 490), mais également une aide considérable pour les monastères et les pauvres (dans laquelle les amitiés féminines ont une belle part). L'Église demeure ce lieu de rencontre entre Dieu et l'homme, cette société de sanctification que soutient l'abbé de Clairvaux. En cela, il est moine. Cela s'observe aussi dans les mentions qu'il fait de Marie, dont il loue les vertus monastiques : l'humilité, l'obéissance, l'esprit de silence, de recueillement, le goût de la prière intime et la recherche de l'union personnelle à Dieu dans l'amour³. Tout cela au milieu d'une série de ses *Sermones* consacrés aux saints (*De sanctis*), dans cette même ambition de déployer la force d'une Église unifiée et sanctifiante. Le renouveau des études bernardines, lors du huitième centenaire de sa mort⁴, font de l'abbé de Clairvaux le symbole de la « patristique médiévale », montrant la vivacité des écrits des Pères de l'Église à l'époque médiévale. Le ton eschatologique, en particulier, peut se retrouver chez saint Bernard, notamment dans ses propos sur les offices monastiques qui sont *memoria futurorum* : cette belle formule, nous explique Georges Duby,

2. Fra Angelico le peint d'ailleurs au couvent San Marco en contemplateur serein de la Croix, serrant contre lui la Bible.

3. Nous renvoyons, par un esprit de corps à l'image de saint Bernard, à l'article d'Anne Robadey sur les *Louanges à la Vierge Mère*, paru dans le *Sénévé* de la Toussaint 2002 sur Marie. Mentionnons au passage la belle image bernardine de Marie, aqueduc de la grâce, manifestant l'importance du *désir* de Dieu que la Vierge irrique et guide vers Lui (*De aqueductu*, sur la Nativité de la Vierge Marie).

4. En particulier le volume *Saint Bernard théologien*, qui condense les actes du Congrès de Dijon de septembre 1953 (Rome, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 1953).

signifie que « son but est de desserrer les anxiétés de l'attente, de hâter la révélation du mystère⁵ ».

Mais la vocation du chrétien, si elle semble réalisée de la plus belle manière dans le cloître, n'est pas un état fixe en lequel il se trouve préservé de toute chute : déployant toute sa réflexion théologique à partir de l'humilité, mère des vertus (*Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae* [*Sur les degrés de l'humilité et de l'orgueil*]), saint Bernard soutient une conception évolutive et dynamique de la vocation, fondée sur un appel initial et une persévérance dans cette voie (*De praecepto et Dispensatione Libri* [*Le précepte et la dispense*]). Malgré sa verve parfois inquisitrice et critique, l'abbé de Clairvaux sait déployer une vraie douceur et une réelle patience à l'égard de ses moines, auxquels plusieurs écrits plus informels nous montrent qu'il savait proposer des histoires et des analogies pour délivrer la doctrine cistercienne au quotidien, au cours d'entretiens plus familiers. Il a tant fait pour épurer et sanctifier l'état monastique qu'on craint parfois sa séduction et son prosélytisme – tandis qu'à l'inverse, « mourir à Clairvaux » devient une expression proverbiale tant il devient à la mode parmi les grands de vivre son agonie dans un cloître cistercien.

Un combattant

« Élevez-vous par l'humilité. Telle est la voie ; il n'y en a pas d'autres. Qui cherche à progresser autrement tombe plus vite qu'il ne monte. Seule l'humilité exalte, seule elle conduit à la vie »

(*Sermons sur le Cantique des cantiques*, XXXIV)

Saint Bernard est né dans une famille de chevaliers. Ses biographes ne nient pas son goût des tournois, et sa combativité s'en ressent dans ses textes. Mais l'abbé de Clairvaux a su faire son choix : sa vigueur se porte au service du Christ et son énergie est mise dans le prêche. C'est sans doute ce qui amène G. Duby à affirmer que l'art cistercien est un art du verbe. De fait, saint Bernard discourt moins par l'argumentation que par l'image et le mot. Dom Jean Leclercq précise que ce n'était pas un strict philosophe : le goût du beau et de la rhétorique vient parfois

5. Georges Duby, *Saint Bernard – l'art cistercien*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1979.

nuire à la logique et à la clarté du propos. Mais on ne lui enlèvera pas ce talent de la métaphore et de l'analogie qui lui permet de sans cesse élargir son propos et ses recommandations à la dimension plus vaste d'une recherche de la sainteté. L'envers de ce talent est sa principale et continuelle tentation, celle du pouvoir. Ses moyens d'influence et sa force de séduction l'y ont peut-être fait céder. Cependant, par ses interventions dans la vie politique, il n'a de cesse d'agir sur les *personnes* plus que sur les institutions, s'inquiétant de la formation des âmes et non de l'organisation temporelle. Il parle comme un prophète exhortant la conscience des hommes, en particulier les puissants (comme le pape Eugène III, ancien cistercien). Le texte le plus révélateur, à ce sujet, est le *Libri quinque de consideratione ad Eugenium III*, ou *De consideratione*, qui se formule comme une sorte d'examen de conscience sur la charge de pape. Il est d'ailleurs parfois si virulent et si net dans ses conseils qu'il alimente les débats de plusieurs époques par la suite : il est convoqué par Bérulle et l'École française ou encore dans la querelle du jansénisme, mais aussi dans la confrontation de Fénelon et Bossuet, tandis que la vague romantique du début XIX^e y voit un symbole de la puissance de l'esprit de la chrétienté médiévale qui vainc le rationalisme d'Abélard⁶.

En 1146, il prêche la Deuxième croisade à la demande d'Eugène III, à Vézelay, auprès du roi Louis VII. L'échec de l'entreprise, deux ans plus tard, lui cause une humiliation dont il tire la leçon que l'effort et l'abnégation valent plus que la réussite. Son engagement dans cette nouvelle croisade a fait couler beaucoup d'encre, mais il reste que saint Bernard couche par écrit une vraie méditation sur les conséquences de ce choix, en même temps que sur ses causes : la croisade armée n'était pas pour lui, d'emblée, un moyen légitime de convertir, mais plutôt un acte de protection pour empêcher les Sarrasins de nuire aux Chrétiens. En outre, il *intériorise* la croisade et ses justifications : ce qui n'était avant lui qu'expédition guerrière à but politique serait devenu par lui acte de pénitence et démarche de conversion (*De consideratione*, II, 1). Réalité ou justification *a posteriori*, cette réflexion nous amène à garder

6. À l'inverse, les adversaires de cette apologétique font d'Abélard le symbole de la libre pensée opprimée par l'obscurantisme de l'Église. La dispute de saint Bernard et d'Abélard est un épisode qui a également fait couler beaucoup d'encre : la chute de leur rendez-vous scolastique est assez brutale, puisque le débat s'avère être une convocation devant un tribunal, Abélard se trouvant en position d'accusé plus que d'interlocuteur.

en tête que saint Bernard est avant tout un combattant pour lui-même et pour les âmes : épuisé par ses jeûnes, il sera pourtant comme ses moines à travailler la terre de Clairvaux, dans les premiers temps, puis par monts et par vaux pour prêcher l'imitation du Christ et enfin à son *scriptorium* pour dicter ses lettres et ses traités. Nous disions qu'il était avant tout moine, mais son idéal chevaleresque n'est pas délaissé, puisqu'il est mis en application dans la règle monastique qu'il prône. Pauvreté, don total, obéissance et combativité envers le péché, sont autant de vertus chevaleresques que saint Bernard s'applique à lui-même comme à tous, et qu'il admirera notamment dans l'Ordre du Temple d'Hugues de Payns ; son *De laude novae militiae* (écrit entre 1132 et 1136) rend compte de cette conversion du cœur noble en soldat cistercien.

Un amoureux

« [...] je vous réponds (*et ego*) : la cause de notre amour de Dieu, c'est Dieu même (*causa diligendi Deum, Deus est*) ; la mesure, c'est de l'aimer sans mesure (*modus, sine modo diligere*) »

(*Traité de l'amour de Dieu [De diligendo Deo]*, I, 1)

On ne peut retenir de saint Bernard uniquement son exigence ascétique ou sa verve critique. Pascal lui-même ne trouve pas seulement chez le Docteur cistercien des idées sur la grâce et des encouragements à l'austérité. Il retient également ce sens de l'absolu des exigences de Dieu, cette nécessité de l'amour pour qu'il y ait connaissance, ce consentement que l'esprit doit donner au « cœur »⁷. De fait, la clé de voûte de l'art cistercien, c'est un retournement vers l'intérieur. Le *modus operandi* : l'expérience. D'où également un des effets paradoxaux du prêche bernardin : si l'on a pu le voir comme l'action prosélyte d'un abbé séducteur et ainsi grand recruteur de moines dans le monde, il apparaît que le tournant cistercien œuvre également à une plus grande intériorisation de la tâche monastique (que la vocation soit du cœur et non

7. Dom Jean Leclercq, *op. cit.*, p. 137. En particulier, la fameuse phrase « Tu ne me chercherais point si tu ne m'avais déjà trouvé » se trouve dans le traité *De Diligendo Deo*.

simplement un office fait consciencieusement⁸) et, partant, de la foi : elle n'est plus seulement une liturgie délivrée par un clergé et à laquelle on assiste ou une série de cérémonies sacrées scandant l'année pour bénir l'activité du travailleur ou du combattant. Des démarches individuelles de dépouillement et de conversion s'engagent (qui entraîneront aussi, par contrepied, les hérésies des XII^e et XIII^e siècles). La croisade, nous l'avons vu, y a une bonne part. Les *Sermones* de saint Bernard aussi. Le cœur y est au centre, et il s'agit de comprendre la part que lui donne ce grand amoureux du Christ qu'est l'abbé de Clairvaux. Le cœur qui est le point de rencontre et d'opposition des différentes tendances de l'âme ; c'est là où se tient par exemple, et non dans la chair, la concupiscence. Ainsi saint Bernard échappe-t-il au dualisme platonicien, lors même qu'il déclare que l'homme est constamment partagé entre sa capacité surnaturelle de Dieu et sa pesanteur naturelle, qui l'attire loin de Dieu. Cela trouve son explication dans la première expérience que l'homme fait, qui est celle de son péché : de Dieu, il est originellement à l'image (son libre-arbitre) et à la ressemblance (le choix qu'il fait de Dieu) ; la Chute l'ayant égaré dans la région de la dissemblance, si le Christ a rétabli la ressemblance et restauré l'image par sa grâce, l'homme reste blessé et soumis au partage susmentionné.

Peut-on dire de saint Bernard qu'il est un mystique ? Il est certain que l'intelligence des mystères de Dieu vient pour lui par l'expérience. Sous la forme la plus élevée, cette expérience est l'extase, l'*excessus*, ou « sortie de soi », cette visite de Dieu en l'être qui enlève l'âme à l'usage ordinaire de ses facultés. La part d'intimité qu'il engage dans ses écrits conserve à la foi son mystère et son pan d'obscurité. Il s'y livre à un travail de poète, faisant siens les mots divins pour pouvoir les retransmettre ensuite en toute liberté et spontanéité. On peut par exemple lire cet extrait du *De Diligendo Deo* : « *Se dedit in meritum ; se servat in praemium, se apponit in refectione animarum sanctarum,*

8. André Vauchez note à ce sujet : « L'"œuvre de Dieu" (*opus Dei*) était en effet considérée comme une activité qui ne nécessitait pas une vocation particulière. Offrir son fils pour ne faire un moine ne posait pas plus de problèmes que de le placer comme écuyer chez un autre seigneur pour qu'il apprenne le métier des armes : on ne demande pas à un travailleur d'aimer son métier mais seulement de le faire consciencieusement » (*La spiritualité du Moyen-Âge occidental - VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Seuil, coll. « Points » [Histoire], 1994, p. 80).

*se in redemptione distrahit captivarum*⁹ » ; on y remarque notamment la construction en homéotéleute (la répétition d'un même phonème en chute de plusieurs termes), créant un effet de rime interne et de cohérence harmonieuse de l'œuvre divine. De fait, saint Bernard est retenu, autant à son époque que par la suite, comme celui qui extrait de la Bible son parfum spirituel, son miel – il est le *mellifluus*, épithète qui sera largement exploitée par l'âge baroque. De la même manière, l'amitié est pour lui fondée sur la charité, elle-même fille de l'expérience. Don de Dieu, l'amitié passe par la chair, qu'elle élève sans la supprimer. Faite d'affection (*affectio*) et d'*affectus*, qui désigne un attachement profond à Dieu derrière l'ami, de l'ordre de l'*expérience*. Il est le théologien de l'union à Dieu ; c'est du moins ce qu'en retient Dante lorsque, dans le chant XXXI de son *Paradis*, l'abbé de Clairvaux remplace Béatrice auprès du poète au moment où s'achève son avancée vers la vision béatifique.

Dans la spiritualité cistercienne, qui est une spiritualité de l'incarnation, la foi se vit par une *expérience de l'affect* : cette foi étant « la substance des choses à espérer, l'argument des choses non apparentes » (*He* 11, 1), il s'agit moins d'expliquer le mystère que de le vivre. Qu'est-ce que Dieu ? se demande saint Bernard ; *Quo nil melius cogitari potest* (*De consideratione*, l. V, c. VII, n. 15), répond-il, en cette expérience qui ne veut pas raisonner au-delà d'une extase de l'être face à ce qui le dépasse et le comble profondément. Toutefois, dans ses œuvres, saint Bernard ne parle pas des affects : il les fait vivre. C'est une nuance essentielle pour comprendre notamment combien les *Sermons sur le Cantique des cantiques* sont l'œuvre d'un amoureux de Dieu plus que d'un théologien exégétique. L'abbé de Clairvaux est ainsi, pour Emmanuel Falque, la figure exemplaire d'une mystique qui prend le relais de la métaphysique, si on envisage cette écriture sous l'angle philosophique¹⁰. Sans que cela soit cependant son objectif réflexif, c'est la *vera philosophia* que quête saint Bernard, et qu'il envisage en ces termes : « un saint priaît ainsi : Dieu, disait-il, que je *te* connaisse (*noverime te*) et que je *me* connaisse (*noverim me*). Une prière brève, mais fidèle. Telle est en effet la *vraie philosophie* (*vera philosophia*) » (*Sermo de diversis*

9. « Dieu nous offre ses mérites ; il se réserve pour notre récompense, il se donne en nourriture aux âmes saintes ; il s'est livré pour le rachat des âmes captives » (*De Diligendo Deo*, c. VII, n. 28).

10. E. Falque, « Expérience et empathie chez Bernard de Clairvaux », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 89 [4], avril 2005, p. 656.

5, 5). Si en outre la lecture bernardine du Cantique est une expérience du cantique, c'est sous la forme d'un cantique de l'expérience qu'elle nous parvient : il n'y a pas exégèse mais proposition d'entendre résonner au-dedans et au plus intime le chant d'amour de ce cantique qui surpasse tous les psaumes en les intégrant. Sa célèbre formule où il dit avoir plus appris « des chênes et des hêtres¹¹ » que des livres n'est pas une condamnation de l'intellectuel (surtout pas), mais une incitation à faire l'expérience, dans l'expérience de soi, d'une présence d'un autre en soi. Il importe également, en ce sens, que cette expérience puisse se transmettre, et être crue et vécue sans l'être par les lecteurs : pour le dire autrement, il espère une transposition aperceptive de l'expérience « aussi nécessaire à imaginer qu'impossible à réaliser¹² ». La spiritualité de l'incarnation que développe Bernard se déploie ainsi à partir d'une croisée des chairs en laquelle est énoncée la thèse cistercienne du *medius adventus* ou « venue intermédiaire » du Verbe¹³ : l'expérience de l'Écriture et de la foi est fondamentalement pré-eschatologique ; en ce sens, le cœur est intérieurement habité par une pleine présence divine de Dieu, mais reste toujours autant en attente de la parousie en une tension du désir que n'abolit pas l'expérience. Le *medius adventus* est ainsi en moi, ce qui ne constitue toutefois pas un sentimentalisme ou un subjectivisme chez saint Bernard : cet amour de Dieu est indissociable d'un amour du prochain, qui ne s'ordonne qu'à partir d'un amour divin aimant à travers mon propre amour. En ce sens, il y a réalisation de l'être. Si le renoncement à soi est essentiel dans la spiritualité cistercienne, ce n'est pas une quête du néant comme chez les néo-eckhartiens, mais c'est avant tout une conversion de l'être pour mieux se retrouver, au cœur du divin.

Finalement, l'actualité de Bernard, nous dit Dom Jean Leclercq, vient de ce qu'il a été homme de Dieu, et en particulier *homme* de Dieu : il a éprouvé la misère et la grâce tout à la fois. Il demeure surtout parce qu'il n'est pas sentimental, mais d'une grande énergie qui lui permet d'intégrer les doctrines et de les retranscrire en une *translatio studii*

11. Guillaume de Saint-Thierry, *Première vie de saint Bernard [Vita prima]*, in *Œuvres complètes de saint Bernard*, Paris, Vivès, 1873, vol. 8, ch. IV, 23, p. 21 – cité par E. Falque, art. cit., p. 666.

12. E. Falque, *ibid.* Saint Bernard le montre par sa propre lecture du Cantique des cantiques, en laquelle il interpelle la Sulamite pour lui demander d'expliquer plus clairement une expérience amoureuse qu'elle a eue et que ses lecteurs ne peuvent avoir, mais qu'ils peuvent cependant éprouver *via* une écriture expressive.

13. *Sermones de tempore, In adventu Domini*, 5, 1.

qui nous enseigne toujours combien la méditation de la Parole pour mener une vie droite est essentielle. Aujourd'hui, c'est au livre de son expérience que nous lisons ; mais c'est au livre de la nôtre propre qu'il nous invite également à lire, incitant à toujours partir de la Parole, et non du réel, à lire notre vie à la source de l'enseignement évangélique, et non de celui du monde.

Quelques pistes bibliographiques

BRAGUE, Rémi (dir.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Théologiques », 1993

DUBY, Georges, *Saint Bernard – l'art cistercien*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1979

FALQUE, Emmanuel, « Expérience et empathie chez Bernard de Clairvaux », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 89 [4], avril 2005, p. 655-696

–, *Le Livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017

GILSON, Étienne, *La théorie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, [1934] 1947

LECLERCQ, Jean (Dom), *St Bernard et l'esprit cistercien*, Paris, Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1998

MERTON, Thomas, *Saint Bernard, dernier père de l'Église* [1954], Paris, Salvator, coll. « Petite bibliothèque monastique », 2014

ROBADEY, Anne, « Les Louanges à la Vierge Mère de saint Bernard », *Sénévé* Toussaint 2002 [« Marie »]

VACANDARD, Elphège (chanoine), *Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 vol., Paris, Lecoffre, 1895

VACANT, Alfred, MANGENOT, Eugène et AMANN, Émile (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 2, 1^{ère} partie, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1923, « Saint Bernard », p. 746-785

VAUCHEZ, André, *La spiritualité du Moyen-Âge occidental – VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Seuil, coll. « Points » [Histoire], 1994

L'action dans la contemplation chez Pierre Canisius (1521-1597)

Becky SHORT

Il y a cinq cents ans, le 20 mai 1521, un jeune soldat mondain fut blessé à la jambe par un boulet de canon, à la bataille de Pampelune. Ce soldat était le futur fondateur de la Compagnie de Jésus, Ignace de Loyola, qui s'était converti peu de temps après l'événement. Douze jours avant cette 'naissance' fougueuse de la vie de foi de saint Ignace survint une autre naissance, non pas moins signifiante : celle de Pierre Canisius. Moins célèbre que le fondateur de l'ordre, Canisius fut néanmoins un des premiers Jésuites, disciple et proche de saint Ignace ainsi que saint Pierre Favre. Son histoire est peu connue – même obscure – pour un grand nombre de catholiques aujourd'hui. Pourtant, il est non seulement Saint, mais, depuis 1925, est Docteur de l'Église, et qui plus est, le seul membre de la Compagnie de Jésus qui porte cette distinction jusqu'à nos jours. Quel est donc son héritage ? Et qu'est-ce que sa vie peut nous enseigner, pendant cette année de jubilé ?

Pierre Kanijs, ou Canisius sous la forme latinisée, naquit le 8 mai 1521, à Nimègue, ville de la province de Gelderland, aux Pays-Bas. Il grandit dans un pays de plus en plus ravagé par le conflit religieux. À l'âge de 15 ans, le jeune Canisius commença ses études à l'université de Cologne. À cette époque, il fréquenta les moines chartreux de Santa Barbara et, le 8 mai 1543 il entra finalement dans la Compagnie de Jésus à St Christoph (Mayence), après avoir suivi les exercices spirituels auprès de saint Pierre Favre, cofondateur et premier prêtre de l'ordre. Canisius retourna à Cologne où il fut ordonné prêtre en juin 1546. Peu de temps après, il quitta l'Allemagne pour l'Italie, et plus précisément pour Bologne, où il participa à la première séance du Concile de Trente, en tant que théologien du cardinal d'Augsbourg Othon Truchsess de Waldbourg.

Le Pape Paul III mit fin à cette première séance du Concile le 17 septembre 1549, pourtant Canisius était déjà parti, puisqu'il était retourné à Rome en 1548 pour y accomplir sa formation spirituelle sous la

direction de saint Ignace. À l'issue de sa formation, il travailla comme domestique au Collège de Messine, il obtint un doctorat en théologie à Bologne, et il fut envoyé en apostolat en Allemagne. En 1549, il se trouve donc au centre de la Réforme luthérienne, établissant, malgré tout, un réseau de maisons et de collèges jésuites. Ces institutions, selon Pape Benoît XVI, « devinrent des points de départ pour la réforme catholique, pour le renouveau catholique. »¹ Voilà quel fut le devoir du père Canisius, celui que lui confia saint Ignace : la revitalisation, le renouvellement de la foi catholique dans les pays germaniques ; là où, précisément, la foi commençait à s'éteindre. Dans ce cadre, il participa au colloque de Worms, le 11 septembre au 8 octobre 1557. Là, il rencontra des théologiens protestants tels que les luthériens Philippe Mélanchton (1497-1560) et Johannes Brenz (1499-1570), parmi d'autres.

Plongé dans ce milieu polémique, et chargé d'un devoir impossible, Pierre Canisius persévérerait. Son assiduité lui fait mériter le qualificatif accordé par le Père Pierre Emonet sj d'« infatigable », tiré du titre d'une biographie du saint, publié en 2020. À propos de l'épithète, le P. Emonet explique :

« Il a circulé à pied ou à cheval dans toute l'Europe, Allemagne, Italie, Autriche, Bohême, Suisse... On estime qu'il a ainsi parcouru pas moins de 100 000 kilomètres au cours de sa vie. Comme provincial, sa tâche est loin d'être facile. Il fonde des communautés avec des gens qui sont de drôles de types [...] Il doit faire face à des situations impossibles. Il ne se démonte pas et avance de manière assez têtue. »²

La spiritualité de Pierre Canisius

Si Canisius trouvait de la force pour poursuivre sa mission apostolique, cette force était elle-même ancrée dans une vie d'oraison, de contemplation profonde : une vie liée intimement au Christ. Comme nous l'avons vu, avant de rejoindre la Compagnie de Jésus, le jeune Canisius fut proche d'une communauté de Chartreux. Il passait du temps avec le prieur du monastère, et allait souvent prier dans le si-

1. Benoît XVI. *Audience générale*, mercredi 9 février 2011.
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110209.html

2. Pierre Emonet sj *Pierre Canisius, l'infatigable réformateur de l'Église d'Allemagne (1521-1597)*, (Paris, Lessius, 2020).

lence de leur chapelle. C'était aussi l'époque où la tradition de la *devotio moderna*, qui apparut au siècle précédent, était en plein essor. Cette dévotion, dont l'exemple la plus célèbre est *De imitatione Christi* du bienheureux Thomas à Kempis, était marquée par un christocentrisme prononcé, et cherchait à articuler la foi catholique en mettant l'accent sur les vertus de l'humilité, l'obéissance, et la simplicité de vie. C'était aussi une spiritualité mystique, et augustinienne, qui articulait la vie de foi comme cheminement vers l'intérieur. Canisius fut façonné par cette voie intérieure et mystique, et influencé notamment par le mystique chartreux Johannes Jusus von Landsberg qui, en 1539 écrit : « Le Cœur de Jésus est le trésor de toutes les grâces célestes, la porte par laquelle nous nous approchons de Dieu et Dieu descend vers nous. »³

Dix ans après, en 1549, Pierre Canisius reprit les mots de Landsberg lors d'un séjour à Rome. Le saint fut, lui aussi, mystique. Le 4 septembre de cette année, il reçut une vision qu'il exprima plus tard dans son testament comme une prière au Sacré-Cœur :

«Tu m'as ouvert alors d'une certaine manière le cœur de Ton corps si saint, à l'intérieur duquel j'ai eu l'impression d'être autorisé à regarder. Tu m'as dit de boire à cette fontaine, m'invitant à puiser à Ta source l'eau qui me donne le salut, ô mon Sauveur. ... Parce que j'ai osé m'approcher de Ton Cœur si doux, pour que mes désirs les plus profonds y soient comblés, Tu m'as alors promis de couvrir mon âme nue d'une robe de paix, d'amour et de persévérance. Cela servira à renforcer ma vocation dans la Compagnie de Jésus.»⁴

Quelques dizaines d'années avant les révélations du Sacré Cœur de Jésus à Marguerite-Marie Alacoque (1673), Canisius témoigna d'une expérience qui lui changea la vie. Frappant dans ce passage est le lien que tisse Canisius entre la vision, mystique et intime, du cœur de Jésus, et la confirmation de sa vocation. On aura pensé, peut-être, que cette expérience contemplative, ainsi que sa proximité aux Chartreux, le pousserait vers une vie monastique. Au contraire, la révélation le fit

3. Cité par Mariano Delgado, in 'L'héritage spirituel de saint Pierre Canisius', *Chosir*, 2021. <https://www.choisir.ch/religion/jesuites/item/4060-l-heritage-spirituel-de-saint-pierre-canisius>

4. Ibid.

entrer peu de temps après dans la Compagnie de Jésus, ordre apostolique qui prend pour devise : « le monde est notre maison ».

Une vie de contemplation dans le monde

Selon Professeur Mariano Delgado, doyen de la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg :

« Dans ses lettres et mémoires personnels, on remarque chez Canisius d'une part la fidélité à la mystique chartreuse et d'autre part l'enthousiasme pour la synthèse ignatienne de l'action et de la contemplation. »⁵

Delgado cite une lettre écrite par Canisius à la demande de son supérieur, Claudio Acquaviva sj, dans laquelle il souligne l'importance « de voir Dieu comme présent en toutes choses, et non seulement d'élever son âme vers le ciel dans la prière, mais de mettre chaque chose et chaque action en contact avec Dieu. » La prière contemplative n'est pas, pour Canisius, en conflit avec la mission apostolique; ces deux axes de la vie chrétienne se complètent mutuellement. Il va encore plus loin, en disant que « nous ne faisons pas moins l'expérience de la dévotion dans le travail que dans la méditation. »⁶ Ici, il fait écho du fondateur des Jésuites qui, lui-même « a si merveilleusement illustré et enseigné » le lien entre l'action et la contemplation. En combinant l'action et contemplation, pour Delgado, Canisius « devient entièrement 'jésuite', voire un 'modèle jésuite' ». ⁷ Pourtant, et grâce à ses racines profondément ancrées dans la tradition et la mystique chartreuses, Canisius ne tombe pas « dans l'activisme. »⁸ Sa vie apostolique reste ancrée dans la prière.

Naviguer la tension entre la mission active et la vie de prière contemplative fut un défi pour les premiers compagnons de Jésus. Le 8 mai 1590, Acquaviva circula une lettre à tous les membres de l'ordre. Bien que cette lettre soit, de manière générale, en faveur de la contemplation, l'auteur insiste néanmoins, et selon Delgado, « sur la différence entre la prière contemplative d'un chartreux [...] et celle d'un membre

5. Ibid.

6. Ibid.

7. Ibid.

8. Ibid.

de la Compagnie de Jésus. »⁹ Tandis que le premier peut passer toute sa journée à prier et à méditer, « puisqu'il n'avait rien d'autre à faire », le second devait penser à ses devoirs apostoliques. La prière de repos passe ainsi au second rang.

Delgado avance que « Canisius n'aurait pas pu être d'accord avec ce rejet vigoureux de la primauté de la contemplation comme voie de la perfection individuelle. »¹⁰ En effet, ses œuvres font la preuve de sa valorisation sans compromis de la vie intérieure et de la contemplation, et permettent de comprendre l'engagement de Canisius dans le monde et, notamment, son engagement auprès des réformateurs protestants.

Pierre Canisius : modèle œcuménique ?

Les œuvres de Pierre Canisius sont révélateurs d'une certaine stratégie de promulgation ou de communication qui reprend de manière plus ou moins ouverte celle de ses 'adversaires' religieux et théologiques. Il publia trois catéchismes, chacun ciblant un lectorat différent. La première – '*Summa Doctrinæ Christianæ*' ou '*Maior catechismus*' (Vienne, 1555) s'adresse à des universitaires, la deuxième, '*Minimus*', à des jeunes adolescents, et la troisième, '*Parvus*' aux enfants. Chacune de ses œuvres prennent la forme de 'questions et réponses,' reflétant la structure du *Kleiner catechismus* de Luther (1529), qui connut un fort succès.

Les *Notæ evangelicæ* comptent parmi les œuvres les moins connues de Canisius. Ils attestent, comme les trois catéchismes, de la position du saint vis-à-vis des réformateurs. Les *Notæ* sont, par contre, distinctement contemplatifs ; ils prennent pour but l'instruction des prêtres dans la méditation. Selon Hilmar M. Pabel, les *Notæ* mettent en évidence les conflits théologiques. Pour le jésuite infatigable, la méditation est le seul moyen de se fortifier face aux tensions insurmontables. « Les ecclésiastiques qui suivaient le programme des *Notæ* se sont engagés à une défense de la foi Catholique, ainsi qu'une répudiation raisonnée et vigoureuse de l'hérésie. »¹¹

9. Ibid.

10. Ibid.

11. Hilmar M. Pabel. 'Meditation in the Service of a Catholic Orthodoxy : Peter Canisius' *Notæ Evangelicæ*', in *Meditation – Refashioning the Self*, pp. 257-290, p.261.

L'approche de Pierre Canisius au conflit religieux, qui met en avant la relation personnelle de chaque clerc, ainsi que chaque laïque, avec le Christ, lui a valu le titre « héraut de la miséricorde », selon Pierre Emonet sj. Un épithète qui mérite de l'attention, non moins parce qu'il reste contesté. Lors d'une conférence à Fribourg en 2016, Emonet souligne combien Canisius s'est montré compatissant avec « ceux et celles qui se sont laissés égarer par la Réforme. »¹² Il continue : « S'il a combattu avec liberté et courage les erreurs des hérétiques, il leur a manifesté un grand respect sans jamais se montrer intolérant. » Il invita les autorités ecclésiales « à la douceur et la bienveillance envers les protestants » écrivant à ses confrères : « Vous voulez aider les Allemands ? Alors il vous faut éviter à toute agressivité et à toute haine envers ceux qui ne croient pas comme vous. »¹³

Bien qu'attrayante, l'image de Canisius comme tolérant et bienveillant ne correspond pas tout à fait à la réalité. Son vocabulaire, plus réservé que celui de ses contre-réformateurs contemporains, témoigne néanmoins d'un mépris profonde de ceux qui propagent des faussetés théologiques. Il traite des hérétiques en générale, et Luther en particulier de « pestes d'Europe »¹⁴ ; il critique les fidèles protestants pour leur manque de retenue, attestant qu'ils se sont laissés « séduire par le doux aliment d'un enseignement nouveau. » Il serait faux, donc, de nous focaliser uniquement sur les aspects 'tolérants' ou 'iréniques' de son caractère. Pourtant, rien dans son langage n'est comparable avec celui employé par ses contemporains. Canisius fut un défenseur ardent de la foi catholique, mais cette défense s'est fondé tout d'abord sur une « réanimation [de] la flamme de l'amour » du Christ et de son Église, et non pas dans la violence des polémiques.

12. Pierre Pistoletti. 'Pierre Canisius, "Marteau des hérétiques", héraut de la miséricorde?', *Cath-info*, 2016. <https://www.cath.ch/newsf/pierre-canisius-marteau-des-heretiques-heraut-de-la-misericorde/>

13. *Ibid.*

14. Hilmar M. Pabel, p. 261.

Conclusion

Pierre Canisius fut déclaré Docteur de l'Église en 1925 par le Pape Pie XI. L'exemple qu'il nous a laissé, selon Benoît XVI, « est toujours actuel et d'une valeur permanente. »¹⁵ Il nous montre combien il est essentiel de cultiver une vie intérieure, une relation profonde avec le Christ. La mission apostolique « n'est incisive et ne produit des fruits de salut dans les cœurs que si le prédicateur est un témoin personnel de Jésus et sait être un instrument à sa disposition. »¹⁶ La poursuite de la vérité, et le courage d'exposer cette vérité dans des milieux ou à des personnes hostiles, ne peut se faire qu'à partir de la prière. Saint Pierre Canisius nous appelle donc à nous réunir plus profondément au cœur de Jésus. Dans notre époque, aussi marquée par les tensions religieuses, explicites ou implicites, cet appel devrait résonner. Implorons l'intercession de saint Canisius, pour obtenir la force de poursuivre une vie fidèle avec le Christ, quel que soit notre mission.

15. Benoît XVI.

16. Ibid.

Les maîtres du Carmel : raison et sentiment

Jordan ATTARD

Aigle éternel, Tu veux me nourrir de ta divine Substance, moi, pauvre petit être, qui rentrerais dans le néant si ton divin Regard ne me donnait la vie à chaque instant. Ô Jésus ! Laisse-moi dans l'excès de ma reconnaissance, laisse-moi Te dire que ton Amour va jusqu'à la folie. Comment veux-Tu devant cette folie que mon cœur ne s'élançe pas vers Toi ? Comment ma confiance aurait-elle des bornes...¹

« Ce qui importe avant tout, c'est d'entrer en nous-même pour y rester seul avec Dieu » écrivait sainte Thérèse d'Avila dans *Le chemin de la perfection*. Solitude attendue pour une carmélite vivant hors du monde. Mais comment expliquer alors qu'elle puisse être citée près de cinq cents ans plus tard ? De même, comment expliquer qu'une carmélite morte à vingt-quatre ans il y a plus d'un siècle ait pu accéder à une telle postérité et que six cent mille personnes venant des quatre coins de la planète se pressent annuellement pour visiter la basilique de Lisieux, faisant de cette sainte ville le deuxième lieu de pèlerinage le plus visité de France ? Comment ces deux saintes ont-elles pu toucher tant de gens, aussi alors qu'elles ont vécu enfermées dans un couvent pendant l'écrasante majorité de leur vie ?

Leur postérité est due à trois choses. Tout d'abord, elles ont laissé Dieu polir leur âme jusqu'à la perfection, afin que ce bijou resplendisse d'une telle splendeur que ni le temps ni l'espace ne puissent en altérer la beauté. Chacun est donc encore émerveillé du récit de leur vie. Ensuite, elles ont écrit des ouvrages qui décrivent avec une justesse magnifique la vie de l'âme et son chemin jusqu'à l'union à Dieu. Enfin, leur bonté ne s'est pas achevée avec leur mort puisque des croyants du monde entier bénéficient encore aujourd'hui du fruit de leur intercession.

1. *Ô Verbe divin, c'est Toi l'Aigle adoré que j'aime et qui m'attire*, de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus

Trois points communs à tous les docteurs de l'Église, cet article s'appliquera donc à présenter ici la spiritualité thérésienne, à la lumière de sainte Thérèse d'Avila, principalement, mais aussi de la petite Thérèse, qui vient comme illustrer, compléter et ajouter une douceur particulière à l'œuvre titanesque de son précurseur. L'objectif de cet article n'est pas de présenter toute l'étendue de ce que ces deux saintes ont donné à l'Église, ce n'est probablement pas le propos de ce périodique d'ailleurs. Cet article tente simplement d'introduire à la spiritualité de ces mystiques, ce qui implique deux choses. Tout d'abord les présenter, et ensuite essayer d'esquisser ce que la vie de leur âme apporta à l'Église.

Présentations

Sainte Thérèse d'Avila (1515-1582, canonisée le 12 mars 1622, proclamée docteur de l'Église le 27 septembre 1970)

« A la fin, je meurs en fille d'Église. L'heure est à présent venue, mon Époux, que nous nous voyions ». Qu'il est beau de voir combien ces dernières paroles de sainte Thérèse d'Avila concluent si bien sa vie, comme le chiasme éternel d'une âme dont la splendeur était devenue parfaite. Chiasme? Parfaitement! Le premier épisode de sa vie resté dans la postérité fut son « je veux voir Dieu », cri du cœur lancé sur la route alors qu'elle s'en allait vers les Maures pour y être décapitée en martyre. Cri d'une âme déjà parfaite ou excès d'héroïsme d'une fillette qui s'est vu écrire les splendeurs du banquet céleste? Soyons raisonnables. Quel sera donc le moyen pour elle d'arriver au cri de l'âme parfaite? La recherche de la perfection, c'est-à-dire la volonté de s'unir au Christ total, d'être fille de l'Église. Ainsi, au soir de sa vie, il ne lui reste plus qu'à conclure la démonstration. Devenue fille de l'Église, ayant reçu la grâce du mariage spirituel, c'est dès lors le bijou qu'est son âme qui se tourne tout entier vers son joaillier pour lancer son dernier cri : « L'heure est à présent venue, mon Époux, que nous nous voyions. » Quelle splendeur, quel achèvement sublime, quelle grâce merveilleuse!

Je ne peux décrire précisément le chemin de perfection de sainte Thérèse, tant les soixante-sept années de sa vie furent riches. Je tenterai donc simplement de vous inciter à aller la lire. Je ne peux faire mieux,

qui le pourrait ? Pour ce faire, je vous présenterai l'élément central de la spiritualité thérésienne. Il repose sur une volonté absolue : la recherche de la perfection, c'est-à-dire l'union au Christ total². Tout sa spiritualité est construite vers ce but unique.

Afin d'expliquer ce cheminement, sainte Thérèse a rédigé différents textes. Des poèmes, presque une évidence pour une carmélite, différentes ordonnances, méditations, instructions, constitutions et autres conseils pour les couvents réformés, une autobiographie³, qui compte sans nul doute parmi ses œuvres majeures, et enfin deux œuvres qui constituent le sommet de ce qu'elle laissa à la postérité. *Le Chemin de perfection*, le premier des deux, fut rédigé entre 1569 et 1576 à la demande des religieuses carmélites dans un but purement didactique, pour leur enseigner la vie de prière et d'oraison. Thérèse y propose un intense programme de vie contemplative au service de l'Église, à la base duquel se trouvent les vertus évangéliques et l'oraison. Néanmoins, l'œuvre mystique la plus célèbre de sainte Thérèse d'Avila est *Le Château intérieur*, qui relie l'ensemble de sa spiritualité en cherchant en plus à coder le déroulement possible de la vie chrétienne vers sa plénitude, la sainteté, sous l'action de l'Esprit Saint.

Si la lecture de Sainte Thérèse d'Avila, toujours précise et juste, mais parfois difficile et souvent adressée à ses sœurs, vous rebute, je ne peux que vous conseiller le commentaire que fit le bienheureux Père Marie-Eugène de l'Enfant Jésus de la spiritualité thérésienne, et, plus généralement, de la spiritualité du Carmel, dans *Je veux voir Dieu*. Ce livre, plus long que les essais des deux Saintes mais bien plus facile d'accès, reprend pas à pas, demeure après demeure, les beautés, les difficultés et les passages obligés que rencontre une âme au long de son chemin vers Dieu. Allié fidèle, il est, selon moi, un incontournable pour quiconque trouverait dans la spiritualité de Sainte Thérèse d'Avila sa voie vers la perfection.

2. La faiblesse de ma plume me pousse ici à quelques répétitions, par soucis de clarté, je vous prie, honorable lecteur, de m'en excuser.

3. *Le Livre de la Vie*, qu'elle appelle *Livre des Miséricordes du Seigneur*, composé au Carmel d'Avila en 1565, écrit pour soumettre son âme au discernement de saint Jean d'Avila. Le but est de mettre en avant la présence et l'action de Dieu miséricordieux dans sa vie : c'est pourquoi l'œuvre rappelle souvent le dialogue de prière avec le Seigneur.

Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus de la sainte Face (1873-1897, canonisée le 17 mai 1923, proclamée docteur de l'Église le 19 octobre 1997)

« Oh ! Je l'aime ! Mon Dieu... Je vous aime... ». Il est sept heures du soir, le 30 septembre 1897 et Sainte Thérèse de Lisieux vient de prononcer ses dernières paroles, à l'âge de vingt-quatre ans, après plus de deux jours d'agonie qui lui feront dire, dans la douleur : « Jamais je n'aurais cru qu'il était possible de tant souffrir ! Jamais ! Jamais ! Je ne puis m'expliquer cela que par le désir ardent que j'ai eu de sauver des âmes. ».

Désir ? Ivresse, folie d'amour plutôt que la vie de cette sainte, dont la postérité est notamment due à ses écrits, particulièrement *Histoire d'une âme*, écrit entre 1895 et 1897 à la demande de mère Agnès de Jésus, sa supérieure et sœur, Marie-Pauline Martin de son premier nom. Elle écrira au sujet de cette œuvre : « Ce que je relis dans ce cahier, c'est si bien mon âme !... Ma Mère, ces pages feront beaucoup de bien. On connaîtra mieux ensuite la douceur du bon Dieu... » Plus concrètement, cette œuvre se décompose en trois manuscrits de longueur inégale. Le A, le plus long des trois, reprend toute la première partie de sa vie, de sa naissance le 2 Janvier 1873 à l'offrande d'elle-même à l'amour, le 9 Juin 1895, après sa profession et sa prise de voile. Cette offrande d'elle-même fait écho à une coutume que certaines sœurs prenaient d'associer leur vocation à une offrande particulière. C'était d'ordinaire une offrande comme victime à la justice de Dieu, afin de souffrir en union avec le Christ pour suppléer aux pénitences que ne faisaient pas les pécheurs. Dans le cas de Thérèse, il n'en est rien. Son intention est de s'offrir en victime d'holocauste à l'« amour miséricordieux » afin de recevoir de Dieu l'amour nécessaire pour accomplir ce qu'elle voudrait : « Oh mon Dieu ! Trinité Bienheureuse, je désire vous aimer et vous faire aimer, travailler à la glorification de la Sainte Église en sauvant les âmes [. . .]. Je désire accomplir parfaitement votre volonté et arriver au degré de gloire que vous m'avez préparé dans votre royaume, en un mot, je désire être sainte, mais je sens mon impuissance, et je vous demande, oh mon Dieu ! d'être vous-même ma sainteté ». Cette offrande correspond donc, disons, à la fin de son parcours initiatique, et donc à la fin du manuscrit A. Le manuscrit B, le plus court des trois, est un ensemble de lettres adressées à la marraine de Thérèse, sa sœur

Marie, en septembre 1896, alors qu'elle est entrée dans une nuit de la foi⁴. Ces lettres sont adressées directement à Jésus : « En écrivant à Jésus, c'est à Jésus que je parle, cela m'est plus facile, pour exprimer mes pensées... », et constituent « la charte de la voie de la petite enfance »⁵. Enfin, le manuscrit C, écrit à la demande de mère Agnès, écrit la suite du récit de sa vie, en y décrivant les grâces reçues et les découvertes spirituelles réalisées. Je tenterai d'en esquisser quelques traits plus précis par la suite, et me contenterai ici de ce petit extrait :

Qu'elle est donc grande la puissance de la Prière ! On dirait une reine ayant à chaque instant libre accès auprès du roi et pouvant obtenir tout ce qu'elle demande. [...] Pour moi, la prière, c'est un élan du cœur, c'est un simple regard jeté vers le Ciel, c'est un cri de reconnaissance et d'amour au sein de l'épreuve comme au sein de la joie ; enfin c'est quelque chose de grand, de surnaturel, qui me dilate l'âme et m'unit à Jésus.

Ne désirant m'attarder sur la narration précise de sa vie, je ne peux que vous en recommander la lecture. Si certains la trouveront peut-être peu concrète ou trop sentimentale, chacun appréciera l'ouvrage à la mesure de sa spiritualité et trouvera, au mieux, son chemin de sainteté et au moins l'exemple enthousiasmant d'une sainte âme. Sainte Thérèse écrit aussi quelques poèmes et commentaires. Si je ne compte pas m'arrêter sur ceux-ci, voici simplement un extrait d'une de ses prières : « Être avec Vous, être en Vous, voilà mon unique désir ; cette assurance que Vous me donnez de sa réalisation m'aide à supporter l'exil, en attendant le radieux jour du face-à-face éternel. »⁶.

Mais le désir qu'a Sainte Thérèse de sauver des âmes dépasse amplement ces écrits. Tout au long de son passage au Carmel, elle n'eut

4. Sainte Thérèse est entrée dans une nuit de la foi pendant la semaine Sainte 1896. Pour Sainte Thérèse, ces combats ne reposent pas sur l'existence de Dieu mais sur la croyance en la vie éternelle. Ils la suivront jusqu'à sa mort. Elle écrit dans ses poèmes : « Mon Ciel est de sourire à ce Dieu que j'adore, lorsqu'il veut se cacher pour éprouver ma foi. ». Cette période de dérélition est très présente chez les saints du Carmel, et sera notamment théorisée par Saint Jean de la Croix et Sainte Thérèse d'Avila, nous y reviendrons peut-être.

5. La théologie de la « petite voie », que certains appellent « théologie de l'enfance spirituelle », constitue l'essence de la nouveauté de la spiritualité thérésienne.

6. Extrait de la prière de Sainte Thérèse « Seigneur, Dieu des armées, armez-moi pour la lutte », inspirée d'un portrait de Sainte Jeanne d'Arc.

de cesse de confier les âmes à Dieu, jusqu'à sa déclaration du 17 Juillet 1897, à l'aube de ses trois derniers mois d'infirmierie :

Je sens que je vais entrer dans le repos... Mais je sens surtout que ma mission va commencer, ma mission de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma petite voie aux âmes. Si le bon Dieu exauce mes désirs, mon Ciel se passera sur la terre jusqu'à la fin du monde. Oui, je veux passer mon Ciel à faire du bien sur la terre.

Pour agréer sa demande, elle recommande de l'appeler « petite Thérèse » dans la prière. Selon Saint Jean Paul II, cette recommandation a déjà été largement suivie. Il écrivait en effet : « beaucoup de fidèles ont pu éprouver la puissance de son intercession. Nombreux sont ceux qui, appelés au ministère sacerdotal ou à la vie religieuse, spécialement dans les missions ou dans la vie contemplative, attribuent la grâce divine de leur vocation à son intercession et à son exemple »⁷. Encore aujourd'hui, la basilique de Lisieux reçoit plus de 600 000 visiteurs par an, faisant de Lisieux le second lieu de pèlerinage en France. S'il est surprenant, d'avoir une carmélite pour patronne des missions, tant leur vie paraît cloîtrée, ces éléments vous permettent certainement d'en mieux cerner les raisons.

Unique but de la spiritualité thérésienne : la perfection⁸

Une fois les présentations réalisées, venons-en, je vous prie, au cœur du sujet : qu'est-ce que la spiritualité thérésienne ?

Elle repose intégralement sur ce mouvement vers Dieu, présent dans l'âme, pour s'unir parfaitement à lui. Cette spiritualité s'arc-boute alors en trois éléments essentiels :

7. Lettre apostolique de Saint Jean Paul II pour la proclamation de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte Face Docteur de l'Église universelle, donnée le 19 octobre 1997.

8. Cette partie est largement paraphrasée de *Je veux voir Dieu*, du Bienheureux Marie-Eugène de l'Enfant Jésus, chapitre 2. Des paragraphes entiers de ce chapitre y sont simplement recopiés. J'aurais été incapable de le faire seul.

- La présence de Dieu dans l'âme (vérité fondamentale)
- L'intériorisation progressive de l'âme (mouvement)
- L'union profonde avec Dieu (but)

Avant de commencer à détailler ces différents points, je me dois de vous expliquer la vision générale de l'âme que Sainte Thérèse développe dans *Le Château Intérieur*.

Tandis que je priais aujourd'hui Notre-Seigneur de parler à ma place, parce que je ne savais que dire, ni de quelle manière je devais commencer ce travail que l'obéissance m'impose, il s'est présenté à mon esprit ce que je vais dire maintenant, et qui sera en quelque sorte le fondement de cet écrit. On peut considérer l'âme comme un château qui est composé tout entier d'un seul diamant ou d'un cristal très pur, et qui contient beaucoup d'appartements, ainsi que le ciel qui renferme beaucoup d'appartements, ainsi que le ciel qui renferme beaucoup de demeures⁹.

Pour réaliser cette description, Sainte Thérèse d'Avila a reçu la vision d'une âme juste, ce que nous tenons de ses confidences à Diego de Yepès.

Cette âme juste lui a donc été montrée comme un globe de cristal ou un diamant très pur, tout resplendissant des clartés d'un foyer divin, Dieu lui-même, qui se trouve au centre. Cependant, la Sainte a remarqué que le globe devient de plus en plus resplendissant, à mesure qu'on se rapproche du foyer. Les différentes intensités de lumière y créent des régions distinctes qui pourraient aisément être délimitées par une série de cercles concentriques à l'intérieur du globe. Ces zones séparées, de plus en plus lumineuses, constituent des « Demeures » distinctes, sainte Thérèse en dénombre sept.

Ce château « n'est pas autre chose qu'un paradis où Notre Seigneur, selon qu'il l'affirme lui-même, trouve ses délices. »¹⁰. Cette vision initiale lui permet donc d'entrer successivement dans chaque Demeure pour décrire, narrer, conseiller en maîtresse familière des lieux.

9. *Château Intérieur*, 1^{ère} Demeure, c.1

10. Ibidem

La présence de Dieu dans l'âme : la vérité fondamentale

C'est la première chose qu'a remarquée et signalée sainte Thérèse dans sa vision initiale : Dieu se trouve au centre de l'âme, dans les septièmes Demeures. Il est tout à la fois la réalité, la vie, la source et le soleil qui éclaire cette âme. Cette présence n'est pas un symbole : c'est une réalité. Pour l'affirmer, sainte Thérèse ne s'appuie pas que sur les certitudes intérieures apportées par les grâces d'union mystique, mais elle renforce sa position avec des certitudes de la foi et des précisions de la théologie.

Pour défendre cela, il nous faut nous appuyer sur une littérature théologique plus complète. Dieu est présent dans l'âme juste suivant deux modes qui se complètent, et que le Père Marie-Eugène de l'Enfant Jésus appelle : « présence active d'immensité » et « présence objective ».

— Présence active d'immensité

Dieu a créé et soutient toutes choses par la puissance de son Verbe. « En lui toutes choses subsistent » dit l'Apôtre¹¹. Dieu est donc présent partout par sa puissance active. Universelle et active, cette présence d'immensité produit en chaque être des effets divers et un degré différent de participation à l'être et aux perfections de Dieu. Dans l'homme elle met une véritable ressemblance de Dieu. La grâce est une œuvre, la plus haute, réalisée par la présence active d'immensité. La qualité différente des effets produits, depuis le vestige de Dieu jusqu'à la participation de sa nature, ne change pas le mode de la présence d'immensité qui reste identique sous les manifestations diverses et plus ou moins éloquents de sa puissance, les modes distincts de la présence de Dieu n'étant point créés par la diversité des dons de Dieu, mais par la diversité des relations avec les créatures.

Dieu est donc présent substantiellement dans l'âme juste, à laquelle il donne l'être naturel et la vie surnaturelle de la grâce. Il ne nous soutient donc pas comme une mère soutiendrait son enfant, mais Il nous pénètre et nous enveloppe. Il est l'âme de notre âme, la vie de notre vie, la grande réalité dans laquelle nous sommes comme immergés et qui pénètre tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes de sa

11. Col 1, 17

présence active et de sa puissance vivifiante : « En lui nous vivons, nous avons le mouvement et l'être. ¹² ».

Cependant, cette présence n'explique pas notre relation avec notre Dieu intérieur, nous devons recourir à un autre mode de présence : la « présence objective ».

— Présence objective

La grâce produite par la présence d'immensité est une participation de la nature divine qui nous fait entrer dans le cycle de la vie trinitaire comme enfants de Dieu. Cette grâce établit donc, entre l'âme et Dieu, des relations nouvelles et distinctes de celle de la présence d'immensité, qui créait entre Dieu et l'âme des relations de Créateur à créature. La grâce établit donc entre l'âme et Dieu des rapports réciproques d'amitié, des relations filiales. A l'âme devenue son enfant par la grâce, Dieu découvre sa vie intime, sa vie trinitaire. Et l'y fait entrer comme une véritable fille pour la lui faire partager. À ces relations nouvelles créées par la grâce correspond un mode nouveau de présence divine que nous appellerons « présence objective » parce que Dieu y est saisi directement comme objet de la connaissance et d'amour. ¹³

De ce mystère d'habitation substantielle de Dieu dans l'âme, de l'activité d'amour qu'il y déploie, des relations entre l'âme et Dieu qui en découlent, l'Écriture nous parle avec une précision et un charme qui nous donne l'intimité : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? La charité est diffusée en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous est donné ¹⁴ ». Saint Jean complète en soulignant une parole de Notre-Seigneur dans le discours après la Cène : « Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui et nous y établirons notre demeure. ¹⁵ » La présence et l'œuvre sanctificatrice de Dieu dans l'âme, bien que communes aux trois Personnes, sont attribuées spécialement par approbation de l'Esprit Saint. L'Esprit Saint est en effet l'Amour au sein de la Trinité ; le don de

12. Ac 17, 28

13. « Comme à notre intellectualité naturelle correspond l'essence des choses naturelles, et à l'intellectualité de l'ange, son essence spirituelle, ainsi à l'intellectualité de la grâce, participation de Dieu, correspond directement l'essence divine et donc l'Acte pur, et donc l'Être divin s'offrant à être saisi intellectuellement par elle tel qu'il est en soi. » (Jean de Saint-Thomas)

14. 1 Co 3,16

15. Jn 14, 23

Dieu fait à l'âme par amour. Les œuvres de sanctification qui procèdent de l'amour lui conviennent donc spécialement.

Lorsque Sainte Thérèse est élevée au mariage spirituel (18 novembre 1572), elle jouit alors d'une façon habituelle, par une vision intellectuelle, de la présence de la Trinité Sainte au centre son âme. Nous y reviendrons, mais cela me permet d'insister sur ce point crucial : les trois personnes de la Trinité sont présentes dans l'âme, et non seulement l'Esprit Saint.

— Localisation de la présence objective dans le centre de l'âme

Dans la vision initiale du *Château*, cette présence de Dieu est localisée dans la partie la plus profonde de l'âme : « *au centre du Château ; c'est là qu'est la demeure, le palais où habite le Roi.*¹⁶ ». Certes, il ne fait de doute pour personne que Dieu se trouve dans toutes les parties du composé humain. Cette localisation particulière traduit tout d'abord l'expérience de la sainte qui perçoit l'action de Dieu la plus haute, et par conséquent sa présence dans la partie la plus profonde de l'âme, en des régions qui semblent la dépasser en intériorité et qu'elle n'atteint elle-même que par sa plus fine pointe. Elle déclare ainsi :

Cette eau céleste se répand dans toutes les Demeures du Château, ainsi que dans toutes les puissances de l'âme, et arrive enfin jusqu'au corps. [Cette eau] n'a pas son origine dans le cœur ; elle vient d'une partie plus intime, comme d'une profondeur ; je pense que ce doit être du centre de l'âme, ainsi que je l'ai compris depuis et que je le dirai à la fin.¹⁷

Dans l'union mystique des cinquièmes Demeures, au témoignage de la Sainte, il plaît

A Sa Majesté de nous introduire et de nous placer dans le centre de notre âme, où elle est unie d'une manière si étroite à l'essence de l'âme que le démon n'ose pas s'approcher et qu'il ne doit même pas connaître ce secret... si profond que Dieu ne confie même pas à notre entendement. Quand

16. 1^{ère} Dem., c.2

17. 4^{ème} Dem., c.2

l'âme revient à elle-même, elle ne saurait avoir le moindre doute qu'elle n'ait été en Dieu, et que Dieu n'ait été en elle. Vous verrez plus loin dans la dernière Demeure comment Sa Majesté veut que l'âme goûte sa présence dans le centre d'elle-même beaucoup mieux qu'ici.¹⁸

Loin de reposer sur une illusion, cette expérience illustre au contraire admirablement une vérité, à savoir que, si Dieu agit dans tout notre être comme auteur de l'ordre naturel, il ne saurait déposer sa grâce que dans la partie la plus spirituelle de notre âme, seule capable de recevoir cette participation de la nature divine.¹⁹ C'est dans l'essence de l'âme, sur laquelle la grâce est insérée au titre de qualité entitative²⁰, dans les racines des facultés sur lesquels sont greffées les vertus théologiques, que Dieu se communique directement à l'âme et que se fait le contact avec Lui. C'est donc en ces régions profondes d'elle-même, au centre du Château, que l'âme expérimente à juste titre la présence active du Dieu sanctificateur, et vers ces régions qu'elle se portera pour Le trouver et s'unir parfaitement à Lui.

Nous pouvons donc conclure que si Dieu est véritablement présent dans tout notre être, qu'il soutient comme l'âme de notre âme et la vie de notre vie, toutefois sa présence comme hôte et ami est très heureusement localisée dans les profondeurs de l'âme, parce que c'est en la vie spirituelle la plus haute de l'âme qu'il diffuse directement sa vie divine, et par son intermédiaire qu'il réalise dans tout l'être humain ses opérations spirituelles.

L'intériorisation progressive de l'âme : le mouvement de la vie spirituelle

Vers ce Dieu signalé ou découvert dans les profondeurs vont se porter toutes les ardeurs qui le désirent. Pour le voir et le trouver, l'âme va s'orienter et marcher vers les profondeurs d'elle-même. La vie spirituelle

18. 5^{ème} Dem., c.1

19. La grâce et les vertus infuses qui nous permettent de réaliser les opérations de connaissance et d'amour de la vie trinitaire, sont greffées sur l'âme et les facultés dont elles utiliseront l'activité. L'âme et les facultés ne peuvent recevoir efficacement cette greffe divine que si elles possèdent déjà la puissance naturelle de connaître et d'aimer.

20. Faculté qui permet de former une entité

sera donc par essence une vie intérieure ; la marche vers Dieu sera une intériorisation progressive jusqu'à la rencontre, l'étreinte, l'union dans l'obscur, en attendant la vision du ciel. Chaque étape dans l'intériorisation sera alors une « Demeure » qui marquera en fait un progrès dans l'union. Ce mouvement n'est pourtant en rien un mouvement égoïste, les derniers mots de la sainte sont bien : « A la fin, je meurs en fille d'Église ». Telle est la conception de la vie spirituelle que livre la vision du Château.

Dans les septièmes Demeures, Dieu est un soleil qui envoie constamment ses rayons, un brasier toujours ardent, une fontaine toujours jaillissante. Il est toujours en activité d'amour dans l'âme où il réside. Cette âme est le chant de Dieu : *agricultura Dei estis*²¹. Dieu s'en est fait le laboureur, le vigneron : *Pater meus agricola est*²². Artisan de notre sanctification, il la réalise par la diffusion de la grâce qu'il répand suivant nos mérites ou simplement pour satisfaire le besoin de sa miséricorde : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*²³. Il aspire à régner sur nous et cette grâce est son instrument de conquête pacifique et de domination suave.

Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude qui vous plonge dans la crainte ; vous avez reçu l'esprit des fils d'adoption, qui nous fait nous écrier : Abba, Père ! Ce même esprit se joint au nôtre pour attester que nous sommes les fils de Dieu... Nous sommes en possession des prémices de l'Esprit, nous poussons des soupirs intérieurs dans l'attente de cette parfaite filiation adoptive.²⁴

Si cette grâce répandue dans l'âme est de même nature que Dieu : vie, amour, bien diffusif de soi comme Lui, conquérante comme Lui, deux différences subsistent cependant : l'amour en Dieu engendre et donne ; la charité surnaturelle dans l'âme est engendrée et remonte vers sa source ; le premier est paternel, la seconde est filiale. De plus, l'amour de Dieu est éternel et immuable. La grâce, au contraire, bien que déjà unissante en son degré le plus infime telle qu'elle est reçue au

21. 1Co, 3, 9

22. Jn 15, 1

23. Rm 5, 5

24. Rm 8, 15-16.23

baptême, ressemble à un germe si on considère les accroissements dont elle porte la puissance et la destinée.²⁵

Greffée sur la nature humaine, avec son organisme vivant de vertus infuses et de dons du Saint-Esprit, la grâce épouse parfaitement les formes du complexe humain, en saisit toutes les puissances et toutes les activités. Envahissante, elle pénètre et domine progressivement toutes les facultés humaines en les libérant de leurs tendances égoïstes et désordonnées. Filiale, elle les entraîne, après les avoir conquises, dans son mouvement vers ce Dieu intérieur, Père de lumière et de miséricorde, et les Lui offre désormais purifiées et fidèles, toutes soumises à ses lumières et à son action.

Ainsi s'établit le règne de Dieu dans l'âme et s'opère l'union transformante par l'envahissement de la grâce qui progressivement conquiert, transforme et soumet au Dieu intérieur. En se libérant des exigences extérieures des sens et de ses tendances égoïstes, en obéissant à des lumières et des motions de plus en plus spirituelles et intérieures, l'âme s'intériorise elle-même, jusqu'à appartenir complètement à Celui qui réside en la fine pointe d'elle-même. Telle est la vie spirituelle et son mouvement.

La marche de l'âme décrite par sainte Thérèse à travers les diverses Demeures pour s'unir à Dieu dans les septièmes où il réside, est à peine un symbole, un symbole cependant, mais combien précis et riche d'enseignements.

Je ne compte pas entrer en détail dans la description des différentes Demeures, mais je pense que le tableau ci-dessous vous donnera un bel aperçu de cette marche.

Sainte Thérèse s'applique à détailler chacune de ces Demeures et enrichit cette description de conseils sur les activités qui leur sont associées. Cependant, son propos peut être difficile à lire, et surtout à interpréter, puisqu'elle s'adresse essentiellement à ses sœurs. C'est alors que *Je veux voir Dieu*, du Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, devient un outil précieux pour mieux comprendre ces différentes étapes, leurs contraintes et les conseils de la sainte qui leur sont associés.

25. C'est notamment l'image du peu de levain qu'une femme met dans la farine et qui transforme la pâte entièrement (Mt, 13, 33), ou celle du grain de sénevé, qui est la plus petite des graines et qui deviendra le plus grand des arbrisseaux (Mt 13, 31-32).

PREMIÈRE PHASE : Dieu intervient par le *Secours général*

	ACTION DE DIEU	ACTIVITÉ DE L'ÂME	LE CHRIST
<i>1^{ères} Demeures</i> Vie spirituelle presque éteinte	Aucune manifestation	Évite le péché mortel	
<i>2^{èmes} Demeures</i> Effort vigoureux et douloureux d'ascension	Consolations sensibles et sécheresses	S'applique à l'oraison, au recueillement, à la correction des défauts, à l'organisation de la vie spirituelle par un règlement, et le détachement. L'effort vigoureux et persévérant est soutenu par les lectures, la direction et les amitiés.	Étudier le Christ Jésus dans l'Évangile et s'attacher à son Humanité
<i>3^{èmes} Demeures</i> Triomphe de l'activité raisonnable	Facilités de recueillement	En une vie de piété bien organisée, elle évite avec soin le péché et pratique les oraisons de simplicité	

DEUXIÈME PHASE : Dieu intervient par le *Secours particulier*

<i>Introduction</i>	Dieu intervient progressivement dans l'âme par les dons de Saint-Esprit. Il l'envahit jusqu'à la transformation d'amour.	L'âme se met au pas de Dieu, se livre à Lui dans l'humilité, la patience; elle favorise le développement de son action par une ascèse énergétique	Sagesse d'amour agissante
<i>4^{èmes} Demeures</i> Nuit du sens Quiétude	Présence intérieure de Dieu manifestée par une lumière aveuglante (Nuit), par une emprise savoureuse (recueillement passif, quiétude)	Respecter l'action de Dieu dans l'oraison : la compléter : paix, silence, activité modérée. En dehors de l'oraison, ascèse énergétique pour détruire les vices capitaux spirituels	Lumière du Verbe éblouissante. Sagesse savoureuse
<i>5^{èmes} Demeures</i> Union de volonté	Emprise habituelle de la volonté, parfois après grâce d'union mystique	Fidélité dans la foi et l'obéissance	La Sagesse prend possession de la volonté pour la réalisation de son dessein éternel : l'Église
<i>6^{èmes} Demeures</i> Nuit de l'esprit : formation du saint et de l'apôtre	Dieu purifie et enrichit par ses touches dans les facultés opératives	Abandon et patience silencieuse. Pauvreté, espérance et enfance spirituelle	Union au Christ Sauveur et à Marie toute Mère
<i>7^{èmes} Demeures</i> Union transformante	Envalissement divin complet, utilisation pour l'Église	Chasteté et charité parfaites. Au service de l'Église	Union au Christ total

L'union transformante : but de la spiritualité thérésienne

L'union divine, terme de la vie spirituelle, est différente suivant les âmes. Elle comporte des degrés en nombre quasi indéfini, depuis celle qui est réalisée chez l'enfant qui meurt immédiatement après son baptême, jusqu'à l'union ineffable de la Sainte Vierge au jour de son Assomption.

Sainte Thérèse aspire à une union très élevée et dont elle fixe les caractères. Nous l'étudierons plus complètement en son temps ; dès maintenant nous pouvons nous y arrêter un instant pour connaître le but de l'activité spirituelle thérésienne.

Des faveurs mystiques mirent en relief chez sainte Thérèse ces sommets de la vie spirituelle qui consistent essentiellement en une union complète de l'âme avec Dieu par une transformation qui la fait semblable à Lui, d'où le nom d'« union transformante » ou union par ressemblance d'amour ; la sainte écrit :

L'union dont il s'agit peut-être comparée à celle de deux cierges de cire qui sont si bien unis que leur lumière n'en est plus qu'une ; ou bien la mèche, à la lumière et à la cire qui ne sont qu'un seul cierge. Néanmoins on pourrait très bien ensuite séparer un cierge de l'autre, et ainsi il y aurait deux cierges ; on pourrait également séparer la mèche de la cire.²⁶

Il me parut, que semblable à une éponge toute pénétrée et imbibée d'eau, mon âme était imprégnée de la Divinité, et que, d'une certaine manière, elle jouissait vraiment de la présence des trois Personnes et les possédait en elle²⁷.

Cette union a son siège en la substance de l'âme, mais ne peut être perçue en elle-même. Seul la *lumen gloriae*, qui nous permettra de voir Dieu, nous découvrira la grâce qui est de même nature²⁸. La volonté, envahie par la charité, abdique ses propres vœux pour adopter, par amour, la volonté de Dieu, et cela avec une perfection et une souplesse suaves. « Je ne veux que ce qu'il veut ; c'est ce qu'il fait que j'aime ! »,

26. 7^e Dem., c.2

27. Sainte Thérèse d'Avila, *Relations* 11, juin 1571

28. 1 Jn 3, 2

disait sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus²⁹. « La perfection consiste à faire sa volonté³⁰. »

Savez-vous quand on est vraiment spirituel ? C'est quand on se fait esclave de Dieu, et que, à ce titre, non seulement on porte son empreinte qui est celle de la Croix, mais qu'on lui remet sa liberté afin qu'il puisse nous vendre comme les esclaves de l'univers tout entier, ainsi qu'il l'a été lui-même³¹.

Cette expérience quasi constante du Dieu intérieur peut prendre des formes diverses. Sainte Thérèse la note comme une vision de la Trinité sainte, plus ou moins claire suivant les moments. Pour saint Jean de la Croix, l'âme sent toujours le Verbe Époux comme se reposant en elle, et

quand un de ces réveils a lieu, il semble à l'âme que le Bien-Aimé, qui était comme endormi dans son sein, sort de son sommeil³²

Quant à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, elle a une expérience constante de la miséricorde divine qui la pénètre et l'environne. Cependant, ces expériences qui semblent porter sur des Personnes divines différentes sont foncièrement les mêmes. Saint Jean de la Croix, qui expérimente surtout la présence du Verbe Époux, explicitant son expérience, signale l'action spéciale de chacune des trois Personnes divines. De même sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui semble n'expérimenter que l'action purifiante de l'Esprit d'amour, dévoilant les richesses ardentes de sa grâce filiale, s'adresse à Jésus son « Aigle divin »³³, et lui demande de l'emporter au sein de la Trinité, dans le foyer de l'amour. Comme sainte Thérèse d'Avila, les deux autres docteurs de l'Église du Carmel découvrent en eux toute la Trinité sainte.

L'union transformant étend son influence sur les puissances sensibles et rayonne jusque sur le corps.

29. *Conseils et Souvenirs*

30. Lettre à Céline (petite sœur de sainte Thérèse de Lisieux)

31. 7^e Dem., c.4

32. *Vive Fl.*, str. 4

33. Cf. citation introductive

L'âme n'éprouve plus, ce semble, les agitations qu'elle ressent d'ordinaire dans les puissances et l'imagination ; du moins elle n'en reçoit plus aucun préjudice, et sa paix n'est pas altérée.

Ce sont cependant des puissances volages et qui le restent, mais l'âme est établie fermement en son centre et ne saurait être troublée profondément par l'agitation naturelle des facultés.

Le corps lui-même est sanctifié par le rayonnement de la grâce et c'est à ce titre qu'il est honoré chez les saints et que Dieu lui-même parfois le glorifie dès ici-bas.

Cette transformation si complète satisfait les désirs de sainte Thérèse, ces désirs ardents qui s'expriment par le « Je veux voir Dieu » et qui traduisaient la soif de toutes ses puissances de saisir Dieu et de s'unir à Lui parfaitement.

Si une grâce particulière ne lui eût point fait expérimenter le dynamisme de la grâce qui veut remonter vers Dieu, la raison et la foi eussent suffi pour lui faire estimer cette union réalisée à un degré si élevé.

Cette union en effet répond aux plus chers désirs de Dieu Lui-même. Dieu-Amour a besoin de se répandre et y trouve sa joie, et une joie à la mesure du don qu'il fait. La béatitude infinie de Dieu a sa source dans le don parfait de Lui-même qu'il fait en engendrant le Verbe et en produisant le Saint-Esprit. Dans la création, Dieu ne peut donner rien de plus parfait que la grâce, participation créée de sa nature. Il n'est donc pas de joie supérieure pour Dieu à celle qu'il trouve dans la diffusion de sa grâce.

Quelle ne sera donc pas la joie de Dieu lorsqu'il trouvera une âme qui Lui laisse toute liberté et en qui il peut se répandre selon toute la mesure qu'il désire ! Les confidences faites par Notre-Seigneur à certains saints nous laissent deviner cette joie de Dieu. « Il y aura plus de joie dans le Ciel pour un pécheur qui se convertit que pour quatre-vingt-dix justes qui persévèrent ³⁴ » car la conversion du pécheur donne à Dieu l'occasion de répandre une plus large mesure de grâce. Et quand

34. Lc 15, 7

une âme appelée à recevoir de grandes grâces trompe l'attente divine, le malheur est plus grand que la perte d'une foule d'âmes vulgaires³⁵.

C'est d'ailleurs pour réaliser cette union que le Verbe s'est incarné. Avant la passion, le Christ précise les intentions de son sacrifice. Ces intentions sont l'union des Apôtres et de tous ceux qui croiront à leur parole avec Lui et par Lui avec le Père. La prière sacerdotale précise la mesure, la qualité et l'extension de cette union : « Afin qu'ils soient un, comme nous. . . » (Jn 17, 11). La puissance effective de l'âme dans le monde surnaturel est à la mesure de sa charité unissante. Sainte Thérèse parvenue au mariage spirituel obtient normalement de Dieu beaucoup plus par un soupir, que des âmes imparfaites par de longues prières.

Le bonheur du ciel est réglé lui aussi par cette union. Dans l'océan de la divinité chacun puise avec le vase qu'il y apporte, dit saint Jean de la Croix. C'est le degré de charité unissante qui détermine la capacité de ce vase, et donc la puissance de la vision et la mesure de la jouissance béatifique.

C'est vers cette vision de Dieu, commencée ici-bas dans la foi vive et réalisée parfaitement dans le Ciel, que se portaient les aspirations de sainte Thérèse lorsqu'elle disait : « Je veux voir Dieu ». Ce désir de puiser en l'océan infini par une saisie aussi immédiate que possible, avec toutes les puissances de son être, et de s'unir ainsi parfaitement à Lui, a soulevé son âme, donné à sa spiritualité sa force et son dynamisme, sa direction et son but. Thérèse d'Avila appelle autour d'elle et entraîne les âmes qui ont soif de Dieu et qui acceptent de se livrer complètement à Lui pour être transformées par Son amour et faire toute Sa volonté. Cette primauté de Dieu, qui s'exprime par la recherche constante de l'union avec Lui, domine la spiritualité thérésienne et constitue un de ses caractères essentiels.

35. Saint Jean de la Croix parle de ces petits riens qui arrêtent les onctions délicates de l'Esprit Saint, et dit : « . . . le dommage qui en résulte est plus grand, plus douloureux et plus déplorable que si on jetait dans le trouble et si l'on perdait une foule d'âmes vulgaires, qui ne sont pas en état de recevoir des émaux si riches et si variés. Figurez-vous qu'un tableau qui est un chef-d'œuvre d'art et de délicatesse, soit retouché sans goût et sans art par une main maladroite. Est-ce qu'il n'y aurait pas là un dommage plus grand, plus important et plus fâcheux que si l'on abîmait et perdait une foule de peintures vulgaires ? »

Conclusion

Que dire pour conclure ? Comment pourrais-je le faire surtout, tant ma présentation fut incomplète et ce qu'il me reste à découvrir de cette spiritualité considérable ?

J'espère que ces quelques pages vous donneront envie d'entrer plus encore dans l'étude des auteurs du Carmel et dans l'adoption de leur spiritualité.

« Que rien ne te trouble,
Que rien ne t'effraie ;
Tout passe.
Dieu ne change pas :
La patience obtient tout ;
Celui qui possède Dieu
Ne manque de rien
Dieu seul suffit ! »

Sainte Thérèse d'Avila

Le cardinal Newman : l'intelligence dans la vie de l'Église

Jean NOWACK

Je trouve qu'il n'est pas si facile que ça d'entrer dans l'œuvre de Newman. Ça m'a plutôt étonné, d'ailleurs ; je m'attendais à l'aimer immédiatement, parce que j'avais entendu plein de gens parler de lui avec enthousiasme. On y trouve une ascèse de l'intelligence, soumise chez Newman à une discipline de fer ; des thèses extrêmes, auxquelles il peut être mortifiant de donner son assentiment par un acte de la pure raison, alors qu'on pourrait parvenir aux mêmes positions par les voies plus douces de la dévotion. Mais du coup, on trouve beaucoup de sûreté dans ses doctrines, de l'assurance ; c'est pourquoi tant de gens se tournent vers lui dans les grandes tempêtes.

Ce n'est qu'avec le temps, en persévérant, que j'ai pu percevoir l'humour subtil qui habite ses écrits, et qui souvent se perd à la traduction. . . C'est aussi un homme très doux, et tous les témoignages qu'on a sur lui abondent dans ce sens : ses amis ont fait preuve pour lui d'un dévouement et d'un attachement assez hors du commun. Une fois passée l'époque des controverses, dans son grand âge, il a été un homme unanimement apprécié par les Anglais, catholiques et anglicans. . .

Un petit aperçu, d'abord, de sa biographie : John Henry Newman (1801-1890) a été peut-être le plus important théologien du XIX^e siècle. Prêtre anglican et enseignant à la prestigieuse Université d'Oxford, il fonde avec quelques amis le Mouvement d'Oxford, dont je parlerai plus dans le détail dans quelques pages. En tout cas, le mouvement s'effondre en 1841, lorsque Newman est accusé de sympathies pro-catholiques après la publication son très controversé *Tract 90*. Après quatre années d'incertitudes, Newman est reçu dans l'Église catholique en 1845. Il part pour Rome, afin d'être ordonné prêtre. Puis, il revient en Angleterre pour y introduire l'Oratoire de saint Philippe Néri, et s'installe, avec quelques compagnons, dans les quartiers les plus miséreux de Birmingham. Il tente aussi de fonder une Université catholique à Dublin, avec un succès mitigé. Après de nombreuses publications et

controverses, il est finalement créé cardinal par Léon XIII en 1879. Il est béatifié en 2010, et canonisé en 2019. Il n'a certes pas été proclamé Docteur de l'Église à ce jour, mais cela pourrait arriver à tout moment ; de toutes façons, en le canonisant, c'est aussi notoirement sa théologie qu'on a voulu honorer, théologie qui s'harmonise parfaitement avec la pensée de l'Église – éminemment en phase avec le Concile Vatican I, on a souvent parlé de lui comme du théologien invisible de Vatican II.

L'œuvre de Newman n'est pas exclusivement constituée de gros traités théologiques. Comme pour Bossuet ou Lacordaire, ses écrits relèvent souvent de la littérature. Il écrit dans une langue d'une haute tenue, agréable à parcourir, mais aussi très imagée. Rien à voir avec l'aridité qu'on attend d'un grand théologien. Je vous fais dès maintenant un petit panorama de ses œuvres les plus importantes. Ce n'est qu'un petit échantillon : sa bibliographie est d'une ampleur effrayante...

1) Si vous voulez découvrir Newman, vous pouvez bien sûr acheter une biographie, mais je vous conseillerais de vous procurer une anthologie de sa *Correspondance* – il y livre et sa pensée, et sa personne.

2) Ses *Sermons universitaires* sont probablement, pour un public de normaliens, une meilleure porte d'entrée que ses *Sermons paroissiaux* ou ses *Sermons* plus tardifs, de sa période catholique. Il y aborde des problèmes moraux, mais aussi toute la problématique foi-raison.

3) Il a écrit un roman, *Loss and Gain*, qui raconte dans un anglais abordable la conversion au catholicisme d'un étudiant, dans l'Université d'Oxford des années 1840. C'est un très bel aperçu de cette galaxie incongrue, centré sur la politique ecclésiale, souvent très drôle, et éminemment accessible. Le seul problème : c'est le seul de ses ouvrages majeurs qui n'a pas été traduit en français depuis le XIX^e siècle.

4) Newman a laissé une autobiographie, ou plus exactement une histoire de ses opinions religieuses, l'*Apologia pro vita sua*. C'est un texte touffu, souvent aride, pas très difficile, et extrêmement convainquant, si jamais vous avez besoin de vous rassurer sur votre appartenance à l'Église catholique.

5) *L'Idée d'Université* insiste tout particulièrement sur l'insertion de la culture, de la littérature et des sciences dans la construction d'une civilisation chrétienne. C'est un livre majeur, beaucoup diffusé, notamment par Edith Stein qui l'a traduit en allemand.

6) *L'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* a été le pivot de son existence. C'est par la rédaction ce livre que Newman a décidé de devenir catholique. C'est une extraordinaire enquête sur la vie de l'intelligence de la foi dans l'Église, sous la conduite de l'Esprit Saint.

7) La *Grammaire de l'assentiment* est pour les lecteurs très motivés. C'est son chef-d'œuvre philosophique, la raison pour laquelle, en bibli de l'ENS, Newman est rangé parmi les philosophes anglais, à côté de J. S. Mill et Darwin, et non avec les théologiens. J'en reparlerai.

8) Enfin, il y a quelques « opuscules » qui méritent d'être mentionnés : sa *Lettre à Pusey*, un classique de la mariologie catholique, sa *Lettre au duc de Norfolk*, qui présente et défend la doctrine de l'Infaillibilité pontificale, son *Songe de Gerontius*, magnifique poème eschatologique, ou encore son second roman, *Callista*, sur les martyrs du III^e siècle.

Le but de cet article est de donner quelques repères chronologiques, à partir du récit de l'*Apologia pro vita sua*, mais surtout de donner à lire de longs extraits de Newman, pour faire sentir son style, sa personnalité, et vous donner les moyens de déterminer si la lecture de Newman pourrait, ou non, vous être profitable...

La jeunesse de Newman

Newman naît le 21 février 1801. Son père est banquier. Adolescent, il dévore les auteurs romantiques à la mode, Walter Scott, le poète Southey, et bien sûr le sardonique Byron. Son goût critique et ironique le pousse vers tout ce que la philo produit de plus subversif à cette époque-là : Thomas Paine, le révolutionnaire tous azimuts, David Hume, le grand sceptique, et Voltaire, l'anticlérical supérieur. On n'a pas beaucoup de témoignages sur cette époque de sa vie, sur laquelle Newman n'aime pas trop revenir. Mais on comprend qu'il était en voie de devenir quelque chose comme un brillant incroyant.

A quinze ans, il rencontre un professeur calviniste qui l'initie au christianisme. Ce fut une conversion rapide et profonde, bien que discrète. Voici comment Newman lui-même raconte pudiquement l'événement au début de son autobiographie intellectuelle :

Lorsque j'eus quinze ans (dans l'automne de 1816), je tombai sous l'empire d'un symbole défini, et le dogme grava dans mon esprit des impressions qui, par la grâce de Dieu, ne se sont jamais effacées ni obscurcies. Mais plus encore que les conversations et les sermons de l'homme excellent, mort depuis longues années, qui fut humainement l'instrument de cet avènement de la foi divine en moi, je ressentis l'effet des livres qu'il me mit entre les mains et qui tous étaient de l'école de Calvin. L'un des premiers livres que je lus fut un ouvrage de Romaine. Je ne m'en rappelle ni le titre, ni le contenu, à l'exception d'une doctrine que, bien entendu, je ne range pas parmi celles que je crois venues de source divine, la doctrine sur la persévérance finale¹. Je l'accueillis sans hésiter, et je crus que la conversion intérieure dont j'avais conscience (et dont maintenant encore je suis plus certain que je ne le suis d'avoir des pieds et des mains) continuerait dans l'autre vie, et que j'étais prédestiné à la gloire éternelle. Je ne sache pas que cette persuasion tendît en aucune façon à ralentir en moi le soin de plaire à Dieu. Je la conservai jusqu'à l'âge de vingt et un ans ; elle s'évanouit alors graduellement ; mais je crois qu'elle eut quelque influence sur mes opinions, dans le sens de ces rêves d'enfant dont j'ai déjà parlé : en m'isolant des objets qui m'entouraient, en confirmant en moi une sorte de méfiance quant à la réalité des phénomènes matériels, et en me faisant reposer dans la pensée de deux êtres, seuls doués, à mes yeux, d'une existence personnelle, et certaine comme la lumière : moi-même et mon Créateur. Tandis que je me considérais comme prédestiné au salut, les autres hommes me semblaient non prédestinés à la mort éternelle, mais simplement laissés de côté, et je ne songeais qu'à la miséricorde dont j'étais l'objet.²

1. Il s'agit d'une allusion à la théorie calviniste de l'inamissibilité de la grâce, selon laquelle quelqu'un qui est véritablement touché par la grâce ne peut plus la perdre : cette grâce l'accompagne *nécessairement* jusqu'à la mort, car cette personne a été prédestinée pour l'autre vie.

2. John Henry Newman, *Apologia pro vita sua, Histoire de mes opinions religieuses*, trad. Georges du Pré de Saint-Maur, Paris, Charles Douniol, 1866, p. 5-6. La plupart des citations de cet article s'appuient sur des traductions existantes, que

Il y a beaucoup de choses à dire dès maintenant. Tout d'abord, il me semble important de signaler que Newman a reçu la foi dans un contexte calviniste (puis dans un cadre évangélique libéral), lui qui tout au long de sa carrière de docteur anglican va tenir des propositions vigoureusement anti-protestantes : preuve que dès ses jeunes années, il passe son temps à s'arracher au milieu spirituel qui l'entoure, parce que ses convictions intellectuelles l'amènent toujours à adopter des positions qui divergent de celles du milieu dont il vient. Bref : Newman est tout sauf un « chrétien sociologique ». Deuxièmement, lui le penseur et praticien de l'amitié, lui dont la correspondance avec ses amis a pris une ampleur complètement extraterrestre, on voit qu'au début de sa vie chrétienne, il vivait isolé du monde, en tête-à-tête avec Dieu. C'est dans la force de ce lien qu'il a trouvé plus tard de quoi aimer autant de personnes, non pas d'un amour humain, mais par charité chrétienne. Son tempérament, au naturel, ne semble pas l'y avoir naturellement disposé...

Après sa phase calviniste et évangélique, Newman entre à Oxford comme étudiant. Il avait d'ailleurs tellement travaillé pour son examen d'admission dans un *College* qu'il a d'abord échoué pour cause d'épuisement – mais par une procédure d'admission parallèle, il a eu l'occasion d'éblouir un jury, qui lui propose une place à *Oriel College*, en 1822. C'est là qu'il fait la rencontre d'un de ses nombreux amis, Hurrell Froude, un camarade de la même promotion que lui : c'est autour d'eux que va se constituer le Mouvement d'Oxford. Voici le long portrait que Newman donne de Froude dans son *Apologia* :

Hurrell Froude était élève de Keble³, formé par lui et ré-agissant sur lui à son tour. Je le connus pour la première fois en 1826, et fus avec lui dans les termes de la plus tendre amitié, de 1829 environ, jusqu'à sa mort en 1836. [...] Je désignerai Hurrell Froude comme un génie élevé, où les idées et les vues originales se pressaient et débordaient, si nombreuses, si puissantes, que son faible corps lui-même ployait sous leur effort, et qu'elles se gênaient, se heurtaient entre

j'ai parfois un peu modernisées, sur un ou deux points de détail. Par contre, j'ai été obligé de traduire moi-même les références données en anglais.

3. John Keble, grand poète et compositeur d'hymnes chrétiennes, un des plus grands théologiens anglicans du siècle. Il fut l'un des leaders du Mouvement d'Oxford, et il sera donc plusieurs fois question de lui au cours de cet article.

elles en travaillant à atteindre une forme et une expression distinctes. Ni la critique, ni la logique ne manquaient cependant à cet esprit spéculatif et hardi. Il mourut prématurément au plus fort du conflit, dans cet état de transition de ses opinions, et ses vues religieuses n'atteignirent jamais leur conclusion dernière, en raison même de leur abondance et de leur profondeur⁴. Ses opinions m'arrêtèrent et m'influencèrent, même lorsqu'elles ne gagnèrent pas mon adhésion. Il professait ouvertement son admiration pour l'Église de Rome, et sa haine des réformateurs. Sa pensée se reposait avec bonheur sur un système de hiérarchie, de pouvoir sacerdotal et de complète liberté ecclésiastique. Il n'avait que du dédain pour cette maxime : « La Bible, et la Bible seule, est la religion des protestants ; » et il se glorifiait d'accepter la tradition comme un des moyens principaux de l'enseignement religieux. Il avait une idée élevée et rigoureuse de l'excellence intrinsèque de la virginité ; et la sainte Vierge en était à ses yeux le type suprême. Il se plaisait à songer aux saints ; il appréciait vivement l'idée de la sainteté, de sa possibilité, de sa grandeur, et il avait plus que du penchant à trouver dans les premiers siècles et le moyen âge les preuves d'une large intervention miraculeuse. Il acceptait le principe de la pénitence et de la mortification, et avait une dévotion profonde pour la présence réelle, à laquelle il croyait fermement ; il était attiré puissamment vers l'Église du moyen âge, mais non vers l'Église primitive.

Il avait vraiment l'instinct des vérités abstraites, mais il était Anglais jusqu'à la moelle des os par son adhésion rigoureuse au réel et au concret. Il avait un goût essentiellement classique, le génie de la philosophie et de l'art, et une véritable passion pour les recherches historiques et l'étude des annales de la religion. Il n'avait pas le goût de la théologie proprement dite. Il n'avait pas le don d'apprécier les écrits des Pères, le détail du développement de la doctrine, les traditions définies de l'Église considérées en elles-mêmes, l'enseignement des conciles Œcuméniques et les controverses qui les avaient amenés. Il envisageait les choses dans leur

4. Comprendre : il n'est jamais devenu catholique – alors que contrairement à beaucoup de penseurs du Mouvement d'Oxford, tout l'y poussait.

ensemble avec ardeur et énergie. Je serais tenté de dire que chez lui la faculté de pénétrer les esprits n'égalait pas les autres dons. Il ne pouvait croire, par exemple, que je regardasse vraiment l'Église de Rome comme anti-chrétienne. Sur bien des points, il ne pouvait admettre que je ne fusse pas de son avis, quand cependant je n'en étais nullement. Il semblait ne pas comprendre mes difficultés ; les siennes étaient d'une nature différente. Il trouvait la théorie et les faits en désaccord. [...] Épris de l'Église théocratique, il alla à l'étranger et fut choqué de la décadence qu'il crut trouver chez les catholiques d'Italie.⁵

Pendant les dix années qui suivent, Newman fait ses études de théologie, devient prêtre anglican, et se lie avec plusieurs personnalités éminentes d'Oxford. Il a depuis longtemps l'intuition qu'il est appelé au célibat ; il renonce donc à la perspective du mariage, comme beaucoup des figures de proue du futur Mouvement d'Oxford. Après ses études, au lieu de partir dans une petite paroisse rurale, il reste à Oxford où il espère devenir un jour professeur de théologie. Pour l'instant, il n'est que chargé de TD (pour ainsi dire), et on lui donne une place dans une paroisse à Oxford (St Mary). Après un premier burn-out en 1827, puis la mort de sa sœur, il abandonne définitivement la sensibilité évangélique, et se consacre de toutes ses forces à des études patristiques. Il devient peu à peu, sans trop s'en rendre compte, le jeune prêtre dynamique à la mode : il se met à exercer un tel ascendant involontaire sur la jeunesse⁶ qu'il a des soucis avec sa hiérarchie, qui aimerait bien le voir se limiter à un rôle purement académique⁷. Ces démêlés, ainsi que le sentiment confus d'être appelé à quelque grande destinée, le poussent à prendre le large, et à accompagner son ami Hurrell Froude pour un voyage à Rome, en décembre 1832. Puis, Newman laisse son ami rentrer seul en Angleterre, et continue à s'enfoncer dans les coins reculés de la Sicile, tout seul avec son domestique, pour une errance d'une durée indéterminée. Il y tombe malade, et cette fois, frôle la mort. On pourrait dire que c'est au cours de cet épisode rocambolesque que sa mission spirituelle s'est décidée. C'est du moins ce que Newman explique :

5. Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. cit., p. 38-41.

6. Les jeunes se plaisaient à s'habiller comme lui et à chanter : « Credo in Newmanum »...

7. Par exemple, on change l'horaire des repas au réfectoire, pour qu'ils tombent à l'heure des sermons de Newman.

Je m'enfonçai dans l'intérieur de l'île, et tombai malade d'une fièvre à Leonforte. Mon domestique crut que j'allais mourir, et me demanda mes dernières instructions. Je les lui donnai comme il désirait ; mais j'ajoutai : « Je ne mourrai pas, répétais-je, car je n'ai pas péché contre la lumière... je n'ai pas péché contre la lumière. » Je n'ai jamais su ce que j'avais voulu dire par là.

J'atteignis Castro Giovanni, et je fus forcé de garder le lit pendant près de trois semaines. Vers la fin de mai je partis pour Palerme, et mis trois jours à faire le voyage. Dans la matinée du 26 ou du 27 mai, au moment de quitter mon auberge, je m'assis sur mon lit et me mis à sangloter amèrement. Mon domestique, qui m'avait soigné avec tant de sollicitude, me demanda ce que j'avais. Je ne pus lui répondre que par ces paroles : « J'ai une œuvre à accomplir en Angleterre. »

J'avais soif du pays natal ; pourtant, faute d'un navire, je fus retenu trois semaines à Palerme. Je me mis à visiter les églises, ce qui calma mon impatience, bien que je n'assistasse jamais aux offices. J'ignorais la présence du Saint-Sacrement. A la fin, je partis sur un bateau chargé d'oranges, en destination de Marseille. Le calme nous retint une semaine entière dans les bouches de Bonifacio. Ce fut alors que j'écrivis ces vers, « Lead, kindly light », bien connus depuis. J'écrivis des vers pendant toute la traversée. Enfin, j'arrivai à Marseille et partis pour l'Angleterre. La fatigue du voyage fut trop forte pour moi ; je gardai le lit plusieurs jours à Lyon. Je repartis enfin et ne m'arrêtai plus ni jour ni nuit, avant d'avoir atteint l'Angleterre et la maison de ma mère. Mon frère était arrivé de Perse quelques heures auparavant. C'était un mardi : le dimanche suivant, 14 juillet, M. Keble prêcha dans la chaire de l'Université, le sermon qui fut publié sous le titre de « l'Apostasie Nationale ». J'ai toujours considéré et fêté ce jour comme le point de départ du mouvement religieux de 1833.⁸

8. Newman, *Apologia pro vita sua, Histoire de mes opinions religieuses, éd. cit.*, p. 56-59.

Le Mouvement d'Oxford

Qu'est-ce que le Mouvement d'Oxford ? Il s'agit de la réponse de quelques jeunes hommes d'Église motivés à un problème qui devient criant dans l'Église anglicane de l'époque : l'abandon de la notion de dogme.

Il y avait trois tendances intellectuelles au sein de l'Église anglicane. Premièrement, la tendance protestante, représentée principalement par la sensibilité dite « évangélique » qui consiste à faire primer l'effusion de sentiments sur la pratique de la théologie, à minimiser le rôle du clergé, pour s'aligner autant que possible sur les Églises luthériennes ou calvinistes de l'époque. Deuxièmement, il y a la tendance dite « latitudinariste », en gros représentée par l'université de Cambridge, qu'on peut gloser, en forçant un peu le trait, par la notion de « relativisme » : il s'agit d'une tendance théologique volontiers inclusive, qui cherche à se débarrasser de l'idée de dogme, et qui cherche le dialogue avec la recherche scientifique et historique la plus récente. Troisièmement, il y a la tendance représentée par l'université d'Oxford, qui fonde le rôle de l'Église anglicane sur son apostolicité⁹, cherche à sauver le dogme, et étudie la théologie du passé, notamment la théologie patristique, considérée comme le patrimoine commun de l'unique église « catholique »¹⁰. Mais cette dernière tendance s'était muée, avec le temps, en un confortable conservatisme, qu'il s'agissait maintenant de dépoussiérer.

Voici comment Newman résume les principales voies qu'il a explorées, avec ses amis, dans le cadre du Mouvement d'Oxford :

J'ai parlé de ma confiance dans ma position ; je veux maintenant établir d'une façon plus précise quelles étaient cette position et ces thèses qui m'inspiraient tant de confiance. Ces thèses étaient au nombre de trois :

1° La première était le principe du dogme. Je luttais contre le Libéralisme ; et, par Libéralisme, j'entendais le principe

9. Le fait qu'elle descende en ligne directe de l'Église fondée par les apôtres.

10. Les anglicans du XIX^e siècle utilisent le mot « Catholic » avec à peu près le sens que nous donnons aujourd'hui au mot « œcuménique » : le Mouvement d'Oxford se disait « catholic », dans la mesure où il cherchait à promouvoir l'unité des différentes Églises apostoliques, sur la base de cette apostolicité et de la doctrine des Pères de l'Église. Pour parler de l'Église catholique à proprement parler, les anglicans disent « Roman Catholic », ou tout simplement « Roman ».

antidogmatique avec ses développements. C'était là le premier point dont je fusse sûr. Et ici, je fais une remarque : la persistance dans une croyance donnée n'est pas une preuve suffisante de sa vérité, mais l'abandon de cette croyance imprime cependant comme une tache sur l'homme qui s'en est senti profondément convaincu. Autant donc, en 1832, ma conviction fut ferme à l'égard de croyances que j'ai abandonnées depuis, autant je dois paraître coupable, non seulement pour cette confiance vaine, mais encore pour les actes qui en furent les conséquences. Mais ici j'ai la satisfaction de penser que je n'ai rien à rétracter, rien dont je doive me repentir. Le principe fondamental du Mouvement m'est aussi cher maintenant qu'il me l'a jamais été. J'ai changé en bien des choses, en cela je n'ai point changé. Dès l'âge de quinze ans, le principe du dogme a été le principe fondamental de ma religion ; je ne connais point d'autre religion, je ne puis admettre l'idée d'aucune autre espèce de religion ; la religion à l'état de pur sentiment est, à mes yeux, un rêve et une dérision. Comme il ne saurait y avoir d'affection filiale sans l'existence d'un père, ainsi il ne saurait y avoir de dévotion sans l'existence d'un être suprême. Ce que je croyais en 1816, je le croyais en 1833, et je le crois en 1864. S'il plaît à Dieu, je le croirai jusqu'à la fin. [...]

2° En second lieu, j'avais pleine confiance dans la vérité d'un certain enseignement religieux défini, appuyé sur cette base du dogme, à savoir qu'il y avait une Église visible, avec des sacrements et des rites qui sont les canaux de la grâce invisible. Je pensais que c'était là la doctrine de l'Écriture, de la primitive Église et de l'Église anglicane. [...]

3° En outre, pour ce qui est du système épiscopal, je le fondais sur les épîtres de saint Ignace, qui l'ont établi de différentes manières. Un passage en particulier me frappa ; traitant des cas de désobéissance à l'autorité ecclésiastique, il dit : « Un homme ne trompe point l'évêque qui est devant ses yeux, mais plutôt l'Évêque Invisible, et ainsi la question n'est plus entre l'homme de chair et lui, mais entre lui et Dieu qui connaît le secret des cœurs. » Je désirai suivre ce principe à la lettre, et je puis dire avec confiance que je ne l'ai jamais transgressé sciemment. J'aimais à agir sous les

yeux de mon évêque comme si je me trouvais, pour ainsi dire, sous les yeux de Dieu. C'était une de mes sauvegardes spéciales contre moi-même, et l'un de mes soutiens. Je ne pouvais m'égarer bien loin, tant que j'étais fondé à croire que je ne faisais rien qui lui déplût. Ce que je me proposais n'était pas une obéissance purement extérieure à la règle ; je désirais lui plaire, à lui personnellement, parce que je le considérais comme placé au-dessus de moi parla main divine. J'observais strictement mes engagements de prêtre, non seulement parce que c'étaient des engagements, mais parce que je me regardais simplement comme le serviteur et l'instrument de mon évêque. Je ne me préoccupais guère du Banc des Évêques, qu'en tant qu'ils pouvaient être l'organe de mon Église ; je ne me serais pas préoccupé davantage d'un concile provincial ni d'un synode diocésain présidé par mon évêque ; tout cela me semblait être *jure ecclesiastico* ; mais ce qui était pour moi *jure divino*, c'était la voix de mon évêque parlant en son propre nom. Mon évêque était mon Pape, je n'en connaissais point d'autre ; c'était le successeur des apôtres, le vicaire du Christ.¹¹

Le dogme, l'Église visible, le rôle de l'évêque : trois points qui ne devraient pas paraître trop exotiques à un lecteur catholique, mais qui donnent la mesure du degré de protestantisation auquel l'Église anglicane de cette époque était parvenue...

Comme l'énergique et fantasque Hurrell Froude meurt en 1836, c'est principalement par trois hommes que le Mouvement d'Oxford s'épanouit : John Keble, Edward Pusey, et donc, bien entendu, Newman. Je me permets de présenter ces personnages, d'autant plus que les portraits que Newman fait d'eux dans son *Apologia* sont parmi les pages les plus vivantes de cet ouvrage.

Commençons par John Keble, personnage discret, mais brillant poète et philosophe. Newman lui doit tout un pan de sa pensée, comme il le raconte lui-même.

Le premier et le véritable auteur de ce mouvement était invisible, comme le sont toujours les moteurs puissants. Après

11. Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. cit., p. 80-84.

avoir remporté, à peine adolescent, les premiers honneurs de l'Université, il s'était dérobé à l'admiration qui suivait ses pas et avait cherché les jouissances plus vraies et plus saintes du ministère pastoral dans la campagne. Est-il besoin de dire que je parle de John Keble? [...] Cependant au moment de mon élection comme *fellow* à Oriël il n'y résidait point, et il m'évita pendant quelques années à cause des traces que je gardais encore des écoles évangéliques et libérales, du moins je l'ai toujours cru. Hurell Froude nous rapprocha en 1828; et ce fait se trouve mentionné dans ses œuvres posthumes (*Remains*); « Connaissez-vous, dit-il, l'histoire de ce meurtrier qui n'avait fait qu'une bonne action dans sa vie? Eh bien! si l'on me demandait quelle bonne action j'ai jamais faite, je répondrais que j'ai amené Keble et Newman à se comprendre. » [...]

Je ne crois pas me tromper en disant que les deux vérités intellectuelles principales dont il me pénétra, furent ces deux mêmes vérités que j'avais apprises de Butler¹², refondues toutefois dans l'esprit créateur de mon nouveau maître. La première fut ce qu'on peut appeler, dans toute l'extension du mot, le système sacramental; c'est-à-dire la doctrine que tous les phénomènes matériels sont en même temps les types et les instruments de réalités invisibles. [...]

Quant au second principe intellectuel dont je fus redevable à M. Keble, je pourrais en parler longuement, si c'était ici la place convenable. Il se retrouve dans un grand nombre de mes écrits et m'a valu bien des injures. Butler nous enseigne que la probabilité est le guide de la vie. Pour beaucoup d'esprits, ce principe est un danger; il tend à détruire en eux la certitude absolue, les conduit à regarder toute conclusion comme douteuse, et fait de la vérité une opinion qu'il est sage de suivre et de confesser, mais qu'il n'est pas possible d'embrasser avec un plein assentiment de la conscience. Si ce principe était admis, ce serait atteindre le plus haut degré de dévotion que de redire la parole célèbre : « Dieu, s'il existe un Dieu, sauvez mon âme, si je possède une âme! »

12. Joseph Butler (1692-1752), philosophe et théologien anglican, principalement connu pour sa controverse avec les déistes.

Mais quel homme peut sincèrement prier un être dont il met sérieusement en doute l'existence ?

J'estimais que M. Keble allait au-devant de cette difficulté en attribuant la fermeté de notre assentiment à l'égard des doctrines religieuses, non aux probabilités qui nous les présentaient, mais à la toute-puissance de la foi et de l'amour qui les accueillait. [...] Bien loin de discuter cette théorie, j'en fis usage moi-même, mais je fus mécontent de voir qu'elle n'allait pas à la racine de la difficulté. Elle était belle et pieuse, mais elle ne faisait pas même profession d'être logique ; je m'efforçai donc de la compléter à l'aide de considérations personnelles. [...] Voici une esquisse de ma théorie : cette certitude absolue que nous pouvons posséder, soit quant aux vérités de la théologie naturelle¹³, soit quant au fait d'une révélation, est le résultat d'un assemblage de probabilités convergentes, et cela en raison de l'organisation de l'esprit humain, en même temps que de la volonté du Créateur ; la certitude est un état de l'esprit, l'évidence est une qualité des propositions ; des probabilités qui n'atteignent point à l'évidence logique peuvent créer une certitude mentale ; la certitude ainsi créée peut être égale en force et en certitude à la certitude créée par les plus strictes démonstrations scientifiques.¹⁴

C'est là une des principales théories de Newman : toute sa vie, il a cherché à montrer qu'il n'était pas contraire au bon sens de donner un assentiment intérieur total à des choses qui, d'un point de vue purement intellectuel, sont hautement probables, sans pour autant être démontrées pleinement. Pour ceux que ça intéresse, ces idées sont développées, bien sûr, dans beaucoup de ses *Sermons universitaires*, mais aussi dans son testament philosophique, la *Grammaire de l'assentiment*, qui étudie cette question en 200 pages.

Le Mouvement est né dans une ambiance de joyeuse improvisation, sans volonté de se constituer en lobby. Les idées s'exprimaient dans les *Tracts for the times*, qui rencontrent un public de plus en plus large. Il s'agissait une série d'essais, dont chaque numéro était intégralement ré-

13. La branche de la théologie qui s'occupe des preuves physiques et métaphysiques de l'existence de Dieu.

14. Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. cit., p. 28-34.

digé par un même auteur, diffusés sous la forme d'une revue, sous cette appellation : *Tracts for the times*, c'est-à-dire, *Tracts pour le temps présent*. Cela évoque un peu le fonctionnement, si vous voulez, des *Cahiers de la Quinzaine*, autour de Charles Péguy, presque un siècle plus tard. Mais le principal vecteur de diffusion, c'était le réseau d'amis et d'élèves dirigé par Newman et Keble, dans lequel leurs idées se propageaient, tant par les sermons universitaires que par les conversations privées. Je laisse Newman raconter :

Quant à moi, je n'étais pas homme à prendre la direction d'un parti ; je ne fus jamais, depuis le commencement jusqu'à la fin, qu'un écrivain influent dans une école, et je n'ai jamais désiré être autre chose. [...] Ainsi que cela est ordinaire dans une Université, j'avais vécu avec mes élèves particuliers et même avec quelques-uns des élèves de mon cours, ainsi qu'avec les *fellows* les plus jeunes de mon collège, sans étiquette ni hauteur, et sur le pied de l'égalité. C'est ainsi que mes principes étaient répandus au dehors par des amis plus jeunes que moi pour la plupart. Ils entendaient ce que je disais en causant, et le répétaient à d'autres. Des étudiants passèrent leur examen final quand leur temps fut venu, et devinrent *private tutors* eux-mêmes. Dans cette nouvelle situation, ils prêchèrent, à leur tour, les opinions qu'ils avaient apprises. D'autres se répandirent dans la province et devinrent vicaires dans des paroisses. Ils firent venir de Londres des paquets entiers de Tracts et d'autres publications. Ils les placèrent dans les boutiques des libraires de leurs paroisses, les firent insérer dans les journaux, les introduisirent dans des meetings d'ecclésiastiques, et convertirent plus ou moins leurs recteurs et leurs confrères. Ainsi donc, dans le Mouvement, j'étais, non le chef d'un pouvoir, mais le promoteur d'une opinion flottante. Le Mouvement ne fût jamais devenu un pouvoir, si sa direction était restée entre mes mains. De longues années après, un de mes amis m'écrivant pour me faire des reproches au sujet des excès commis, selon lui, par mes disciples, m'appliquait mon propre vers sur saint Grégoire de Nazianze : « Tu as pu soulever un peuple, mais tu n'as pu le gouverner. » Au moment où il m'écrivit, des empêchements particuliers me rendaient

impossible un pareil exercice de pouvoir ; mais, en aucun temps, je ne pus exercer sur les autres cette autorité que les circonstances d'alors réclamaient impérieusement. Mon grand principe fut toujours : vivre et laisser vivre. Je n'eus jamais la gravité et la dignité nécessaire à un chef. Enfin, je n'eus jamais conscience de l'empire que j'exerçais sur les jeunes gens. Dans ces dernières années, j'ai lu et entendu dire qu'ils allaient jusqu'à me copier en diverses choses. Je l'ignorais complètement, et mes amis intimes savaient trop, je pense, combien ces nouvelles m'inspireraient de dégoût, pour avoir le courage de me les dire. Je ressentais une vive impatience en nous entendant traiter de parti, et ne voulais pas admettre que nous en fussions un. J'avais de l'indolence, du laisser aller, dans ma manière de faire les choses. Je n'exerçais pas une censure suffisante sur les Tracts. Je ne les restreignais pas aux écrits des personnes qui étaient, de tout point, d'accord avec moi ; et, quant à mes propres Tracts, j'imprimai sur la couverture un avertissement dans lequel je disais que chacun pouvait en faire l'usage qu'il voudrait, les réimprimer, même en les modifiant, si bon lui semblait ; ma conviction était que de tels procédés ne pouvaient faire tort à leur but essentiel. [...] Quoi qu'il en soit, telle était ma manière d'être, et tels en étaient les résultats pour ce qui concerne les Tracts. A leur première apparition, ils furent courts, faits à la hâte ; quelques-uns même n'allaient pas au but ; et, à la fin de l'année, lorsqu'ils furent réunis en un volume, l'ensemble avait un air de négligence.¹⁵

On le devine en lisant ce texte, le Mouvement avait besoin d'une figure dont la réputation était déjà bien établie, pour pouvoir prendre de l'ampleur. C'est exactement le rôle qu'a joué le personnage que je n'ai pas encore présenté, Edward Pusey, dont le rôle devait devenir si important qu'on a appelé « Puseyites » les partisans du Mouvement :

Ce fut dans ces circonstances que le Dr Pusey se joignit à nous. J'étais très lié avec lui depuis 1827-28 ; je ressentais pour lui une admiration enthousiaste : j'avais coutume de

15. *Ibid.*, p. 95-99.

l'appeler ὁ Μέγας¹⁶. Son grand savoir, sa puissance de travail, son esprit classique, son dévouement plein de simplicité à la cause de la religion me subjuguèrent ; grande fut donc ma joie lorsque, dans les derniers jours de 1833, il montra quelque disposition à faire cause commune avec nous. Son *Traité sur le Jeûne* parut dans un de nos numéros à la date du 21 décembre. Cependant il ne fut, je crois, entièrement associé au Mouvement qu'en 1835 et 1836, époque à laquelle il publia un *Traité sur le Baptême* et créa la Bibliothèque des Pères. Sans lui nous n'aurions eu aucune chance, surtout à la date première de 1834, de faire une résistance sérieuse à l'agression du Libéralisme. Mais le Dr Pusey était professeur, et chanoine de Christ Church ; il avait une vaste influence, grâce au caractère profondément sérieux de ses convictions religieuses, à la munificence de ses charités, à son professorat, à ses relations de famille, à ses rapports faciles avec l'Université. [...] En 1829, M. Froude, ou M. Robert Wilberforce¹⁷, ou M. Newman n'étaient que des individus. [...] Mais le Dr Pusey était, pour employer une expression vulgaire, une armée à lui seul. Il était capable de donner un nom, une forme, une personnalité à ce qui, sans lui, n'était qu'une sorte de cohue ; et quand divers partis durent se réunir pour résister aux actes libéraux du Gouvernement, nous primes de droit, comme membres du Mouvement, notre place au milieu d'eux. [...]

Bien des gens sont portés à dire qu'il fut autrefois plus près de l'Église Catholique qu'il ne l'est maintenant. Je prie Dieu qu'il puisse être un jour beaucoup plus près de l'Église Catholique qu'il ne l'était alors. Car ma conviction, c'est que, pendant tout le temps que je l'ai connu, il ne s'en est jamais rapproché, ni dans sa raison ni dans son jugement. Quand je devins Catholique, on me demanda souvent : « Eh bien ! et le Dr Pusey ? » Quand je répondais que je ne voyais chez lui aucune tendance à faire ce que j'avais fait moi-même,

16. « Le grand ».

17. Robert Isaac Wilberforce (1802-1857), condisciple de Froude et Newman et membre du Mouvement d'Oxford à ses débuts. Proche de Manning, le futur cardinal, il rejoint lui aussi l'Église catholique, ayant diagnostiqué la supériorité de l'État sur l'Église dans le système anglican, et meurt alors qu'il achevait son séminaire pour devenir prêtre catholique.

on trouvait quelquefois que je manquais de charité. Si la confiance dans sa position est (comme elle l'est en effet) une des premières conditions essentielles dans un chef de parti, le Dr Pusey remplissait cette condition. Il en fournit l'exemple le plus frappant, par l'assertion contenue dans l'une de ses défenses subséquentes du Mouvement, alors même que le Mouvement avait déjà fait bien du chemin dans la direction de Rome : l'une des conditions, disait-il, sur lesquelles on pouvait fonder le plus d'espoir, était que le Mouvement s'était arrêté à temps. Il le disait de bonne foi ; c'était son point de vue subjectif.¹⁸

On voit déjà ici émerger le problème crucial : le rapport à l'Église catholique romaine...

Newman prédicateur

Je voudrais faire une petite pause dans le récit, à la fois pour vous permettre de souffler un peu, et dans le but de faire comprendre la personnalité de Newman. Pour cela, je voudrais d'abord citer un témoignage d'Aubrey de Vere¹⁹ :

L'émotion que j'éprouvai lorsque je le vis pour la première fois fut une des plus grandes de ma vie. Jamais je n'oublierai son apparence. Cela faisait un moment que j'attendais, puis la porte s'ouvrit et Newman, avec son chapeau et sa robe d'universitaire, entra très prestement, sans bruit, avec une sorte d'aisance dans sa silhouette, comme si, dans un mouvement aérien, une grande dame fût entrée dans la pièce. Telle fut ma première impression ; ma seconde impression

18. Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. cit., p. 99-101.

19. Poète irlandais, converti au catholicisme, dans l'entourage du futur cardinal Manning. Il est totalement inconnu de nos jours, mais bon, je l'aime énormément. Alors que, tout récemment reçu dans l'Église catholique, il fait la rencontre du bienheureux pape Pie IX, celui-ci lui a conseillé d'écrire des poèmes sur la Vierge et les saints. De Vere a pris le conseil à la lettre, en publiant à compte d'auteur une bonne dizaine de volumineux recueils, presque invendables. Il associe de façon très féconde l'érudition historique qui était tout particulièrement le propre de sa génération, à la spiritualité lumineuse qui émane des tableaux de Fra Angelico, qu'il admirait tant.

fut celle d'un jeune moine médiéval de très bonne famille, dont l'ascétisme ne parvenait guère à cacher l'élégance distinguée.²⁰

Ces deux métaphores, féminine et monacale, reviennent avec une fréquence frappante...

Une des meilleures façons de faire comprendre son caractère, c'est de parler de sa façon de prêcher ; Newman a principalement marqué les esprits, à cette époque, pour son talent de prédicateur. Avant de citer deux autres témoignages de contemporains, je voudrais simplement rappeler que la prédication était la fonction principale des ministres anglicans de cette époque. L'eucharistie n'était célébrée que très occasionnellement ; ce fut l'un des grands combats de Newman d'instaurer une messe dominicale dans sa paroisse de St Mary²¹. Bref, pour être un bon prêtre anglican, il fallait d'abord savoir bien prêcher, et il semble que Newman y excellait. Voici d'abord le témoignage, assez imagé, d'un critique littéraire écossais :

A propos de l'office, ce qu'il y avait de plus remarquable, c'était la beauté, le timbre argenté de la voix de Newman pendant qu'il lisait son sermon. Il semblait qu'il tirait une signification nouvelle des mots familiers. [...] Quand il se mettait à prêcher, un étranger n'avait guère de chances d'être frappé, surtout s'il avait été accoutumé à une éloquence de chaire dans le genre « Boanergès »²². Là, il n'y avait ni véhémence, ni déclamation, ni étalage d'une argumentation sophistiquée, si bien que quiconque serait venu pour un « grand effort intellectuel » aurait eu toutes les chances d'être déçu. En effet, je pense que s'il avait prêché un de ses sermons de St. Mary dans une ville écossaise, l'assemblée l'aurait pris pour quelqu'un de « pas très futé ». La manière qu'il avait de s'acquitter de ses sermons avait une certaine bizarrerie, et il fallait du temps à un nouvel auditeur pour passer outre. Chaque phrase, ou du moins chaque court paragraphe, était énoncé rapidement, mais avec une

20. Wilfrid Ward, *Aubrey de Vere*, Londres, Longmans, Green and Co., 1904, p. 392.

21. Il y est d'ailleurs parvenu, mais devant l'hostilité des paroissiens, il fut obligé de la fixer à 7 heures du matin...

22. « Fils du tonnerre », nom donné par le Christ à Jacques et à Jean.

grande clarté d'élocution ; et à la fin, il y avait une pause qui durait presque trente secondes ; puis, une autre phrase prononcée vite mais avec clarté, suivie d'une autre pause. Il fallait du temps pour s'y habituer, mais après cela, on commençait à éprouver un charme merveilleux.²³

J'ajoute le témoignage d'un autre critique, qui finira d'ailleurs par devenir pamphlétaire anticlérical, James Anthony Froude – à ne pas confondre avec l'ami de Newman disparu en 1836.

Newman venait de décrire de près certaines circonstances de la Passion de Notre Seigneur ; puis il s'interrompt. Il y eut quelques instants de silence ; personne n'osait respirer. Puis, à voix basse, d'un ton net, audible jusque dans le dernier recoin de St. Mary, il dit : « Maintenant je vous prie de vous rappeler que Celui à qui l'on faisait subir ceci, était Dieu tout-puissant. » Ce fut comme un choc électrique à travers l'église, comme si toutes les personnes présentes comprenaient pour la première fois ce qu'elles avaient répété toute leur vie. Je suppose que cela fit date dans l'histoire mentale de plus d'un de mes contemporains à Oxford.²⁴

Bref, il fallait être là : le souvenir ressemble à une platitude, mais Newman était visiblement un grand prédicateur.

Dans un de ses ouvrages les plus importants, *L'Idée d'Université*, Newman a inséré un essai sur l'art de la prédication, où il expose quelques constats de praticien (sans faire, par pitié, une poétique du sermon...). Il explique qu'un bon sermon doit avoir un contenu, et même un contenu travaillé en vue de lui donner une orientation spirituelle immédiatement mise à la disposition de l'auditeur. Il suffit alors, en abordant ce contenu, de se concentrer, pour atteindre la sincérité nécessaire à un bon sermon : tout autre emballage rhétorique, les effets pathétiques, sont superflus.

Je ne veux pas dire qu'un prédicateur doit chercher à être sincère, mais qu'il doit chercher à accomplir son but, qui

23. John Campbell Shairp, *Studies in poetry and philosophy*, Edinburgh, Edmonston & Douglas, 1872, p. 247.

24. James Anthony Froude, *Short Studies on Great Subjects*, Londres, Longmans, Green & Co., 1894, vol. 4, p. 286.

est de faire du bien, spirituellement, à ses auditeurs, et qui d'emblée le rendra sincère. On dit que lorsqu'un homme doit traverser un abîme sur une planche étroite posée de part et d'autre, il est sage pour lui de ne pas regarder la planche, le long de laquelle passe son chemin, mais de fixer des yeux le bord opposé du précipice, là où la planche s'arrête. C'est en regardant l'objectif qu'il doit atteindre, et en se laissant guider par lui, qu'il s'assure de pouvoir marcher vers lui de façon directe et constante. Il en va de même pour les objets moraux ; personne ne deviendra véritablement sincère en visant directement la sincérité. Nous pouvons susciter par nous-mêmes un simulacre, non, un paroxysme de sincérité, tout comme nous pouvons frotter nos mains l'une contre l'autre jusqu'à ce qu'elles soient chaudes. Mais lorsque nous arrêtons, nous reperdons cette chaleur ; au contraire, que le soleil se lève et nous frappe de ses rayons, et nous n'avons plus besoin de nous frotter les mains pour nous réchauffer artificiellement. Ainsi donc, les paroles enflammées et les gestes énergiques du prédicateur, pris en eux-mêmes, sont tout autant des signes de sincérité que le fait de se frotter les mains ou d'agiter ses bras sont des signes de chaleur, bien qu'ils soient naturels là où la sincérité existe déjà, et plaisants, en tant que compléments spontanés. S'asseoir pour écrire son sermon en ayant pris la résolution d'être éloquent constitue une entrave pour qui veut persuader ; mais avoir la détermination d'être sincère, cela y est fatal. [...]

C'est le devoir du prédicateur de s'attacher à transmettre aux autres, non pas des bienfaits fortuits, non prémédités, mais quelque bien spirituel défini. C'est ici que la préparation et l'étude interviennent ; plus il est exact et précis dans le sujet qu'il aborde, plus il sera incisif et pratique ; alors que personne ne tirerait grand chose d'un discours qui aborde de façon générale le sujet de la vertu, ou qui entretient de façon vague et faible la question de la désirabilité du Paradis, ou de la légèreté qu'il y a à encourir la damnation éternelle. Tout comme d'avoir une image nette à l'esprit rend le prédicateur sincère, de même, cela lui donnera quelque chose qui vaille la peine d'être communiqué aux autres. Il est vrai que la simple sympathie suffit, comme je l'ai dit, à transférer

une émotion ou un sentiment d'un esprit à un autre, mais elle n'est pas en mesure de l'y fixer. Il faut imprimer dans le cœur ce qui ne le quittera jamais, et ceci ne fonctionnera qu'à condition de s'appliquer à traiter un sujet défini, qu'il faut prendre en main et soupeser, avant, pour ainsi dire, de le déposer dans les mains des autres.²⁵

C'est donc dans le partage d'une vérité que les cœurs chrétiens communient. Pour Newman, cela deviendra une devise : *Cor ad cor loquitur...*

Le Tract 90

Presque jusqu'à la fin du Mouvement d'Oxford, Newman adopte une attitude résolument agressive envers Rome, surtout, comme il l'admet lui-même, pour couvrir ses arrières. Il cherchait alors à établir une *Via Media*, une voie moyenne, entre d'une part l'Église anglicane réelle, telle que la concevaient ses membres, c'est-à-dire de tendance protestante, et d'autre part l'Église romaine idolâtre, qui a ajouté de nouveaux dogmes à la foi de l'Église des Pères. Le problème de cette *Via Media*, et Newman n'en a que trop conscience, c'est qu'elle n'existe que sur le papier, comme pure virtualité de ce que l'Église anglicane pourrait devenir un jour si elle s'efforçait de ressembler à l'Église du temps de saint Augustin. Or, dans une Église anglicane anti-romaine, Newman craignait d'être accusé de papisme, d'où ses virulentes tirades contre les « corruptions » de l'Église et de la doctrine romaine²⁶.

Mais au cours des années, ses études historiques l'amènent, pour la première fois, à douter du cap qu'il avait choisi avec une telle assurance. Le premier coup vint de l'étude du Monophysisme²⁷...

25. John Henry Newman, *The Idea of a University*, Londres, Longmans, Green & Co, 1905, p. 408-411.

26. Peu avant d'entrer dans la communion de l'Église catholique, Newman a publié, comme jadis Augustin, un ouvrage de *Rétractations*, dans lequel il renie tous ses propos hostiles à Rome.

27. Position hérétique consistant à affirmer que le Christ n'a qu'une seule (monos) nature (physis), en l'occurrence que sa nature divine absorbe et abolit totalement sa nature humaine.

Pendant les vacances je repris cette suite de lectures que j'avais choisie bien des années auparavant comme étant spécialement faite pour moi. Je n'ai nulle raison de supposer que la pensée de Rome ait en aucune façon traversé mon esprit. Vers le milieu de juin, je commençai à étudier l'histoire des Monophysites et à m'en pénétrer. J'étais absorbé par la question de doctrine. Ceci se passait environ du 13 juin au 30 août. Ce fut en faisant cette lecture que le doute m'assaillit pour la première fois. Je me souviens d'avoir dit, vers le 30 juillet, à un ami que le hasard m'avait fait rencontrer, combien je trouvais cette histoire remarquable ; mais vers la fin d'août j'étais sérieusement alarmé.

J'ai raconté dans un ouvrage précédent combien cette histoire m'avait ému. Ma forteresse était l'Antiquité : or ici, en plein milieu du V^e siècle, je crus trouver, réfléchi comme dans un miroir, la chrétienté du XVI^e et du XIX^e siècle. Dans ce miroir je regardai mon visage : j'étais un Monophysite. L'Église de la Via Media était dans la situation de la Communion d'Orient²⁸. Rome était où elle est aujourd'hui²⁹, et les Protestants étaient les Eutychéens³⁰. Parmi toutes les phases de l'histoire, depuis que l'histoire a existé, qui aurait jamais songé à aller rechercher les actes et les paroles du vieil Eutychès, ce *delirus senex*³¹, comme l'appelle, je crois, le P. Pétau, et les énormités de l'impudent Dioscore, pour se convertir à l'Église de Rome ! [...]

Il était difficile de prouver que les Eutychéens ou Monophysites étaient des hérétiques, sans prouver que les protestants et les anglicans l'étaient également ; difficile de trouver des arguments contre les Pères du concile de Trente, qui ne fussent pas en même temps la condamnation des Pères du concile de Chalcédoine ; difficile de condamner les papes du XVI^e siècle, sans condamner ceux du V^e. Le drame de la religion, la lutte entre l'erreur et la vérité étaient toujours uns, toujours les mêmes. [...] Voilà ce que je découvris sous

28. Les Églises monophysites d'Orient, qui ont refusé le concile de Chalcédoine en 451 : principalement les Syriaques, les Coptes et les Arméniens. Elles professaient un monophysisme modéré.

29. C'est-à-dire, professant l'orthodoxie, sans compromis.

30. Partisans d'Eutychès et tenants d'un monophysisme extrémiste.

31. « Vieillard extravagant ».

une forme presque effrayante ; il y avait une similitude terrible, d'autant plus terrible, qu'elle était muette et impassible, entre les annales mortes du passé et la chronique fiévreuse du présent. L'ombre du V^e siècle couvrait le XVI^e. C'était comme un fantôme sortant des eaux troublées du vieux monde sous la forme et les traits du monde nouveau. Alors comme maintenant, on pouvait accuser l'Église d'être tranchante et dure, résolue, impérieuse et implacable ; et les hérétiques étaient changeants, mobiles, dissimulés et trompeurs, toujours courtisant le pouvoir civil, ne s'accordant jamais entre eux que par son intervention ; ce pouvoir civil lui-même était toujours à la recherche d'expédients, s'efforçant de repousser l'invisible, substituant l'à-propos à la foi. A quoi bon continuer la controverse ou défendre ma position, si, après tout, je forgeais des arguments pour Arius ou Eutychès, si je devenais l'avocat du diable contre l'indomptable Athanase et le majestueux Léon. Que mon âme soit avec les Saints !³²

Cette fugitive impression ne fit que passer ; mais la sympathie de Newman pour Rome ne cesse de grandir.

La crise se noue en 1841, alors que Newman publie, parmi les *Tracts for the times*, un essai de sa propre plume, le Tract 90, intitulé *Remarques sur certains passages des Trente-Neuf Articles*. Je vais être obligé de donner une petite définition, avant de donner la parole à Newman. L'Anglicanisme, né d'une rupture d'avec d'Église de Rome au XVI^e siècle, a une sorte de texte fondamental qui le définit, constitué de trente-neuf articles, dirigés contre Rome. C'est ce texte que Newman décide de commenter, pour voir jusqu'à quel point il autorise un rapprochement avec les positions de l'Église universelle, celle des Pères, dont les anglicans et les catholiques romains se sont éloignés et les uns, et les autres.

La cause véritable qui me le fit faire, au commencement de 1841, fut l'inquiétude, quant au présent et à l'avenir, de ceux qui n'aimaient ni la Via Media, ni mon jugement énergique contre Rome. J'avais reçu, de mon évêque, je crois, l'ordre de maintenir ces hommes dans le droit chemin, et je désirais

32. Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. cit., p. 178-180.

le faire ; mais leur difficulté principale était de les faire souscrire aux Articles ; et c'est ainsi que la question des Articles vint à se poser devant moi. On nous jetait à la face : « Par quel accommodement de conscience arrivez-vous à signer les Articles ? Ils sont directement contre Rome. – Contre Rome ? » répondis-je, « qu'entendez-vous par Rome ? » et alors je me mis à faire des distinctions que je vais exposer. Par « doctrine romaine », on pouvait entendre une des trois choses suivantes : 1° l'*enseignement catholique* des premiers siècles ; 2° les *dogmes formels de Rome*, tels qu'ils ont été contenus dans les derniers conciles, notamment le concile de Trente, et condensés dans la *Profession de foi* du pape Pie IV ; 3° en dehors et en sus des dogmes, les *croyances et coutumes populaires actuelles*, approuvées par Rome dans les pays en communion avec elle, et que j'appelais *erreurs dominantes*. Or, les Protestants croyaient généralement que, dans les trois acceptions, la « doctrine romaine » se trouvait condamnée par les Articles : moi, je pensais que l'enseignement catholique n'était point condamné, que les erreurs dominantes étaient condamnées ; et, quant aux dogmes formels, que les uns étaient condamnés, que les autres ne l'étaient pas, et qu'il fallait en faire la distinction. Ainsi : 1° l'usage des prières pour les morts était une doctrine catholique – non condamnée ; 2° la prison du Purgatoire était un dogme romain – condamné ; mais l'infailibilité des conciles œcuméniques était un dogme romain – non condamné ; 3° le feu du Purgatoire était, non un dogme, mais une erreur autorisée et populaire, – condamnée par les Articles.

Bien plus, j'estimais que les difficultés qui frappaient les personnes que j'ai désignées tenaient pour la plupart à la méprise qui leur faisait confondre : 1° l'enseignement catholique, qui n'était pas condamné dans les Articles, avec un dogme romain, qui y était condamné ; et 2° un dogme romain non condamné par les Articles, avec une erreur dominante condamnée. Que si leurs difficultés ne se bornaient pas là, je n'avais plus rien à leur dire.

Un autre motif de ma tentative était mon désir de préciser les points importants de désaccord entre les croyances ro-

maine et anglicane, et de les réduire autant que possible. Je pensais que chaque croyance était obscurcie et dénaturée, sous la pression d'un « papisme » ou d'un « protestantisme » dominant.³³

Jusque là, même si son propos est audacieux, tout va bien. Or, dans ce Tract, Newman fait remarquer que ces Trente-Neuf Articles, assez succincts, renvoyaient le lecteur, pour toute question qui n'était pas abordée dans lesdits Trente-Neuf Articles, à un célèbre recueil d'homélies du XVI^e siècle, considérés comme représentatifs d'un bon enseignement anglican. Ayant parcouru cette vaste « annexe » des Trente-Neuf Articles, Newman se rend compte que ces homélies attestent comme compatibles avec l'anglicanisme de nombreuses propositions, dont je donne un petit échantillon :

1° Les Homélies déclarent que le livre de Tobie, prétendu « apocryphe », est l'enseignement du Saint-Esprit et fait partie de l'Écriture.

3° Qu'à l'époque la plus rapprochée des Apôtres, et, – le texte des Homélies l'implique – pendant près de sept cent ans, l'Église primitive est d'une pureté qu'on ne saurait mettre en doute.

4° Que c'est à cette Église primitive que l'on doit spécialement s'attacher.

7° Elles parlent aussi d'une vérité certaine qu'elles imposent comme déclarée par la parole de Dieu, par les sentences des anciens docteurs, et par le jugement de la primitive Église.

13° Que les anciens Pères catholiques disent que « l'Eucharistie » est le remède d'immortalité, le souverain préservatif contre la mort, le pain d'immortalité, la grâce salutaire.

17° Que l'Ordre est un Sacrement.

21° Que les aumônes purifient l'âme des souillures et des taches du péché, et son un remède précieux, un trésor inestimable.

18° Que le mariage est un Sacrement.

25° Que dans la très-sainte et très-divine Église primitive, le grand et puissant empereur Théodose fut excommunié par saint Ambroise.

33. *Ibid.*, p. 124-126.

Vous n'imaginez pas le retentissement d'un texte pareil dans une Église anti-papiste, de sympathie protestante :

Je compris clairement, il est vrai, que ma place dans le Mouvement était perdue ; la confiance publique m'avait abandonné, mon rôle était fini. Il était purement impossible qu'aucune de mes paroles pût désormais avoir une action heureuse, quand mon nom avait été placardé par le *marshal* sur la porte du réfectoire de tous les *Colleges*³⁴, comme celui d'un cuisinier cassé au gage : quand dans toutes les parties du pays, dans toutes les classes de la société, par tous les organes de l'opinion, dans toutes les occasions où cette opinion pouvait être exprimée, dans les journaux, les revues, les meetings, les chaires, les dîners, les cafés, les wagons de chemin de fer, j'étais dénoncé comme un traître qui avait creusé sa mine et venait d'être découvert au moment où il allait mettre le feu à la mèche pour faire sauter l'édifice vénérable de l'Église. [...]

On voulut d'abord, si j'ai bonne mémoire, me faire retirer le Tract. Je refusai d'y consentir : je ne voulais point le faire, par égard pour ceux qui étaient troublés ou en danger de l'être ; je ne le voulais point par égard pour moi-même. Comment, en effet, pouvais-je acquiescer à une interprétation purement protestante des Articles ? Comment pouvais-je me ranger parmi les adeptes d'une théologie dont le seul nom me causait une irritation nerveuse ?

Alors on me dit : « Gardez le silence, ne défendez point le Tract. » Je répondis : « Oui, si vous voulez bien ne pas le condamner, – si vous voulez bien permettre que l'on continue à le vendre. » Lorsque je cédaï, mes adversaires me pressaient davantage, ils reculaient quand ils me voyaient obstiné. Leur plan était d'obtenir de moi autant que possible ; mais je fus inébranlable sur la question de leur faire tolérer le Tract. Ils me laissèrent donc continuer à le vendre, et dirent qu'ils ne le condamneraient pas. Mais ils ajoutèrent

34. « Quand, dans la ville d'Oxford, un marchand a démérité d'une façon quelconque, un huissier affiche son nom sur [la porte des réfectoires d'Oxford], pour qu'on cesse de s'adresser à lui. C'est là que le vice-chancelier de l'Université crut devoir faire afficher la condamnation du Tract 90. » (Note du traducteur)

cette condition, que je ne le défendrais pas, que j'arrêterais la série et que je publierais moi-même ma propre condamnation dans une lettre adressée à l'évêque d'Oxford. Je n'impute à mon Évêque quoi que ce soit, il fut toujours excellent à mon égard. Ils disaient encore ne pouvoir répondre de ce que certains évêques diraient peut-être individuellement, au sujet de mon Tract, dans leurs mandements. J'acceptai leurs conditions. Tout ce que je voulais c'était de sauver le Tract.³⁵

Secoué, Newman se retire temporairement de la polémique. « Dans l'été de 1841, dit-il, je me trouvai à Littlemore³⁶, l'esprit libre de toute angoisse et de toute inquiétude. J'avais pris la résolution de mettre de côté toute controverse, et je m'occupais de ma traduction de saint Athanase³⁷; mais de Juillet à Novembre, je reçus trois coups qui me brisèrent »³⁸ :

1° Le « fantôme » réapparaît une seconde fois, non plus à propos des monophysites, mais de la controverse arienne : ce n'était pas la voie moyenne, des semi-ariens, qui fut dans le vrai, mais le parti extrême, fidèle à la foi de Nicée. 2° Le Tract 90, après bien des intrigues, finit par être officiellement condamné. 3° L'affaire de l'évêché de Jérusalem : l'Église anglicane accepte de créer, en communion avec la nouvelle Église protestante unifiée de Prusse, un évêché pour la ridicule poignée d'anglicans qui se trouvent à Jérusalem; c'est surtout le moyen de trouver un relais géopolitique au Moyen-Orient. Newman est dévasté :

Or ici, précisément au moment où les évêques anglicans dirigeaient leurs censures contre moi parce que j'avais confessé que je me rapprochais de l'Église catholique, sans dépasser toutefois ce que je supposais autorisé par les formulaires anglicans, ces mêmes évêques fraternisaient, par leur conduite

35. Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. cit., p. 140-143.

36. Village en bordure d'Oxford. C'est là que se trouve une maison dont il avait fait don à sa paroisse, et où il se retire souvent.

37. Un saint pour qui Newman a toujours eu une grande dévotion. Saint Athanase (vers 297-373), évêque d'Alexandrie et docteur de l'Église, a été surtout l'infatigable défenseur de la divinité du Christ au plus dur de la crise arienne, cinq fois exilé par les Empereurs romains.

38. Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. cit., p. 216-217.

ou par leur tolérance, avec les corps protestants, et leur permettaient de se placer sous un évêque anglican, sans exiger d'eux aucune abjuration de leurs erreurs, sans examiner s'ils recevaient dûment le Baptême et la Confirmation ; alors qu'il y avait de fortes raisons de supposer que ledit évêque était destiné à faire des conversions chez les Grecs orthodoxes et les corps schismatiques d'Orient, au moyen de l'influence de l'Angleterre. Ce fut là le troisième coup qui anéantit définitivement ma foi dans l'Église anglicane.³⁹

L'agonie et le changement de communion

A dater de la fin de 1841, je fus sur mon lit de mort, en tant que membre de l'Église Anglicane, bien que je ne m'en sois alors rendu compte que peu à peu. J'inscris ce fait en tête de ce qui me reste à dire, afin d'expliquer le caractère de cette dernière partie de mon récit. Un lit de mort n'a guère d'histoire ; c'est un lent et pénible déclin, avec des alternatives de soulagement et de rechute ; et dès lors que l'on prévoit la fin, que suivant l'expression usuelle, ce n'est plus qu'une affaire de temps, le récit de ces tristes heures a peu de charme pour le lecteur, surtout si son cœur est bon. A ce moment d'ailleurs, les portes sont closes, les rideaux fermés et le malade n'a ni le désir, ni la faculté de suivre les phases de sa maladie. Telle fut ma situation, avec cette différence qu'on ne me laissa pas mourir en paix, que des amis qui avaient encore un droit véritable à pénétrer jusqu'à moi, et le public qui n'en avait aucun, ont donné une sorte d'histoire à ces quatre dernières années.⁴⁰

Je n'ai pas le droit d'ignorer cette phase navrée et nauséuse de la vie de Newman. Si je taisais les événements qui se produisent entre la condamnation du Tract 90 et son entrée dans l'Église catholique, je laisserais entendre que l'un est la conséquence de l'autre. Or, cela serait extrêmement faux, une trahison totale de toute sa pensée. En gros, les choses se font en deux temps.

39. *Ibid.*, p. 222-223.

40. *Ibid.*, p. 229-230.

1) D'abord, Newman se retire de son rôle public dans l'Église anglicane, se résout à appartenir à une Église schismatique, mais ne peut pas non plus rejoindre l'Église catholique, hérétique et idolâtre : l'Église anglicane à la dérive est encore ce qu'il y a de mieux.

2) Ce n'est qu'ensuite que Newman se rend compte, peu à peu, que les fameuses « corruptions » romaines, ces « dogmes ajoutés » du XVI^e siècle, sont des développements légitimes de la doctrine de l'Église primitive, et qu'il n'a aucun argument à leur opposer, d'où son entrée dans l'Église catholique.

Ces deux gestes sont totalement indépendants l'un de l'autre d'un point de vue intellectuel. Ce n'est que d'un point de vue biographique qu'ils s'enchaînent. Au fond, Newman devait enrager de donner raison à ses critiques superficiels qui avaient annoncé depuis longtemps qu'il finirait par se vautrer dans le papisme. Reprenons donc les choses là où nous en étions.

Et d'abord quelle était ma situation considérée au point de vue du devoir : – 1° J'avais renoncé à ma place dans le Mouvement, par une lettre adressée à l'évêque d'Oxford au printemps de 1841. – Mais 2° je ne pouvais renoncer à mes devoirs envers les esprits nombreux et divers qui y avaient été plus ou moins conduits par moi. – 3° Je m'attendais ou plutôt je tendais peu à peu à rentrer dans l'état de laïque. – 4° Jamais la pensée ne m'était venue d'abandonner l'Église d'Angleterre. – 5° Je ne pouvais exercer de fonctions en son sein, si je n'étais pas autorisé à soutenir le sens catholique des articles. – 6° Je ne pouvais m'unir à Rome, tandis qu'elle laissait rendre à la Vierge et aux Saints des honneurs incompatibles, selon moi, avec la Gloire suprême et incommunicable du Dieu Un, Infini et Éternel. 7° Je souhaitais une union conditionnelle de l'Église Anglicane avec l'Église Romaine. – 8° J'appelais Littlemore mon *Torres Vedras*⁴¹, et je pensais que nous pourrions, quelque jour, faire au sein de l'Église Anglicane un mouvement en ayant, de même que nous avions été forcés de nous retirer en arrière. 9° Je rete-

41. Du nom de la ville où passait le dispositif défensif secret des Anglais autour de Lisbonne, lors de la troisième invasion napoléonienne du Portugal – dispositif qui fit échouer l'offensive du maréchal Masséna en 1810, et permit une contre-offensive.

nais de tout mon pouvoir tous ceux que je voyais disposés à s'unir avec Rome.

Et je les retenais pour trois ou quatre raisons : 1° Parce que je ne pouvais les laisser faire ce que je ne pouvais en conscience faire moi-même. 2° Parce que je pensais que, sous divers rapports, ils agissaient par entraînement. 3° Parce que j'avais des devoirs envers mon évêque et l'Église anglicane tant que je conservais St. Mary. 4° En ce qui concernait plusieurs d'entre eux, parce que leurs parents et leurs supérieurs anglicans m'avaient directement confié le soin de leurs âmes.⁴²

Je voulais absolument donner ce genre de citations, bien représentative du style de Newman dans l'*Apologia*. Les énumérations pointilleuses d'arguments constituent le gros de son autobiographie intellectuelle ; c'est parfois un peu aride, mais toujours accessible, et, à la lecture, extraordinairement convainquant. Mais je referme cette parenthèse : pour le moment, je voulais juste montrer que Newman ne se jette pas précipitamment dans les bras de l'Église catholique.

En attendant, comment vivre ? Pour lui-même, et pour tous ses amis envers lesquels il avait un devoir de direction spirituelle, et qu'il ne pouvait pas laisser patauger, il écrit une série de sermons que je trouve très touchants, et qui se résument à l'idée que, malgré son caractère schismatique, l'Église Anglicane conserve une forme de vie surnaturelle⁴³, par surabondance de la Miséricorde de Dieu :

Ces sermons insistent sur ce que, en dépit du caractère rigoureux de la loi juive, de la puissance contenue dans la lettre et la forme de ses préceptes, du schisme des tribus, manifeste et plus coupable qu'un schisme ordinaire, ces tribus rebelles continuèrent, en fait, à être reconnues comme un peuple par la Miséricorde divine ; que les grands prophètes Élie et Élisée leur furent envoyés, et, bien plus, leur furent envoyés pour leur prêcher la parole de Dieu et les rappeler à lui, sans leur intimer en aucune façon l'ordre de

42. Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. cit., p. 230-231.

43. Le critère de la sainteté, de l'existence d'une vie surnaturelle dans une Église, a toujours été un critère déterminant pour Newman. Là où se trouvent les saints, c'est dans cette direction qu'il faut chercher l'Église.

se réconcilier avec la race de David et le sacerdoce d'Aaron, ni de se rendre à Jérusalem pour adorer. Ils n'étaient point dans l'Église ; ils avaient néanmoins les moyens de salut et l'espoir de trouver grâce devant leur Créateur. L'application de tout ceci à l'Église Anglicane était directe : qu'un homme eût ou n'eût pas, dans de pareilles circonstances, le droit d'assumer ou d'exercer les fonctions du ministère, c'était là une question sur laquelle on pouvait n'avoir pas une solution bien claire, quoiqu'il y eût lieu de se rappeler que l'Angleterre avait le Sacerdoce Apostolique, tandis qu'Israël n'avait aucun sacerdoce ; mais ce qu'on voyait clairement, c'est qu'il n'était nullement du devoir d'un Anglican de quitter pour Rome sa propre Église, bien qu'il ne la regardât pas comme une portion de l'Église Une ; – et cela, en raison de ce fait, que le Royaume d'Israël avait été séparé du Temple ; et que, cependant, les sujets d'Israël, ni en masse, ni individuellement, ni la foule sur le Mont Carmel, ni la Sunamite et sa maison, n'avaient, malgré les miracles opérés devant eux, reçu l'ordre de se séparer de leur propre peuple et de se soumettre à Juda.

Il est évident qu'en examinant, à l'aide d'une pareille théorie, si les marques d'une présence et d'une vie divine dans l'Église Anglicane suffisaient à prouver qu'elle était réellement dans l'Alliance ou seulement à prouver qu'elle jouissait, en dehors de l'Alliance, de grâces extraordinaires, non seulement, à un point de vue religieux, on abaissait son niveau, mais encore on affaiblissait sa base de controverse. La nouveauté même de cette théorie la rendait suspecte ; et rien ne garantissait que l'affaissement ne continuerait pas, et qu'il ne finirait pas par une submersion. Il est de fait que, pour beaucoup d'esprits, dire que l'Angleterre avait tort c'était dire que Rome avait raison.⁴⁴

Mais peu à peu, notamment à travers la lecture de livres de piété italiens à quelques sous rapportés par une connaissance catholique, Newman se rend compte que certaines de ses préconceptions sur le caractère idolâtrique du catholicisme sont peu fondées. Parallèlement, l'idée d'une possibilité de « développements dans le dogme » fait son

44. Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. cit., p. 239-241.

chemin, comme en témoigne cette lettre de 1844, insérée comme pièce justificative dans l'*Apologia* :

Voici le genre de considérations qui a sur mon esprit un poids réel : 1° D'après l'enseignement des Pères, il est pour moi beaucoup plus certain que nous sommes dans un état de séparation coupable, qu'il n'est certain que des développements ne puissent avoir lieu sous la loi de l'Évangile et que les développements romains ne soient pas les plus conformes à la vérité. 2° Je suis beaucoup plus certain des erreurs de nos doctrines (modernes) que de celles des doctrines romaines (modernes). 3° En accordant que les doctrines romaines (spéciales) ne se trouvent pas proclamées dans la primitive Église, je pense cependant qu'il y a dans cette Église primitive assez de traces de ces doctrines, pour les recommander et les prouver dans l'hypothèse d'une direction divine donnée à l'Église, bien que ces traces soient insuffisantes à les prouver à elles seules, de sorte que la question roule uniquement sur la nature de la promesse faite à l'Église, de lui envoyer le Saint-Esprit. 4° La preuve de la doctrine romaine (moderne) est aussi forte (ou plus forte) dans l'Antiquité que celle de certaines doctrines que nous et les catholiques romains croyons ensemble : ainsi il y a dans l'Antiquité des témoignages plus fors pour la nécessité de l'Unité que pour la succession Apostolique ; pour la Suprématie du siège de Rome, que pour la présence réelle dans l'Eucharistie ; pour la pratique de l'Invocation des Saints que pour certains livres qui font partie du canon actuel de l'Écriture, etc., etc. 5° L'analogie de l'Ancien Testament et aussi du Nouveau, conduit à reconnaître les développements de la doctrine.⁴⁵

Pour en avoir le cœur net, Newman commença la rédaction d'un essai, qui devait être son chef-d'œuvre : l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*. Il y examine les critères qui permettent de corroborer la légitimité du développement, sous forme dogmatique, de virtualités contenues dans la doctrine primitive, et que l'Église, guidée dans sa carrière terrestre par l'Esprit-Saint, est destinée à conduire

45. *Ibid.*, p. 304-305.

à leur plein épanouissement. Bien avant de finir la rédaction de son livre, Newman est déjà convaincu de la validité de cette thèse. Il se laisse le temps de transformer cette certitude intellectuelle en certitude spirituelle, jusqu'à ce que l'entrée dans l'Église romaine devienne pour lui un impératif catégorique, nécessaire pour le salut de son âme. Le 9 octobre 1845, il profite du passage d'un passionniste italien à Littlemore pour être reçu dans l'Église catholique, non sans avoir passé la nuit entière à faire sa confession générale.

Ensuite, tout va très vite. Comme catholique, il ne peut plus occuper aucune fonction à l'Université. Il s'embarque pour Rome, pour faire son séminaire.

Je quittai Oxford définitivement le lundi 23 février 1846. Le samedi et le dimanche précédents, je me trouvai dans ma maison de Littlemore tout seul, comme les premiers jours où j'en avais pris possession. [...] Le Dr Pusey vint aussi prendre congé de moi ; et j'allai faire une visite au Dr Ogle, un de mes plus vieux amis, car il était mon *Private Tutor*, alors que j'étais étudiant. En lui, je pris congé de la *Trinité*, mon premier collègue, qui m'était si cher et renfermait tant d'hommes si bons pour moi dès mon enfance et durant toute ma vie d'Oxford. Le collègue de la *Trinité* ne s'était jamais montré sévère pour moi. En face de la chambre d'étudiant que j'y avais occupée, des muffiers croissaient en foule sur les murs ; et, pendant des années, j'avais vu dans ces fleurs l'emblème de ma vie, qui resterait, elle aussi, attachée à mon Université jusqu'à la mort.

Dans la matinée du 23, je quittai l'Observatoire. Depuis, je n'ai jamais revu Oxford, si ce n'est quand ses tours m'apparaissent au loin, du chemin de fer.⁴⁶

Le sentiment qui prédomine alors n'est pas vraiment de la joie, mais une certaine sérénité mêlée d'amertume. Il en veut aux théologiens anglicans, et il s'en veut à lui-même d'avoir pour ainsi dire sabordé sa propre vocation : il sait pertinemment que son changement de confession va tourner à l'avantage des théologiens libéraux, alors qu'il avait considéré comme la principale mission de sa vie de contenir leur influence.

46. *Ibid.*, p. 264-265.

La pensée qui m'accabla le plus dans tout le cours de mon changement d'opinions, ce fut un pressentiment clair, vérifié par l'événement, que tout cela aboutirait au triomphe du libéralisme. J'avais employé toutes mes facultés à lutter contre le principe antidogmatique ; cependant, plus qu'aucun autre, je contribuais maintenant à son succès. J'étais de ceux qui l'avaient, pendant tant d'années, tenu aux abois dans Oxford. Ma retraite était donc son triomphe. Les gens qui m'avaient chassé d'Oxford étaient manifestement les libéraux ; c'étaient eux qui avaient ouvert l'attaque contre le Tract 90 ; si je faisais un pas de plus et me retirais de l'Église anglicane, ils y gagneraient un nouveau succès. Mais ce n'était pas tout. Ainsi que je l'ai déjà dit, il n'y a que deux alternatives : le chemin de Rome, ou le chemin de l'athéisme : l'anglicanisme est l'étape à mi-chemin d'un côté, et le libéralisme de l'autre. Combien de gens, je ne le savais que trop, cesseraient de me suivre maintenant que j'allais marcher de l'anglicanisme vers Rome, et quitteraient aussitôt l'anglicanisme et moi pour le camp des libéraux ! Ce n'est pas du tout chose facile (humainement parlant) que d'élever un Anglais à un niveau dogmatique. [...]

Or, pour ma défense, je ne pouvais présenter qu'une apologie boiteuse ; c'était la vraie cependant, à savoir que je n'avais pas lu les Pères avec assez d'esprit critique, que sur des points délicats, comme ceux qui déterminent l'angle de divergence entre les deux Églises, j'avais fait des erreurs de calcul considérables. Comment cela ? Eh bien, le fait, très désagréable à avouer, c'est que j'avais eu trop confiance dans les assertions de Ussher, Jérémie Taylor ou Barrow, et qu'ils m'avaient trompé. *Valeat quantum*⁴⁷, – voilà tout ce qu'on pouvait dire. Ce fut donc là ce qui dicta impérieusement les termes de ma rétractation, qui ont été regardés comme une injure si grave, parce que la tristesse amère avec laquelle ils ont été écrits n'a pas été comprise.⁴⁸

Sa conversion au catholicisme est donc perçue, par beaucoup, comme une sorte de profession de foi relativiste : en gros, pour un anglican

47. « Vaille que vaille ».

48. Newman, *Apologia pro vita sua*, éd. cit., p. 314-316.

moyen de cette époque, un catholique est un intrigant cynique, au service d'une puissance étrangère, qui met la vérité comme le mensonge au service de sa volonté de puissance. C'est ainsi qu'en 1864, soit vingt ans plus tard, le théologien libéral Charles Kingsley écrit que « le père Newman nous informe que pour son bien, la vérité n'est pas nécessaire, et, dans l'ensemble, ne doit pas être une vertu du clergé romain ». C'en est trop pour Newman, qui répond par un pamphlet. La polémique prend de l'ampleur, si bien que Newman décide de rédiger une défense de sa propre vie, une *Apologia pro vita sua*, avec le sous-titre éloquent d'*Histoire de mes opinions religieuses*, qui retrace son cheminement intellectuel et spirituel, à l'aide de documents (lettres, journaux, tracts, sermons...). Ce fut un triomphe : après vingt ans de purgatoire, pendant lesquels les anglicans le voient comme un traître, alors que sa hiérarchie se méfie de sa théologie⁴⁹, Newman se retrouve enfin totalement lavé de l'accusation de relativisme.

Une Église tournée vers les fins dernières

Je ne pense pas qu'il soit extrêmement utile de raconter ici toute la vie de Newman dans le détail, une fois qu'il est devenu catholique : l'installation de l'Oratoire de saint Philippe Néri dans la misère des quartiers ouvriers de Birmingham, puis la fondation à Londres sous la direction du père Faber⁵⁰, la tentative éphémère de créer la première université catholique du Royaume-Uni, sa polémique avec le Premier Ministre sur la liberté de conscience, Léon XIII qui le crée cardinal

49. C'est surtout cet oxymore malaisant de « développements dogmatiques » qui dérange. Rien de contradictoire en soi. Mais il est facile de s'appuyer sur une lecture superficielle de cette notion pour laisser entendre que le dogme, susceptible d'évoluer, n'est pas absolument vrai. C'est une idée que j'ai vu traîner dans quelques bouquins récents : la canonisation de Newman serait le signe que pour l'Église catholique, le dogme n'est plus une chose si importante que cela...

50. Frederick Faber (1814-1863) compte parmi les plus grands auteurs spirituels catholiques en Angleterre. Poète reconnu dans sa jeunesse (*Sir Lancelot*), proche de Wordsworth, il s'enthousiasme pour les idées de Newman alors qu'il fait ses études de théologie. Devenu catholique en 1845, il fonde une communauté (les wilfridiens), qui vient bientôt grossir les rangs de l'Oratoire de Newman. Celui-ci le nomme à la tête de leur première fondation, à Londres. Très malade pendant la plus grande partie de sa vie, il a mérité par ses œuvres le titre d'*Apôtre de Londres*, comme l'appelle un de ses biographes. En plus de ses hymnes restées célèbres, il a laissé des traités spirituels admirables, qui gagneraient à être redécouverts (*Bethlehem, The Foot of the Cross, The Creator and the Creature, The Blessed Sacrament...*).

pour approuver sa théologie, son amitié fusionnelle avec Ambrose St John, sa réconciliation avec Oxford et l'opinion publique anglicane, et surtout les livres qu'il continue toujours de publier... Il y aurait en fait beaucoup trop de choses à raconter. Dans un article, on ne peut raconter qu'une histoire à la fois, et cet article s'attache au fil narratif de l'*Apologia*. Mais je ne voudrais pas terminer cet article sur une note de triomphalisme catholique, strictement mondain, trop fréquent chez certains contemporains de Newman ; à aucun moment, celui-ci ne perd de vue les fins dernières.

Dans ces années très troublées, notamment pour la papauté, on a l'impression qu'il prend à peine part à la polémique, et qu'il a déjà un pied dans l'autre monde – tout en écrivant des chefs-d'œuvre. La sensibilité ultramontaine lui est étrangère ; en toutes choses, ses contemporains l'ont perçu comme le parfait *gentleman* anglais, avant comme après son changement de communion. Contrairement à beaucoup d'autres convertis de l'anglicanisme, Newman ne s'est pas senti attiré par les formes de la piété romaine, cette spiritualité lumineuse et compatissante, presque angélique, qui était celle de Pie IX, centrée sur le Sacré-Coeur et l'Immaculée Conception. Il reste mal à l'aise avec la piété mariale ; ce n'est qu'après avoir été parfaitement sûr qu'au bout du compte, la Vierge et les saints ne viendraient pas *s'interposer* entre lui et Dieu, et qu'il pourrait le contempler *solus cum solo*, ce n'est qu'après cela, donc, qu'il a pu devenir catholique. « Moi et mon Créateur », tel a toujours été le pilier central de sa vie de prière.

La fondation de l'Université catholique de Dublin a été l'occasion pour Newman de publier *L'Idée d'Université*, un de ses livres les plus appréciés aujourd'hui. Il y professe un christianisme ouvert à la culture classique, en dialogue avec la recherche scientifique. Chrétienté et civilisation ont des liens étroits, qu'il ne faudrait pas négliger :

C'est, dans l'ensemble, sur ce même *orbis terrarum*⁵¹ où s'est développée la civilisation que se sont aussi développés notre société et ce système d'ordre surnaturel que notre Créateur nous a donné et dont Lui-même est la source, l'Institution chrétienne. Il est vrai qu'il n'y a pas coïncidence exacte entre la communauté naturelle et la communauté d'ordre divin, et qu'il n'y en eut jamais. De même que l'aire

51. « L'étendue de la terre connue. »

de la civilisation a varié au cours des âges tout en restant identique dans l'ensemble, de la même manière le christianisme s'est retrouvé en partie à l'extérieur de la civilisation et la civilisation en partie à l'extérieur du christianisme ; mais dans l'ensemble les deux mondes ont occupé un seul et unique *orbis terrarum*. Bien souvent, ils ont avancé *pari passu*⁵² et, à toutes les époques, on les trouve unis par les liens les plus étroits. Le christianisme attendit que l'*orbis terrarum* eût atteint sa forme la plus parfaite avant de faire son apparition ; il ne tarda pas à s'intégrer à la civilisation qui l'accompagne, avec laquelle il n'a cessé de coopérer et a souvent semblé s'identifier.⁵³

Cette culture humaniste classique le rapproche du christianisme libéral français ; il se lie notamment avec Montalembert. Mais il refuse de se laisser instrumentaliser par l'opposition libérale au premier Concile du Vatican⁵⁴, en déclinant l'offre de Mgr Dupanloup, chef de file des gallicans, de l'accompagner comme expert théologique à Rome. Dans une certaine mesure, il se retire de la politique ecclésiale, et rappelle que la principale mission de l'Église est de sauver des âmes.

A ce propos, cette lettre adressée à son disciple et ami Thomas William Allies, traitant de la pertinence universelle du modèle politique de la chrétienté médiévale, équilibre son ardente défense de l'infaillibilité de l'Église catholique par un certain détachement par rapport à sa prospérité terrestre. Je tenais à en parler, car il s'agit d'une posture curieuse, et relativement originale pour un converti de l'anglicanisme de sa génération.

52. « D'un pas égal ».

53. Newman, « Le christianisme et les lettres », dans *L'Idée d'Université*, trad. Marie-Jeanne Bouts et Yvette Hilaire, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 39.

54. On écrit toujours que Newman a profondément influencé Vatican II, dans la mesure où il a fourni une ecclésiologie qui aidait à penser le rôle des laïques, développant la manière dont l'Église approfondit, au cours de l'histoire, les mystères chrétiens. Mais il est tout aussi vrai que sa pensée est en phase avec Vatican I, puisqu'il a passé sa vie à examiner la place de la rationalité dans la foi (et tel est le propos de l'admirable constitution dogmatique *Dei Filius*) et qu'il demeure, par sa *Lettre au duc de Norfolk*, un des meilleurs interprètes de l'Infaillibilité pontificale.

Mon cher Allies,

Je ne voudrais surtout pas défendre une opinion paradoxale, et tu me rendras un grand service si tu me gardes d'une telle absurdité. Je vais essayer de mieux faire comprendre mes vues ; et si j'y parviens, je pourrai, *ipso facto*, te les soumettre.

1) « Mon point de départ est que l'objectif révélé de l'institution de l'Église est de sauver des âmes. » Ce que je veux dire par là, c'est qu'il n'y a aucune probabilité tangible (i.e. pas de preuves) qu'une certaine organisation de la société sauve plus d'âmes qu'une autre.

Et, de plus, je veux dire par là que le contraire est plus probable (c'est-à-dire qu'une organisation de la société n'est en fait pas plus adaptée qu'une autre à cette fin admirable, si ce n'est accidentellement), puisque le monde – donc, la société humaine – *in maligno positus est*⁵⁵ ; c'est pourquoi il est naturel de suspecter les institutions qui, abstraitement, sont bonnes (que ce soit en elles-mêmes ou en certaines parties d'elles-mêmes), d'être si étroitement liées *ab initio* aux germes de leur propre corruption, qu'il y a des chances que dans les faits, elles ne soient pas bonnes, et que concrètement, il n'est pas nécessaire qu'elles fonctionnent bien.

De quoi je conclurais que le système politique médiéval, quels que soient les bons principes qu'il puisse contenir, et quelles que soient les bonnes mesures qu'il puisse faire appliquer, n'est pas pour autant – en tant qu'il n'est qu'accidentellement mieux adapté qu'un autre système pour sauver des âmes – inclus par la Providence Divine dans cette fin.

D'un autre côté, qu'un système (par exemple, le système médiéval et d'autres avec lui) puisse accidentellement, à un moment et à une époque donnés, être mieux adapté qu'un autre à cette fin, non seulement je l'accorde, mais même je le soutiendrais. Et je concède entièrement que telle ou telle méthode d'action étatique (humainement parlant) est absolument nécessaire dans certaines crises pour tirer l'Église de difficultés existantes, et lui permettre de reprendre sa route ; mais cette remarque s'applique aussi bien à Victor

55. 1 Jn 5, 19 : « Le monde tout entier est au pouvoir du Mauvais. »

Emmanuel⁵⁶ qu'à Charlemagne (bien qu'évidemment je ne nie pas le péché de l'un et le mérite de l'autre), et elle m'autorise à considérer qu'un système (par exemple, le système médiéval), appliqué au mauvais moment, pourrait sauver moins d'âmes qu'un autre.

2) Pour illustrer ou suggérer ce que je soutiens, prends l'épiscopat tel que Constantin l'a trouvé à Nicée en 325, et compare-le avec celui que Théodose a hérité en 381 à Constantinople. Il ne s'agit pas, en ce qui concerne ce *malignus mundus*, de montrer que l'institution officielle de l'Église aurait du sauver plus d'âmes parmi un nombre donné de chrétiens, ni qu'elle incarnait des principes grands et élevés, mais pose-toi la question de savoir lequel des deux épiscopats était en meilleur état, quant à leur sainteté personnelle, et leur capacité à sauver des âmes ? Et pourtant, les empereurs avaient, avec beaucoup de mérite, renversé le paganisme, détruit ses temples, construit des Églises, et inauguré une législation chrétienne.

(L'unique bien réel et indéniable [...] qu'ils ont accompli a été d'augmenter le nombre de baptêmes. Je l'accorde, qu'ils ont augmenté par cela le pourcentage d'âmes sauvées (c'est ce que nous pouvons espérer). Mais ceci débouche sur une autre question, celle de la propagation de l'Évangile dans un peuple païen, où la plus haute idée, selon ce qu'on voit dans l'Écriture, n'est pas la manière de Constantin, mais celle de saint Pierre, saint Augustin, saint Patrick et saint François-Xavier, cf. Marc 6)

Prends, encore une fois, l'état de facto du clergé français, au siècle précédent, et dans notre siècle : est-il clair que, proportionnellement à ses effectifs, le clergé du dix-huitième siècle ait sauvé plus d'âmes que celui du dix-neuvième ?⁵⁷

56. Qui menaçait de confisquer ce qui restait des États pontificaux en faisant l'unité italienne en faveur du Piémont-Sardaigne.

57. Lettre du 4 décembre 1860, citée dans Mary H. Allies, *Thomas William Allies*, Londres, Burns & Oates, 1907, p. 120-122. On peut débattre de la thèse de Newman, qui aborde ici un domaine sensible. Il s'agit d'une lettre privée, adressée à une intelligence qu'il estime, et dans laquelle il avoue qu'il ne fait que tâtonner. Je me contenterai de commenter l'attitude d'Allies, dans ses réponses à Newman. Il commence par se défendre de manière extrêmement convaincante, puis soudain il se soumet – sans pour autant changer fondamentalement d'avis, comme on peut

Cette Église qui a renouvelé la face de la Terre, ouverte à la culture et à la science, dépositaire de la vérité infaillible, est donc avant tout un lieu de passage vers la vie du monde à venir. Ce n'est pas seulement vrai d'un point de vue moral, mais aussi d'un point de vue intellectuel : loin d'écraser les intelligences individuelles, l'Église est une immense raffinerie, où les âmes préparent leur intellect à recevoir avec humilité la plénitude de la Vérité :

Si l'on considère tout ce que je viens de dire [...], on dira, à première vue, que l'inquiète raison de notre commune humanité est complètement opprimée, que tout effort indépendant, toute action quelle qu'elle soit, est étouffée ; au point que, si tel doit être le moyen de maintenir la raison dans l'ordre, elle n'y est maintenue que par son entière destruction. Mais cette supposition est loin de la réalité, loin de ce qui est, à mon sens, l'intention de cette haute Providence qui a préparé un grand remède pour un grand mal, loin d'être confirmé par l'histoire du grand conflit entre l'infailibilité et la raison dans le passé, et par la perspective de ce conflit dans l'avenir. L'énergie de l'intelligence humaine « grandit par l'opposition » : elle prospère et s'étend joyeusement avec une rude et élastique vigueur sous les terribles coups de l'arme forgée par la main de Dieu, et n'est jamais plus elle-même que lorsqu'elle vient d'être terrassée. Les écrivains protestants ont coutume de croire que, comme il y a deux grands principes en action dans l'histoire de la religion, l'autorité et le jugement particulier, ils ont pour eux tout le jugement particulier, et qu'à nous appartient le plein héritage et l'universelle oppression de l'autorité. Mais il n'en est pas ainsi ; c'est le vaste corps catholique lui-même, et lui seul, qui fournit une arène pour les deux combattants dans ce duel terrible et sans fin. Il est nécessaire, pour la vie même de la religion considérée dans ses grandes œuvres et son histoire, que cette guerre continue sans interruption. Chaque fois que l'infailibilité s'exerce, son action résulte d'une opération intense et variée de la raison, tour à tour

le voir dans ses ouvrages de théologie de l'histoire. Or, Allies explique que s'il cède, c'est aussi qu'il a perçu, grâce à Newman, un danger spirituel dans l'exaltation des destinées terrestres de l'Église : il pourra se mettre au travail et accomplir sa vocation d'historien et de défenseur de la papauté avec une humilité renouvelée.

son alliée et son adversaire ; et, son œuvre accomplie, elle provoque à son tour une réaction de la raison contre elle ; et, comme dans un gouvernement civil l'État existe et se soutient par le moyen des rivalités et des collisions, des succès et des défaites des partis qui le composent, de même la chrétienté catholique offre à nos regards non pas un tableau uniforme d'absolutisme religieux, mais le spectacle du flux et reflux constant de l'autorité et du jugement privé, avançant et reculant alternativement comme les flots de la mer. C'est un vaste assemblage d'êtres humains, d'intelligences indociles, agitées de passions sauvages, réunies par la beauté et la majesté d'un pouvoir surhumain, dans ce qu'on pourrait appeler une grande école de correction ou d'instruction ; non dans un hôpital ou une prison, non pour être couchés comme des malades, ou ensevelis vivants comme des captifs ; mais, s'il m'est permis de changer ma métaphore, pour être assemblés dans une grande usine morale, destinée à fondre, à épurer et à mouler, par un travail continu et bruyant, la matière brute de la nature humaine, si excellente, si dangereuse, si propre à réaliser la pensée divine.⁵⁸

C'est là ce qui explique la rudesse de bien des pages de Newman, qui peuvent provoquer à la lecture des sortes d'étouffements, parce qu'elles imposent une discipline impitoyable à l'intelligence rétive. C'est aussi cela, Newman. Comme il le rappelle très bien :

Il ne faut jamais permettre à l'un des aspects de la Révélation d'exclure ou d'obscurcir les autres ; aussi le christianisme est-il à la fois dogmatique, dévotionnel et pratique ; il est ésotérique et exotérique, il est indulgent et strict, il est lumineux et sombre, il est amour et crainte.⁵⁹

*

* *

58. Newman, *Apologia pro vita sua, Histoire de mes opinions religieuses*, éd. cit., p. 387-389.

59. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres, Longmans, Greens and Co, 1903, p. 36. Traduction de Jacques Sys.

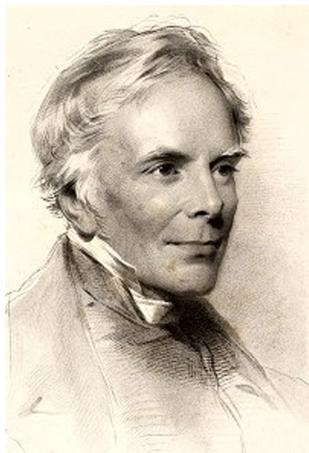
Dans ses dernières années, l'effort intellectuel cède la place à l'abandon à la volonté de Dieu. C'était la touche finale qui manquait, la touche qui donne à sa vie, souvent très cérébrale, quelque chose d'achevé, le sceau de la sainteté. La mort de son ami Ambrose St John, en 1875, le laisse blessé pour toujours ; il demande qu'à sa mort, il soit enterré dans la même tombe que lui. Mais il accepte avec soumission cette séparation, en méditant sur la Providence aimante de Dieu :

Je mettrai donc ma confiance en lui. Qui que je sois, où que je sois, je remplirai mon rôle. Si je suis malade, ma maladie peut le servir ; si je suis troublé, mon trouble peut le servir ; si je suis affligé, mon affliction peut le servir. Ma maladie, mon trouble ou mon affliction peuvent être les moyens nécessaires à l'accomplissement d'une fin qui me dépasse. Il ne fait rien en vain ; qu'il prolonge ma vie, ou qu'il l'écourte, il sait ce qu'il fait. Qu'il m'enlève mes amis, qu'il me fasse vivre parmi des étrangers, qu'il me fasse goûter l'amertume et la désolation, qu'il me voile l'avenir, il sait toujours ce qu'il fait.

O Adonaï, ô conducteur d'Israël, toi qui guidas Joseph comme le berger sa brebis, ô Emmanuel, ô Sapience, je me donne à toi. Je te fais totalement confiance. Tu es plus sage que moi, tu as plus d'amour pour moi que je n'en ai moi-même. Daigne à travers moi accomplir tes desseins, quels qu'ils soient. Je suis né pour te servir, être à toi, être ton instrument. Laisse-moi être ton instrument aveugle. Je ne demande pas à voir. Je ne demande pas à connaître. Je demande simplement à servir.⁶⁰

Alors que toute l'Angleterre chrétienne le couvre de marques d'affection, notamment sa chère Université d'Oxford qui lui donne un titre honorifique, il voit monter la vague de l'incroyance. Mais après avoir lutté lui-même pendant des années contre le relativisme, il s'en remet, cette fois, à la Providence. Il meurt à l'Oratoire de Birmingham le 11 août 1890, âgé de 89 ans.

60. Newman, *Méditations sur la doctrine chrétienne*, Ad Solem, 2000, p. 28-29.



John Keble



Edward Pusey



Newman

Les « triumvirs » du Mouvement d'Oxford



Newman cardinal



Le père Ambrose St. John,
son plus proche ami



Le père Frederick Faber,
supérieur de l'Oratoire à
Londres



Armes et devise de Newman :
«le cœur parle au cœur »

L'Oratoire de Newman à Birmingham

Deuxième partie

Cheminement

Cheminement : l'image de Dieu chez Saint Augustin

Mounia MOSTEFAOUI

« Mon Dieu, pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme
un sceau sur ton bras, que nul ne verra. »
Shulamite, dans le *Cantique des Cantiques*.



*Philippe de Champaigne, Saint Augustin, 1645-1650, huile sur toile, musée
d'Art du comté de Los Angeles.*

Je voudrais dire un petit mot à propos de l'image de Dieu chez Saint Augustin, davantage sous la forme d'un petit catalogue d'extraits anthologiques sur le sujet que d'un commentaire détaillé. Je me trouve en effet si intimidée et par le sujet et par ce saint que je reste quelque peu bouche bée, émerveillée à n'en savoir que dire par la taille d'une entreprise dont même un maître comme Jean-Luc Marion a souligné le caractère énorme : « comment être à la mesure de son avancée vers

Dieu?» décrite dans une « masse énorme de texte¹. » [Il y aurait tant de choses à développer par bien plus compétent que moi que je n'ai d'autre prétention que de me donner un peu entendre à moi-même la voix de ce penseur majeur de la théologie chrétienne. Je remercie d'ailleurs très vivement Jean-Marie Salamito et Gabriel Couvreur pour leurs conseils de lecture, ainsi que le mathématicien Pierre Lochak pour m'avoir aussi inspiré l'occasion de cette réflexion au cours de son séminaire de l'ENS intitulé *De l'image*. Ces belles personnes seront toutefois complètement excusées pour toute insuffisance de ma part ! Pour me faciliter la tâche dans cet exercice trop ambitieux pour mes petites épaules, j'essaierai de centrer un peu mon humble propos autour de la question de l'image au sens d'*eikôn* - c'est-à-dire d'effigie, d'icône visible avec les yeux, en ce qu'elle est ou qu'elle n'est pas dans la vision augustinienne de Dieu. Le mot est grec... profitons-en pour faire une petite digression sur la langue maternelle d'Augustin : le *Tamazight*, *tifnagh* c'est-à-dire le berbère en tant que langue écrite et orale², langue encore tenue pour sacrée, ayant passé l'épreuve du temps, par nombre de Kabyles et autres groupes de population berbérophones subsistant encore majoritairement aujourd'hui en Afrique du Nord et dans les îles Canaries. Dans ses *Confessions*, Augustin fait notamment référence à *Tamazight* lorsqu'il évoque ses difficultés à apprendre la langue d'Homère : *La difficulté d'apprendre cette langue étrangère assaisonnait de fiel la douce saveur des fables grecques. Pas un mot qui me fût connu ; et puis, des menaces terribles de châtiments pour me forcer d'apprendre*³. Comme chacun sait, Saint Augustin naquit en effet en 354 à Thagaste, aujourd'hui Souk Ahras, dans l'est algérien, dans une famille berbère bourgeoise. Il mourut en 430 également sur sa terre natale de l'Algérie actuelle lors de sa mission d'évêque d'Hippone (aujourd'hui ville d'Annaba dans l'est algérien), alors que la ville était assiégée par les Vandales mené par Genséric.

1. Alain de Libéra. 2009. *Au lieu de Dieu : Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin*. Revue de métaphysique et de morale n°63, Presses Universitaires de France, 391-419.

2. Mebarek Slaouti Taklit dans *L'alphabet latin serait-il d'origine berbère ?* estime que certains signes de l'alphabet berbère dateraient du Capsien et correspondraient à d'anciens symboles créés dans une conception mystique où l'attribution d'un nom équivaut à donner vie à ce qui est nommé. Pour tout lecteur éventuellement intéressé, on peut en outre mentionner le poète Lounès Matoub par exemple qui a fait belle et courageuse œuvre de défense et illustration de la langue maternelle de Saint Augustin. Je précise qu'ayant aussi des racines kabyles je prêche donc un peu pour ma paroisse... mais je referme ici cette digression. [4]

3. Augustin, *Confessions*, livre I, chapitre XIV, 23.

L'écriture d'Augustin est tellement limpide que la plupart du temps je me contenterai de retranscrire le texte tout nu à propos de la conception de l'image de Dieu pour ce Père africain fondamental de l'église. Je proposerai simplement de temps à autre une courte discussion autour de la présentation d'extraits choisis.

Pour mettre en évidence la conception de l'image de Dieu par Augustin, sera tout d'abord présentée la définition qu'il donne de ce qu'est une image et des modes d'accès à la connaissance, en soulignant ce que l'image de Dieu n'est pas pour lui à travers son propos sur l'erreur anthropomorphique des manichéens. Je discuterai ensuite de la notion d'image trinitaire inégale ou imparfaite de l'homme, puis de la conception augustinienne de l'image parfaite du Père dans le Christ. Enfin nous montrerons que pour Augustin, l'accès véritable à l'image de Dieu est nécessairement au-delà de l'*eikôn* dans un mouvement de conversion qui se manifeste concrètement par la mise en pratique de la foi.

I. De l'image et des modes de connaissances chez Augustin

A. Qu'est-ce qu'une image pour Saint Augustin ?

Dans sa question 74 intitulée « Qu'est-ce qu'une image » tirée des *Quatre-vingt-trois questions*,⁴ Augustin développe sa conception de l'image à partir d'un essai pour définir le sens de la formule de Saint Paul *l'image du Dieu invisible* (Col., I,15). C'est à ce propos qu'il se demande s'il est possible d'attribuer à la notion d'image renvoyant initialement au sens de la vue une signification élargie lui permettant d'inclure ce qu'il y a de plus vaste : Dieu.

Or Augustin développe sa définition de l'image en mettant en évidence la singularité de celle-ci par rapport aux concepts voisins d'égalité et de ressemblance :

Il faut distinguer l'image, l'égalité et la ressemblance. Car là où il y a image, il y a toujours ressemblance, mais pas toujours égalité ; là où il y a ressemblance, il n'y a pas toujours d'image, et pas toujours d'égalité.

4. Augustin, *Quatre-vingt-trois questions*, 396.

Là où il y a image, il y a toujours ressemblance, mais pas toujours égalité. Ainsi, dans un miroir, il y a image de l'homme, puisqu'elle en est tirée ; il y a aussi nécessairement ressemblance, et pourtant pas égalité, car beaucoup (de traits) manquent à l'image, qui pourtant sont inhérents à la chose dont elle est tirée.

Dès qu'il y a image il y a nécessairement ressemblance, mais non nécessairement égalité ; ainsi en est-il de l'image de l'homme dans un miroir, parce qu'elle provient de l'homme même ; il y a donc nécessairement ressemblance, mais non égalité, parce que l'image manque de bien des choses qui appartiennent au type dont elle est l'expression. Dès qu'il y a égalité, il y a nécessairement ressemblance, mais non nécessairement image : ainsi dans deux œufs égaux, il y a ressemblance parce qu'il y a égalité ; car l'un a tout ce qu'a l'autre ; cependant il n'y a pas image, parce que l'un n'est pas le reflet de l'autre. Dès qu'il y a similitude, il n'y a pas nécessairement image, ni égalité ; en effet tout œuf, en tant qu'œuf, est semblable à un autre œuf ; cependant quoiqu'un œuf de perdrix, en tant qu'œuf soit semblable à un œuf de poule, il n'en est pas l'image, parce qu'il n'en est pas la reproduction, et il n'en est point l'égal parce qu'il est plus petit, et qu'il appartient à une autre espèce d'animal.

Mais quand on dit : il n'y a pas nécessairement, on laisse entendre que cela peut arriver quelque fois. Il peut donc y avoir une image où se trouve l'égalité ; par exemple dans les parents et les enfants, on rencontrerait image, égalité et ressemblance, sauf l'intervalle du temps ; car la ressemblance du fils est tellement la reproduction du père, qu'on peut l'appeler image ; et elle peut être assez grande pour être appelée égalité, si ce n'était que le père a précédé le fils dans l'ordre du temps. D'où il suit que l'égalité peut quelquefois emporter non-seulement ressemblance, mais encore image ; comme le prouve l'exemple que nous venons de citer. Quelquefois aussi la ressemblance peut être égalité sans être image, comme on le voit dans deux œufs égaux. Il peut encore y avoir ressemblance et image, sans égalité, comme nous l'avons prouvé par l'exemple du miroir. Il peut enfin y avoir tout à la fois ressemblance, égalité et image,

comme nous l'avons dit des enfants, abstraction faite de la différence des âges. C'est ainsi encore que nous disons une syllabe égale à une syllabe, bien que l'une précède l'autre.

Ainsi pour Augustin, l'image implique d'être l'expression d'un principe originel. Elle est ainsi supérieure à la ressemblance qui relie simplement des objets semblables et se distingue toutefois de l'égalité car elle n'inclut pas nécessairement tous les traits de ce dont elle l'image.

B. Des trois types d'accès à la connaissance chez Saint Augustin

De plus, dans la *Genèse au sens littéral*, Augustin distingue trois types d'accès à la connaissance : par le corps à travers les sens qui donnent accès à une image sensible, par l'esprit qui fournit une image de corps mêmes absents en formant une image mentale, et enfin un troisième niveau capable de saisir et « voir » des objets intellectuels sans image qu'on peut qualifier d'intelligible sans image.

Or selon Saint Augustin le corps n'est pas la cause de la perception mais simplement une condition nécessaire à celle-ci, et c'est l'esprit qui produit *l'image en lui-même*⁵, l'image étant une image sensible par le corps à l'intérieur de l'esprit. Sa théorie est notamment exemplifiée à travers le cas de la lecture :

Le seul précepte, « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (Matthieu 22, 39) quand nous lisons, suppose trois sortes de visions : la première, par les yeux, grâce auxquels nous lisons les lettres mêmes ; la seconde, par l'esprit humain grâce auquel nous nous représentons notre prochain, même absent ; la troisième par une institution de l'âme intellectuelle grâce à laquelle nous considérons l'amour lui-même comme objet de pensée.⁶

5. Augustin, *La Genèse au sens littéral XII*, 6,19, Bibliothèque Augustinienne, 346-348.

6. Augustin, *La Genèse au sens littéral XII*, 6,15, Bibliothèque Augustinienne, 346-348.

C. Les sens et l'esprit sont insuffisants : les bons yeux pour voir Dieu, image sans image, sont dans l'âme

Augustin souligne que l'expérience sensible comme voie d'accès à la connaissance de Dieu est limitée et insuffisante :

Ô mon Dieu, je vous confesse mon erreur [...], je vous cherchais non par l'intelligence raisonnable qui m'élève au-dessus des animaux, **mais par le sens charnel**; et vous **étiez intérieur à l'intimité**, supérieur aux sommités de mon **âme**.⁷

De ce caractère hautement intime l'image sans image de Dieu, Augustin dit encore dans ses *Confessions* : ***vous étiez au dedans, moi au dehors de moi-même***; et c'est au dehors que je vous cherchais.

De même, l'intelligence humaine est limitée, s'appuyer sur l'esprit humain seul ne suffit pas et serait un mouvement d'orgueil : *Tu t'appuies sur toi-même, et tu chancelles ? Et cela t'étonne*⁸ ?

Augustin évoque également l'écriture au sens de suite de signes visuels comme liés indissociablement à l'image qui se fixe d'abord dans l'esprit, et comme simples signaux précurseurs pour la vision de l'âme :

Quand nous accordons foi à des réalités corporelles que nous lisons ou entendons sans les avoir vues, il est nécessaire que notre esprit s'en forge quelque image par des lignes et des formes corporelles, comme elle présente à notre pensée (...) ce qui importe n'est pas que nous y ajoutions foi, mais qu'elle serve à atteindre quelque chose d'autre, qui nous est suggéré par elle. Quel lecteur en effet, quel auditeur des écrits de l'apôtre Paul ou de ce qu'on a écrit à son propos ne se forge dans son esprit le visage de l'Apôtre et celui de tous ceux qui sont nommés là ?⁹ .

Ainsi le déchiffrement des signes visuels des lettres du langage écrit n'est pour Augustin qu'un outil conduisant à une représentation spi-

7. Augustin. *Confessions*, III, 11.

8. Augustin, *Confessions*, VIII, 27.

9. Augustin, *De la Trinité*, 4, 7 (BA 16, 41).

rituelle avant une gradation vers le degré le plus haut de mode de connaissance : une contemplation sans image.

L'*eikôn* n'est donc pour Augustin qu'au mieux un signal précurseur vers la vision sans image, vraie vision de Dieu selon lui qui se fait par cœur, au sens de capacité à voir l'image sans image par le cœur. De même, dans sa *lettre sur la vision de Dieu*, Augustin précise une nouvelle fois que Dieu est *invisible par nature mais visible par la volonté*¹⁰ du cœur.

Pour Augustin, la contemplation de l'*eikôn* de ce qui est créé n'équivaut pas à un accès à l'image de Dieu, nécessairement intérieure et sans image, et qui demande un retour humble et intime à l'intérieur de soi-même, la vision sensible étant bien en-dessous de la vision par l'âme selon Augustin :

L'ouvrage est manifeste mais l'ouvrier est caché ; car l'objet de la vue est manifeste, et l'objet de l'amour, caché. Quand donc nous voyons le monde et que nous aimons Dieu, l'objet de notre amour est meilleur que l'objet de notre vue. Préférons **donc l'esprit aux yeux, car celui que nous aimons, dissimulé, est meilleur que son œuvre que nous voyons.**¹¹

Ces éléments de la conception augustinienne de l'image et des modes de connaissance posés, discutons à présent du statut de l'image de l'homme par rapport à Dieu chez Augustin.

II. Image de Dieu, image de l'homme

A. L'image de Dieu chez Saint Augustin n'est donc certainement pas un anthropomorphisme : l'erreur des manichéens

Aux manichéens *ironisant sur le fait que nous croyons l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu*,¹² Saint Augustin répond

10. Augustin, *Lettre 147 à Pauline sur la vision de Dieu*, 413.

11. Augustin, *Sermon Denis II pour la vigile pascale* 399, trad. G. Madex.

12. Augustin, *Sur la Genèse, contre les manichéens*, livre I, XVII,27, l'édition bilingue, Bibliothèque augustinienne, p. 219.

clairement que les analogies anthropomorphiques utilisés dans l'Ancien et le Nouveau Testament ne sont que des paraboles pour aider à la compréhension des jeunes enfants et ne sont nullement à prendre au sens littéral :

[Les manichéens] considèrent [en effet] l'aspect extérieur de notre corps et demandent malencontreusement si Dieu a des narines, des dents, une barbe ainsi que des organes internes, et tout ce qui, en nous, est nécessaire. Or croire que de pareilles choses se trouvent en Dieu est ridicule, ou plutôt impie, et c'est pourquoi ils nient que l'homme ait été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Nous leur répondons **que lorsqu'il faut parler de Dieu à des auditeurs qui sont des petits enfants**, ces membres sont effectivement **très souvent nommés** dans les écritures, et cela non seulement dans les livres de **l'Ancien Testament**, mais aussi dans ceux du **Nouveau**¹³ . [3]

Augustin précise son propos en énumérant des détails triviaux tellement grossièrement imagés (« oreilles », « pieds », « doigt », « escabeau ») que l'erreur d'une interprétation anthropomorphique littérale des manichéens apparaît dans son invraisemblance pour des esprits d'adultes « qui comprennent le sens spirituel des écritures », ce qu'Augustin souligne par ailleurs avec un agacement manifeste :

On y fait mention de yeux de Dieu, de ses oreilles, de ses lèvres, de ses pieds, et l'évangile dit que le Fils est assis à la droite du Père; et le Seigneur lui-même dit : *Ne jurez pas par le ciel, car c'est le trône de Dieu, ni par la terre car c'est l'escabeau de ses pieds* » (Luc 11, 20). Et il dit encore que c'est par le doigt de dieu qu'il chassait les démons. Mais tous ceux qui comprennent le sens spirituel des écritures **ont appris à trouver sous ces termes non les membres d'un corps, mais des forces purement spirituelles**; il en va de même des casques, bouclier, épée et de bien d'autres choses. Il faut donc d'abord dire à ces hérétiques quelle est leur impudence quand ils ergotent à propos d'expressions de ce genre dans l'Ancien Testament,

13. Augustin, *Sur la Genèse, contre les manichéens*, livre I, XVII,27, l'édition bilingue, Bibliothèque augustiniennne, p. 221-223.

puisqu'ils les voient également dans le Nouveau – à moins qu'ils ne les voient pas, aveuglés qu'ils sont par leurs disputes!

Or, contrairement à la lecture littérale naïve ou de mauvaise foi des manichéens développant un anthropomorphisme absurde selon Saint Augustin, ce n'est pas Dieu qui est à l'image de l'homme mais l'homme, essentiellement par son âme et son mouvement d'élévation, qui est à l'image imparfaite de Dieu selon l'auteur des *Confessions*.

B. Dieu ne peut être réduit dans aucune forme; l'homme intérieur est à l'image de Dieu par sa raison et son intelligence...

Et Saint Augustin d'exposer sa vision de de Dieu qu'aucune forme visible ne peut circonscrire, par opposition à l'erreur de l'identification littérale ou anthropomorphisme des manichéens :

En effet, après avoir dit : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*, Dieu ajouta immédiatement *et qu'il ait pouvoir sur les poissons de la mer et les oiseaux du ciel, etc.* pour que nous **comprenions que, lorsque l'homme est dit créé à l'image de Dieu, ce n'est pas à cause de son corps, mais à cause de ce pouvoir qui le rend supérieur à tous les animaux**¹⁴.

A l'adresse des manichéens et pour préciser sa doctrine, Augustin ajoute encore :

qu'ils sachent cependant que dans la doctrine catholique, les fidèles qui ont une foi spirituelle **ne croient pas en un Dieu limité par une forme corporelle** »; et lorsqu'il est dit que l'homme a été fait **à l'image de Dieu, ils croient que cela est dit de l'homme intérieur**, lieu de **la raison et de l'intelligence**, qui assurent à l'homme « le pouvoir sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, tous les animaux domestiques, et les bêtes sauvages, toute la terre et tous les reptiles qui rampent sur la terre.

14. Augustin, *Sur la Genèse, contre les manichéens*, livre I, XVII, 28, p.223.

Même les apparitions de Dieu dans la Bible ne disent rien d'après Augustin de la substance de Dieu : les théophanies ne montrent pas la divinité mais sont simplement d'après lui un outil et vecteur de communication de Dieu à l'adresse des hommes, c'est le sens de cet extrait du Sermon Denis II :

Que nul ne pense Dieu comme un corps, que nul ne pense Dieu comme un homme, que nul ne pense Dieu comme un ange ; bien qu'il ait daigné se montrer ainsi aux Pères, non point en sa substance même, mais par la créature qui lui est soumise. Car autrement, invisible, il n'apparaîtrait pas aux regards des hommes¹⁵ .

C. Le corps humain et l'image de Dieu : le corps debout intéressant par simple analogie au mouvement d'élévation de l'âme qui tend vers le divin

Nous le répétons, pour Augustin la seule image possible de Dieu en l'homme est dans l'âme. Pourtant, Augustin ne passe pas sous silence le corps humain et considère notamment intéressante la posture debout du corps sans toutefois identifier l'âme à elle ; il souligne simplement un élément de ressemblance par analogie de l'attention du cœur tournée vers Dieu :

De fait, tous les animaux, qu'ils vivent dans les eaux ou sur la terre, ou qu'ils volent dans l'air, ont le corps incliné vers la terre et **non dressé verticalement comme le corps** de l'homme ; cela signifie **que notre âme**, elle aussi, doit être dressée vers ce qui est au-dessus d'elle, c'est-à-dire les réalités éternelles, qui sont spirituelles. On comprend ainsi que c'est **essentiellement par l'âme** – même si la posture verticale de son corps l'atteste également-, que **l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu**.

La création de l'homme et de la femme n'a de sens que s'il y a **création du corps**. On peut recourir, il est vrai, à une ingénieuse explication et dire que l'âme spirituelle, créée à l'image de Dieu, est une vie raisonnable qui a une

15. Augustin, *Sermon Denis II pour la vigile pascale 399*, trad. G. Madec dans *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf, 1998.

double fonction : la contemplation de la vérité éternelle et le gouvernement des choses temporelles ; qu'ainsi donc il y a en elle un quasi-mariage de l'homme et de la femme, une partie qui commande, une partie qui obéit. Toutefois, dans l'hypothèse de cette distinction, **seule mériterait d'être appelée image de Dieu la partie de l'âme qui s'attache à la contemplation de la vérité immuable.**¹⁶

Saint Paul estime d'ailleurs dans sa compréhension de la Genèse que c'est essentiellement Adam qui est « corporellement » à l'image de Dieu à propos de *Et Dieu modéla l'homme du limon de la terre* : à ce propos Augustin indique que même avant la Chute, le corps humain est à l'image de Dieu, avec une considération sur la nuance entre le corps de l'homme et de la femme :

C'est à cette figure que se réfère l'Apôtre Paul, lorsqu'il dit **que l'homme seul est à l'image et la gloire de Dieu ; quant à la femme, dit-il, elle est la gloire de l'homme** (I Cor., XI, 7). Donc, bien que la diversité des sexes en deux personnes figure, extérieurement et corporellement, **une dualité qui se retrouve intérieurement dans l'âme d'une seule et même personne, [...]** Et, pour qu'on n'aille pas croire que seul l'esprit de de l'homme fut alors créé – **bien que seul l'esprit soit ce en quoi l'homme est à l'image de Dieu** -, elle ajoute : Il les fit **mâle et femme**, pour nous faire entendre que **déjà le corps aussi fut créé.**¹⁷

(Notons que de la même manière que l'ami de mon ami est mon ami, le corps de la femme étant la gloire de la gloire de Dieu, il semble qu'il est considéré par Saint Augustin un égal niveau d'amour de Dieu pour la création des formes humaines mâles et femmes bien entendu.)

16. Augustin, *Sur la Genèse, contre les manichéens*, livre I, XVII,27, l'édition bilingue, Bibliothèque augustiniennne, p. 218-223.

17. Augustin, *La Genèse au sens littéral*, livre III, XXII,34, p. 267-269.

D. ... Mais l'homme comme image inégale et imparfaite de la Sainte Trinité, qui tend vers la divinité unie en un seul Dieu

Et Augustin de préciser en quoi l'homme est à l'image de Dieu mais en tant qu'image inégale de Dieu et en la nature divine unie de la Trinité :

Ici nous trouvons : *Dieu dit : **Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance***, pour insinuer, si je puis dire, la pluralité des personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Cependant, pour nous rappeler aussitôt l'unité divine, l'écriture ajoute : *Et Dieu fit l'homme à l'image de Dieu*, non à la manière dont le Père est à l'image du Fils ou le Fils à l'image du Père – car alors l'expression *à notre image* ne serait pas juste, si l'homme fut créé seulement à l'image du Père ou seulement à l'image du Fils ; - mais il est dit : *Dieu le créa à l'image de Dieu*, en d'autres termes : *Dieu le créa à son image*. Si l'écriture dit maintenant *à l'image de Dieu*, après avoir dit quelques lignes plus haut *à notre image*, c'est pour nous faire entendre que la pluralité des personnes dont il s'agit ne nous autorise ni à dire, ni à croire, ni à penser qu'il y ait plusieurs dieux. **Mais nous devons comprendre que le Père et le Fils et le Saint-Esprit – Trinité à laquelle fait allusion l'expression à notre image ne sont qu'un seul Dieu, comme le montre l'expression à l'image de Dieu**¹⁸.

L'absence d'égalité entre l'homme et l'image de Dieu est également soulignée par Augustin dans le passage *l'homme aussi est image de Dieu* en nuancant *cette image, faite à l'image de Dieu, n'est ni égale ni coéternelle à celui dont elle est l'image*.¹⁹

Or après la Chute, l'homme *a perdu l'état de perfection dans lequel il a été fait à l'image de dieu*.²⁰ Et c'est cette nature blessée de

18. Augustin, *La Genèse au sens littéral*, livre III, XVIII,28- XXI,33, p. 256-265.

19. Augustin, *La Genèse au sens littéral*, livre inachevé XVI, 61,2.

20. Augustin, *La Genèse au sens littéral*, livre III, 19 et 20, p. 225.

*l'homme (qui) brouille les sens de l'homme et le pousse à chercher dans la satisfaction des vices ce qui se trouve en son cœur.*²¹

Ainsi l'homme est une image imparfaite de la trinité divine pour Augustin : en revanche, le Christ, avec sa double nature humaine et divine, est pour lui l'image parfaite du Père.

III. L'image parfaite du Père dans le Christ

La définition de Saint Augustin de l'image visible étant construite autour d'un principe premier dont elle est tirée et constitue littéralement une « expression », cette conceptualisation d'un principe premier ou image invisible dont est tirée l'image visible induit la compatibilité des images du Fils et du Père, en parfaite harmonie avec le concile de Nicée I affirmant l'*aparallaktos*, soit l'égalité du fils sans déficience par rapport au Père.

Pour Augustin, l'union hypostatique des deux natures divine et humain du Christ en fait une image parfaite de Dieu : ***On comprend alors que sa ressemblance est tellement semblable au Père qu'elle accomplit sa nature en toute plénitude et perfection.***²² Cette conception est également étayée dans sa Lettre 147 à la romaine Pauline sur la vision de Dieu :

Mais comme il n'y a pas de temps en Dieu, puisqu'il est impossible de supposer que Dieu ait engendré dans le temps Celui par qui il a créé les temps, il en résulte nécessairement que le Fils est non-seulement l'image du Père, puis qu'il est de lui, et sa ressemblance, puisqu'il est son image mais encore son égal, et si parfaitement, qu'il n'y a pas entre eux la moindre différence de temps.²³

Suivant les trois modes connaissance définis plus haut, le Christ est l'image parfaite de Dieu pour le cœur de l'homme, comme l'écrit aussi Saint Paul, *l'image du Dieu invisible (eikôn tou theou tou aoratou, Colossiens, 1,15)*. Augustin précise les modes d'interaction de

21. Augustin, *La Genèse au sens littéral*, livre III, XVIII, 28 - XXI, 33, p. 256-265.

22. Augustin, *La Genèse au sens littéral*, livre inachevé, XVI, 58, 3.

23. Augustin, *Lettre 147 à Pauline sur la vision de Dieu*, 413.

l'image parfaite du Christ avec les différents modes de connaissance humains discutés plus haut :

Le Christ selon sa divinité parle au cœur ; selon sa chair il parle aux yeux et avertit de l'extérieur ; il habite à l'intérieur, pour que nous soyons convertis et vivifiés par lui, que nous soyons formés par lui, car il est la forme non faite de main d'homme de toutes choses.²⁴

L'image de Dieu à trouver hors de toute image visible, qui ne peut saisir la totalité de Dieu, est une conception augustinienne précurseur de la théologie de l'icône détaillée notamment par le Cardinal autrichien Christoph Schönborn, et basée sur le principe suivant : une icône est une image de l'hypostase, c'est-à-dire de la substance et non de la nature divine qui, elle, reste mystérieuse, irréductible et non circonscriptible à une image. La personne du Christ permet la représentation en celui-ci, mais sans anthropomorphisme du Père contrairement à l'erreur des manichéens amplement commentée par Augustin. Ainsi, pour Augustin toute effigie du Christ est évidemment en-deçà de la vérité : *le visage de chair du Seigneur lui-même varie, il est forgé par d'innombrables représentations différentes alors qu'il était unique*²⁵.

De la même façon, dans son *Commentaire sur le psaume 101*, 8 (*Patrologia Latina* 37, 1299), Augustin fait référence à l'eucharistie par analogie au pélican, animal notamment présent en Afrique près des zones aqueuses et célèbre pour alimenter ses petits à partir de nourriture tirée de sa mandibule à l'aide de son bec, semblant ainsi les nourrir de sa proche chair. Toutefois, Saint Augustin utilise évidemment pour simple métaphore cet oiseau pour analogie au corps et au sang du Christ livré afin de donner la vie à la multitude.

Or l'humilité même du Christ incarné dans l'humanité fragile, vulnérable, mortelle, né au milieu des plus petits, entre l'âne et le bœuf témoins de sa naissance avant tous, est aussi une marque de la douceur de l'amour de Dieu pour l'homme : *Venez à moi vous qui ployez sous le fardeau, car je suis doux et humble de cœur* (Matthieu 11). Augustin souligne l'importance de l'incarnation du Christ au sein de cette faiblesse pour le rachat de l'humanité :

24. Augustin, *Sermones* 264, 4 (PL 38, 1216).

25. Augustin, *La Trinité* VIII, 4,7.

Mais les anges peuvent aussi l'emporter les uns sur les autres en sainteté : le peuvent-ils aussi sur le Seigneur ? C'est de lui pourtant qu'il est écrit : « Tu l'as fait de peu inférieur aux anges (Ps. VIII, 6). Comment cela, **sinon en raison de la faiblesse de la chair qu'il a assumée dans le sein de la Vierge, prenant la condition d'esclave (Phil., II,7) en laquelle il est mort pour nous racheter de la servitude**²⁶ ?

Si le Christ seul incarne l'image parfaite du Père pour Saint Augustin, examinons à présent quelles sont d'après lui les possibles modalités d'accès à l'image invisible de Dieu pour le cœur de l'homme.

IV. L'accès à la vision sans image par la conversion dans un mouvement d'illumination du cœur : l'image de Dieu comme Verbe divin, transmis par la médiation des saintes écritures dont la lecture est une voie d'accès à la foi

Saint Augustin, gravure de Nicolas Jean Baptiste de Poilly remaniant la composition de Champaigne, couverture de l'ouvrage de Saint Augustin, *Les Confessions*. . . Traduites en français par Monsieur Arnauld d'Andilly. Seconde édition Paris, Veuve Jean Camusat et Pierre Le Petit, 1649. Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, C-3010V.

A. L'écriture Sainte comme voie d'accès à la foi, image de Dieu

Pour Augustin, l'écriture sainte conduit à l'intelligible : *Averti par ces livres de revenir à moi-même, j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite : je l'ai pu parce que tu t'es fait mon soutien. J'entrais et je vis avec l'œil de mon âme.*²⁷ Augustin souligne toutefois que l'intelligence du cœur par la Sainte écriture correspond

26. Augustin, *Sermon 272, Aux nouveaux baptisés, sur le sacrement*, éd. des Mauristes 5, 1103-1104

27. Augustin, *Confessions*, VI,10.



Saint Augustin, gravure de Nicolas Jean Baptiste de Poilly remaniant la composition de Champaigne, couverture de l'ouvrage de Saint Augustin, *Les Confessions*. . . Traduites en françois par Monsieur Arnauld d'Andilly. Seconde édition Paris, Veuve Jean Camusat et Pierre Le Petit, 1649. Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, C-3010V.

à un chemin étroit, requérant un équilibre intérieur à la fois simple et subtil :

Je pris donc la résolution d'appliquer mon esprit à **la sainte écriture**, et de connaître ce qu'elle était. Je le sais aujourd'hui : une chose **qui ne se dévoile ni à la pénétration des superbes, ni à la simplicité des enfants ; entrée**

basse, voûtes immenses, partout un voile de mystères ! **Et je n'étais pas capable d'y entrer, ni de plier ma tête à son allure.** Car alors je n'en pensais pas comme j'en parle aujourd'hui : elle me semblait indigne d'être mise en parallèle avec la majesté cicéronienne. **Mon orgueil** répudiait sa **simplicité**, et mon regard ne pénétrait pas ses **profondeurs**. Et c'était pourtant cette écriture qui veut croître avec les petits : mais je dédaignais d'être **petit** ; et enflé de vaine gloire, je me croyais grand ²⁸.

B. La foi après un mouvement de conversion est l'image sans image

Dans ces *Confessions*, Augustin décrit précisément son état initial de vide de l'image intérieure de Dieu lié à son absence de foi : *Je te cherchais en dehors de moi et je ne trouvais pas le Dieu de mon cœur... j'étais sans confiance.*²⁹

Or il oppose à cela la foi qu'il définit notamment comme une image de l'homme céleste dans une certitude de la résurrection :

Et de même que nous avons revêtu l'image du terrestre, nous revêtirons aussi l'image de celui qui est du ciel (I Cor., XV, 44-49) ». Que dire de plus, **nous portons donc l'image de l'homme céleste dès à présent par la foi, sûrs d'obtenir à la résurrection ce que nous croyons.**

Or si le Christ a enlevé le péché du monde sur la croix, le chemin de sainteté vers la vision sans image des simples mortels qui viennent après lui passe toutefois, selon Augustin, par la lecture et l'intelligence des écritures, le Verbe divin étant pour lui image de Dieu, ainsi que la conversion à la foi.

Notons qu'Augustin souligne que la conversion et la foi touchent aussi bien l'âme de la femme et de l'homme malgré la différence du corps physique :

28. Augustin, *Confessions*, III, 9.

29. Augustin, *Confessions*, VI, I.

Néanmoins la femme, car elle est femme par son corps, est-elle aussi renouvelée en **son âme spirituelle dans la connaissance de Dieu à l'image de celui qui l'a créée** (cf. Col., III, 10) là où il n'y a plus ni homme ni femme (Gal., III, 28). En effet, **de même que les femmes ne sont pas exclues de cette grâce du renouvellement et de la restauration de l'image de Dieu** – bien que dans leur **sexe corporel**, il en soit **figuré** autrement, au sens où il est dit **que l'homme seul est l'image et la gloire de Dieu** - ; de même, lors de la première création de l'homme, la femme, en tant qu'elle était elle aussi créature humaine, avait une âme, une âme raisonnable, selon laquelle **elle était aussi créée à l'image de Dieu**. Mais en raison de **l'unité des sexes en une seule et même nature**, l'écriture dit : « Dieu fit l'homme à l'image de Dieu ». Et, pour qu'on n'aille pas croire que seul l'esprit de l'homme fut alors créé – **bien que seul l'esprit soit ce en quoi l'homme est à l'image de Dieu** -, elle ajoute : Il les fit **mâle et femme**.

Par ailleurs, dans une forme de synesthésie où la vision est parole, le Verbe de Dieu dans l'écriture sainte, Saint Augustin décrit son mouvement de conversion particulièrement spectaculaire de dépouillement et de simplicité. La célèbre scène de sa conversion dans le jardin de sa maison de Milan s'ouvre en effet sur la manifestation non contenue d'une vive émotion intérieure : *je donnais libre cours à mes larmes*³⁰. . . Cette sensibilité exprimée semble marquer un mouvement d'ouverture à un cœur-à-cœur divin, comme pour laisser la place à l'expression des voix de Dieu : *et voici que j'entends une voix venue d'une maison voisine, sur un air de chanson cela disait et maintes fois répétait. . . prends et lis* : l'image de Dieu dans la scène de la conversion, comme par synesthésie, est dans la voix puisque Saint Augustin parle d'un *ordre divin*, et du premier chapitre du livre de l'Apôtre :

Je saisis le livre, l'ouvris et lus tout bas le premier chapitre sur lequel mes yeux vinrent à tomber (. . .)
ce verset à peine achevé, il se répandit **dans mon cœur comme une lumière apaisante** et toutes les

30. Augustin, *Confessions*, VIII, 12, 29.

ténèbres de mon doute se dissipèrent.

La vision sans image, l'accès à la foi est ici montré comme une fulgurante illumination dans le cœur.

Dans un mouvement d'un touchant dépouillement faisant suite à une extrême agitation après le deuil de sa mère, qui n'est pas sans rappeler la célèbre scène du jardin, dans sa préface au *Génie du christianisme*, Chateaubriand décrit également, plusieurs siècles après Augustin : *Je suis devenu chrétien. Je n'ai point cédé à de grandes lumières surnaturelles. Ma conviction est sortie de mon cœur : j'ai pleuré et j'ai cru.*³¹ (Comme déjà discuté plus haut, Augustin étant berbérophone, je me permettrai de compléter les comparaisons avec la scène du jardin par une prolongation de la digression préliminaire en citant ici la traduction française par Mouloud Mammeri³² d'un poème berbère ancien, pour donner un peu à entendre, quoiqu'à travers le voile de la traduction, le rythme de cette langue trop peu utilisée sur les terres qui l'ont vue naître, et qui, de façon analogue à la scène de la conversion du jardin, mime le mouvement de rupture sans transition entre le préalable d'un état de souffrance et de profonde agitation de l'âme, avant la foi : *je vais tenant des propos fous L'esprit bouleversé/ Pour toi seul Prophète . . . je vais itinérant* , la prose poétique reflétant le caractère de rupture, comme une illumination immédiate de l'acte de foi et dans laquelle la vision proposée semble aussi s'apparenter à celle de l'image sans image :

Éloge mystique d'un prophète

« L'amour m'a décharné oppressé
 Il sème dans mon cœur le trouble
 Je vais tenant des propos fous
 L'esprit bouleversé
 Pour toi seul Prophète je vais itinérant
 C'est toi que j'aime
 Plus qu'amis et plus qu'alliés
 Pour toi je veille les nuits

31. Chateaubriand, *Génie du christianisme*, préface de la première édition, Garnier Frères, 1828.

32. M. Mammeri, *Poèmes Kabyles Anciens - textes berbères et français*, François Maspero, 1er janvier 1980.

N'est il pas vrai mon Envoyé
J'aurais voulu venir contempler ta face si j'en avais les
moyens
Mais je me dis En faisant maintenant son éloge
Il viendra à moi
Jusqu'en ma maison où je le verrai de mes yeux
Et il me dira « Je suis ton garant
En quelque endroit que tu veuilles aller je suis là. »)

Par ailleurs comment développé par l'excellent Père Florent Urfels dans ses conférences sur l'Adoration eucharistique entre autres, le mal apparaît dans le cheminement d'Augustin tel un précurseur à un chemin de guérison, un peu comme pour le caractère complémentaire que le jour doit à la nuit : le péché originel ayant été charnel, la guérison passe aussi entre autres par le corps, ce qui se traduit par de la souffrance et des larmes, de façon un peu analogue à l'épisode biblique (Exode,16) évoquant le dragon d'airain de Moïse donné comme antidote par Dieu pour guérir le peuple d'Israël des morsures des *sérāpîm*, par le mal.

De même notons qu'Augustin avait été le disciple du célèbre manichéen Faustus et la frustration d'Augustin face aux insuffisances de la doctrine de celui-ci pour étancher sa soif de Dieu s'est aussi paradoxalement avérée un mal salutaire qui a conduit Augustin à rentrer en lui-même pour y trouver l'image de Dieu.

C. L'homme converti et nourri de l'écriture est renouvelé par la foi

Augustin parle d'homme nouveau pour l'âme éclairée ou conscience humaine éveillée à Dieu, grâce à un mouvement de conversion à la fois subtil et dépouillé, dans un acte de foi sorti simplement d'un cœur ouvert, qui se manifeste par des larmes sincères dans l'expérience d'Augustin comme de Chateaubriand :

L'Apôtre dit encore : « *Vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et vous avez **revêtu le nouveau**, qui se renouvelle dans la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créé* » (Col., III, 9, 10). C'est cette image imprimée dans l'esprit de notre âme qu'Adam a perdue par le

péché; c'est elle que nous recevons par la grâce de la justice, et non pas un corps spirituel et immortel, qui ne fut pas encore le partage d'Adam, mais qui sera celui de tous les saints ressuscités des morts. (...) Les apôtres et tous les saints avaient certes encore un corps animal : cependant, intérieurement ils vivaient spirituellement, c'est-à-dire **qu'ils étaient renouvelés dans la connaissance de Dieu à l'image de celui qui les a créés.**

Ces différents modes d'accès à la vision sans image discutés, nous proposons à présent d'en détailler des modes de manifestation concrète.

V. L'image de Dieu en face-à face ne sera possible qu'à l'heure de la résurrection - dans la vie humaine l'image invisible de Dieu se trouve dans la mise en œuvre pratique de la foi par la louange à Dieu, l'Eucharistie et l'amour des uns pour les autres (cas particulier chez Augustin de l'amour maternel de Sainte Monique)

A. L'image de Dieu dans la prière, la louange

La prière et la louange à Dieu sont centrales chez Augustin pour l'accès à la vision sans image, en tant qu'amour fait verbe. Il est d'ailleurs remarquable qu'Augustin parle bien moins *de* Dieu qu'il ne parle *à* Dieu à qui il s'adresse longuement de façon directe notamment dans ses *Confessions* ou dans ses *Soliloques* écrits l'année de son baptême :

Tu mérites ma louange Les humbles de cœur, toute l'assemblée des bienheureux **te** chante, et **t'**adorent sans fin. Ils proclament sans fin **ta** louange. Moi, je ne suis qu'un pécheur, mais je n'éprouve pas moins le désir de **te louer**, de **t'**aimer, **toi** seul. **Mon Dieu, ma vie, ma force, tu mérites ma louange.** Envahis de ta **clarté mon cœur**, et mets **ta Parole sur mes lèvres**, rends-moi digne de **te chanter**. Accueille le **sacrifice de ma louange, comme une offrande de mon cœur, comme l'expression de mon amour.** Que je **sache passer**

du visible à l'invisible, de la terre au ciel, du temps à l'éternité, pour te contempler un jour face à face.³³

B. La résurrection comme seul face-à-face possible de l'homme avec Dieu, dans l'au-delà : la vision finale

La formule précédente *pour te contempler un jour face à face* d'Augustin fait écho à la phrase de Job (29, 26) *Dans ma chair, je verrai Dieu*, en soulignant qu'un échange de regards direct avec Dieu aura lieu seulement à l'heure de la résurrection, dans l'au-delà. Seulement alors selon Augustin sera possible un véritable face à face avec Dieu³⁴

C. L'eucharistie et peut-être surtout l'amour, l'amitié et la paix en soi et avec ses frères et sœurs humains comme image de Dieu

A propos de l'eucharistie comme image de Dieu selon Saint Augustin, je me contenterai de retranscrire le *Sermon 272 Aux nouveaux baptisés* dans lequel le Père de l'église développe sa conception de l'image de Dieu entre autres par la formule marquante : *Soyez ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes*. Comme dans un multiple jeu de reflets, le regard semble se réfléchir en lui-même vers le cœur de chaque homme, qui lorsque retrouvé en chacun dans le mystère du Christ reçu par l'eucharistie, se retrouve avec tous ses frères et sœurs humains dans *un seul cœur et une seule âme devant Dieu*. La seule condition pour rester dans cette image invisible de Dieu selon Augustin est de *garder le lien de paix* :

Ce que vous voyez sur l'autel de Dieu..., c'est le pain et la coupe : c'est cela que vos yeux vous apprennent. Mais ce dont votre foi doit être instruite, c'est que ce pain est le corps du Christ, que cette coupe est le sang du Christ. Ce peu de paroles suffisent peut-être pour votre foi ; mais la foi cherche à s'instruire... Comment ce pain est-il son corps, et cette coupe, ou plutôt son contenu, peut-il être son sang ?

33. Augustin, *Les Soliloques*, I, 387.

34. Augustin, *La Cité de Dieu*, XXII, 29,6.

Mes frères, c'est cela que l'on appelle des sacrements : ils **expriment autre chose que ce qu'ils présentent à nos regards**. Ce que nous voyons est une **apparence matérielle**, tandis que ce que nous comprenons est un **fruit spirituel**. Si vous voulez comprendre ce qu'est le corps du Christ, écoutez l'apôtre Paul, qui dit aux fidèles : ***Vous êtes le corps du Christ ; et chacun pour votre part, vous êtes les membres de ce corps*** (Corinthiens 12,27). Donc, si c'est vous qui êtes le corps du Christ et ses membres, c'est le symbole de ce que vous êtes qui se trouve sur la table du Seigneur, et **c'est votre mystère que vous recevez**. **Vous répondez : « Amen » à ce que vous êtes**, et par cette réponse, vous y souscrivez. On vous dit : *Le corps du Christ*, et vous répondez : *Amen*. Soyez donc membres du corps du Christ, pour que cet amen soit véridique.

Pourquoi donc le corps est-il dans le pain ? Ici encore, ne disons rien de nous-mêmes, écoutons encore l'apôtre qui, en parlant de ce sacrement, nous dit : *Puisqu'il y a un seul pain, la multitude que nous sommes est un seul corps* (Corinthien 10,17). Comprenez cela et soyez dans la joie : **unité, vérité, dévotion, charité !** *Un seul pain* : qui est ce pain unique ? *Un seul corps, nous qui sommes multitude*. Rappelez-vous qu'on ne fait pas du pain avec un seul grain, mais avec beaucoup... **Soyez donc ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes**. Voilà ce que l'Apôtre dit du pain.

Au sujet de la coupe, bien qu'il n'en ait pas parlé autant que du pain, il nous fait comprendre ce qui la concerne. Car, pour avoir l'apparence visible du pain, beaucoup de grains ne forment qu'une seule pâte, afin de réaliser ce que l'écriture Sainte nous dit au sujet des fidèles : ils avaient **un seul cœur et une seule âme (Actes 4,32) devant Dieu**. Il en est de même pour le vin. Rappelez-vous, mes frères, comment on fait le vin. De nombreux grains sont attachés à la grappe, mais le liquide contenu dans tous ces grains se rassemble en une boisson unique.

C'est ainsi que le Seigneur Christ nous a représentés, il a voulu que nous lui appartenions, et il a consacré sur sa table le mystère de notre paix et de notre unité. Celui qui reçoit ce mystère d'unité, mais ne **garde pas le lien de la paix**,

reçoit un témoignage qui le condamne, au lieu de recevoir ce mystère pour son bien.³⁵

D. L'amour entre les êtres humains comme image de Dieu - le cas particulier de l'amour maternel avec Sainte Monique



Ary Scheffer, Saint Augustin et Sainte Monique, réplique d'atelier de l'œuvre originale exposée au Salon de 1846

Enfin, la force de l'amour maternel contenu dans la métaphore des nombreuses larmes de la très pieuse Sainte Monique, mère d'Augustin, pour la conversion relativement tardive de son fils à la jeunesse très dissolue, est une illustration marquante de l'image de Dieu pour ce Saint atypique :

Vos mains, ô mon Dieu, actives dans le secret de votre Providence, n'abandonnaient pas mon âme ; **et les larmes de ma mère, ce sang de son cœur qui coulait nuit et**

35. Augustin, *Sermon 272, Aux nouveaux baptisés, sur le sacrement*, éd. des Mauristes 5, 1103-1104.

jour, montaient vers vous en sacrifice pour moi. Telle a été votre conduite à mon égard, **admirable et cachée.** Oui, votre conduite, ô mon Dieu ! » Car **c'est le Seigneur, qui dirige les pas de l'homme, et l'homme désirera sa voie.** Et qui peut procurer le salut, que la main toute-puissante qui refait ce qu'elle a fait ?³⁶

L'amour maternel lui-même autant que le mouvement de conversion de Saint Augustin apparaissent bien dans cette formule comme manifestations de la volonté et de l'amour de Dieu.

VI. Conclusion

Pour Saint Augustin, la véritable image de Dieu n'est en rien figurative, elle ne peut qu'être abstraite. Les trois degrés de cette vision intérieure de Dieu développés notamment dans son ouvrage *La Genèse au sens littéral* peuvent être résumés par la gradation hiérarchique suivante :

- la vision des choses sensibles qui ont été créées par le corps,
- la vision des choses invisibles et spirituelles par l'esprit,
- la vision sans image de Dieu par l'âme, qui revient à un dépouillement des images sensibles.

Le dogme augustinien de l'image de Dieu se fonde sur une essence trinitaire commune de l'homme comme image inégale et imparfaite de Dieu, le Christ étant toutefois image parfaite du Père. Pour Augustin toute image au sens d'*eikôn* est en-deçà de la vérité pure de Dieu qu'il qualifie d'image sans image, intérieure à l'intime. Le sensible et l'*eikôn* sont au mieux un signal pour accéder à celle-ci. L'image invisible de l'invisible sont accessibles à l'âme par la lecture des écritures saintes, la conversion, la foi. Pour lui, un face-à-face final avec Dieu sera « visiblement » possible uniquement lors de la résurrection, dans l'au-delà. Entre temps si je puis dire, l'image de Dieu chez Saint Augustin réside dans la mise en application pratique de la foi par la louange sincère, l'eucharistie et surtout peut-être dans la manifestation de l'amour du prochain. Elle a besoin de l'espace d'un cœur dépouillé d'orgueil et

36. Augustin, *Confessions*, V, 13.

libéré des nuages des identifications à des images sensibles ou intellectuelles, et qui en transcendant l'erreur de l'idolâtrie des apparences, se tourne vers le divin.

Dieu n'est pas un « objet » dont Augustin fait une image : en fait Augustin ne parle pas tant de Dieu comme d'un objet de discours, qu'il parle à Dieu comme à l'ami le plus intime de son cœur, vers qui il se tourne par un mouvement d'ascendance ou plutôt de transcendance par l'âme.

Précurseur de la théologie de l'icône, Augustin n'évoque l'*eikôn* ou effigie que pour en montrer les insuffisances, lever notamment l'erreur manichéenne de l'anthropomorphisme et de toute identification littérale aux formes visibles qui est nécessairement réductrice. Il définit en contrepoint la véritable image de Dieu selon lui, hautement « non-eikônique » si je puis me permettre ce vilain néologisme. Pour Augustin, ce qui est important est avant tout la disposition de l'âme de l'homme pour qu'elle repose en Dieu.

L'*eikôn* apparaît donc ici comme un moyen pour signaler la direction d'un chemin et activer un sens plus puissant, mais plus caché, la vision par l'âme. Comme le souligne notamment Philippe Sellier³⁷, bien après Augustin, Pascal s'inspire aussi de la vision augustinienne de Dieu évoquant le cœur comme siège de la foi notamment dans la scène de la conversion (*il se répandit dans mon cœur comme une lumière apaisante.*) De même, Pascal se dévêt de la mathématique en l'honneur de Dieu et dans ses *Pensées* par exemple, il évoque le « cœur », ou l'âme en action, comme *lieu unique de la rencontre avec l'âme* :

C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison : voilà ce qu'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison. Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas : on le sait en mille choses.³⁸

37. Philippe Sellier, *Imaginaire et théologie : le « cœur » chez Pascal*, Cahiers de l'AIEF, pp. 285-29, 1988.

38. Blaise Pascal, *Pensées*, Manuscrit autographe. Bibliothèque nationale de France, département des Manuscrits, Français 9202, f. 8 entre 1656 et 1662.

*On ne voit bien qu'avec le cœur*³⁹ et l'âme qui regarde *plus loin que le réel*.⁴⁰ C'est pourquoi l'*eikôn* importe bien moins pour Augustin que l'image invisible, intelligible seulement avec d'autres yeux que ceux du corps, à la mesure de l'amour fou de Dieu pour la création humaine :

Vous voulez donc que je vous dise pourquoi et comment on doit aimer Dieu ? Je réponds brièvement : la raison pour laquelle on aime Dieu, c'est Dieu lui-même ; et la mesure de cet amour, c'est de l'aimer sans mesure⁴¹.

39. Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, 1943.

40. Victor Hugo, *Extase, Les Orientales*, 1828.

41. Bernard de Clairvaux, *De amore Dei (Traité sur l'Amour de Dieu)*, chapitre I, *De diligendo Deo (Le devoir d'aimer Dieu)*, 1126.

Saint Bernard de Clairvaux, un réformateur judiciaire ?

L'appel au pape dans le livre III du De consideratione

Florian REVERCHON

La généralisation de l'appel judiciaire à Rome, à partir de la fin du XI^e siècle, fut l'un des instruments de la centralisation grégorienne¹. Continuant l'œuvre réformatrice de leurs prédécesseurs Léon IX et Grégoire VII, les principaux papes du XII^e siècle, Innocent II (1130-1143), Eugène III (1145-1153), et surtout Alexandre III (1159-1181) encouragèrent cette voie de recours, utilisable non seulement, comme aujourd'hui, contre un jugement déjà prononcé (dans l'ordre ecclésiastique ou même, en théorie, civil), mais encore à tout moment du procès, pour interrompre la compétence du juge initial — le plus souvent un évêque, juge ordinaire sur son diocèse. Aucune condition, aucun motif de plainte n'étaient à ce stade exigés : l'*appellatio ante sententiam*, transmise au Siège apostolique, rendait automatiquement celui-ci compétent, qui, s'il acceptait l'appel, se prononçait alors soit lui-même, en entendant les plaideurs et leurs arguments à Rome, soit par l'intermédiaire d'un juge délégué mieux à même de connaître sur place des détails de la cause.

Il est certain que ces appels, qui matérialisaient, au plan politique, la *plenitudo potestatis* pontificale, firent beaucoup pour les progrès de l'administration — le chef de l'Église ayant ainsi un regard sur l'activité des évêques, même dans les diocèses les plus reculés — et le développement du droit canonique — dont les décrétales des papes, rassemblées dans des compilations², constituèrent la source la plus importante à partir de la seconde moitié du XII^e siècle. Plusieurs contemporains dévoilent cependant un tableau bien moins lisse que celui parfois peint par les historiens modernes.

1. GREGORIUS VII, *Dictatus Papæ*, 18 : « Quod sententia illius [= Papæ] a nullo debeat retractari, et ipse omnium solus retractare possit. »

2. Les principales furent celles que l'on nomme, d'après le titre que leur donna un imprimeur à la Renaissance, *Quinque compilationes antiquæ*, qui fournirent l'essentiel de la matière intégrée par Raymond de Peñafort au *Liber extra* (1234), qui fut reconnu comme compilation officielle au XVI^e s.

Le plus prestigieux contempteur de ces nouveaux us judiciaires ne fut nul autre que saint Bernard. Au troisième livre du *De consideratione*, écrit en 1152³, l'abbé de Clairvaux attirait l'attention de son ami le pape Eugène III, lui-même cistercien, sur les bénéfices que les chicaneurs tiraient de la multiplication des recours abusifs, qui finissaient par décourager les bons contre les méchants, et, bornant l'autorité des évêques, ruinaient la discipline au plan local.

Ces quelques pages, pleines d'une verve enlevée, au latin concis et percutant, seraient justement méconnues si elles n'étaient qu'une description convenue et gratuite de travers éternels de l'administration de la justice. Or, elles sont plus : le lecteur curieux de l'histoire juridique y découvre une analyse, assez fine et peu commune à cette époque, des difficultés entraînées par la prétention à centraliser la justice sans une véritable administration capable de combiner la compétence théorique de Rome en toute matière avec le principe hiérarchique et la division territoriale de l'Église. On y découvre un saint Bernard si au fait des problèmes de son temps que certains des remèdes qu'il préconisait furent exactement adoptés, notamment par le IV^e concile de Latran. Enfin, cet exemple, certes limité, illustre la complexité de la politique de saint Bernard, en qui l'on ne saurait voir le partisan aveugle de la théocratie pontificale, auquel la présentation qu'on fait de sa doctrine des deux glaives le réduit parfois. Il se montre au contraire soucieux de ne pas louer le pouvoir pour lui-même, et, bien peu courtisan, rappelle au pape que l'approfondissement de la monarchie ecclésiastique, dont l'appel, « témoignage de la primauté pontificale »⁴, était l'une des conséquences, ne devint pas une fin en soi.

L'appel, une technique nécessaire à la réforme de l'Église et à la réalisation de la justice

Nous avons déjà rappelé que, au XII^e siècle, le droit canonique autorisait très largement l'appel au pape. Les réformateurs grégoriens en

3. Saint Bernard fait allusion à la mort de l'évêque d'Auxerre, qui eut lieu en octobre 1151, et à l'élection de son successeur, en 1152 (cf. aussi *Ep.* 275), ce qui permet la datation. Le *De consideratione* et la correspondance de Bernard sont édités au t. 182 de la *Patrologie latine*, auquel renvoient les notes ne portant aucune autre précision.

4. III, 6, col. 761A.

avaient fait l'un de leurs combats : le pape, à la tête de l'Église, en était aussi le souverain justicier. Le pouvoir des clefs, celui de lier et délier (Matth., 16, 19), lui permettait de réformer tout jugement rendu par les titulaires ordinaires de la juridiction, les évêques. Tout fidèle devait pouvoir s'adresser à lui⁵. Pour prouver l'antiquité d'une pratique que l'honnêteté historique oblige à dire marginale — mais non inexistante — avant cette époque, d'anciennes épîtres pontificales et des passages des Pères de l'Église furent mis en avant par les collections canoniques réformatrices. La plus diffusée d'entre elles, composée par saint Anselme de Lucques (1036-1086), contenait ainsi un livre entier, intitulé « De la liberté de l'appel », dont les 81 « canons » montraient, en substance, qu'on pouvait toujours en appeler à l'Église romaine — y compris contre des pouvoirs séculiers, en vertu de la théorie du gouvernement pontifical du monde, mais c'est là un autre problème —, et, plus spécifiquement, au pape. Une lettre d'Athanase d'Alexandrie (296-373) à l'(anti)pape Félix II (355-365)⁶, citée par Anselme, disait ainsi :

[...] si quelqu'un tient ses juges pour suspects, qu'il interpelle votre saint siège romain, à qui le Seigneur lui-même a donné par un privilège spécial sur tous les autres, le pouvoir de lier et de délier.⁷

Le Décret de Gratien (v. 1140)⁸ marqua le point de départ d'une conception plus juridique de l'appel, qui s'éloignait de la *supplique* pour devenir une véritable *voie de recours* fondée, non sur la bienveillance ou le sentiment du pape, mais sur le *droit* des parties. Contrairement au

5. GREGORIUS VII, *Dictatus Papæ*, 20 : « Quod nullus audeat condemnare apostolicam sedem appellanem. » Voir aussi le *Dictatus* 18, cité n. 1.

6. On le considérait au Moyen-Âge comme ayant été légitime.

7. ANSELMUS LUCENSIS, *Collectio canonum*, II, c. 51 (éd. Friedrich THANER, *Anselmi episcopi Lucensis collectio canonum una cum collectione minore*, Innsbruck 1915, réimpr. Aalen 1965, p. 99) : « [...] si quisquam episcoporum aut metropolitani aut comprovinciales aut iudices suspectos habuerit, vestram sanctam Romanam interpellat sedem, cui ab ipso Domino potestas ligandi et solvendi speciali est privilegio super alios concessa. »

8. L'identité de Gratien est mystérieuse ; on prétend le plus souvent qu'il s'agissait d'un moine camaldule. Il rédigea v. 1130-1140 deux versions d'une *Concordantia discordantium canonum*, qui compilait toutes sortes de canons, fragments patristiques et philosophiques, lois romaines, agrémentés de commentaires appelés *dicta*. Le *Décret* fut commenté dans les écoles de droit, à Bologne, mais aussi à Paris, et fut officiellement intégré à la législation de l'Église au XVI^e s.

droit romain, cependant, il autorisait explicitement l'appel à tout moment du procès, même *ante sententiam*, et sans motif allégué⁹. Comme l'appelant avait ensuite un à deux ans pour poursuivre son recours, même si celui-ci était manifestement abusif, il fallait attendre tout ce temps pour qu'il fût finalement rejeté à Rome, et la manœuvre dilatoire n'entraînait aucune sanction ni peine. En somme, l'appel était une technique « neutre », qui n'était soumise à aucune condition de fond : « l'appel (*appellatio sive provocatio*) est une assignation ou une plainte adressée au juge supérieur contre une sentence »¹⁰, définissait l'auteur de la première *Somme* connue sur le *Décret*, Paucapalea, vers 1146-1150. Pour favoriser le contrôle du Siège apostolique sur l'élaboration du droit, il était donc paradoxalement *licite* de poursuivre un appel que l'on savait *injuste*.

C'est contre cet usage maximaliste de l'appel que saint Bernard s'éleva. La définition de l'appel ne saurait être que finaliste : « L'appel n'est pas un abri, mais un refuge. »¹¹ Cette institution avait pour but consubstantiel d'offrir un secours aux victimes d'un dommage causé par une injustice, et c'est donc à cette seule fin qu'on devait la borner¹². Recevoir des plaintes des fidèles ne devait donc certainement pas être un objectif en soi, faisait remarquer l'abbé à son ancien moine, même si cela flattait sa puissance :

De la terre entière, on fait appel devant toi. C'est assurément un témoignage de ta primauté nonpareille. Mais toi, si tu es avisé, tu ne réjouiras pas tant de cette primauté que du bénéfice qu'elle apporte au monde. Car il a été dit aux apôtres : « Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous

9. C. 2, q. 6, c. 18 ; et srt. C. 2, q. 6, d. p. c. 14 : « Patet ergo, quod nulli appellanti induciæ sunt denegandæ. Ceterum, si causa frustratoriæ dilationis appellaverit, a iudice, ad quem provocatum fuerit, condemnabitur. Tempus vero appellationis est ante datam sententiam vel post datam. Quociens enim se pregravari senserit, libere potest appellare. » On voit bien la souplesse qui avait cours en cette matière. Bien sûr, Gratien indiquait qu'un appel à fin purement dilatoire devait être rejeté, mais il n'y avait aucune sanction.

10. PAUCAPALEA, *Summa Decreti*, ad C. 2, q. 6, pr. (éd. Friedrich VON SCHULTE, *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1890, réimpr. Aalen, 1965, p. 61) : « Appellatio sive provocatio est ad maiorem iudicem contra sententiam facta vocatio et proclamatio. »

11. III, 7, col. 761D : « Non est autem suffugium appellatio, sed refugium. »

12. III, 7, col. 761C : « Appellare, non ut graves, sed si graveris, licet. »

soient soumis. » On fait appel devant toi, comme je l'ai dit : plutôt à Dieu que ce fût aussi profitable que nécessaire.¹³

C'était là un rappel discret adressé aux théoriciens de l'absolutisme pontifical : la primauté du pape-*princeps* (dans l'Église et dans le monde) ne devait pas être encouragée pour elle-même, mais comme instrument de réalisation du juste par celui qui est avant tout ministre de Dieu. Cela valait aussi pour l'appel qui, bien qu'« aussi nécessaire aux hommes que le soleil »¹⁴, devait être admis avec discernement. Ici, Bernard s'oppose aux opinions des juristes qui, sous l'influence des anciennes lois romaines intégrées par Gratien aux canons de l'Église, distinguaient l'appel de la supplique adressée au souverain pontife. Pour l'abbé de Clairvaux, il s'agissait fondamentalement de la même chose : choisir d'entendre un appel, c'est certes faire justice, mais surtout protéger l'opprimé dont on entend les cris et le désespoir¹⁵, c'est-à-dire accéder à une demande exceptionnelle, qui devait être fondée, comme le recours devant le préteur en droit romain, sur une *cause*¹⁶. À l'inverse, accepter trop généreusement les recours, même pour les rejeter après examen comme infondés, c'était accabler des innocents en leur faisant subir de longues procédures, donner une prime au plus endurant, et donc favoriser l'injustice.

13. III, 6, col. 761A : « Magno in his et pio opus intuitu est ; ne quod magna fuit necessitate [*al. utilitate*] provisum, male utendo reddatur inutile. Mihi videtur et in multam posse eas devenire perniciem, si non summo moderamine actitentur. Appellatur de toto mundo ad te. Id quidem in testimonium singularis primatus tui. At tu, si sapis, non primatu gaudebis, sed fructu. Apostolis dictum est : *In hoc nolite gaudere, quod spiritus subjiciuntur vobis* (Luc., 10, 20). Appellatur ad te, ut dixi : et utinam tam fructuose, quam necessarie. »

14. III, 10, col. 763B : « Fateor grande et generale mundo bonum esse appellationes : idque tam necessarium, quam solem ipsum mortalibus. »

15. III, 6, col. 761A-B : « Appellatur ad te, ut dixi : et utinam tam fructuose, quam necessarie. Utinam cum oppressus clamat, sentiat oppressor, et non superbiat impius unde incenditur pauper. Quid tam decorum, ut ad invocationem tui nominis oppressi effugiant, versuti non refugiant ? »

16. Bernard condamne à plusieurs reprises les appels *sine causa* (p. ex. III, 11, col. 763D-764A : « Ad iudicium Ecclesiae causa delata est sed non expectata sententia, appellatum est sine causa, sine gravamine, solo frustratoriae dilationis intuitu. »). La même formulation était utilisée lorsque le préteur rejetait une *in integrum restitutio*, remède protecteur exceptionnel accordé aux mineurs et, au Moyen-Âge, à l'Église.

Les appels, source de profit pour les marchands du temple de justice

Les règles juridiques n'empêchant pas les appels abusifs entraînaient donc, selon saint Bernard, des maux encore plus grands que ceux qu'aurait causés l'interdiction pure et simple de tout recours¹⁷. Voyons quels ils étaient, et si l'emphase de l'abbé à les dénoncer était justifiée.

Une première critique s'adresse directement à la curie pontificale, avec laquelle on sait que les relations de l'abbé ne furent pas toujours excellentes : « Il y en a, à la curie, qui sont très favorables aux appelants et qui encouragent les appels. »¹⁸ Il ne s'agit pas d'un simple artifice de discours pour épargner le pape — que Bernard rudoie sans grand ménagement ici et ailleurs —, mais d'une allusion, peut-être exagérée, à une réalité bien attestée par les recherches historiques : l'administration curiale, encore principalement limitée aux cardinaux et à quelques clercs, était bien incapable d'examiner toutes les affaires qui lui étaient soumises, dont elle n'avait guère connaissance qu'à travers les mémoires adressés par les parties. Ernst Pitz a ainsi montré que, impuissante à connaître avec certitude du fond, elle avait tendance à accepter les appels les mieux rédigés, notamment lorsqu'ils venaient de régions périphériques¹⁹.

Seconde critique, corollaire de la précédente : en cassant les sentences, pourtant justes, rendues par certains de ses évêques, le pape sapait les fondements de leur autorité dans leur diocèse²⁰. Saint Bernard avait déjà rédigé, en 1139, pour le compte de l'archevêque de Trèves (« Je connaissais cette patrie éreintante et le rude orgueil de ses habitants. Je n'avais que haine pour cette population qui s'abîmait tou-

17. III, 10, col. 763A-B : « dico appellationes ut non contemnendas, sic nec usurpandas omnino. Porro horum quid insolentius censeam, haud facile dixerim : nisi quod usurpatio quamdam videtur inducere contemptus necessitatem, ac per hoc forte acrius insectanda, quæ amplius nocet. Aut non vere nocentior est, mala in se, in partu pejor ? »

18. III, 8, col. 762C : « In curia esse, qui proclivius faveant appellantis, foveant appellationes. »

19. Ernst Pitz, *Papstreskript und Kaiserreskript im Mittelalter*, Tübingen, Niemeyer, 1971.

20. III, 8, col. 762B : « Denique appellantur episcopi, ne illicita audeant matrimonia solvere vel prohibere. »

jours dans les plus viles discordes et se révoltait contre l'Église. »²¹) une lettre à Innocent II exprimant de pareils griefs. La réforme de l'Église peinait encore à avoir des effets positifs tangibles :

La plainte que vous adresse l'archevêque de Trèves n'est pas isolée. Elle est partagée par beaucoup d'autres, parmi les plus éminents et les plus attachés à votre personne. Leur voix est unanime, eux qui ont à cœur le salut des âmes dont ils ont la charge : la justice dépérit dans l'Église, sa puissance s'amenuise, l'autorité des évêques est affaiblie. Chacun sait qu'ils n'ont plus le pouvoir de venger les offenses faites à Dieu, qu'il ne leur est plus permis de châtier les coupables dans leur propre paroisse. C'est vous, et la curie romaine, qu'ils nomment comme cause de ces maux. Ce qu'ils ont tranché le plus justement, vous l'annulez, disent-ils ; ce qu'ils ont annulé, vous le confirmez. Chacun, vautré dans la turpitude ou la chicane, laïc ou clerc, moine chassé de son couvent, vient à vous ; tous reviennent triomphants et exultent d'avoir trouvé des protecteurs, là où ils auraient dû trouver des vengeurs.²²

Cette crainte des pasteurs locaux, d'être dépossédés de l'exercice concret de leur juridiction, était probablement assez répandue, puisque l'évêque Hildebert de Tours exprimait déjà des griefs similaires auprès

21. *Ep.* 177 ad Dom. Pap. Inn. II pro Alberone Treverensi archiepiscopo, col. 339A : « Sciebam quippe domum exasperantem, populumque duræ cervicis. Oderam illos, quod semper in fæce discordiæ jacuissent, Ecclesiæ resistentes. »

22. *Ep.* 178 ad Dom. Pap. Inn. II pro Alberone, col. 340A *sq.* : « Querimonia domini Treverensis non est ejus solius, sed communis multorum, eorumque præcipue, qui sinceriori affectu vos diligunt. Vox una omnium, qui fideli apud nos cura populis præsumt, justitiam in Ecclesia deperire, annullari Ecclesiæ claves, episcopalem omnino vilescere auctoritatem, dum nemo episcoporum in promptu habeat ulcisci injurias Dei, nulli liceat illicita quævis, ne in propria quidem parochia, castigare. Causam referunt in vos, curiamque Romanam. Recte gesta ab ipsis, ut aiunt destruitis, juste destructa statuitis. Quique flagitiosi et contentiosi de populo, sive de clero, aut etiam ex monasteriis pulsati, currunt ad vos : redeuntes jactant et gestiunt se obtinuisse tutores, quos magis ultores sensisse debuerant. An non gladius Phinees promptissime atque justissime eductus fuerat ad condemmandum incestuosum concubitum Drogonis et Milis ? Sed confusus atque retusus abiit retrorsum, scuto nimirum apostolicæ defensionis opposito. Proh pudor ! quos cachinnos res ista movit et movet Ecclesiæ inimicis, eisque etiam ipsis, quorum fortasse metu aut favore a recto tramite abducti sumus ! »

d'Honorius II, le prédécesseur d'Innocent II²³. Au-delà des *topoi*, il faut y voir non tant une opposition « épiscopaliste » à la monarchie pontificale, que la conscience des apories d'une justice se voulant centralisée sans avoir les moyens techniques d'une organisation à la fois territorialisée et hiérarchique.

Enfin, le reproche le plus longuement développé — mais le plus attendu — concerne les désagréments entraînés par les appels dilatoires, interjetés au cours de la procédure : quand même ils finissaient par échouer, ils entraînaient des coûts importants pour les parties forcées de se rendre à Rome, d'y séjourner, d'y recourir aux services de plaideurs spécialisés. Il n'était pas seulement inefficace, mais surtout moralement inacceptable d'enrichir ainsi les avoués. Les retards de procédure, en outre, offraient un temps supplémentaire aux criminels pour commettre leurs forfaits, sans que l'évêque pût intervenir, puisque sa juridiction cessait avec l'appel.

Des suggestions de réforme : déléguer, hiérarchiser, filtrer

En somme, le problème n'était plus, comme au temps de Grégoire-VII, d'établir le principe d'une juridiction pontificale, mais de définir les règles qui permettraient d'en faire un usage rationnel et conforme à la hiérarchie ecclésiastique. Si l'on rapporte tous les problèmes pointés par saint Bernard à une idée fondamentale, c'est l'absence de moyens d'investigation suffisants pour juger du caractère sérieux des appels, tout comme le défaut de sanctions des appels abusifs, qui rendaient possibles les errements. Le cistercien, qui encourageait le pape à trouver des solutions concrètes, n'avancait lui-même guère que des principes généraux. Il est néanmoins certain que son pamphlet, bien diffusé dès sa mort en 1153, trouva un écho important et aiguïllonna les papes, avant même Alexandre III, à mieux encadrer l'appel²⁴.

Le principal moyen que trouva le Siège apostolique pour accroître la qualité de la justice qu'il rendait, sans se doter encore d'un personnel

23. HILDEBERTUS TURONENSIS, *Ep.* 41 (a. 1129) ad Dom. Pap. Hon. II, *PL* t. 171, col. 265B *sq.*

24. Sur la législation d'Alexandre III en matière d'appel, cf. l'étude encore irremplaçable de Marcel PACAUT, *Alexandre III. Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son œuvre*, Paris, 1956, p. 263-266.

judiciaire trop important — il fallut attendre pour cela l’institutionnalisation des *auditores causarum* au XIII^e siècle, puis de la Rote en 1331 —, fut de recourir à des juges délégués²⁵. Il ne s’agissait pas de légats spéciaux, mais de clercs, souvent évêques, installés à proximité du lieu d’où parvenait le litige, à qui le pape confiait par un rescrit la connaissance du différend. Il lui arrivait de leur donner un mandat lié, ou, plus souvent, des instructions dépendant des faits qu’ils découvriraient. Cette pratique résolvait nombre des problèmes soulevés précédemment : les parties n’avaient plus à se déplacer, le juge pouvait recueillir davantage de témoignages et trancher plus rapidement. Le plaideur indélicat perdait aussi le bénéfice de délocaliser l’affaire, et son appel, en somme, ne lui permettait plus en somme que d’écarter un juge au profit d’un évêque du voisinage. Saint Bernard attribuait le mérite de cette nouvelle pratique administrative — inspirée des empereurs romains, mais systématisée par l’Église — à Eugène III :

Tu fais bien, rejetant les appels qui ne sont que des subterfuges, de renvoyer de nombreuses affaires à leurs juges naturels ou à ceux qui sont plus à même que toi d’en connaître rapidement. Là où l’instruction est plus certaine et plus facile, c’est ici qu’une décision plus sûre et plus expéditive peut être prise. Que de peines et de dépenses tu épargnes ainsi aux plaideurs !²⁶

Une analyse très sommaire des registres pontificaux du XII^e siècle confirme bien qu’Eugène III recourut le premier à des légats judiciaires dans le cadre d’appels²⁷. Peut-être s’agissait-il, à l’origine, comme le dit saint Bernard, de simples décisions de rejet avec renvoi à un juge inférieur, mais bien vite ces juges délégués furent considérés comme des juges d’appel *pro Papa*, dotés d’une juridiction équivalente à celle de leur mandant. Ils devinrent si importants sous le pontificat d’Alexandre III

25. C. DUGGAN, « Judges Delegate », W. HARTMANN, K. PENNINGTON (éd.), *The History of Courts and Procedure in Medieval Canon Law*, Washington, 2016, p. 229-243.

26. III, 12, col. 764B-C : « Bene facis tu, quod appellationum negato suffragio, imo suffugio, multa remittis negotia ad cognoscentes, vel qui noscere citius possunt. Ubi enim certior ac facilius notio, ibi decisio tutior expeditiorque esse potest. Quam plenum gratiæ, quam multorum perinde per hoc et laboribus parcis, et sumptibus ! »

27. P. ex., en 1145 (EUGENIUS III, *Ep.* 11, *PL*, t. 180, col. 1026B), pour confier à l’évêque d’Arras un litige matrimonial après appel. Aucun exemple dans le registre d’Innocent II (*PL*, t. 179).

qu'un titre entier (1, 29) du *Liber extra* (1234), compilation des décrétales des papes, leur fut consacré. Les juges délégués étaient d'autant plus puissants que le pape les chargeait souvent de juger *appellatione remota*. Cette clause insérée dans leur mandat à partir du pontificat d'Eugène III²⁸ empêchait l'appel contre l'exécution de la sentence qu'ils rendraient²⁹, ou toute récusation³⁰. Le texte de Bernard est un rare témoignage de la manière dont fut perçue cette mesure.

S'agissant de la justice ordinaire, rendue directement par l'évêque, l'action des papes du XII^e siècle fut, avant Innocent III (1198-1216), moins ambitieuse. L'appel restait possible *ante sententiam* : les canonistes relevaient unanimement cette différence avec le droit romain, qui, quoiqu'elle reposât essentiellement sur un *dictum* de Gratien³¹, n'était jamais contestée. Aucun ne tenait un discours semblable à celui de saint Bernard, pour qui « seule une sentence déjà rendue est susceptible d'appel »³². Cette pratique devint même le principal moyen de se soustraire à une excommunication : à partir du III^e concile de Latran, en 1179, une telle peine, si elle était prononcée par un évêque malgré l'appel interjeté — ce qui arrivait parfois, à en croire Bernard et le témoignage des décrétales —, était nulle de plein droit. Le condamné pouvait donc ignorer la sanction et continuer à recevoir les sacrements³³. Une conception juridiquement exacte (l'appel suspendant la compétence du juge initial, celui-ci prononçait une peine manifestement invalide) entraînait,

28. P. ex. EUGENIUS III, *Ep. cit.*, *ibid.* col. 1026C ; *Ep.* 355, col. 1395A.

29. Brigitte MEDUNA, *Studien zum Formular der päpstlichen Justizbriefe von Alexander III. bis Innocenz III. (1159-1216) : die non obstantibus-Formel*, Wien, 1989, p. 33.

30. ALEXANDER III, *Comp.* 1^a, 2, 20, 18.

31. Cf. n. 5 et 6. RUFINUS, *Summa ad C.* 2, q. 6, pr. (éd. Heinrich SINGER, *Die Summa decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902, réimpr. anast. Aalen, 1965, p. 252) : « Secundum leges non est appellandum nisi post datam sententiam [...] Secundum canones vero et ante sententiam et post sententiam potest appellari, ut [C. 2, q. 6, c. 18]. »

32. III, 7, col. 761C : « Appellandum a sententia. »

33. *Conc. Lat. III*, c. 6 ; ALEXANDER III, *Comp.* 1^a, 1, 23, 2. L'appel contre une sentence d'excommunication injuste ne permettait pas de s'y soustraire : tant qu'elle n'avait pas été formellement rétractée, il fallait s'y soumettre humblement (voir entre autres C. 11, q. 3, c. 1 et 4 ; Raffæle BALBI, « Riflessioni sui rapporti tra ingiustizia e nullità della sentenza di scomunica nel "Decretum Magistri Gratiani". Spunti sull'origine della "querela nullitatis" », *Ephemerides juris canonici*, t. 37, 1981, p. 205-247). Seules exceptions : si la juridiction de l'évêque ayant prononcé la peine avait été interrompue par un appel (*ante sententiam*), et en cas d'erreur intolérable dans la sentence (INNOCENTIUS III, X, 5, 39, 40).

dans certains cas, des conséquences fâcheuses en rendant pratiquement ineffective la menace d'une excommunication.

Les papes n'ignoraient pas les mésusages de l'appel, qu'ils condamnaient par des formules générales ressemblant assez à celles de l'abbé de Clairvaux. Grégoire VIII limita l'appel aux *causæ maiores*, Clément III prévint des sanctions contre les recours abusifs³⁴. Mais ces mesures restèrent, semble-t-il, relativement dépourvues d'effets. Le premier pape à (pouvoir) s'attaquer réellement au problème fut Innocent III. À travers sa propre législation³⁵, mais surtout le 4^e concile de Latran, en 1215³⁶, il imposa l'exigence effective que tout appel *ante sententiam* fût justifié par la mise en évidence d'un dommage probable, allégué devant le juge de départ, ce qui correspondait en pratique à l'existence d'un vice assez manifeste et grave. Les canonistes saisirent aussitôt la portée de la nouvelle règle introduite par le concile :

Désormais, en vertu du canon 35 du concile de Latran, il n'est permis en aucun procès de former un appel avant la sentence définitive, à moins qu'on ne subisse un dommage injuste ; auquel cas on peut légitimement intenter un recours, après avoir exposé au juge une cause probable d'appel, c'est-à-dire le dommage qui s'ensuit.³⁷

C'était exactement ce qu'avait préconisé saint Bernard plus d'un demi-siècle auparavant :

L'appel interjeté avant la sentence est présumé malhonnête, sauf en cas de dommage pour le requérant.³⁸

Entre-temps, une hiérarchie judiciaire ecclésiastique avait été établie, qui rendait réalisable ce souhait. Faire filtrer les appels par le juge

34. *Comp. 1^a*, 2, 20, 47.

35. *Ep.* 84, PL t. 216, col. 84 sq

36. *Conc. Lat. IV*, c. 35 = X, 2, 28, 59.

37. TANCREDEUS, *Ordo iudiciarius*, IV, 5, §14, (éd. F. BERGMANN, *Pillii, Tancredi, Gratia libri de iudiciorum ordine*, Göttingen, 1842, réimpr. anast. Aalen, 1965, p. 301) : « Hodie vero per constitutionem Lateranensis concilii Innocentii tertii c. ut debitus honor., in nullo iudicio licet appellare ante diffinitivam sententiam, nisi iniuste gravetur ; tunc enim coram eodem iudice causa probabili appellandi exposita, scilicet gravamine, quod ei infertur, potest legitime appellari [...] »

38. III, 7, col. 761C-D : « Ante sententiam improbe omnino, nisi ob manifestum gravamen, præsumitur appellatio. »

local supposait en effet de pouvoir faire confiance avec certitude à son honnêteté et son discernement, c'est-à-dire de s'appuyer sur une forme de justice professionnelle. C'est cette transformation qui commençait à peine, au sortir de la querelle des investitures, lorsqu'écrivait saint Bernard, dont l'originalité consiste, non à avoir mis en évidence certains travers de la justice de son temps, mais à avoir esquissé pour Eugène III les principales directions de réforme que son ancien moine et ses successeurs, poussés d'autre part dans cette voie, suivirent, posant ainsi, à la jonction des XII^e et XIII^e siècles, les fondements de la procédure romano-canonique.

L'analogie universelle chez saint Bonaventure

Xavier DAVOUST

« Comme le soleil, dans son éclat, regarde chaque chose, ainsi la gloire du Seigneur rayonne dans toute son œuvre. » (Si XLII, 16)

Nombreux sont les tableaux qui peignent la rencontre de saint Dominique et de saint François, et on ne peut que s'émerveiller de l'admirable complémentarité de la couleur de leurs habits. Plus remarquable encore est celle de leurs œuvres, cet ordre brun et cet ordre blanc qui ont allumé un feu de charité dans l'Europe du XIII^e siècle. Enfin, ces deux apôtres ont enfanté deux génies, contemporains l'un de l'autre : saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, qui à leur tour prouvent par les différences profondes entre leurs œuvres que l'adhésion au Christ n'érode pas la personnalité humaine, mais bien au contraire en fait ressortir les richesses.

Biographie ¹

Jean de Fidanza naquit vers 1217 à Bagnoregio, petite ville italienne du Latium. Il tomba dans son enfance gravement malade, et fut sauvé de la mort par saint François d'Assise ², que sa mère avait ardemment supplié. La voie de la vie franciscaine s'ouvrait déjà devant lui. Après avoir étudié dans sa ville natale puis à la faculté des Arts de Paris, il entra dans l'Ordre en 1243, et prit le nom de Bonaventure. Il suivit pendant deux ans les cours d'Alexandre de Halès, premier grand théologien franciscain, qu'il tenait en très haute estime. Il entendra plus tard en être le continuateur. En 1253, il obtint sa *licencia docendi*, et se mit à enseigner. Mais, en 1257, l'année même où il fut reconnu comme docteur, il fut également élu ministre général de l'ordre franciscain : homme de sciences et homme d'action. Il succédait au bienheureux Jean

1. J.G Bougerol ofm, *Saint Bonaventure, un maître de sagesse*, Paris, éditions franciscaines, 1966

2. Né en 1181, mort en 1226.

de Parme. L'ordre, fondé cinquante ans plus tôt, comptait déjà trente mille frères. Non content de voyager par toute l'Europe pour visiter les nombreuses maisons, de préciser la mission de cet ordre adolescent et de faire appliquer les mesures correspondantes, de prêcher devant le Pape, saint Louis, les synodes et les foules, saint Bonaventure continua de bâtir l'édifice déjà immense de son œuvre philosophique et théologique. Parmi les ouvrages les plus importants, notons le Commentaire du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, les diverses Questions disputées, le *Breviloquium*, des commentaires de l'écriture Sainte, le *Lignum Vitae*, la *Legenda major*, qui est une hagiographie de saint François, les conférences sur l'Hexaëmeron, sur les dix commandements, sur les sept dons du Saint Esprit, et enfin l'*Itinerarium mentis in Deum*. Sacré évêque et élevé au cardinalat en 1273, il mourut un an plus tard pendant le deuxième concile œcuménique de Lyon, que le Pape l'avait chargé de préparer, et sur le chemin duquel était mort saint Thomas d'Aquin. Il fut canonisé en 1482 et nommé Docteur de l'église en 1587.

Le problème bonaventurien

Le ministre général avait la difficile mission de garder l'Ordre dans la fidélité aux intuitions fondatrices du Poverello. Avant même la mort de ce dernier, deux conceptions de la vie franciscaine s'opposaient. L'une, radicale, était contenue dans la *Regula prima* qu'avait écrite saint François, et dans le Testamentum par lequel il commentait cette *Regula*. L'autre, plus prudente, avait été développée par le cardinal Hugolin, protecteur de l'ordre des Frères mineurs, dans la *Regula bullata*. Il y avait apporté à la *Regula prima* les modifications qu'il avait jugées nécessaires pour une règle officielle. Seul ce texte avait force de loi, par la bulle *Solet Annuere* de 1223. Mais une partie des frères, les Spirituels, y voyait déjà une trahison de la pensée du fondateur. Tout en restant fidèle à saint François, ce que prouve la réputation de sainteté dont même parmi les Spirituels il jouissait de son vivant, saint Bonaventure voulut concilier cet idéal à la réalité d'un ordre immense. Il n'est pas convenable d'administrer de la même manière une dizaine de compagnons et trente mille frères. Ce qui était possible pour une aventure ne l'était plus pour une institution. Ainsi, saint Bonaventure accepta que l'usage des biens soit concédé aux frères – sans qu'ils en soient propriétaires. Et, bien que saint François n'ait jamais souhaité fonder

un ordre de docteurs, saint Bonaventure contribua considérablement au développement intellectuel de l'Ordre. C'est ici que nous touchons à ce qu'Étienne Gilson appelle le « problème bonaventurien ».

Le Seigneur avait comblé saint François et d'autres frères, par exemple le frère Égide, du don de l'extase ; mais Il n'avait pas donné à saint Bonaventure d'accéder à la contemplation par la simplicité de l'union mystique. Celui-ci choisit donc d'emprunter une voie qu'il jugeait inférieure : celle de la science (que les littéraires ne s'affolent pas, car ils savent mieux que moi l'acception large que l'on peut faire du mot). Gilson résume ainsi :

Tout se passe comme si l'extase, gratuitement concédée par Dieu à la perfection de certaines âmes simples, était demeurée pour le Docteur illustre un idéal qu'il lui fallait rejoindre par les voies lentes et détournées de la science ; c'est là du moins une hypothèse sur laquelle il vaut la peine de s'arrêter et de réfléchir³.

Et Benoît XVI de remarquer que « saint Bonaventure savait bien que ce dernier degré de proximité avec Dieu ne peut pas être inséré dans un ordre juridique, mais que c'est toujours un don particulier de Dieu. »⁴

La Providence permet par lui que les intuitions géniales du saint d'Assise soient traduites en une pensée structurée. C'est pour cela qu'il est surnommé Docteur séraphique : allusion au Séraphin qui marqua saint François des stigmates, signe de son union mystique au Christ ; un symbole cher à saint Bonaventure. Plus de cinq siècles avant la naissance de notre chère école, il apportait donc une nuance de taille à la fameuse devise : Par la recherche, pour la contemplation. Ce chemin que prend l'âme de Bonaventure informe l'ensemble de sa pensée. Parce qu'il fait collaborer intimement son intelligence et sa piété, il ne peut concevoir de philosophie naturelle séparée de la théologie : une philosophie qui prétendrait atteindre la vérité grâce aux seuls efforts de la raison naturelle, et donc indépendamment de toute Révélation. Parce que la réflexion l'emmène vers la contemplation, il voit dans la création le livre ouvert de la Bonté du Seigneur.

3. É. Gilson, op. cit., p. 82

4. Audience générale du 17 mars 2010

L'analogie universelle

À la lecture de saint Bonaventure, on ne peut qu'être marqué par la prodigieuse richesse des comparaisons, des relations, des proportions qu'il établit. Dans le *Lignum Vitae*, saint Bonaventure explique : « Parce que l'imagination aide l'intelligence, le peu que j'ai assemblé de beaucoup d'éléments, je l'ai ordonné et disposé en forme d'arbre imaginaire. Sur la première et la plus basse de ses branches, je décris l'origine et la vie du Sauveur, en continuant, au milieu sa passion, et sa glorification au sommet. » Puis il construit une structure de quatre rameaux par section, portant chacun quatre médaillons, découpant la vie de Notre Seigneur en quarante-huit scènes. On pourrait juger ce procédé comme un trait d'esprit, une méthode pédagogique, ou un effet de style. Mais bien au contraire, il est révélateur de l'un des aspects très profonds de la pensée du Docteur séraphique.

Il est difficile d'établir le juste rapport dans la notion d'être entre les créatures et Dieu. D'une part, on ne peut admettre l'univocité, c'est-à-dire l'identité de sens du mot être dans les deux cas : ce serait oublier la distance infinie qui nous sépare de notre Créateur, et rendre proprement divins des êtres qui ne le sont pas. Dieu est, de manière nécessaire ; le Sénévé est, de manière contingente. La beauté d'un paysage de montagne n'est pas comparable à la beauté divine, de même qu'aucun facteur multiplicatif ne peut permettre de passer d'un entier à l'infini. Dieu est incommensurable à ses créatures car, comme Il est infiniment simple, un être ne peut partager quelque chose avec Lui sans partager son essence, et donc être Dieu. Mais, d'autre part, il n'y a pas non plus d'équivocité. En effet, celle-ci suppose l'absence de rapport réel entre les deux êtres, et on ne peut pas concevoir la créature comme un être totalement indépendant de Dieu, son propre principe. Il faut donc recourir à la notion d'analogie, qui permet de naviguer entre ces deux écueils⁵. L'analogie ne consiste pas en la possession d'un élément commun, comme l'univocité, mais en une communauté de relations. On distingue l'analogie de rapports, qui caractérise une proportionnalité entre deux rapports, et l'analogie de participation, qui désigne un rapport précis et déterminé entre deux êtres. Dans le premier sens, le normalien est analogue au fantassin, car la validation d'un cours par mini-mémoire est au normalien ce qu'une charge de la cavalerie ad-

5. *Collationes in Hexaëmeron*, II, 20

verse est au soldat. Dans le second sens, la nourriture est saine comme l'animal est sain, car elle cause la santé de l'animal.

On peut distinguer plusieurs niveaux d'analogie dans la création, qui ont Dieu comme objet. Pour chacun de ces trois niveaux, on peut user d'analogie avec la cause ou le modèle, et c'est ainsi qu'on peut dire "cette ombre est un chêne", "ce vestige est un cirque romain", ou "ce tableau est un Saint Jérôme". Le premier stade est celui de l'ombre : les propriétés des créatures qui ont Dieu pour cause. En effet, l'ombre renvoie le regard vers la cause de l'ombre. Le deuxième est celui du vestige : les propriétés qui ont comme cause Dieu agissant selon tel genre de causalité. Le dernier est celui de l'image : les propriétés qui ont Dieu comme objet. En ce sens, je peux voir dans le magnifique robinier qui étend ses branches au soleil de l'autre côté de la fenêtre, une ombre de Dieu, car sans Dieu, il ne serait pas, ou un vestige de Dieu, en tant par exemple qu'il conduit l'homme à louer son Créateur, et donc a Dieu pour fin ultime ; je peux voir par ailleurs dans mon prochain une image de Dieu, en tant par exemple qu'il peut L'aimer, par l'Esprit Saint.

Le livre de la Création

C'est à cause de cette notion d'analogie, qui rend indissociable la créature du Créateur, que saint Bonaventure ne peut concevoir une philosophie séparée de la Révélation. L'archéologue peut reconstruire un palais sur des vestiges, l'ingénieur peut essayer de comprendre chaque détail d'une ombre sur le sol, le visiteur peut s'imaginer le visage réel que représente une image, mais tous les trois finiront nécessairement par se tromper, s'il leur manque une révélation du modèle.

C'est l'une des grandes thèses du docteur franciscain. Certes, il accepte de distinguer la philosophie de la théologie. La première cherche à connaître par la raison seule, la seconde par la lumière de la foi. L'une a Dieu pour source première, l'autre a Dieu pour ultime objet. Mais il refuse d'attribuer à la philosophie une pleine autonomie. Cette science peut poser par elle-même ses principes, et développer ses raisonnements, mais si elle a Dieu pour objet – ce que tous admettent, à cette époque – elle ne pourra qu'être incomplète. Elle pourra prouver l'existence de Dieu, déterminer certains de ses attributs, mais restera

un balbutiement de l'intelligence finie de l'homme devant le mystère de l'Infini. Contrairement à saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure va plus loin : il remarque que si cette science est incomplète, même ce qu'elle affirmait dans le cadre de ses limites propres s'entachera d'erreurs. N'est-il pas en effet absurde de penser que la moitié d'une voûte en plein cintre soit solide et belle, s'il manque l'autre moitié ? Le Docteur séraphique attribue ainsi ce qu'il y a de juste dans les philosophies antiques à une certaine illumination par la grâce divine ; et s'il admire dans la pensée de Platon – selon l'interprétation de saint Augustin – cette ouverture vers autre chose qui la dépasse, grâce aux Idées, y voyant une philosophie de l'insuffisance des choses, il se montre très sévère envers Aristote, qui prétend penser les choses créées de manière indépendante. Ainsi, le Docteur séraphique propose à la raison et à la foi de s'appuyer l'une l'autre, la première se fondant sur la certitude de l'intelligence, la deuxième sur celle de la volonté, laquelle s'attache résolument à la Révélation divine, mue par Dieu au moyen de sa grâce.

Mais saint Bonaventure qualifie par ailleurs la création de révélation⁶ - qui suffisait à l'homme dans l'état d'innocence, avant le péché originel. Il peut alors dresser un parallèle frappant avec la Révélation scripturaire. Dans les deux cas, la révélation passe par une lettre, à laquelle on court le danger de s'arrêter. Dans sa thèse sur saint Bonaventure, Joseph Ratzinger affirme que « ce qu'est le Juif dans le domaine de l'interprétation de l'écriture, le philosophe l'est dans le domaine de la compréhension de la création, lui qui oublie le rattachement des choses à leur sens ou même le nie ouvertement. »⁷ La science moderne participe de cette erreur, en postulant avec Galilée que ce livre qu'est l'univers « est écrit dans la langue mathématique ». ⁸ Elle opère alors un retournement tragique, comme le remarque le P. Florent Urfels :

Le monde connu par la science n'est plus le signe de Dieu, il est désenchanté. S'il reste signe de quelque chose, c'est de l'intelligence humaine, d'où la fascination que de grands esprits peuvent avoir pour la science. En déchiffrant les lois mathématiques du monde, l'homme découvre en même temps l'incroyable puissance de sa rationalité. Dans les lois physiques a lieu une forme de révélation, non pas la révé-

6. *Breviloquium*, II, 12

7. *La théologie de l'histoire de Bonaventure*, traduction aux PUF, 1988, p.97

8. Galilée *L'Essayeur*, in *L'Essayeur de Galilée*, Les Belles Lettres, 1980, p. 141

lation de la raison divine mais de la raison humaine. [...] Finalement le monde n'a plus d'autre intérêt que de révéler à l'homme l'infinité de sa raison...⁹

Conclusion

Ainsi, c'est pour éviter que les créatures ne se posent comme une fin en soi que le Docteur séraphique affermit le lien intime qui unit les êtres créés au Créateur. « À travers la grandeur et la beauté des créatures, on peut contempler, par analogie, leur Auteur. »¹⁰, nous dit la Sagesse. L'analogie est à la fois du semblable et de l'autre. Alors qu'à la suite d'Aristote le Docteur angélique insiste sur le deuxième aspect, afin d'éviter que la créature s'octroie toute forme de divinité¹¹, saint Bonaventure suit Platon et saint Augustin pour affirmer le premier – merveilleuse complémentarité ! Il subordonne ainsi toute science à la dévotion, non pas en refusant à la raison sa légitimité ni son autonomie, mais en lui rappelant son but ultime.

« Sur la terre nous pouvons contempler l'immensité divine à travers le raisonnement et l'admiration ; dans la patrie céleste, en revanche, à travers la vision, lorsque nous serons faits semblables à Dieu, et à travers l'extase, nous entrerons dans la joie de Dieu. »¹²

9. Conférence *Je ne crois pas en Dieu, je crois en la Science - 1*, en ligne sur le site de l'aumônerie, p.9

10. Sg 13,5

11. cf Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 13, art. 5

12. Saint Bonaventure, *Questions disputées sur la science du Christ*, q.6

Hæc sublimis veritas : la doctrine thomasiennne de l'Être

Jean-Daniel GROYER

*Est igitur Deus suum esse et non solum sua essentia*¹.

Donc Dieu est son acte d'exister et non pas seulement son essence.

Il fut un temps où la métaphysique était au programme des khâgnes. Le préparatoire que j'étais s'est alors retrouvé prisonnier de Descartes et d'Heidegger et était au bord de l'asphyxie jusqu'à ce qu'un abbé envoyé directement par la Providence lui mette entre les mains *L'Être et l'Essence*² d'Étienne Gilson. Ce fut non pas comme une apparition mais plutôt comme une illumination – *Dominus illuminatio mea*, chante le psaume³; en l'occurrence, c'est grâce à Gilson qu'eut lieu ladite illumination. C'est cet émerveillement que je voudrais partager en proposant un résumé non pas de *L'Être et l'Essence*, mais d'un chapitre de *L'Introduction à la Philosophie de saint Thomas d'Aquin*⁴ du même auteur, « *Hæc Sublimis Veritas* », selon le mot de saint Thomas. D'ailleurs, s'il est un paragraphe à retenir de ce petit article, c'est bien le dernier, laissant la parole au Docteur lui-même.

Ego sum qui sum

*Ait Moyses ad Deum : Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis : Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi : Quod est nomen ejus ? quid dicam eis ? Dixit Deus ad Moysen : Ego sum qui sum. Ait : Sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos*⁵.

1. *Summa Theologiae*, I, q. 3., art. 4., *ad. resp.*

2. Étienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948.

3. Ps 26, 1.

4. E. Gilson, *Le Thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1919.

5. Ex, 3, 14, « Moïse dit à Dieu : voici, j'irai, moi, vers les fils d'Israël et je leur dirai : "Le Dieu de vos père m'a envoyé vers vous." S'ils me disent "Quel est son

Ce n'est pas ici le lieu de débattre sur la traduction la plus juste de l'*Ego sum qui sum*, mais une brève digression s'impose pourtant. On peut lire, bien sûr, la phrase latine, comme une tautologie – Je suis Qui Je suis ! – adressée, non sans ironie, à un Moïse qui voudrait connaître l'identité de Dieu lui-même ; l'identité de Dieu, c'est d'être qui Il est, point. Ce n'est pas un simple mortel qui pourrait en épuiser le sens. Mais la signification de l'expression ne se restreint pas à cela et peut vouloir dire, en bonne grammaire latine : « Je suis Celui qui est ». C'est d'ailleurs ainsi que les Septante comprennent le texte hébreu en traduisant « ἐγώ εἰμι ὁ ὢν », que l'on pourrait rendre par « Je suis l'étant, Je suis celui qui a pour qualité essentielle d'être ». Le génie de saint Jérôme dans la belle langue de la Vulgate consiste justement à prendre dans une même expression ces deux sens différents pour intriquer fermement l'être divin avec du caractère intimement personnel de ce dernier. Quoi qu'il en soit, l'épiphanie du buisson ardent révèle à Moïse, entre autres, que Dieu est l'Être suprême, celui qui est suprêmement. Et c'est bien ce qui pose problème – savoir ce qu'est l'Être⁶.

L'interprétation platonisante d'Augustin

Pour Augustin, il ne fait aucun doute que le Dieu de l'Exode soit identique à l'Être de Platon, c'est-à-dire l'être immuable, au point qu'il se demande comment expliquer que Platon ait eu connaissance de l'Ancien Testament :

Mais ce qui me fait presque souscrire moi-même à l'idée que Platon n'a pas complètement ignoré l'Ancien Testament, c'est que lorsqu'un Ange porte le message de Dieu au saint homme Moïse, qui demande le nom de celui qui lui ordonne de marcher à la délivrance du peuple Hébreu, il lui soit répondu ceci : Je suis celui qui suis ; et tu diras aux enfants d'Israël : c'est Celui qui est qui m'a envoyé vers vous. Comme si, en comparaison de celui qui est véritablement, parce qu'il est immuable,

nom ?", que leur dirai-je ? Dieu dit à Moïse : "Je suis *Celui qui suis*". Il dit : "Tu répondras ainsi aux fils d'Israël : *Celui qui est* m'a envoyé vers vous." »

6. Tout l'objet de *L'Être et l'Essence* est justement de montrer que toute l'histoire de la métaphysique occidentale, des présocratiques à Sartre, est centrée autour de la question de l'Être et que les différentes doctrines métaphysiques ne sont que des essais de réponse à cette question.

ce qui a été fait muable n'était pas. Or ceci, Platon en a été intensément convaincu et il a mis tous ses soins à le faire valoir⁷

Être suprêmement, c'est donc être immuable, c'est-à-dire n'être pas soumis à la contingence et au devenir des créatures sublunaires, c'est avoir la consistance ontologique suffisante pour être pleinement ce que l'on est, pour être parfaitement en adéquation avec sa forme, forme elle-même immuable, et donc être immuable et éternel comme elle. Saint Augustin ajoute ailleurs « qu'être vraiment, c'est être toujours de la même manière⁸ », *vere esse est enim semper eodem modo esse*. Le platonisme du saint docteur est ici on ne peut plus explicite alors qu'il associe l'acte d'être suprêmement, *vere esse*, à l'être immuable platonicien, *semper eodem modo esse*. On trouve aussi dans le *De Trinitate* :

Peut-être faudrait-il dire que Dieu seul est *essentia*. Car lui seul est vraiment, parce qu'il est immuable, et c'est cela qu'il a prononcé pour Moïse son serviteur⁹.

Et Gilson de commenter : « Ainsi, le nom divin par excellence, *Sum*, se traduirait au mieux, en langue philosophique, par ce terme abstrait *d'essence*, qui désigne lui-même l'immutabilité de "ce qui est"¹⁰ ». On le voit, Augustin adopte l'ontologie platonicienne et, victime de cette dernière, il réduit l'existence à l'être et l'être à l'essence, assimilant ainsi le Dieu de l'Exode à une essence immuable et suprême.

L'interprétation existentielle du docteur angélique

Thomas hérite, lui, de la métaphysique aristotélicienne qu'il modifie profondément, ce qui lui permet de penser à nouveaux frais le rapport entre être, essence et existence¹¹. L'apport immense du Docteur des Docteurs consiste à « dépasser l'identification de la substance avec

7. Saint Augustin, *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. 11 ; *Pat. lat.*, t. 41, col. 236.

8. *Id.*, *In Johannis Evangelium*, tract. XXVIII, cap. 8, n. 8-10 ; *Pat. lat.* t. 35, col. 1678-1679.

9. *Id.*, *De Trinitate*, lib. VII, cap. 5, n. 10 ; *Pat. lat.*, t. 42, col. 942.

10. E. Gilson, *Le Thomisme*, op. cit., p. 103.

11. Précisions terminologiques. Nous nous reportons au lexique de la *Somme théologique* aux éditions du Cerfs, 1999, p. 102 sqq.

ESSENCE : Par ce terme, S. Thomas désigne *ce qu'est* une chose, un être, ce par quoi une chose est ce qu'elle est et se distingue de tout autre, ce qu'exprimera sa définition. Les essences font partie de la réalité existante, mais n'ont de réalité séparée que dans et par l'esprit qui les pense.

l'essence de Dieu et poser l'identité de l'essence de Dieu avec son acte d'être même¹² ».

Pour comprendre la position de saint Thomas sur ce point décisif, il faut d'abord se souvenir du rôle privilégié qu'il attribue à l'esse dans la structure du réel. Pour lui, chaque chose a son acte d'être propre d'être ; chaque chose est en vertu de celui qui lui est propre. [...] Or Dieu est l'être nécessaire, comme l'a montré la troisième preuve de son existence. Dieu est donc un acte tel que son existence est nécessaire. C'est ce que l'on nomme être nécessaire par soi. Poser Dieu de cette manière, c'est affirmer un être qui ne requière aucune cause de sa propre existence. Tel ne serait pas le cas si son essence se distinguait en quoi que ce soit de son existence ; alors en effet, l'essence de Dieu déterminant à quelque degré cet acte d'être, celui-ci ne serait plus nécessaire ; Dieu est donc l'être qu'il est et rien d'autre. Tel est le sens de la formule : *Deus est suum esse* (*Cont. Gent.* I, 22) : comme tout ce qui est, Dieu est par son propre exister, mais, dans ce cas, unique, il faut dire que *ce que* l'être est n'est que ce par quoi il existe, savoir, l'acte pur d'exister¹³.

Et Gilson conclut en laissant la parole au saint Docteur lui-même :

Ce pur être que saint Thomas philosophe rencontrait au terme de la métaphysique, saint Thomas théologien le rencontrait aussi dans l'Écriture, non plus comme la conclusion d'une dialectique rationnelle, mais comme une révélation faite par Dieu lui-même aux hommes pour qu'ils l'acceptent par la foi. Car il est impossible d'en douter, saint Thomas a pensé que Dieu avait révélé aux hommes que son essence est d'exister. Saint Thomas n'est pas prodige d'épithètes. Jamais philosophe n'a

ÊTRE : La langue latine mettait à la disposition de S. Thomas deux vocables distincts pour désigner soit un être (*ens*), soit l'acte même d'exister (*esse*). *L'ens*, ou l'être, c'est ce qui existe, ce qui exerce l'acte d'exister, ou qui est conçu comme pouvant l'exercer. Souvent, S. Thomas l'appellera substance ou sujet, suppôt. Mais l'existence elle-même ou plutôt « l'exister », *ipsum esse*, est un acte, il est l'actualité de l'étant, ce qui lui donne sa réalité. Mais rien ne peut être en acte qui n'ait en lui-même une essence ou plutôt une quiddité déterminée, par laquelle on est ceci plutôt que cela.

SUBSTANCE : La substance est l'étant en tant que sujet apte à exister par soi. Exister par soi ne veut pas dire exister sans cause ni être la propre cause de son existence. Cela veut dire être le propre sujet de l'acte indivisible d'existence. Cela s'oppose avant tout à exister en un autre et par un autre, ce qui est le mode d'exister de l'accident.

12. E. Gilson, *Le Thomisme*, *op. cit.*, p. 108.

13. *Ibid.*, p. 109.

moins cédé aux tentations de l'éloquence. Cette fois, pourtant, voyant ces deux faisceaux de lumière converger au point de se confondre, il n'a pu retenir un mot d'admiration pour l'éclatante vérité qui jaillit de leur rencontre. Cette vérité, saint Thomas l'a saluée d'un titre qui l'exalte au-dessus de toutes : « L'essence de Dieu, c'est son exister. Or cette vérité sublime (*hanc autem sublimem veritatem*), Dieu l'a enseignée à Moïse qui interrogeait le Seigneur en lui disant : si les enfants d'Israël me demandent quel est son nom, que leur dirai-je ? Et le Seigneur lui répondit : Je suis Celui qui suis. Tu diras ceci aux enfants d'Israël : c'est Qui est qui m'a envoyé vers vous, montrant par là que son nom propre est : Qui est. Or tout nom est destiné à signifier la nature ou l'essence de quelque chose. Il reste donc que l'exister divin lui-même (*ipsum divinum esse*) soit l'essence ou la nature de Dieu »¹⁴.

Concluons en revenant au début de la *Somme* par quoi nous commençons :

Être (*esse*) se dit en deux sens. En un premier sens, il désigne l'acte d'être (*actum essendi*) ; en un deuxième sens, il désigne la composition de la proposition que l'âme forme en joignant un prédicat à un sujet. Si donc on prend *esse* au premier sens, nous ne pouvons pas savoir ce que c'est que l'être de Dieu (*non possumus scire esse Dei*), pas plus que nous ne pouvons connaître son essence ; mais nous pouvons le savoir au deuxième sens seulement. Nous savons en effet que la proposition que nous formons sur Dieu en disant Dieu est, est vraie, et cela, nous le savons à partir de ses effets¹⁵.

Rappelons pour finir les propos de Léon XIII dans son encyclique *Æterni Patris* (1879) annonçant le renouveau thomiste :

En même temps qu'il distingue parfaitement, ainsi qu'il convient, la raison d'avec la foi, il les unit toutes deux par les liens d'une mutuelle amitié : il conserve ainsi à chacune ses droits, il sauvegarde sa dignité, de telle sorte que *la raison, portée sur les ailes de saint Thomas, jusqu'au faite de l'intelligence humaine, ne peut guère monter plus haut*, et que la foi peut à peine espérer de la raison des secours plus nombreux ou plus puissants que ceux que saint Thomas lui a fournis.

14. *Ibid.*, p. 110, *Cont. Gent.*, I, 22, *ad Hanc autem*.

15. *Summa Theologiae*, I, q. 3, art. 4, *ad 2*.

Le mystère de la corporéité humaine selon saint Thomas d'Aquin : l'homme a-t-il une structure paradoxale ?

Marine GUERBET

En 1313, le concile de Vienne déclare solennellement que l'âme rationnelle ou intellectuelle est vraiment par elle-même et essentiellement forme du corps humain :

« De plus, avec l'approbation du saint concile, . . . pour que la vérité de l'authentique foi catholique soit connue de tous et que soit barrée la route conduisant à toutes les erreurs et que personne ne s'y engage, Nous définissons que doit être considéré comme hérétique quiconque osera désormais affirmer, soutenir ou tenir avec entêtement que l'âme rationnelle ou intellectuelle n'est pas forme du corps humain par elle-même et par essence. »¹

1. Concile de Vienne (15e œcuménique); Session III, 6 mai 1312 : *Constitutio 'Fidei catholicae'*, dans *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, H. Denzinger et A. Schönmetzer éd., Freiburg, Bâle, Rome & Vienne, Herder, 1997, § 902 : « *Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus : definientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.* » ; trad. fr. en ligne. Cf. C. König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne – L'essence et la matière : entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Occam*, Paris, Vrin « Etudes de Philosophie Médiévale, 87 », 2005 ; pp. 188 sq. « La thématique anthropologique [...] appartenait de plein droit au discours théologique médiéval. L'homme échappait en effet à l'ordre purement naturel du monde : il était unanimement doté de spiritualité et promis à la résurrection. Ainsi la querelle théologique sur la dite « unicité de la forme substantielle en l'homme » fut une des plus violentes du treizième siècle. Elle ne prit fin qu'en 1313, au concile de Vienne, lorsque fut décrétée catholique et orthodoxe la doctrine de la forme substantielle unique.

Le mystère de la corporéité humaine selon saint Thomas d'Aquin : l'homme a-t-il une structure paradoxale ?

Le concile ne fait que reprendre la formulation thomasiennne exprimant les rapports entre l'âme et le corps, doctrine originale du temps de Thomas, qui lui valut, juste après sa mort des critiques sévères allant jusqu'à certaines condamnations ecclésiales locales et des défenseurs passionnés, les premiers « thomistes ». Avec la ratification de ce concile œcuménique, voilà la carrière *post-mortem* de saint Thomas comme « *doctor communis* » assez bien engagée.

Pour saint Thomas, l'homme est bien une seule substance, avec une seule forme qui est principe aussi bien de ses activités spirituelles que de ses déterminations corporelles ; cela permet de mieux rendre compte aussi bien de la foi catholique que de l'expérience de l'unité humaine, corps et âme. Et pourtant, aussi bien dans la tradition philosophique que dans la tradition théologique catholique le lien entre l'âme et le corps n'est pas simple à penser d'un point de vue ontologique, moral ou spirituel. Un esprit dans un corps, est-ce que cela fonctionne si bien ? Dieu n'a-t-il pas doté l'homme d'une structure paradoxale ou dialectique finalement ?

Du « *Connais-toi toi-même* » de Delphes au « *mihī quaestio factus sum* » d'Augustin², la conscience philosophique, notamment occidentale a richement problématisé et exploré les interrogations de l'homme sur lui-même. Une des facettes du problème est celui du statut de la corporéité dans l'agir et l'être de l'homme.

L'expérience humaine, la réflexion anthropologique et morale font état à la fois d'une unité du « je » humain mais aussi d'une souffrance et d'une division, d'une difficulté à accorder corps et esprit. Et pourtant, mon corps, n'est-ce pas moi ? Comment penser ou aimer sans mon corps ? La pensée contemporaine met aussi richement en avant le corps comme « lieu » de la relation avec autrui, de la manifestation de soi, du don.

Historiquement parlant, les philosophies faisant place en l'homme à une dimension qui transcende la matière brute ont souvent connu

Après avoir été condamnée par deux fois, la position défendue autrefois par Thomas d'Aquin emportait en effet la palme de l'orthodoxie. » (p. 188).

2. *Conf. X, 33, 50* : « Tu autem, Domine Deus meus, exaudi, respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis **mihī quaestio factus sum**, et ipse est languor meus. » (« Mais toi, Seigneur mon Dieu, entends, regarde, vois, aie pitié, guéris moi, toi sous les yeux de qui je suis devenu pour moi-même un problème ! Et voilà bien mon mal ! »).

une forme de dualisme où corps et esprit sont assemblés comme deux réalités assez autonomes en soi, généralement aux détriments de l'authentique « je » spirituel humain. Aujourd'hui, le dualisme n'est plus vraiment celui d'un esprit qui se lamente d'être rendu esclave de la chair ; le dualisme est entre la liberté et le corps : le sujet, persuadé qu'il peut s'auto-construire selon ses désirs, voit le corps comme un matériau transformable à son gré. De Platon au transhumanisme en passant par Augustin et Descartes, le lien n'est pas simple à penser et la question occupe une place de choix en philosophie et théologie.

La Bible offre une vision très unifiée de l'homme, chair et esprit, et ce qu'elle fait connaître de l'histoire du salut est aussi décisif quant au statut du corps : monde matériel créé par Dieu, Dieu qui s'incarne, appel à la Résurrection à l'image de celle du Christ : le corps est présenté comme par et pour Dieu, modelé par Yahvé puis glorifié, divinisé à l'image de celui du Verbe. Il est aussi le signe de la fragilité humaine et les Ecritures avertissent le croyant d'un combat à mener pour que la dimension spirituelle de sa personnalité ne soit pas étouffée par sa dimension charnelle.

Car si l'homme est bien esprit et corps, force est de constater que des tensions existent d'un point de vue existentiel. Dans le livre de la sagesse, l'hagiographe met dans la bouche de Salomon présentant à Dieu sa faiblesse : « un corps qui se corrompt appesantit l'âme, et cette habitation terrestre alourdit l'esprit aux multiples pensées » (Sg 9, 15)³. Et voilà le corps dénoncé comme obstacle dans la quête humaine de la sagesse, sagesse qui montre le chemin pour entrer dans l'amitié divine. Intrusion platonicienne de mauvais goût ? Non, rappel de la chute originare de la famille humaine. Ce qui devait être harmonie est devenu paradoxe, l'amour qui devait être aisé mais si grand dans le cœur de l'homme est devenu difficile pour être grand.

3. « *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena habitatio sensum multa cogitantem* » (vulgate ; trad. de la vulgate nôtre). Voici le contexte plus large de la citation (dans la version moderne avec la traduction de la Bible de Jérusalem) : Sagesse c. 9 « 13 Quel homme en effet peut connaître le dessein de Dieu, et qui peut concevoir ce que veut le Seigneur ? 14 Car les pensées des mortels sont timides, et instables nos réflexions ; 15 **un corps corruptible, en effet, appesantit l'âme, et cette tente d'argile alourdit l'esprit aux multiples soucis.** 16 Nous avons peine à conjecturer ce qui est sur la terre, et ce qui est à notre portée nous ne le trouvons qu'avec effort, mais ce qui est dans les cieux, qui l'a découvert ? »

Qui est l'homme ? Quelle est la place du corps dans son identité et au travers des étapes de son histoire personnelle et communautaire ? En quoi le péché des origines a-t-il « changé la donne » ? Nous voulons examiner la pensée de Thomas sur ce point. Notre fil rouge sera l'interprétation qu'il fait de Sg 9, 15 : comment le théologien connu pour avoir intégré de façon audacieuse le corps dans l'identité de la personne pense-t-il les paradoxes qui se vivent en l'homme ?

Nous sommes ainsi aux confins de la philosophie et de la théologie. En fait, cela donne à voir surtout comment l'anthropologie philosophique est confirmée, purifiée, approfondie par l'apport de la Révélation, et permet une vision plus complète de l'homme. Mais au final, c'est surtout la structure de l'homme telle que la raison peut en rendre compte qui est ainsi mise à jour. Pour comprendre l'histoire du salut, une certaine anthropologie s'est avérée nécessaire et a pu être approfondie⁴.

Notre travail se situe à mi-chemin entre un travail de synthèse et d'exposition de l'anthropologie thomasiennne et une étude scientifique rigoureuse et systématique, celle de l'emploi d'une citation biblique par le docteur⁵ ; en effet on en retrouve l'emploi par Thomas à l'occasion de genre d'œuvres variés, du commentaire biblique à la question disputée en passant par les « Sommes », mais aussi dans le cadre de problèmes philosophiques ou théologiques bien différents, l'ensemble permettant de voir comment Thomas parvient à rendre compte des tensions qui

4. Notre étude est « historico-doctrinale », montrer ce que Thomas a voulu dire sur l'homme et pourquoi, sachant qu'il est théologien et que pour lui la philosophie est utilisée et développée au service de sa réflexion théologique. Mon but n'est pas ici de faire des développements sur la « philosophie chrétienne » ; il est cependant clair, et si l'on en doutait cette étude l'appuierait encore, que la réflexion sur les mystères de la foi a permis d'affiner et de développer une réflexion sur l'homme exprimable en termes philosophiques. La philosophie « pure » (indépendante d'un apport révélé) peut se comprendre de plusieurs façons : abstraitement, ce à quoi peut arriver, de soi, l'intelligence humaine par ses forces naturelles (elle peut arriver à tout ce qui est de soi rationnellement démontrable) ; concrètement, ce à quoi elle peut arriver vu l'état et l'histoire concrète de l'humanité et ce à quoi elle est, de fait, arrivée dans son histoire. Le type de réponse apporté dépend notamment de la façon dont on conçoit le lien entre nature et grâce (et donc raison naturelle et raison éclairée par la foi).

5. Ce travail, nous nous présentons quelques grandes lignes, a été l'objet d'un mémoire de licence canonique à l'Angelicum.

existent entre l'âme et le corps⁶. Vu le caractère restreint de cette étude, nous laisserons de côté la dimension purement morale, pour en rester à une dimension anthropologique : la place du corps dans les principes constitutifs de la personne humaine.

Était-il bien sage d'unir une âme spirituelle à un corps matériel ?

La thèse thomasienne

Les courants gnostiques et beaucoup de platoniciens sont convaincus que non. L'homme doit certainement avoir fait une erreur pour déchoir dans la caverne obscure de ce monde et être uni à ce corps qui le gêne.

La tradition chrétienne, confrontée dès le début à des théories gnostiques ou un certain platonisme, s'est vivement opposée à une telle vision du corps, carcan ou prison. Mais sur cet accord de fond, l'élaboration théologique n'est pas des plus aisées.

Augustin converti critique vivement l'idée platonicienne selon laquelle il faut « fuir tout corps » (Porphyre) ou que le corps est une prison ; pour lui, l'homme tout entier, c'est l'homme avec son corps. Cependant il présente toujours l'âme et le corps comme deux substances jouissant d'une certaine autonomie l'une vis-à-vis de l'autre et est assez embarrassé quand il s'agit d'expliquer la raison de leur union ou de leur interaction⁷.

6. Notons que le contexte où il emploie Sg 9, 15 montre que le docteur, dans la filiation des Pères, suit le mouvement de la Bible et inclut la Genèse (récit de la création et de la chute), les réflexions vétéro-testamentaires postérieures, notamment sapientielles (le livre de la Sagesse en est l'exemple), la révélation de la personne et de la vie du Christ (incarnation, vie humaine, mystère pascal incluant la résurrection) et les écrits de Paul. Le livre de la Sagesse est déjà à lui seul un exemple d'inclusion de la pensée grecque dont il reprend certains concepts dans la réflexion sur les desseins divins, méditant sur le statut paradoxal de la corporalité humaine dans le cadre d'une réflexion sur les desseins salvifiques de Dieu.

De fait, cela permet un voyage dans l'anthropologie thomasienne, sa vision de l'homme tel que l'expérience réfléchie et l'Écriture lue à la lumière de la Tradition nous le montrent.

7. Cf. Augustin, *De animae quantitate*, XIII, 22 ; *De moribus Ecclesiae*, I, 4, 6. Sur la pensée d'Augustin sur ce point, en lien direct avec notre sujet, cf. par exemple I. Bochet : « Le corps : un poids pour l'âme ? L'exégèse augustinienne de Sagesse

Thomas quant à lui se situe, au moyen-âge, dans le mouvement de redécouverte des *libri naturales* d'Aristote. Pour expliquer la possibilité du devenir substantiel, absolu, passage d'un être à un autre, Aristote présente les substances matérielles comme composées fondamentalement d'une matière première totalement indéterminée mais en puissance à toute forme qui puisse l'actualiser, et d'une forme substantielle qui joue de rôle d'acte, principe d'être et d'intelligibilité. La substance, c'est indissociablement la matière et la forme, distinctes mais inséparables ; quand le composé se corrompt, la forme disparaît et une nouvelle substance se forme par l'adoption d'une nouvelle forme dans la même matière commune qui demeure (la bûche qui devient cendre sous l'action du feu par exemple, ou le morceau de pain qui devient chair humaine dans la nutrition).

La forme assure la persistance de l'individu par-delà tous les changements qu'il subit au cours de son existence ; la matière est principe de changement, elle est le substrat commun qui demeure quand un être se corrompt, subsistant alors sous une autre forme. Aristote peut ainsi expliquer comment un individu peut demeurer substantiellement le même à travers de grands changements « physiques » mais aussi, à l'inverse, comment un être peut se corrompre ou s'engendrer à partir d'un autre : il faut penser un substrat commun indéterminé pour cela.

Pour les êtres vivants, leur forme substantielle est leur âme. Il y a un certain « flou » chez Aristote à propos de l'être humain : une âme spirituelle, principe d'activités intellectuelles qui transcendent la matière, peut-elle être forme du corps ? Que devient l'intellect humain quand le corps périt, si le corps et l'âme, étant forme et matière, ne forment qu'un seul être substantiel ?

Au XIII^e donc, l'hylémorphisme d'Aristote connaît un vif succès au point que son adoption est unanime, y compris pour penser l'homme ; Thomas lui-même en témoigne⁸. Elle permet de mieux penser l'inté-

9, 15 », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin, t. 100, n° 1 (2016) ; pp. 27-43.

8. Thomas d'Aquin mentionne lui-même une adoption universelle de l'hylémorphisme : *III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2 (*Sent.* = Commentaire aux Sentences de Pierre Lombard par St Thomas) : « *Alia est opinio Aristotelis quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae : unde anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se : et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona : quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars* ». L'idée

gration du corps dans la personne humaine et son unité. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de divergences parfois importantes entre les penseurs : l'âme est forme du corps, mais y a-t-il une seule âme, une seule forme au principe d'activités si différentes (penser, sentir, manger, etc.) ? Comment penser à la fois le fait que l'âme transcende la matière et lui survive et le fait qu'elle soit forme substantielle du composé humain, ne faisant qu'un seul être avec lui ? Beaucoup cherchèrent des solutions de substitut, par exemple en posant en l'homme plusieurs âmes, ou même en divisant l'âme en plusieurs substances composées chacune de forme et de matière. L'idée de l'unicité de l'intellect séparé est également apparue à certains comme une solution pertinente pour résoudre le problème, avec pour conséquence que l'âme individuelle n'est plus immortelle.

De manière générale, les études historiques mettent en avant le fait qu'avant Thomas d'Aquin, la façon de présenter les rapports entre l'âme et le corps restait teintée de dualisme, même en employant la terminologie aristotélicienne, le corps et l'âme tendant à être considérés comme des entités distinctes assemblées selon une certaine harmonie. Le corps est alors plutôt vu comme un instrument au service de l'âme et la perfection de l'âme est davantage dans une élévation au-dessus des puissances corporelles que dans son union au corps.

L'explicitation métaphysique de Thomas d'Aquin va loin puisqu'il fait de l'âme intellectuelle l'unique forme substantielle du corps, ne formant qu'une seule substance avec lui. « Il est difficile de trouver dans la pensée occidentale un penseur plus radicalement anti-dualiste que Thomas », fait remarquer à ce propos Pasquale Porro⁹.

que l'âme seule n'est pas une personne était déjà solidement enracinée au XII^e : cf. M. Bieniak, *The Soul-Body Problem at Paris, c.a. 1200-1250*. Hugh of St-Cher and His Contemporaries, Leuven, Leuven University Press « Ancient and Medieval Philosophy, 42 », 2010, p. 57 : « The theory that the human soul is not a person is deeply rooted in twelfth-century theology. [...] From Gilbert of Poitiers onwards, theologians seem to be unanimous. However, the evolution that the position underwent does not only concern the terminology used in the texts. From Gilbert to Hugh, the change affects not only formulas but also some important aspects of the doctrine. The deeper transformation concerns the anthropological dimension of the problem, i.e., the conception of the ontological status of the human soul and of its relationship with the body. »

9. P. Porro, *Tommaso d'Aquino : un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci "Frecce, 136", 2012 ; p. 290 : « È in effetti difficile ritrovare nel pensiero occidentale un pensatore più radicalmente antidualista di Tommaso » ; sur la question, voir aussi C. Bazán, « La corporalité selon saint Thomas », in *Revue Philosophique de*

Le mystère de la corporéité humaine selon saint Thomas d'Aquin : l'homme a-t-il une structure paradoxale ?

Non seulement il pose l'unité (interne, malgré la diversité de puissances) et l'unicité de l'âme dans l'homme, mais de plus il refuse de penser une forme de corporéité qui précède l'âme chronologiquement ou ontologiquement, comme une strate permanente que l'âme informerait¹⁰.

Louvain, 4^e série, t. 81, n°51 (1983); pp. 369-409; surtout « 2. Le dualisme pré-thomiste », pp. 373-376; l'article donne une synthèse de la position des penseurs avant Thomas et montre comment le docteur angélique reprend de façon rigoureuse l'hylémorphisme issu d'Aristote en l'appliquant à l'homme. Pour une excellente synthèse de la question, cf. surtout G. Emery, « L'unité de l'homme, âme et corps, chez saint Thomas d'Aquin », in *Nova et vetera*, n° 75, 2000; pp. 53-76 (pp. 53-56 pour les prédécesseurs de Thomas d'Aquin); mais aussi J. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas : From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, The Catholic University of America Press, 2000; pp. 327-351 (qui présente chronologiquement les grands textes de l'Aquinate sur la question) ou encore Marie de l'Assomption, *L'Homme, personne corporelle - La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence « Bibliothèque de la revue thomiste », 2014; pp. 149-155 pour la question de l'unicité de la forme substantielle; J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin - Sa personne et son œuvre*. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Paris, Cerf, 2015; pp. 242-246 et 273-278.

10. Cf. C. Bazán, « La corporalité... », *art. cit.*, note 8 p. 376 : « Il semble bien que tous les penseurs pré-thomistes ont admis dans le corps une forme, au moins, avant la venue de l'âme rationnelle : la forme de corporéité. La plupart d'entre eux admettent plus d'une forme, mais cela ne change en rien notre problème : il s'agit de savoir si le corps répond à la notion de matière, c'est-à-dire à la notion de co-principe. Il est évident qu'il n'en est pas ainsi. » Ainsi selon l'analyse de Callus (D.-A. Callus, « The Problem of the Plurality of Forms in the Thirteenth Century, The Thomist Innovation », in *L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen-âge*, Louvain - Paris, Ed. Nauwelaerts, 1960; p. 577-585), le docteur angélique n'est pas le premier à affirmer cette idée de l'unicité de l'âme spirituelle comme forme substantielle de l'homme : en réalité, Philippe le Chancelier et Albert le Grand avant lui défendent cette idée. Mais Thomas d'Aquin est manifestement le premier à aller jusqu'au bout des conséquences de cette thèse de l'unicité. Philippe le Chancelier admet tout de même une forme corporelle ou « *virtus formativa* » dans le corps. Albert le Grand a également affaibli sa position en admettant la permanence de formes élémentaires dans des corps inorganiques; il distingue aussi l'âme comme forme et comme sujet substantiel qui pourrait être contenu dans la catégorie de substance. Thomas d'Aquin va plus loin et donne à la thèse de l'unicité toute sa portée métaphysique. Cf. aussi C. König-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme*, *Op. cit.*; p. 189 sq., notamment p. 190 : « A la différence de la plupart de ses collègues théologiens, qui faisaient cohabiter le corps et diverses âmes ou degrés d'âme en acte - âme nutritive, sensitive et végétative-, Thomas défendra l'unicité de la forme substantielle, pour asseoir l'unicité substantielle du corps et de l'âme. Dans les termes de l'analyse de B. C. Bazán, la position thomasiennne sera « anti-pluraliste » en raison de son « anti-dualisme » : l'intellect est l'unique forme substantielle du composé humain, car celui-ci, telle une matière, reçoit son être propre et total de sa première forme. L'analyse des activités humaines pourra certes distinguer les puissances corporelles

Une forme substantielle unique est donc la source de toutes les déterminations de l'homme, des facultés spirituelles à la corporéité elle-même¹¹. Sans cela, insiste-t-il, la première forme seulement serait substantielle, et les autres s'y ajouteraient à titre accidentel¹². Ainsi pourrait-on dire, le corps serait comme une machine déjà constituée, formant déjà un être, un tout en soi, et l'âme surviendrait sur cet être pour y ajouter des déterminations ; ou encore l'âme viendrait l'animer comme un moteur, et utiliser pour ses opérations propres ; mais elle ne formerait pas une seule substance avec le corps. Mais l'homme n'a qu'un seul être (*esse*) selon une forme déterminée, principe de son identité. L'être intime de l'homme, son existence propre lui est donnée par le créateur selon une identité déterminée, selon une « forme substantielle » qui fait qu'il est homme, et même qu'il est tel ou tel homme, unique et irremplaçable¹³, le même du sein maternel à la résurrection des morts.

La difficulté qui avait arrêté un certain nombre de ses contemporains est que des facultés et activités de nature différentes ne peuvent

et intellectuelles ; il demeure que, dans l'exercice concret de la vie humaine, le corps et l'âme seront « la même chose ». »

11. Cf. *ST*, Ia q. 76 a. 1. (*ST* = Somme théologique de Thomas d'Aquin).

12. Cf. *ST*, Ia q. 76, a. 4

13. On remarque qu'ainsi la pensée thomasienne de la substance, de son unité, de son unicité dépasse la conception aristotélicienne, car elle implique une certaine conception des rapports entre *forma* et *esse*, et au-delà entre être (*esse*) et essence qui est une marque propre de sa pensée. On y retrouve aussi sa réflexion propre sur la convertibilité de l'être et de l'un : l'*esse* (acte d'être, principe d'existence) propre à un individu ne peut être qu'un, unique (être et un sont convertibles) ; et cette *esse* est inséparable d'une certaine forme qui lui donne son identité profonde, précisément sa forme substantielle. Cf. par ex *ST*, I^a q. 76 a. 3 co. (Léon. t. 5, p. 221a) : « Animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. **Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse, ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una** ; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili ; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili ; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali ; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter. » Pour approfondir, voir notamment Wippel, *The Metaphysical Thought... , Op. cit.*, pp. 334-346 ; S-T Bonino, « L'immortalità dell'anima e la vita dell'anima separata secondo san Tommaso », PUST « Angelicum », 2nd semestre 2019/2020 (*dispensa ad usum studentium*) ; pp. 40 sq. Sur le caractère inséparable de la forme et de l'*esse* chez Thomas d'Aquin, cf. par exemple les études de L. Dewan, « St Thomas, Form and Incorruptibility », in *Form and Being, Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington DC, The Catholic University of America Press « Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 45 », 2006.

trouver leur source dans un principe formel unique, ou encore que le corruptible et l'incorruptible doivent être d'essence différentes et donc avoir des principes formels différents. Mais, pour Thomas, qui peut le plus peut le moins : une forme supérieure a une structure plus complexe et plus riche qui explique qu'elle puisse exercer les fonctions d'une forme inférieure, sans que cela brise l'unité substantielle ; une même âme est donc source des activités intellectives, sensibles, végétatives¹⁴, mais aussi des caractéristiques corporelles. Le vis-à-vis de l'âme rationnelle, c'est donc la matière première, et non un corps déjà pleinement constitué.

Cette position a suscité de nombreuses oppositions de son vivant, et même des condamnations¹⁵. Il semblait difficile de concilier cette thèse avec l'immortalité de l'âme et la grande diversité des activités vitales de l'homme, surtout les activités spirituelles, de soi indépendantes de la matière (les autres activités ayant un lien plus ou moins fort avec le corps). Cependant quelques décennies après la mort de Thomas, l'Eglise y reconnaît sa propre doctrine : au concile de Vienne en 1313, l'Eglise déclare que l'âme spirituelle est forme substantielle unique du composé humain¹⁶.

Tensions entre l'âme et le corps

Mais alors pourquoi l'Écriture dit que « le corps qui se corrompt appesantit l'âme » (Sg 9, 15) ? Eh bien justement, ce qui est attesté ici, c'est que ça n'est pas le corps qui appesantit l'âme, mais le corps en tant qu'il se corrompt. Or cette corruptibilité vient du péché originel¹⁷.

14. Voir *ST*, Ia q. 76 a. 3 et 4 ; *SCG* II, c. 68 (*SCG* = Somme contre les Gentils de saint Thomas) ; cf. C. Bazán, « La corporalité... », *art. cit.*, pp. 393-394.

15. Cette thèse de l'unicité de la forme substantielle est considérée comme tout à fait caractéristique de la doctrine thomasienne et fera l'objet de violentes critiques et de condamnations, notamment juste après sa mort ; à cette occasion se formera le premier mouvement thomiste : une génération de théologiens surtout dominicains ont élaboré une série d'écrits pour défendre leur célèbre confrère. Pour un bref résumé et une bibliographie des écrits alors publiés, cf. A. Fitzpatrick, « Aquinas on the Unicity of Substantial Form and Postmortem Bodily Continuity », in *Angelicum*, n° 93 (2016) ; pp. 297-313 ; pp. 298-300. Le problème de la résurrection des corps, notamment de celui du Christ, ainsi que du culte des reliques, a été un des enjeux majeurs de ce débat.

16. Cf. note en introduction.

17. *Super Psalmo 40*, n. 3 : « *Peccatum enim deordinavit corpus, et corpus deordinavit animam* : Sap. 9 : *corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* » Cf. aussi

Un corps n'est-il pas naturellement corruptible? Oui et non pour l'homme. En fait, si un corps est, de soi, corruptible, l'âme de l'homme est immortelle car spirituelle. Donc il est en quelque sorte « naturel » que Dieu ait doté l'âme d'un don particulier aux débuts pour adapter le corps à l'âme en le rendant incorruptible comme elle, pour faciliter la marche de l'homme vers Dieu et lui permettre de conserver une union paisible à son créateur, sans ressentir de tiraillement en lui-même¹⁸.

La faute commise par les premiers parents a été une sorte de drame, non seulement pour ce premier couple, mais aussi pour leur descendance. Façonné par Dieu, fait pour Dieu, l'homme, perdant l'amitié avec Dieu qui lui avait été gratuitement donnée, n'en n'est pas sorti indemne. Une des conséquences a été une rupture d'harmonie entre le corps et l'âme : désormais, le corps est corruptible et donc, sous de multiples rapports, gêne l'âme d'autant plus qu'il lui est uni substantiellement ; l'âme n'a plus la capacité de le maintenir en vie perpétuellement et il sera soumis à la mort.

La physionomie spirituelle de l'homme : une intelligence incarnée

L'analyse de la pertinence de l'union de l'âme et du corps est inséparable de la prise en compte de l'activité de l'homme ; aussi chez philosophes et théologiens, regarder l'analyse qu'ils font de la place du corps dans la pensée de l'homme est indispensable pour comprendre leur anthropologie. Le corps est-il un obstacle à l'épanouissement spirituel de l'âme ?

QD De potentia, q. 3 a. 10 arg. 17 et ad 17 : “*Natura corporis non aggravat animam, sed eius corruptio, ut ex ipsa auctoritate ostenditur.*”

18. L'homme a ainsi été créé en grâce, et dans un état de « justice originelle » qui faisait que sa volonté était habituellement unie à Dieu, ses puissances sensibles et spirituelles n'entraient jamais en conflit et le corps était incorruptible, préservé de la souffrance et de la mort, totalement soumis à l'âme. Sur la question de la justice originelle chez Thomas d'Aquin, le mieux est de se reporter à *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 186 et suivants qui donne une bonne synthèse de maturité de l'Aquinat sur le sujet ; cf. aussi *II Sent.*, d. 20 q. 2 a. 3 ; *SCG IV*, 52 ; *ST* q. 95 a. 1, *De Malo* q. 5 a. 1. Pour un résumé, cf. par exemple « Justice originelle » dans Thomas d'Aquin, *Somme théologique. Ia, questions 90-102, Les origines de l'homme*, H.-D. Gardeil (éd.), A. Patfoort (trad.), Paris, Cerf « Revue des jeunes », 1998 ; pp. 421-445 ; voir aussi G. Cottier, « La mort, salaire du péché ? », in *Nova et Vetera* 82, no II (juin 2007) ; pp. 121-150.

Sg 9, 15 semble poser que oui. L'homme cherche la sagesse, et dans ses réflexions mêmes pour trouver la voie qui mène à Dieu, il est gêné par son corps, d'où la demande d'un secours divin particulier. Un être « hybride », esprit et corps, ne semble pas être l'œuvre d'une sagesse ou d'un amour créateur car le corps gêne l'homme en ce qu'il a de meilleur : méditer sur les desseins divins, devenir l'ami de Dieu¹⁹.

Ici encore, Thomas entend bien reprendre à sa manière les intuitions fondamentales d'Aristote.

En effet, tant qu'on pense que le centre et le sommet de l'homme, c'est son esprit, mais que ce même esprit n'a pas besoin du corps ou des sens pour exercer son activité et même s'épanouit mieux sans eux, il devient difficile de comprendre en quoi « avoir » un corps puisse être un gain pour l'homme. Le corps y gagne peut-être ; mais qu'en est-il de l'âme ?

Ainsi pour Augustin, pour qui âme et corps sont conçus comme ayant une certaine autonomie réciproque, l'âme n'a pas besoin du corps pour saisir les réalités spirituelles, bien au contraire. En fait, les réalités sensibles sont comme un signe qui « avertissent » l'âme de se tourner vers l'intérieur d'elle-même où elle peut jouir d'une connaissance directe d'elle-même, des réalités spirituelles, de Dieu, et où elle peut consulter le « maître intérieur » sans lequel elle n'aurait pas accès au sens strict à la « vérité » même en ce qui concerne le monde physique extérieur. Et cette nécessité de passer par l'extérieur, par les sens pour l'avertir de considérer en soi les réalités spirituelles est une conséquence de la Chute. Depuis le péché originel, l'homme, détourné de Dieu, du centre de lui-même, se perd dans l'extériorité, dans le sensible et doit retrouver le chemin de la connaissance de soi et de Dieu. Toute l'économie du salut, de l'incarnation se comprend ainsi : le Christ, « prenant acte » de cette nouvelle situation de l'homme : va le chercher où il est, il s'est fait visible, sensible pour l'« avertir » de retourner au centre de lui-même et par là à Dieu²⁰.

19. Voir citation dans son contexte plus large, citée en note dans l'introduction.

20. Cf. par ex Augustin, *De Genesi contra manichaeos* II, 20, 30 (BA 50, p. 342-345) ; *Retractationes* I, 8, 2. Pour une comparaison entre les conceptions augustiniennes et thomasiennes de la connaissance, on peut se reporter à B. Blankenhorn, op, "Aquinas as Interpreter of Augustinian Illumination in Light of Albertus Magnus" in *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 10, No. 3 (2012) ; pp. 689-713.

Or pour Thomas, le passage par la connaissance sensible pour accéder à l'intelligence des choses est lié à la physionomie spirituelle propre de l'homme, à la spécificité de son intelligence²¹. C'est-à-dire que l'intelligence de l'homme est faite pour saisir la vérité dans ou par le sensible même : elle est capable de déchiffrer l'intelligible présent dans les réalités matérielles, de saisir donc la sagesse présente dans le monde, et par là, par un jeu de causalité et d'analogie, de remonter à l'existence de réalités spirituelles et de pouvoir en dire quelque chose, quoique obscurément. L'intellect humain a besoin de « phantasmes », images intérieures constituées par l'imagination à partir de l'expérience sensible, pour pouvoir penser ; on ne pense jamais sans images, et donc sans activité sensitive liée au corps, d'où le fait que les désagréments liés au corps ou l'absence d'activité cérébrale gênent la pensée²².

A l'objectant qui affirme que ce mode de pensée est finalement bien limitant et obscurcissant pour un esprit (Sg 9, 15), Thomas répond que c'est cela qui est adapté à l'âme ; cela n'a donc rien de pesant pour elle. Toutes les difficultés que nous éprouvons dans l'exercice de la pensée sont en fait une conséquence du péché qui a rendu pénible ce qui devait être aisé et agréable²³. Par comparaison, on remarque qu'un livre d'images donne peut-être moins de lumières théologiques que la *Somme* de Thomas, mais est plus éclairant et donc utile et « naturel » pour un non-initié ; en revanche en cas de fièvre ou autre infirmité, même la lecture de la bande-dessinée deviendra pénible ; et pourtant ce qui gêne la lecture, ce n'est pas le fait d'avoir une tête ou une cervelle, mais le mal de tête.

21. Notons que pour Thomas, la partie déterminante, « formelle » de l'esprit c'est bien l'intellect et non la volonté ; c'est la raison qui donne la différence spécifique de l'homme. Il n'y a pas lieu ici de faire des développements sur l'intellectualisme thomasiens ; remarquons simplement que la conception patristique et médiévale de la connaissance, et en particulier chez Thomas, est bien différente de la conception et de l'imaginaire modernes, marqués par le paradigme des sciences expérimentales et l'influence de Kant. La connaissance est essentiellement une faculté réceptive, orientée vers la contemplation, qui ouvre à une certaine communion avec le réel. Elle est totalement inséparable de la volonté, qui est avant tout faculté de l'amour et non du choix. La « vision de Dieu » comme fin de la vie humaine se comprend bien mieux à la lumière de cette conception de la connaissance.

22. Sur ce point, cf. notamment ST Ia q. 84 a. 6 et 7.

23. Voir à ce sujet *QD De anima*, q. 2 arg. 15 et ad 15 : “*Utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore*” ; *QD De spiritualibus creaturis*, a. 2 ad 7 : “*Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori*”. Cf. aussi *Super De Trinitate*, prologue et q. 1 a. 1 ad 4.

L'harmonie perdue : penser avec son corps avant la Chute

Examiner l'anthropologie d'un théologien, surtout médiéval, et en particulier Thomas, suppose de se pencher également sur leur analyse de l'état prélapsaire de l'humanité. La Révélation apporte de précieux éléments pour penser qui est l'homme, en comparant sa situation présente à sa situation passée ou future. Tout en gardant la même nature (car cette nature fonde la permanence de son identité), l'homme connaît des états bien différents et les comparer permet de mieux « cerner » cette identité, de mieux comprendre qui est l'homme, d'où il vient et où il va. Selon que l'homme est « en chemin » ou parvenu à la patrie du ciel ; selon l'état (personnel ou communautaire) de ses relations avec Dieu, son équilibre en est sensiblement modifié.

Nous l'avions évoqué, depuis la mystérieuse chute des premiers parents, le corps est devenu corruptible, l'âme n'a plus la capacité de le préserver de la maladie et de la mort ; de plus les dynamismes de l'affectivité sensible et spirituelle ne sont plus spontanément accordés entre eux, et l'esprit humain qui a « rompu » avec Dieu ne jouit plus d'une union paisible, habituelle à son créateur²⁴.

Le corps est comme devenu « pesant » ; sans cesser d'être « naturellement » indispensable à l'âme qui en a besoin pour penser et pour aimer, il apporte aussi beaucoup de gênes collatérales, un peu comme une jambe « tordue » garde sa nature de jambe et est indispensable pour marcher, mais aussi gêne la marche. La corporéité, l'imagination, l'affectivité sensible prennent une place qu'ils ne devraient pas avoir, obnubilante ; l'homme a du mal à mettre son amour au-delà des réalités sensibles ou terrestres ; du point de vue de la connaissance il peine à s'élever à une compréhension profonde des choses, à dépasser le stade sensible et imaginaire.

Que pouvait-être la connaissance d'hommes en état de grâce, sans infirmité corporelle, sans lourdeur lui rendant difficile de s'élever au-dessus des réalités sensibles ? Le fait que l'on ne puisse « voir » spirituellement Dieu, les anges ou sa propre âme directement, est-ce dû à notre condition nouvelle qui nous asservit à la matière ou aux sens ? Il y a quelque chose de cet ordre dans la réponse augustinienne, dans la

24. Cf. note et petite bibliographie sur la justice originelle, plus haut.

mesure où pour lui, devoir passer par les sens pour connaître les réalités spirituelles et par la suite s'y ordonner est une conséquence de la Chute.

Selon la lecture traditionnelle de la Genèse, la faute a bouleversé l'équilibre de la personne humaine mais aussi du cosmos même, et du rapport de l'homme au cosmos. Il devient pesant, opaque, lieu de violence, enchaînement qui le tire vers le bas et l'arrache à la patrie spirituelle avec laquelle il est appelé à communiquer dès son état de voyageur.

Mais en ce qui concerne l'impact noétique de la chute sur l'homme, Thomas est finalement plutôt optimiste, dans le souci de donner au corps sa juste place dans l'être humain, conformément à la logique de l'incarnation et à ce que l'observation de la nature, basée sur l'expérience sensible, « scientifique », peut faire comprendre.

Non, avant la chute, l'homme « *in via* » ne pouvait voir Dieu par essence. Pas même Adam, qui comme père de l'humanité jouissait d'un don particulier d'omniscience²⁵ : son mode de connaissance était fondamentalement humain. Or, le mode naturel de penser d'un homme dans sa condition de voyageur, c'est de passer par des représentations imaginatives (« phantasmes ») d'où il abstrait ses concepts. Il peut savoir qu'il existe des réalités spirituelles, par un processus de déduction et d'analogie, mais sans les « voir », en avoir d'intuition intellectuelle.

Faisons quelques précisions quant à la connaissance pour Thomas d'Aquin. « Voir Dieu » dans son essence n'est naturel qu'à Dieu seul. C'est un acte qui relève de la vie propre de Dieu. Aussi cela n'est pas par ses principes naturels qu'une créature peut être ordonnée à la vision béatifique, mais par la grâce qui fait participer à la vie divine et rend « Fils de Dieu » et par suite par le don de ce qui est nommé « lumière de gloire (*lumen gloriae*) » qui rend possible la vision béatifique, où Dieu est bien vu dans son essence, quoique de façon non exhaustive. De plus, l'intelligence humaine a besoin de phantasmes pour penser, contrairement aux anges, parce qu'elle est différente et plus faible qu'eux, mais c'est ainsi qu'elle est dans de bonnes conditions pour penser. Mais à cette infériorité naturelle s'ajoute une faiblesse : depuis que le corps est corruptible, il y a de vraies gênes dans l'activité cognitive chez l'homme, et cela peut, au sens propre, être considéré comme une « pesanteur »

25. Cf. *ST*, Ia q. 94 a. 3.

pour lui selon Sg 9, 15, non à cause du corps mais en raison de sa corruption²⁶.

Ainsi avant la chute, il n'était pas anormal à l'homme de ne pouvoir voir Dieu ; mais aussi il ne pouvait pas non plus voir les « substances séparées », c'est-à-dire les anges²⁷.

Autre question qui se pose : les enfants nés avant le péché originel auraient-ils eu un usage « plénier » ou « parfait » de la raison dès leur naissance ?²⁸ Il semble que oui, parce que si, selon Sg 9, 15, c'est le corps corruptible qui alourdit l'âme, alors, le corps incorruptible de l'état d'innocence n'empêchait pas l'esprit de déployer ses capacités au maximum, même pour un bébé dont les organes ne sont pas pleinement développés. La réponse de maturité de Thomas telle qu'il la donne dans la *Somme* est qu'il est naturel de procéder de l'imparfait au parfait²⁹ et donc qu'il est normal que les organes des enfants connaissent un développement progressif, permettant alors à la raison qui a besoin de l'activité de ces organes de développer pleinement son activité. On constate que quand on dort ou que l'on a une maladie cérébrale, la raison ne peut exercer son activité ; de même quand le cerveau n'est pas pleinement développé, comme c'est le cas pour les enfants³⁰. Il faut distinguer l'effet du péché, le corps qui oppose à l'âme une « résistance et un obscurcissement » et « l'impuissance et le défaut » propre à l'enfance mais qui est une étape normale d'un processus de croissance. Et Thomas de préciser que l'impuissance naturelle, même si elle ne permet pas à l'âme de déployer toutes les virtualités qu'elle a en soi, n'engendre pas de douleur : l'âme n'ordonnait rien au corps qu'il ne

26. Thomas résume cette distinction en *II Sent.*, d. 23 q. 2 a. 1 ad 3 : « *Utrum Adam viderit Deum per essentiam* ».

27. *ST*, Ia q. 94 a. 2 arg. 2 et ad 2 : « *Utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit* »

28. *De veritate*, q. 18 a. 8 arg. 7 et ad 7 : « *Quaeritur utrum pueri mox nati in statu innocentiae usum rationis plenarie habuissent* » ; Ia, q. 101 a. 2 arg. 1 : « *Utrum pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis* ».

29. *ST*, I^a q. 101 a. 2 s. c. : « *Sed contra est quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.* » L'idée est reprise dans l'ad 2.

30. *ST*, I^a q. 101 a. 2 co. Dans le *De Veritate* (q. 18 a. 8 arg. 7 et ad 7), Thomas accordait sa préférence à cette thèse du non-usage plénier de la raison par les enfants même dans l'état de nature intègre, mais il ne jugeait cette thèse que « plus probable ». Désormais il reconnaît la pertinence de la croissance « de l'imparfait au parfait » pour les enfants et lui accorde sa préférence.

puisse réaliser, et ainsi il n'y avait pas de tiraillement³¹. Mais avec le péché originel, même ce type d'impuissances naturelles est accentué³².

Ainsi, l'homme d'avant la chute n'avait pas d'intuition directe, ni de son âme spirituelle, ni du monde angélique, et encore moins de Dieu, et cela en raison de la spécificité de son intelligence qui passe par les sens. Son intelligence déployait aussi ses virtualités au rythme de son corps, dont la croissance est progressive.

***In via et in patria* : les transformations de l'existence humaine**

En tous cas, tel est l'état de l'homme-voyageur, de l'homme dans sa condition présente. Car l'homme n'est pas fait pour vivre toujours ainsi. S'appuyant sur l'Écriture et la Tradition, Thomas et les penseurs chrétiens distinguent plusieurs états concrets différents par lesquels passe l'homme : *in via*, puis *in patria*. L'homme est donc en chemin, et depuis la Chute la mort est un passage obligé avant d'entrer dans la « patrie ».

A la mort il se passe alors quelque chose de bien étrange : l'homme est amputé d'une partie de ce qui constitue son identité. Que se passe-t-il ? Puisque son corps est nécessaire pour la pensée, arrête-t-il toute activité ?

Pour Thomas cela n'aurait pas de sens : si l'âme survit, c'est justement parce qu'une de ses activités est de soi indépendante du corps ; ainsi la faculté par laquelle il exerce cette activité, l'intellect, n'est pas intrinsèquement liée à un corps, même si dans le cas de l'homme il a besoin de l'activité du corps comme ce à partir de quoi et en lien à quoi, « dans » quoi il va penser, le phantasme.

Mais, séparée du corps, l'âme humaine ne change pas de nature, mais de mode d'être, aussi son activité spirituelle prend un mode différent. Elle pense alors à la manière des anges, par infusion d'idées. Ce qui a des avantages, mais aussi de nombreux inconvénients, car justement l'âme humaine n'est pas un ange, et n'est pas naturellement faite pour exister ainsi ! Il se réalise quelque chose de paradoxal : elle connaît sur un « mode » supérieur, semblable à celui des anges, mais

31. *De veritate*, q. 18 a. 8 ad. 1.

32. ST, I^a q. 101 a. 2 co et ad 5.

cela lui donne qu'une connaissance somme toute inférieure des réalités du monde, car elle n'est pas faite pour connaître ainsi. Cependant, en ce qui concerne les réalités spirituelles, elle a accès à une connaissance directe d'elle-même et des substances spirituelles, qui est assez faible en soi mais qui lui était inaccessible dans son union au corps. Et surtout désormais elle devient disposée à recevoir la « lumière de gloire » par laquelle Dieu se donne à voir directement³³.

En effet, note saint Thomas, dans sa condition présente l'âme existe dans la matière corporelle, et ainsi elle ne peut connaître directement que les réalités corporelles (dont la forme est dans la matière, contrairement aux anges), et les autres réalités indirectement, par leur intermédiaire (causalité et analogie). Mais il est impossible de connaître Dieu en lui-même de cette manière³⁴ ; plus largement, aucune similitude créée,

33. Sur la question de l'âme séparée, cf. *ST*, Ia q. 89. On peut aussi voir *ST*, I^a q. 94 a. 2 co. Dans la détermination de l'article Thomas explique brièvement que la différence entre nature intègre et nature corrompue ne constitue pas une différence de « mode naturel d'être (*modum naturalis esse*) » : cela ne change pas le mode d'intellection, parce que l'âme, est unie au corps afin de l'informer et de le gouverner, et de s'en servir pour son activité intellectuelle. En revanche, la corruption du corps devient une occasion de gêne pour l'âme, notamment dans son activité de connaissance, surtout en ce qui concerne les réalités spirituelles. Mais quand elle sera séparée du corps, l'âme ne sera plus dans le même « mode naturel d'esse ». Sur la question du mode d'être et de connaissance de l'âme séparée, voir S.-T. Bonino, « L'âme séparée - Le paradoxe de l'anthropologie thomiste » in *Etudes thomasiennes*, Paris, Parole et Silence « Bibliothèque de la Revue thomiste », 2018 ; cf. aussi M. Eitenmiller, « On the Separated Soul according to St. Thomas Aquinas », in *Nova et Vetera* (English Edition), vol. 17, n° 1 (2019) ; pp. 57–91. Certains passages de Thomas (à remettre dans un contexte plus large) insistent sur le fait que sous un certain rapport, l'âme séparée a aussi certains avantages malgré les inconvénients de sa situation : cf. *II Sent.*, d. 33 q. 2 a. 2 co. (« *Utrum pueri non baptizati sentiant in anima afflictionem spiritualem* »). Eprouvent-elles de la souffrance du fait qu'elles sont, comme cela était alors communément admis, privées de la vision béatifique ? Thomas d'Aquin examine plusieurs opinions à ce sujet. L'une d'entre elles affirme que leur raison enténébrée ignore ce qu'ils ont perdu ; le docteur écarte cette opinion en faisant remarquer que « il ne semble pas probable que l'âme délivrée du poids du corps ne connaisse pas au moins les choses qui peuvent être scrutées par la raison, et encore bien davantage » : « *Quidam enim dicunt, quod pueri nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt : quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat quae saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura.* ».

34. Cf. *ST*, Ia q. 12 a. 11 : « *Utrum aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre* ». Il en voit un signe dans le fait que sur terre, plus l'homme s'abstrait des choses corporelles, plus il devient capable de comprendre les choses abstraites (ainsi c'est souvent dans les rêves que Dieu donne certaines révélations).

matérielle ou non, ne permet de connaître l'Incréé en lui-même : Dieu doit être vu directement, mais l'intelligence reçoit un soutien, la « lumière de gloire » pour le voir³⁵. En tous cas, ce n'est jamais par la médiation des sens, pourtant indispensables à la connaissance ici-bas, que Dieu peut être vu. Pour voir Dieu, il faut donc mourir, ou éventuellement être surnaturellement aliéné de ses sens *in via* comme Paul le fut (extase, « *raptus* »)³⁶.

Mais alors, être séparé de son corps, n'est-ce un « plus » ontologique malgré tout ? Pour Avicenne par exemple, l'union au corps, bonne, n'était qu'une préparation provisoire à un mode d'exister plus haut de type angélique : l'âme sortie du corps a quelque chose d'un papillon qui sort de sa chrysalide ou d'un enfant qui voit le jour, hors du sein maternel.

En fait, l'âme humaine n'est pas faite pour demeurer dans cet état paradoxal, d'où la forte convenance, que l'on peut comprendre même indépendamment d'une révélation, de la résurrection³⁷. La mort est le « salaire du péché » ; sans désobéissance à Dieu, l'humanité n'aurait jamais dû passer par cet état³⁸.

La résolution, c'est le corps ressuscité dans son état d'incorruptibilité et de gloire nouveaux, qui est dans un état différent même du corps d'avant la chute³⁹, sans pour autant perdre sa nature de corps hu-

35. Cf. *ST*, Ia q. 12 a. 2.

36. 22. *Quodlibet* I, q. 1 co. : « *Utrum beatus Benedictus in uisione qua uidit totum mundum diuinam essenciam uiderit* » ; *Super Io.*, cap. 1 l. 11. « *Deum nemo uidit unquam* » (Jn 1, 18) ; cf. aussi *QD De veritate*, q. 13 a. 3 arg 2 et ad 2 : « *Utrum intellectus alicuius viatoris possit eleuari ad videndum Deum per essenciam, sine hoc quod a sensibus abstrahatur* » ; *ST* Ia q. 12 a. 11 ad 2. « Être abstrait de ses sens » correspond à ce que l'on appelle « rapt » ou « ravissement » ou encore « extase » (« *raptus* »). Cf. *DV*, q. 13 ; *ST* IIaIIae q. 175 surtout a. 4.

37. A ce sujet, cf. G. Cottier, « La résurrection des corps, un problème philosophique ? » in *Nova et Vetera* 78, 1-2 (2003) ; pp. 9-27 ; cf. *SCG* IV c. 79.

38. *ST*, Ia q. 118 a. 3 ad 3. « *Ad tertium dicendum quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quae consecuta est ea peccato. Unde non fuit conueniens quod ab hoc inciperent Dei opera, quia, sicut scriptum est Sap. I, Deus mortem non fecit, sed impij manibus et verbis accersierunt eam.* »

39. Cf. notamment usage de Sg 9, 15 en *ST* I-II, q. 4 a. 6 co et ad 3. « *Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis* » et *Super Io.*, cap. 11 l. 6. « *Et statim prodit qui fuerat mortuus, ligatus pedes, et manus institis, et facies illius sudario erat ligata. Dixit eis Jesus : Solvite eum et sinite abire.* » (Jn 11, 44).

main⁴⁰. Sg 9, 15 le montre bien : le problème, c'est la corruptibilité du corps ; un corps qui ne se corrompt pas ne générerait pas l'âme dans ses opérations intellectuelles⁴¹. Mais le type d'incorruptibilité dont jouit désormais le corps est supérieur même à l'incorruptibilité de l'homme « innocent » mais encore *in via*. A la suite de saint Paul, on peut dire que ce corps n'est plus « animal » mais « spirituel »⁴². Voilà la vraie résolution du paradoxe. D'un côté le corps est rendu totalement incorruptible ; les opérations biologiques cessent et n'absorbent plus l'âme : elles sont devenues inutiles puisque le corps n'a plus besoin d'être entretenu et est parfaitement adapté et soumis à l'âme ; à l'inverse la gloire nouvelle de l'âme rejaille sur le corps : transfigurée par la vision béatifique, glorifiée au-delà de ses capacités naturelles mais selon ses désirs et aptitudes les plus profonds, l'âme communique en retour sa gloire au corps qu'elle informe désormais complètement. Ici l'hylémorphisme d'Aristote joue un rôle-clé pour expliquer ce nouvel état du corps : c'est une matière totalement actualisée par la forme, par l'âme spirituelle dé-

40. *Super Iob*, cap. 19 ; commentant Jb 19 :26 « *et in carne mea videbo Deum* ».

41. *IV Sent.*, d. 50 q. 1 a. 1 ad 5 : « *Utrum anima aliquid intelligere possit a corpore separata* » On trouve un vocabulaire et des expressions semblables à Sg 9, 15 dans d'autres textes portant sur l'âme séparée. En voici quelques exemples : *ST*, Ia, q. 89 a. 2 ad 1 (« *Utrum anima separata intelligat substantias separatas* ») : « *Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura qua communicat cum natura corporis, sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur* » ; mais aussi *ST*, IaIIae q. 4 a. 6 ad 3.

42. Selon l'expression de st Paul, I Cor. 15, 43-44 ; cf. *Super I Cor.*, cap. 15 l. 6 : il précise alors qu'un corps « spirituel » n'est pas plus un esprit que le corps « animal » n'est l'âme ; c'est le même corps considéré dans deux états historiques distincts. L'âme et l'esprit sont une seule et même réalité en nous, mais considérée sous deux aspects différents : « âme » en tant qu'elle informe (et « anime ») le corps, « esprit » en tant que réalité intelligente, assimilée ainsi aux substances spirituelles. L'âme humaine possède naturellement trois grands types de facultés (principes d'opérations) : certaines sont ordonnées au corps lui-même (les fonctions nutritives par exemple), d'autres se servent d'organes corporels mais sont plutôt ordonnées au bien de l'âme (comme ce qui relève de la sensation), d'autres enfin, et ce sont plus proprement les puissances spirituelles, ne se servent pas directement d'organes corporels et ne sont pas ordonnées au bien du corps (intelligence et volonté). Or les activités de l'âme liées au corps, même si ultimement elles servent à son activité spirituelle, l'absorbent (il invoque Sg 9, 15), et d'autant plus que leur union est naturelle, ontologique (ce qui affecte l'un affecte alors l'autre). Or dans l'état de résurrection, l'âme n'aura plus à se préoccuper d'entretenir le corps et les opérations proprement « animales », biologiques, cesseront, et le corps sera constamment au service de l'âme, il servira ses opérations sans empêchement ni fatigue. Cf. aussi par exemple SCG IV c. 83.

sormais en gloire, et portée par l'âme au sommet de ses potentialités : beauté, force, agilité, etc⁴³.

L'homme atteint ainsi son accomplissement plénier. Pour répondre au problème de savoir si l'homme peut être bienheureux sans son corps⁴⁴, Thomas distingue la béatitude imparfaite que l'on peut atteindre en cette vie et la béatitude parfaite de la vision béatifique. Dans l'état actuel, notre connaissance intellectuelle passe par les sens et donc, tout en gardant sa transcendance, son indépendance propre, la vie intellectuelle (et au sens large, la vie spirituelle dans son intégralité) est inséparable de l'activité sensitive et corporelle. Les choses sont différentes dans la vision béatifique : après la mort, l'âme peut voir Dieu et être ainsi bienheureuse, et le corps ne lui est pas nécessaire de soi pour cette béatitude parfaite. C'est que si l'homme a besoin du corps, c'est pour pouvoir penser à l'aide des phantasmes formés à partir de l'activité sensitive. Or Dieu lui-même, qui est invisible car totalement spirituel, ne peut être saisi par l'intermédiaire de phantasmes ; d'où le fait que l'homme puisse être bienheureux (c'est-à-dire voir Dieu) sans son corps. Mais, précise Thomas⁴⁵, le corps n'est pas de soi utile à l'âme pour son opération béatifiante, mais à son « bien être » (« *ad bene esse eius* »), puisque sans son corps l'âme est privée de ce à quoi elle est naturellement, substantiellement unie. En fait, la vision de Dieu étant une activité purement spirituelle, l'âme en jouit parfaitement ; mais puisqu'elle est naturellement forme substantielle du corps, elle désire y faire participer le corps et faire rejaillir la béatitude dont elle jouit sur lui ; ainsi tous ses désirs peuvent être comblés⁴⁶. On dit ainsi que sa

43. Sur ce nouvel état du corps, cf. *SCG IV*, c. 85-86 ; *ST*, IaIIae q. 4 a. 6 co : le nouvel état de l'homme suppose une perfection du corps *antecedenter* et *consequenter*, résume Thomas : de façon antécédente pour ne pas gêner l'opération de l'âme qui voit Dieu ; de façon conséquente, la béatitude de l'âme rejaillit sur le corps.

44. Voir par ex *ST*, IaIIae q. 4 a. 5 ; cf. aussi par ex *IV Sent.*, d. 49 q. 1 a. 4 qc. 1 co : "*Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post iudicium quam ante*".

45. Dans les réponses aux objections de cette questions ; cf. *ST*, IaIIae q. 4 a. 5 ad 4 et 5 surtout.

46. Cf. *ST*, IaIIae q. 4 a. 5 ad 4 : "*Ad quartum dicendum quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris, et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cuiusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam sui perfectionem requiritur, et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodae perfectioni ipsius. Et sic separatio a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine*

béatitude croît non en intensité mais en extension, s'étendant aussi au corps et aux puissances sensibles⁴⁷.

Un problème peut se poser alors : à quoi bon les sens et le corps dans ce nouvel état ? Nous avons vu que selon l'analyse thomasiennne l'âme était unie au corps parce qu'elle avait besoin de l'activité sensorielle pour penser. Or l'activité sensorielle ne s'avère d'aucune utilité pour la vision de Dieu en quoi consiste la béatitude, d'où le fait qu'à moins d'être par une grâce spéciale abstrait de ses sens, voir Dieu est impossible dans la condition présente, et que dans la condition future cela suppose une transformation radicale du corps qui ne gêne plus l'âme mais ne lui est plus utile pour exercer ses activités spirituelles⁴⁸ ; même

corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod habet, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertinere. »

47. La position de Thomas a manifestement un peu évolué entre les *Sentences* et la *Somme* : il admettait alors un accroissement d'intensité de la beatitude quand l'âme est réunie au corps ; désormais dans la *Somme* il dit que l'accroissement se fait "extensive" mais non "intensive", en tant que l'âme fait participer le corps à sa béatitude, selon son "désir" comme forme naturelle de celui-ci, même si du point de vue de l'acte spirituel de la vision elle a déjà tout ce qu'elle désire : "Ad quantum dicendum quod desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia scilicet habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive."

48. Cf. *IV Sent.*, d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 et 4 : Thomas affirme, avec la tradition chrétienne, que les bienheureux ont une activité sensorielle, et que cette activité se fait toujours par réception de qualités sensibles venant du monde extérieur à l'aide des sens ; les puissances sensibles ne deviendront pas actives et ne recevront pas non plus leurs objets des puissances supérieures comme certains le pensent. A une objection selon laquelle l'homme n'aura plus de pensées changeantes, et donc il ne devrait plus y avoir de sensations qui entraînent des jugements intellectuels nouveaux (*IV Sent.*, d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 arg. 3 : « *Praeterea, quandocumque fit sensus in actu nova receptione, fit novum iudicium. Sed ibi non erit novum iudicium, quia non erunt ibi cogitationes volubiles. Ergo non fiet sensus in actu* », il répond (ad 3) que cette activité sensorielle ne servira pas à l'accroissement des connaissances intellectuelles comme c'est le cas dans l'état présent, *in via* (« *Ad tertium dicendum, quod sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum iudicium sensus communis, non autem novum iudicium intellectus de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod prius scivit.*»). Un passage de la sous-question suivante le confirme : Thomas y affirme que les bienheureux exerceront bien leur sens de l'ouïe, mais il ne leur servira pas à apprendre des choses ; ce sera pour la perfection et le plaisir de ce sens : « *... nec erit propter disciplinam, quae scientiam acquirat, sed propter perfectionem sensus, et delectationem.* » (*IV Sent.*, d. 44 q. 2 a. 1 qc. 4 ad 4).

les réalités naturelles de soi accessibles à son intelligence, le bienheureux les voit en Dieu, leur modèle et principe⁴⁹.

En quoi l'anthropologie thomasienne, la pertinence de l'union substantielle de l'âme et du corps, n'est-elle pas alors mise à mal, puisque, bienheureux, l'homme n'a plus besoin de son corps pour exercer son activité spirituelle? Dans cet état qui manifeste au plus au point la vocation et l'identité de l'homme, le corps n'est-il pas désormais inutile?

En fait, Thomas tient à une activité sensitive de l'homme ressuscité, avec des plaisirs très élevés qui y sont attachés, mais c'est un effet du rejaillissement de la béatitude de l'âme sur le corps et les sens⁵⁰. Cependant tout ce qui sera connu par la médiation des sens sera connu à la lumière de ce que l'homme voit déjà en Dieu; et l'homme n'apprendra rien de nouveau puisqu'il voit en Dieu tout ce que ses facultés naturelles peuvent voir.

Il est désormais dans l'achèvement du don totalement gratuit de Dieu, qui dépasse toute « utilité » mais est participation à l'être et la vie de Dieu. Le corps est désormais, avec l'âme, essentiellement ordonné non plus au faire mais à l'être (à cette « plénitude d'être » qu'est l'activité béatifiante); l'homme n'est *in via* que pour être *in patria*⁵¹. Il

49. Sur ce point, cf. SCG III c. 59 et 60; c. 59 : « *Omnia igitur quae Deus ad perfectionem universi produxit, intellectui se videnti manifestat.* » (§3); même si certains voient l'essence divine plus parfaitement que d'autres, cependant sa propre capacité naturelle en est comblée : la vision excède même toute capacité naturelle. Il voit donc dans l'essence divine tout ce à quoi s'étend sa capacité naturelle : genres, espèces et ordre du monde (c. 59 §4 : « *Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est, quilibet tamen ita perfecte eum videt quod impletur tota capacitas naturalis : quinimmo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est. Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa substantia divina cognoscat omnia ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cuiuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscat.* »), et même jusqu'aux individus existant sous ces espèces (§6).

50. Cf. *ST*, IIaIIae q. 175 a. 4 ad. 1 (l'objection disait que dans son extase st Paul n'avait pas eu besoin de s'abstraire de ses sens, car les bienheureux peuvent voir Dieu sans ce type d'abstraction : « *Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus. Unde, secundum ipsam regulam divinae visionis, anima intendet et phantasmatis et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est. Et ideo non est similis ratio.* »

51. Cf. J. Maritain, « En suivant de petits sentiers », in *Revue thomiste* 72 (n°1), Toulouse, DDB, janvier-mars 1972 : « *Elle [la nature entière] a été toutefois créée*

Le mystère de la corporéité humaine selon saint Thomas d'Aquin :
l'homme a-t-il une structure paradoxale ?

réalise au maximum la vocation du monde matériel : manifester l'esprit. Ainsi le corps devient manifestation sensible de la gloire de l'âme, et de la gloire de Dieu présent dans l'âme.

Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui ?

Pour comprendre pleinement comment l'homme est une manifestation unique de l'amour et de la gloire de Dieu, il faut observer sa « situation » dans l'univers.

Quelques fois Sg 9, 15 est invoqué pour souligner l'infériorité de l'homme par rapport à l'ange. Si la corporéité est un bien pour l'homme, elle est cependant le signe d'une certaine infériorité⁵².

en sa toute première finalité, non pour faire, mais pour être, et rendre par là gloire au créateur. Dieu n'est pas un industriel qui fabrique des machines à écrire ou des automobiles fonctionnant assez bien pour les vendre cher et lui rapporter des sous. Dieu est un artiste, un suprême artifex, qui en faisant la nature et tout ce qu'elle contient, a voulu d'abord et avant tout, même en ce qui concerne ce présent monde du devenir, prodigier l'être et la beauté. » (p. 236) ; SCG IV c. 83 (fin).

52. Thomas utilise Sg 9, 15 pour distinguer l'homme de l'ange en quelques endroits : *Super Heb.* [rep. vulgata], cap. 2 l. 2. « *Quid est homo quod memor es eius aut filius hominis quoniam visitas eum minuisti eum paulo minus ab angelis* » (Hb 2, 6-7) : ici Thomas explique en quoi l'homme est « de peu » inférieur aux anges, et insiste sur la similitude qu'il y a entre les deux : ils ont le même genre de connaissance, même si les anges connaissent sous un mode plus parfait ; ils ont en commun la nature intellectuelle, mais en l'homme l'âme est unie au corps. Cela ne donne à l'homme qu'une petite infériorité, car l'âme n'en perd pas sa dignité, mais elle est « d'une certaine manière alourdie et empêchée d'atteindre à une contemplation plus haute », en effet selon Sg 9, 15 : « Le corps qui se corrompt alourdit l'âme » ; enfin l'homme est inférieur quant aux dons, mais seulement quant aux dons naturels, non quant aux dons de grâce.

La corporéité est ainsi le fait d'un être inférieur. On trouve aussi la citation utilisée dans une citation d'Augustin dans la *Catena aurea* (*Catena in Mt.*, cap. 11 l. 4. « *Amen dico vobis non surrexit inter natos mulierum maior Iohanne Baptista qui autem minor est in regno caelorum maior est illo* » (Mt 11, 11), où est soulignée la supériorité des anges qui n'ont pas de corps corruptible ; puis de Bède qui reprend manifestement Augustin (*Catena in Lc.*, cap. 7 l. 4. « *Dico enim vobis : major inter natos mulierum propheta Joanne Baptista nemo est : qui autem minor est in regno Dei, major est illo.* » (Lc 7, 28) ; enfin en de nombreux autres lieux, analysant la connaissance naturelle de l'homme et la place du corps qui semble « appesantir », il se sert d'une comparaison avec le mode d'intelligence propre aux anges.

Un passage des *Sentences*⁵³ donne des éléments pour distinguer l'histoire angélique et humaine. Thomas souligne que pour les anges, le don de grâce qui leur est donné est proportionnel à leur nature⁵⁴. C'est-à-dire que plus un ange est haut placé dans la hiérarchie angélique, plus le degré de grâce qu'il reçoit est élevé. Soit ils ont été créés directement en état de grâce, et en ce cas Dieu a dû proportionner ce don à leur nature, soit ils n'ont pas été créés directement en grâce, auquel cas la grâce a dû être infusée de façon « proportionnée » à l'intensité de leur élan « naturel » vers Dieu. Or l'ange est d'une seule pièce, il n'a pas les complexités que l'homme connaît en raison de sa nature charnelle. A partir du moment donc où il se porte librement vers Dieu, l'intensité de son élan est strictement proportionnée à sa nature. Pour l'homme, les choses sont différentes : en effet sa corporéité le « retarde » car le corps, qui se corrompt, alourdit l'âme (Sg 9, 15). Ainsi le degré de grâce reçu par l'homme dépendra plus de l'intensité de sa « tension » vers Dieu, où il y a une part de contingence, que de sa nature seule. En développant nous pourrions dire qu'il est susceptible d'avancée de de recul, de plus et de moins ; c'est cela même d'ailleurs qui fonde la possibilité pour l'homme d'une rédemption. Par ailleurs hiérarchie ne veut pas dire purement et simplement infériorité, « moins » : il y a une originalité, une différence irréductible de chaque être, même inférieur, qu'on ne retrouve pas chez les êtres supérieurs dans la hiérarchie. L'homme, être corporel, être temporel et donc historique, a un type d'existence unique⁵⁵.

Il faut aussi comprendre que l'acte créateur est pour Thomas un don d'amour totalement gratuit, par lequel Dieu donne quelque chose de sa ressemblance à des êtres contingents, dont il n'avait nullement besoin et dont l'existence n'est en rien une nécessité de soi, une émanation nécessaire de sa substance. Personne n'est nécessaire, le mystère de

53. *II Sent.*, d. 3 q. 1 expos. : « *Qui tunc per naturalia bona aliis excellabant, ipsi etiam per munera gratiae aliis praeerant* ».

54. C'est une idée que l'on retrouve chez des Pères de l'Eglise comme saint Basile le Grand et saint Jean de Damas. Sur cette question, voir S.-T. Bonino, *Les Anges et les démons*, Paris, Parole et Silence « Bibliothèque de la Revue thomiste », 2017 ; notamment pp. 213, 233-234.

55. Sur l'homme comme être historique selon Thomas d'Aquin, et le rapport de Thomas à l'histoire dans sa pensée, cf. J-P Torrell, « IV. Saint Thomas et l'Histoire – Etat de la question et pistes de recherches », pp. 131-175, in *Nouvelles recherches thomasiennes*, Paris, Vrin « Bibliothèque thomiste, 61 », 2008 (publié d'abord dans *Revue thomiste* 105 (2005), Toulouse, pp. 355-409.).

chaque être, dont chacun est limité par rapport à Dieu, s'inscrit dans le mystère originaire du don de l'existence par l'amour gratuit de Dieu. Le vrai, le grand décalage ontologique n'est pas entre les créatures, c'est entre l'Être au sens plein, Dieu, et les créatures, qui n'ont d'être que dans un sens analogue, radicalement différent de Dieu mais sous la dépendance de Dieu.

L'anthropologie thomasienne se comprend mieux si on la remet dans son contexte métaphysique, où l'influence des néoplatoniciens et de Denys a son importance.

L'homme s'insère dans un univers hiérarchisé et finalisé qui reflète son Auteur dans son ordre et sa diversité⁵⁶. Il est un « microcosme », à la fois sommet de l'univers matériel et être le plus infime dans le monde des esprits⁵⁷.

Thomas d'Aquin a une conception de la matière et de la corporéité qui, rappelons-le, est bien différente des conceptions modernes, de type atomiste et mathématique. Il n'y a pas nécessairement de contradiction entre les deux manières de considérer la matière et les êtres matériels, mais le point de vue est très différent, à la limite de l'équivocité : l'emploi moderne du mot « matière » serait sans doute plus proche d'une considération relevant d'une abstraction mathématique selon Thomas, alors que sa considération est ici physique ou métaphysique (au sens « médiéval »).

56. Sur la raison d'être de la distinction des choses, signe de la générosité de la communication du don divin, cf. par ex ST, Ia q. 47.

57. Sur l'âme humaine dans la hiérarchie de l'univers, et le rapport entre forme et matière selon la hiérarchie des êtres, cf. SCG II, c. 68, n° 6-12 ; ST, Ia q. 76 a. 1. On trouve ces idées dès le *De ente et essentia (DEE)*, c. 4 (cf. Léon. t. 43, p. 377-378). Cf. aussi S.-T. Bonino, « L'âme séparée... », Art. cit., in *Etudes thomasiennes*, Paris, Parole et Silence « Bibliothèque de la Revue thomiste », 2018 ; pp. 13-14 et 26-29 : « Il est clair que la définition de l'âme intellectuelle comme forme du corps ou l'insistance corrélatrice sur le rôle structurel des images dans la connaissance humaine confirment l'option aristotélicienne de saint Thomas. Mais il en va ici chez saint Thomas comme pour la métaphysique : l'aristotélisme est intégré dans une vision globale de l'Univers dont la structure générale doit beaucoup au platonisme, à travers le schéma de la participation. ». Sur la situation de l'homme dans la hiérarchie des êtres, comme intermédiaire entre les êtres matériels et spirituels, cf. aussi par exemple l'analyse de F. Marty, *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin : ses fondements ontologiques et leur vérification dans l'ordre actuel*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne « Analecta Gregoriana. Series Facultatis Philosophicae. Sectio B », 1962 ; pp. 166-176.

Au sein du monde matériel, les étants dont l'essence est composée de matière et de forme se hiérarchisent entre eux selon un ordre qui dépend du degré d'immersion de la forme dans la matière : moins la forme y est immergée, plus le composé qu'elle actualise sera parfait. Plus un être est parfait, plus il s'élève au-dessus de la matière mais aussi élève celle-ci, lui donne une unité plus forte, actualise des potentialités de celle-ci⁵⁸. Ainsi au sommet des êtres matériels, on trouve un être dont la forme, quoique unie substantiellement à la matière et donc relative à elle, a une indépendance telle par rapport à la matière qu'elle subsiste et lui survit quand il se corrompt⁵⁹. Si l'on se place du point de vue des êtres spirituels, l'âme humaine est décrite comme la substance séparée qui a en elle le plus de « puissance », à tel point qu'elle fait participer la matière à son être propre, jusqu'à ne former avec elle plus qu'un seul composé⁶⁰. Elle trouve ainsi pleinement sa raison d'être au sein de l'univers.

Nous revenons à l'explication déjà esquissée tout au long de cet article, qui se comprend mieux quand on la remet dans ce contexte métaphysique plus large : l'homme est un être intelligent qui a besoin du corps pour avoir l'instrument adéquat nécessaire à son activité intellectuelle, le phantasme. Être corporel n'est donc pas un accident ou une gêne pour lui, mais fait partie de son essence même, de la spécificité de son intellect, de sa physionomie spirituelle propre pourrait-on dire⁶¹. Il est donc normal que la forme substantielle qui lui donne d'être ce qu'il

58. Cf. *SCG* II, c. 68 n° 6-7; *ST*, Ia q. 76 a. 1 co (Léon. t. 5, 209b-210a) : « *Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma. Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.* »

59. Voir *ST*, Ia q. 75 a. 6.

60. Cf. *DEE*, c. 4; *ST*, Ia q. 55 a. 2 : les substances intellectuelles sont hiérarchisées entre elles selon le degré d'acte et de puissance qu'elles ont en elles; l'âme humaine est l'intelligence qui a en elle le plus de puissance, son intellect est comparable à la matière première par rapport aux formes sensibles. Sur la question de la bonté du monde matériel, créé par et pour Dieu, cf. *ST*, Ia q. 65 a. 1 et 2.

61. Cf. par exemple *ST*, Ia q. 55 a. 2; *SCG*, II, c. 96, notamment n° 6; etc.

est soit à la fois principe de facultés spirituelles et principe d'un corps adapté à cette activité spirituelle⁶².

Thomas retrouve ici, insérée dans une fresque métaphysique plus vaste, l'intuition de fond d'Aristote sur les êtres matériels comme composés de matière première indéterminée, de soi capable d'être informée par toute forme, en puissance à toutes, et de forme substantielle qui l'actualise, le tout ne formant qu'un seul être, une seule substance.

On pourrait résumer ainsi la raison d'être de l'homme : l'homme vient d'un don d'amour purement gratuit de Dieu, qui est l'être, et il n'« est » qu'en un sens radicalement différent de Dieu ; il s'inscrit dans une communauté de personnes créées qui se comprend selon une hiérarchie et où chaque membre est unique et irremplaçable ; sa situation se comprend en fonction de la spécificité de sa physionomie spirituelle, « incarnée »⁶³.

Conclusion : penser l'homme dans le Christ

Métaphysique ou histoire ? Thomas pense inséparablement l'une et l'autre : une nature humaine, principe stable d'identité et d'activité, est indispensable pour comprendre l'histoire concrète des hommes, et notamment des états existentiels liés à son histoire personnelle et communautaire. La nature se dessine comme matière (corps) et forme (âme) ; elle a un auteur et une finalité (Dieu). La marque propre de Thomas, qui le distingue de ses contemporains se situe surtout dans son affirmation de l'unité substantielle du composé humain.

En cela, Thomas entend bien reprendre à son compte l'héritage d'Aristote, mais il situe l'homme ainsi conçu dans un univers qui doit beaucoup au néoplatonisme tel que transmis par Denys, et dont la clé de voûte est l'acte gratuit de l'être par Dieu dans la création. Sans cette

62. Cf. *ST*, Ia q. 76 a. 1.

63. Ce petit article a voulu montrer, en suivant un fil rouge particulier, un aperçu de l'anthropologie thomassienne, spécialement en ce qui concerne sa pensée du lien entre l'âme et le corps. Nous avons volontairement laissé de côté la dimension morale, le lien de l'âme et du corps, de la sensibilité et de la spiritualité de l'homme dans ses différents états historiques, car cela demanderait des développements trop longs dans le cadre de cet exposé restreint : la question est pourtant capitale, elle inclut celle du statut des passions, de la « concupiscence », des séquelles du péché originel. Nous en restons ici à la racine : la dimension métaphysique et anthropologique.

idée d'unité substantielle, qui rend raison de l'unité de l'être de chaque personne humaine, on ne peut penser pour Thomas que l'homme soit un seul être, une seul « je », et ce serait en vain qu'il est uni au corps.

C'est la corporéité qu'il tient de sa nature qui confère à l'homme une certaine « plasticité » lui permettant de vivre des états existentiels où les rapports entre l'âme et le corps sont sensiblement différents. L'homme est harmonieux mais complexe, et une fois brisée son harmonie interne, paradoxes et tensions s'ensuivent ; c'est parce qu'âme et corps ne font qu'un dans l'homme que leur « désaccord » rend l'existence humaine si pénible et difficile.

D'un autre côté, la Révélation, en dévoilant à la communauté humaine des étapes importantes de son histoire permet d'affiner l'anthropologie et l'analyse des relations entre l'âme et le corps, de l'état d'innocence originel à la résurrection. Elle confirme que l'homme est bien fait ainsi, avec son corps, mais aussi explique les tensions existantes entre âme et corps, qui viennent d'une rupture libre d'avec la source de l'être et de bonheur de l'homme, Dieu lui-même.

L'analyse thomasienne est ainsi tout à fait aux rebours des métaphysiques dialectiques qui voient dans la souffrance une condition *per se* de l'accomplissement du monde. La souffrance et le mal n'interviennent au sens strict que quand la créature s'éloigne de son artisan et ne font pas partie du « tissu intime » de la réalité. En revanche elle est réintégré par Dieu dans le plan grandiose de la Rédemption dont le mystère pascal est le centre.

La résurrection, inaccessible à notre expérience, permet elle-même de mettre en lumière la vocation et donc l'identité profonde de l'homme. Dans le monde des bienheureux, tout se passe comme si le don divin débordait l'homme, voire écrasait son humanité pour lui conférer une divinisation trop grande pour lui (le don de la vision excède les facultés naturelles), divinisation qui rejaillissant sur le corps le rend finalement très désincarné : le corps ressuscité n'est-il pas « prié » d'être le moins corporel possible pour être adapté à cette nouvelle condition de l'homme ? La résurrection, au lieu d'être le lieu de résolution des paradoxes de la corporéité de l'homme (jusqu'ici rattachés au péché), ne serait-elle pas le lieu d'un paradoxe plus grand, où le corps est rendu à l'homme mais moins utile et moins charnel que jamais ?

En réalité la béatitude est à comprendre comme une saturation qui, loin d'écraser le corps humain ou les facultés spirituelles de l'homme désormais divinisées, les porte au maximum de leurs potentialités. L'esprit de l'homme est comblé au-delà de toutes ses attentes par la vision de Dieu, mais cela vient saturer son désir naturel ; et l'état nouveau du corps ressuscité manifeste une élévation maximale du corps, dans une union parfaite avec l'âme qui lui communique « corporellement » quelque chose de sa gloire. C'est finalement une certaine application de l'hylémorphisme et de l'unité substantielle qui rend le mieux compte de cet état nouveau d'un corps radicalement transfiguré, désormais destiné à glorifier et manifester Dieu présent dans l'homme.

Peut-être aussi que, par contraste, en dévoilant de façon visible les conséquences « étonnantes » de l'union à Dieu, qui dépassent notre imagination, permet-elle de penser le drame qui en résulte pour le corps dans un état de l'humanité marqué par le péché, et donc de faire mieux comprendre les souffrances actuelles de l'humanité.

Quoiqu'il en soit, l'anthropologie selon Thomas d'Aquin invite aussi à un certain « décentrement » : la situation historique actuelle de l'homme est à penser comme une étape particulière de l'humanité qui ne dit pas tout de ses capacités et de sa vocation, de ce qu'il peut expérimenter. La situation « dialectique » de l'humanité ne correspond ni à l'appel originel de l'humanité, ni à sa vocation ultime. L'exercice métaphysique aide à distinguer l'essentiel (le cœur, le noyau ontologique des êtres) de l'accidentel, il est le soutien et l'expression d'une démarche objective de l'esprit ; l'accueil de la Révélation permet de renforcer, prolonger et dépasser l'effort philosophique et permet à l'homme de s'ouvrir à Dieu et de recevoir de lui le sens de son existence, au-delà non seulement de ses idées personnelles très souvent étroites, ou même de tout ce qu'il pourrait concevoir par lui-même.

Cette étude n'a rien d'exhaustif, elle met en avant certains points clés de la pensée thomassienne du corps. On pourrait la prolonger de diverses manières, en se penchant sur des problématiques connexes : la dimension morale et spirituelle du problème (la place du corps, des passions, de la concupiscence, de la liberté et de la grâce dans l'agir de l'homme) ; le lien entre l'état de pèlerinage de l'humanité et la gloire de la « patrie » (le passage semble bien brutal, et le contraste saisissant ; quel est finalement le « sens » de l'existence pèlerine de l'homme ? Il y

a de nombreux éléments de réponse chez Thomas mais sans doute est-ce un des points où sa pensée mériterait le plus de « dépassements » ; la corporéité du Christ (Thomas d'Aquin est justement connu pour avoir spécialement mis en valeur ces mystères de l'humanité concrète du Verbe), homme-Dieu qui contient les clés du mystère de l'homme tout entier, corps et âme.

Contre l'ecclésiologie luthérienne : de Jean d'Avila à Bellarmin puis Laurent de Brindisi

Wakil BELHADDAD

Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam
Ecclesiam

« L'ennemi du genre humain a beau être par ailleurs parfaitement perverti et perturbateur de l'ordre, c'est non sans un certain ordre qu'il voulut combattre la vérité de l'Église catholique. C'est pourquoi les deux premiers siècles après la naissance de l'Église, il fut entièrement occupé à ruiner le premier article du *Credo*. Que voulaient d'autre les (...) manichéens, et toute l'école des gnostiques, sinon qu'il n'y ait pas un seul Dieu, Père omnipotent, créateur des cieux et de la terre ? Mais n'y parvenant pas, de nouveau la période suivante, après l'an 200, le démon bâtit un nouveau camp, et entreprit de contester le deuxième article, où la divinité du Christ notre Seigneur est expliquée. (...). Mais il est vrai que, puisque notre très habile ennemi s'avisa qu'il réussissait peu à ruiner les articles qui concernaient les personnes divines elles-même, il a redirigé toutes ses forces à ébranler et détruire ceux qui concernent l'Église et les sacrements (...) par (...) les Wyclifiens, les Hussites, les Luthériens, les Zwingliens, les confessionnistes et les anabaptistes »¹.

1. « *Humani generis hostis etsi totus alioqui perversus et ordinis perturbator esse soleat, tamen non sine quodam ordine catholicae Ecclesiae veritatem oppugnare voluit. Itaque primis CC. annis ab Ecclesiae christianae exortu, totus fuit in ipso primo articulo apostolici symboli labefactando occupatus. Quid enim aliud volebant (...) manichaei, et universa schola gnosticorum, quam non esse unum Deum, Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae ? Ubi vero id non successit rursus tempore consequente post annum Domini CC. nova castra diabolus instruxit, et articulum secundum, quo Christi Domini nostri divinitas explicatur, exagitare aggressus est. (...) Verum enimvero, cum versutissimus hostis noster animadver-*

Ces phrases de Bellarmin nous invitent à lire l'histoire des hérésies comme progression d'article du *Credo* en article du *Credo*. Effectivement, on observe, pour ce qui concerne la Réforme, que la question décisive qu'elle pose, par-delà les divergences et les querelles de chapelle entre réformateurs, est celle de la nature de l'Eglise. Nous pouvons même aller plus loin que ce que dit Bellarmin dans l'extrait que nous venons de citer en affirmant que les réformateurs² radicalisent la critique de l'ecclésiologie catholique, par rapport à leurs prédécesseurs du Moyen-Âge tardif : les schismes médiévaux virent pour certains les schismatiques se contenter d'établir un antipape, maintenir la hiérarchie épiscopale (le cas le plus emblématique de cela est sans nul doute le Grand Schisme, mais avant même ce dernier, les antipapes furent légion), si bien que leur remise en cause de l'Eglise catholique ne s'accompagnait pas nécessairement d'un refus de l'idée que l'Eglise visible ait vocation à être structurée. Au plus, on a avec le mouvement conciliariste tel qu'il se manifeste par exemple au concile de Bâle une minoration du rôle du pape au profit des conciles. Mais la structure hiérarchique demeure³. Or il n'y a point d'antipapes ni de conciles réformés : le principe même de la succession apostolique, du moins au sens où la tradition catholique l'entend, se trouve remis en cause. Si bien que la question qui se pose de manière particulièrement aiguë est de savoir ce que c'est que l'Eglise ? Où se trouve-t-elle ? Demandant cela, nous entendons le terme, non pas au sens de l'Eglise triomphante ou souffrante, mais, nous bornant à l'Eglise visible, entendant l'Eglise au sens d'une société visible instituée par le Christ pour conduire les hommes au salut, puisque c'est de la légitimité de l'Eglise romaine comme structure pouvant prétendre correspondre à cette définition qu'il est question.

Bien sûr, il serait insensé de prétendre pouvoir établir, même à grands traits, une ecclésiologie complète dans le présent article, aussi nos ambitions seront bien plus modestes : partir des critiques du seul

*teret, parum se in articulis illis convellendis proficere, qui ad ipsas divinas personas pertinerent, totum se ad eos commovendos et destruendos convertit, qui ad Ecclesiam et sacramenta pertinent (...) per (...) Wickefistas, Hussitas, Lutheranos, Ewinglianos, Confessionistas et Anabaptistas », (Bellarmin, *Disputationes de controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos*, Préface).*

2. Nous employons le terme *lato sensu*. Nous y incluons en effet Jan Hus ou Wyclif, à la suite de Bellarmin.

3. C'est évidemment une très grosse approximation. Ainsi les lollards sont-ils loin de correspondre à ce schéma, mais c'est justement à ce titre qu'ils sont tenus pour précurseurs de la Réforme.

Luther, sans qu'il soit question des autres réformés, afin d'en venir aux réponses que lui firent Laurent de Brindes et Bellarmin. Bref, que valent les arguments de Luther pour nier à l'Eglise romaine qu'elle soit la véritable Eglise catholique et qu'y répondre? Ce programme est en vérité déjà très copieux : il faut être honnêtes, nous ne ferons bien souvent que survoler les textes, sans nous engager dans une discussion très fine.

L'ecclésiologie luthérienne dans *Les conciles et l'Eglise (Von den Konziliis und Kirchen)* (1539) et *Contre Jean le Pitre (Wider Hans Worst)* (1541) ⁴

Notons que nous nous limiterons, dans l'examen des propos de Luther, à ses œuvres tardives, en ce qu'elles présentent une réflexion qui a une forme à peu près achevée, là où dans les écrits par exemple du début des années 1520 Luther louvoie encore quant au positionnement à adopter vis-à-vis de la papauté. Partons d'une œuvre rédigée tout juste cinq ans avant la mort de Luther, à savoir le *Wider Hans Worst* : c'est en effet à une œuvre de circonstance qu'on a affaire. Il s'agit donc d'un texte plus facile à appréhender que des textes d'apparence plus théorique. En l'espèce, l'œuvre est écrite contre Henri de Brunswick-Wolfenbüttel, que Luther appelle dans le présent texte Hans Worst en référence à une figure carnavalesque d'alors⁵. Ce prince venait de publier un texte contre Frédéric III le Sage, protecteur de Luther. Aussi convenait-il que Luther lui répondît. Le début du texte est extrêmement vif, tout entier dans l'attaque *ad hominem*. Mais Luther change vite, sinon de ton, du moins de sujet, pour s'élever à une interrogation bien plus générale, qui est celle qui nous préoccupera aujourd'hui :

"Afin toutefois de ne pas consacrer tout notre temps aux saletés du diable Heintz, mais de proposer aussi quelque chose d'utile à nos lecteurs (...) nous voulons traiter la question de savoir pourquoi (...) les papistes nous diffament en nous traitant d'hérétiques. Et ils avancent pour cela que nous

4. Nous citerons Luther dans la traduction de Matthieu Arnold pour ce qui est du *Wider Hans Worst*, de Daniel Olivier pour le *Von den Konziliis und Kirchen*.

5. Matthieu Arnold choisit de traduire Hans Worst par Jean le Pitre. Voilà qui permet de donner une idée du ton de Luther.

avons quitté la Sainte Eglise et que nous avons fondé une autre Eglise, nouvelle. Voilà ce qu'il faut répondre à cela : puisqu'ils se vantent, eux, d'être l'Eglise, il leur appartient de le prouver".

Bref, d'un pamphlet à charge, on passe à un texte qui pose une question ecclésiologique absolument capitale : qu'est-ce qui permet d'affirmer être l'Eglise ?

Il nous faut donc passer outre l'allure très pamphlétaire du texte (pour n'en produire qu'un exemple, dans ce texte, l'Eglise romaine se trouve qualifiée notamment, ce en quoi Luther est conforme à ses habitudes, d'"archiputain du diable"⁶) pour nous attarder sur son argumentation.

Attendu que l'enjeu pour Luther est de démontrer qu'il est celui qui s'inscrit dans l'authentique tradition de la Grande Eglise, son argument principal consiste dès lors à établir que l'Eglise de Rome innove beaucoup sous de nombreux aspects, à commencer par le dogme. Luther cite ici en vrac le culte des saints, le purgatoire, la consécration des Eglises, la confession entre autres exemples. Non content de pointer ce qu'il tient pour des innovations, Luther s'en prendra dans d'autres ouvrages, à commencer par *Les Conciles et l'Eglise*, texte de la même période puisque datant de 1539 mais moins directement polémique, aux processus par lesquels elles se sont opérées, au premier chef desquels les conciles. Faisant dans les deux premières parties dudit ouvrage une histoire des premiers conciles, il se sert d'eux en les confrontant aux conciles plus récents pour démontrer que ces derniers sont dans l'erreur : les conciles récents ont ainsi pu se permettre d'établir des points de dogme nouveaux. Par exemple le concile de Ferrare-Florence proclama le purgatoire, ce dont pourtant, rappelle-t-il, les premiers conciles (et plus spécifiquement les quatre premiers, qu'il tient pour les seuls conciles majeurs) n'offrent point de précédents : ainsi le concile de Nicée n'eut-il d'autres fins que la préservation de la foi catholique contre l'hérésie arienne, à mille lieues en cela, aux yeux de Luther, du statut

6. Le lecteur l'aura remarqué, la langue de Luther n'est pas exactement une langue policée : n'en soyons point trop choqués : sans être aussi ordurier, nous verrons que Laurent de Brindisi ne se prive pas à l'occasion d'user de termes qui semblent violents à nos oreilles que le goût chaste du siècle de Louis XIV a habitué à une mélodie plus douce. Pour prétendre parler en connaissance de cause de S. Laurent de Brindisi, je serai très bref, quitte à m'attarder plutôt sur Bellarmin.

qu'accorderaient les catholiques aux conciles. Pour le reste, les conciles ne peuvent rien, et en particulier pas établir de nouvelles pratiques : Luther en veut pour preuve que nul ne s'en tient plus à ce que prescrit le concile de Jérusalem, tel qu'il se trouve relaté dans les Actes des Apôtres, concernant la consommation de la viande étouffée. De même, prenant l'exemple du concile de Nicée, il montre que bon nombre de ses décrets ne sont en vérité pas appliqués. Par exemple nul ne met plus en œuvre l'exclusion du ministère ecclésiastique des hommes qui se sont mutilés sexuellement. La conséquence est qu'il serait insensé d'affirmer que les conciles sont inspirés par le Saint Esprit : c'est affaire d'hommes qui tranchent en hommes.

Voilà pourquoi Luther n'est pas, contrairement à beaucoup de ses devanciers, à commencer par un Marsile de Padoue auquel il ressemble pourtant par bien des points, conciliariste. Dès lors, où se trouve l'Église ? Ou plutôt, comment la trouver ? Pour répondre à cette question, procédons en deux étapes : d'abord, il convient de définir l'Église, il nous faudra ensuite indiquer où se trouve l'entité ainsi définie.

Définissant dans la troisième partie de son ouvrage *Les Conciles et l'Église* l'Église, Luther en parle comme d'une assemblée sainte, catholique, chrétienne. Remarquons que l'apostolicité semble passer à la trappe. L'oubli est un peu gros, alors même que c'est le point qu'on peut le plus aisément objecter au réformateur, à savoir qu'il ne s'inscrit en rien dans la succession apostolique, n'étant évêque qu'auto-proclamé.

Cette définition ne nous aide pas tellement en ce qu'elle ne nous permet pas de localiser l'Église. Luther de se fendre dans le *Wider Hans Worst*, pour nous tirer d'affaire, cherchant l'Église, d'une énumération des *notae ecclesiae* ou notes de l'Église, c'est-à-dire des preuves qu'il y a bien Eglise. Celles-ci permettraient de repérer la véritable Eglise. Luther, répondant d'avance à quiconque lui objecterait que toutes ces *notae*, l'Église romaine les présente aussi, fait observer que quoique cela soit vrai, elle se fait apostate et ce faisant pervertit les institutions qui lui sont confiées.

Pour comprendre son raisonnement, il nous faut d'abord savoir quelles sont ces fameuses *notae Ecclesiae*. Les sept que distingue Luther, tant dans le *Wider Hans Worst* que dans la troisième partie *des Conciles et l'Église*, sont les suivantes : il y a Eglise là où il y a (1) prédication de la parole de Dieu, (2) sacrement du baptême, (3) sa-

crement de l'Eucharistie, (4) exercice du pouvoir des clefs, permettant l'absolution des péchés, (5) ministres du culte, (6) prière et louange publique de Dieu, (7) la croix, c'est-à-dire le fait que le peuple de Dieu soit confronté à quantité d'épreuves et de tribulations venant du Diable.

Il semble en première apparence que toutes ces notes sont présentes dans l'Église catholique. Or c'est ce que Luther rejette. Pour le comprendre, suivons-le lorsqu'il prend l'exemple du baptême : c'est acquis depuis la querelle avec les donatistes, le baptême donné par des hérétiques vaut pour baptême, il n'y a pas lieu de les rebaptiser, puisque c'est par l'Esprit saint, non par le ministre qui les baptise, que le sacrement trouve son efficacité. Les enfants baptisés dans la foi catholique sont donc vraiment baptisés. Mais grandissant, à mesure qu'on les éduque, faisant d'eux des papistes, on pervertit cela. Luther est assez maladroit ici, voulant tenir à la fois que les sacrements conférés par des hérétiques (en l'espèce les catholiques) sont de vrais sacrements que défendre et que, sous un certain rapport, le baptême donné par les catholiques mène à la perdition.

Même pour celle des notes qui peut sembler en apparence la plus difficilement dissociable de l'Église romaine, à savoir le pouvoir des clefs, attribué à Pierre (Mt. 16 :19), Luther a la parade : les clefs ne sont pas au pape, elles sont à l'Église. En effet, en Matthieu 16, le Christ n'affirme que Pierre recevra les clefs du royaume des cieux qu'après que celui-ci l'a confessé comme Christ, Fils de Dieu. A ce titre, le passage concerne en fait tout homme qui, entendant le message du Christ, confesse la vraie foi, et non, comme dans l'interprétation catholique, Pierre et ses successeurs les papes. C'est donc l'Église telle que Luther la définit, assemblée des vrais croyants, qui détient le pouvoir des clefs.

La position de Luther ne fera qu'aller en se radicalisant. Cela le conduira à faire du pape, mobilisant ce faisant un topos des querelles médiévales, l'antéchrist. De même, il verra en l'Église romaine l'Église du diable. Cela étant, mobilisant ces *topoi*, il ne le fait pas exactement à la façon des médiévaux : là où des auteurs médiévaux, enflammés contre les mœurs de tel ou tel pape, le pouvaient qualifier d'antéchrist (songeons par exemple à Wyclif), Luther fait de l'Antéchrist une réalité institutionnelle, non pas personnelle : indépendamment de la dépravation des papes considérés en tant qu'individus, ce qui compte est que

l'institution est fondamentalement et structurellement viciée⁷. La succession apostolique étant ainsi définitivement ruinée, tout le reste de l'ecclésiologie catholique suit.

De Jean d'Avila à Laurent de Brindes

J'aimerais à présent en venir aux réponses qui furent adressées à ces thèses par les docteurs de l'Eglise, m'attardant plus spécifiquement sur Laurent de Brindes et Bellarmin. On s'étonnera peut-être que ce soit surtout de ces deux docteurs que je traite, des hommes du second seizième siècle et du commencement du dix-septième siècle : est-ce à dire que dans les premiers temps de la Réforme aucun de ceux que nous connaissons aujourd'hui comme docteurs de l'Eglise ne répondit au luthérianisme ?

Certainement pas, ainsi un auteur comme Jean d'Avila, qui naît en 1499 et meurt en 1569, et est à ce titre de la même génération *lato sensu* que les réformateurs, ne manqua pas de prendre la plume contre la Réforme. C'est notamment son *Causas y remedios de las herejias*. Or dans ce texte, qui est un bon exemple de la production de Jean d'Avila sur le sujet, il en va surtout des causes qui expliquent l'adhésion aux hérésies des fidèles. Pour n'en citer qu'une, mentionnons la négligence des prêtres à l'égard de leur troupeau. C'est donc plutôt une sociologie de l'hérésie qu'une réfutation des thèses hérétiques. Non que cela soit dénué d'intérêt : cela lui permet d'en venir aux moyens de contrer la réforme, à commencer par une meilleure formation du clergé (rappelons qu'on se trouve au moment où Jean d'Avila écrit ces textes en plein concile de Trente, au moment où on invente les séminaires). Cependant, ces textes ne sont que cela : des ouvrages qui se cantonnent aux réponses à apporter dans l'immédiat à la Réforme pour limiter les conversions. Partant, ce sont des écrits qui, quoique captivants, ne relèvent pas de notre présent propos, attendu qu'ils ne permettent pas de penser une critique en règle de l'ecclésiologie luthérienne.

Or s'il est un docteur de l'Eglise qui, au contraire, brillera pour son combat contre la Réforme, c'est bien Laurent de Brindisi⁸. Quelques

7. <https://journals.openedition.org/chretienssocietes/7273?lang=en#tocto1n5>.

8. N'ayant pu accéder directement au *Lutherianismi Hypotyposis*, faute de l'avoir trouvé en ligne et attendu qu'il n'est que peu de bibliothèques où on le peut consul-

éléments biographiques ne seraient sans doute pas de trop (après tout, dans un numéro du Senevé consacré aux docteurs de l'Eglise, ne pas vous présenter ceux dont je traite serait un comble !). Né en 1559, notre auteur est un capucin. Ce qui est surtout notable chez l'homme, c'est qu'on a un prédicateur rompu à toutes les langues utiles, apte partant à s'adresser à toutes les audiences : on le voit évangéliser les juifs d'Italie, meilleur connaisseur de l'hébreu que bien des rabbins, mais surtout, et c'est ce qui nous intéressera, entreprendre de faire revenir les allemands au catholicisme.

Pour entrer dans le vif du sujet, et en dire plus long sur le contexte dans lequel il put écrire contre le luthérianisme, S. Laurent de Brindes, ayant été jugé le plus propre à cette œuvre du fait de sa polyglossie, fut envoyé en Bohême enrayer la progression de la Réforme, où il se trouva vite confronté à une opposition luthérienne, en la personne de Polycarpe Leyser. Leyser de prononcer deux discours à Prague, l'un sur l'inutilité des bonnes œuvres, l'autre sur la justification du pécheur par la foi seule (on retrouve ici les lieux communs luthériens) et, après les avoir fait imprimer, de les envoyer dédicacés à Laurent de Brindisi. Ce dernier ne pouvait rester indifférent à cette provocation. Mais comment répondre ? Laurent de Brindisi envisagea dans un premier temps de répondre directement à Leyser seul, mais après mûre réflexion, il s'avisait qu'il y avait là une occasion en or, et c'est la raison pour laquelle son œuvre nous intéresse ici, dans l'économie générale du présent propos, pour répondre de façon plus générale au luthérianisme, dans une œuvre qu'il intitulerait la *Lutherianismi Hypotyposis*, l'hypotypose du luthérianisme. Hypotyposé puisqu'il s'agit de peindre le luthérianisme tel qu'il est vraiment, ce qui est le meilleur moyen, estimait-il, de rendre visible à tous combien perverse est cette doctrine. Son ouvrage se structure en trois parties : l'*Hypotyposis Martini Lutheri*, portrait à charge du père de la Réforme, l'*Hypotyposis ecclesiae et doctrinae lutheranae*, qui nous intéresse plus directement, vous vous en doutez, et enfin, partie dont ne nous ne préoccuperons pas plus que de la première, l'*Hypotyposis*

ter, dans lesquelles je n'ai pas eu le temps d'aller, je m'appuierai ici sur deux thèses : la première, assez ancienne, intitulée *L'Apologie de l'Eglise par S. Laurent de Brindes* par C. de Plogonnet, et une thèse plus récente, mais avec une perspective très historique, assez éloignée de ce que nous recherchons ici puisqu'il en va dès lors moins de l'exploration fine des arguments de Laurent de Brindes que de leur recontextualisation, à savoir '*The Standard-bearer of the Roman Church*' : *Lorenzo da Brindisi (1559-1619) and Capuchin Missions in the Holy Roman Empire* par A. J. G. Drenas. Cela étant bien insuffisant, j'en suis bien conscient.

Polycarpi Laiseri, réponse aux discours de Leyser. L'œuvre ne sera publiée qu'à compter de 1930, si bien qu'elle restera longtemps inconnue, raison de plus pour nous y plonger même si la conséquence est que son influence fut très faible dans le cours des controverses avec le luthérianisme.

Notre résumé ne rendra pas vraiment compte de ce qu'est l'œuvre. Nous allons en effet donner à voir (très partiellement) l'argumentation de l'œuvre, ce qui n'est pas tout à fait fidèle à son ton : œuvre d'un homme de terrain, l'ouvrage est animé d'une verve outrepassant de loin la pure spéculation théorique. Les attaques *ad hominem* y sont, témoins en sont les première et troisième partie, aussi nombreuses que les arguments de nature proprement théologique. Citant Luther dans ce qu'il a de plus ordurier, nous faisons remarquer plus haut que lorsque celui-ci nous choque, il faut toujours faire la part des choses entre ce qui est manifestement outré dans sa langue et ce qui ne nous fait sursauter que parce que nos oreilles ont été châtrées par le Grand Siècle. Les textes de Laurent de Brindes illustrent bien ce que nous disions : il n'hésite pas à qualifier Luther de « porc du troupeau d'Épicure se vautrant dans la boue des concupiscences incestueuses » ou encore de « vicaire de l'Antichrist ». S'attaquant à Leyser, il frappe plus bas encore, affirmant que le nom Leyser vient de l'allemand *Läuse*, c'est-à-dire le pou, et glisse en passant qu'il n'est pas sûr que la comparaison soit justifiée, attendu que c'est à peine si Leyser a l'intelligence d'un pou.

Mais laissons-là ces attaques *ad hominem*, pour en venir à la seconde partie de l'*Hypotyposis ecclesiae et doctrinae lutheranae*. Celle-ci étant divisée en plusieurs livres, disons d'emblée que le livre qui nous importe présentement est, au sein de l'*Hypotyposis ecclesiae et doctrinae lutheranae*, le premier : *Hypotyposis Ecclesiae lutheranae*. L'enjeu pour Laurent de Brindisi est de démontrer, contre la doctrine luthérienne, que la véritable et authentique Eglise du Christ est bien l'Eglise catholique. Sans doute convient-il, avant toute autre chose, de toucher un mot du plan adopté par Laurent de Brindisi. L'ouvrage se compose de dissertations, organisées en sections. En l'espèce, l'*Hypotyposis Ecclesiae lutheranae*, après une dissertation préliminaire, sur ce qu'est le luthérianisme, a une première section consacrée aux fondements de l'Eglise luthérienne, se constitue de deux sections : une première, en trois dissertations, consacrée aux fondements de l'Eglise luthérienne

puis une seconde, en huit dissertations, consacrées à ses qualités, s'organisant toutes en trois parties : la première partie visant à établir quelles qualités la vraie Eglise doit posséder, la deuxième démontrant que seule l'Eglise romaine les a, à l'exclusion des Eglises réformées, la troisième concluant que l'Eglise romaine est la véritable Eglise. L'enjeu est de montrer qu'on a affaire, avec l'Eglise luthérienne, à une Eglise qui n'est ni une, ni sainte, ni catholique, ni apostolique : pour qui prétend comme le font les luthériens croire en l'Eglise une, sainte, catholique, apostolique, voilà qui semble problématique.

Le texte s'inscrivant dans le cadre d'un dialogue avec les luthériens, et Laurent de Brindisi partant de l'idée, qu'on retrouvera chez Bellarmin, qu'il faut partir de définitions non rejetées par ses opposants, sans quoi on se trouve vite en incapacité de dialoguer, il emprunte toutes ses définitions de l'Eglise à l'Ecriture plutôt qu'à la tradition : *sola scriptura* donc. Suivons-le dès lors dans la première dissertation de la première section, laquelle essaye de définir ce qu'est la vraie Eglise pour évaluer à cette aune l'Eglise luthérienne.

Le terme se trouve employé, ce qu'avait déjà remarqué Luther, au sens d'assemblée, le plus souvent d'assemblée sainte mais pas nécessairement : dans les Actes des Apôtres, la foule se trouve ainsi désignée comme *Ecclesia confusa* (Act. 19, 32). Reste que nous ne sommes pas contraints, ajoute Laurent de Brindisi, de nous cantonner aux seuls emplois du terme *ecclesia* : lorsqu'il est question dans les Ecritures saintes de la *multitudo credentium* (Act. 4, 32), du *grex Dei* (I Pet. 5, 2), on comprend bien qu'il en va de l'*ecclesia*. D'où nous pouvons en tirer une première définition opératoire :

"Nous comprenons que l'Eglise n'est rien d'autre que le peuple imbu, par une faveur divine, de la vraie foi et de la vraie religion"⁹.

On a donc là une définition établissant quelles sont la cause matérielle (la multitude des hommes) et la cause formelle (la vraie foi) de l'Eglise. Poursuivons avec Laurent de Brindisi : connaissant la cause matérielle et la cause formelle de l'Eglise, il semble légitime d'en chercher la cause finale et la cause efficiente : sa cause finale est double : la gloire de Dieu et notre salut, et sa cause efficiente de même l'est, la cause efficiente principale étant Dieu, la cause seconde étant ses mi-

9. «*Intelligimus Ecclesiam nihil aliud esse quam Populum vera fide, veraque religione divino munere imbutum*».

nistres, si l'on suit saint Paul se désignant à ce titre comme architecte de l'Église : « Selon la grâce que Dieu m'a donnée, moi, comme un bon architecte, j'ai posé la pierre de fondation » (1 Cor. 3,10).

Tout cela semble à peu près incontestable. Pourtant elle se heurte déjà aux ecclésiologies réformées, ce qui est encore plus manifeste avec la seconde définition : "L'Église n'est autre chose que la multitude des croyants n'ayant qu'un seul cœur et qu'une seule âme"¹⁰, en ce qu'elle suppose un caractère visible de l'Église.

Le reste de l'œuvre est à l'avenant mais il ne convient point que nous nous y étendions plus, attendu que, comme dit plus haut, nous n'avons pu lire notre auteur dans le texte.

Mais comme nous avons pu le dire, publié seulement trois cents ans après sa rédaction, l'influence du *Lutherianismi Hypothyposis* fut à peu près nulle sur l'évolution des débats, si bien qu'on retint en Laurent de Brindes d'abord le prédicateur charismatique, puisqu'on a conservé de lui un grand nombre de sermons, homme de terrain. Ce n'est qu'au XXe siècle qu'on se souviendra enfin que, joignant à l'action la réflexion, sa critique du luthéranisme était fondée sur un socle théorique solidement assis, celui-là même dont on vient de donner une idée excessivement sommaire.

Enfin Bellarmin vint...

Si bien que si l'on veut se faire une idée de ce que l'histoire conserva dans un premier temps des nombreux traités produits comme réfutation du luthéranisme et plus généralement de la Réforme, il convient plutôt de nous tourner vers Bellarmin. L'homme vous est sans doute familier pour d'autres raisons : il est généralement retenu pour son implication dans la condamnation de G. Bruno et de Galilée, pour lesquelles on en fait un dangereux obscurantiste, sorte de taliban intégriste avant l'heure, parfaitement dénué de tout bon sens et horriblement dogmatique¹¹. Il va de soi que cette vision des choses est au mieux parfaitement caricaturale, au pire complètement fautive, mais la réfuter n'entre point dans le cadre du présent propos. Nonobstant, vous aurez l'occa-

10. « *Ecclesia non est aliud quam multitudo credentium quorum sit cor unum et anima una* ».

11. Merci l'historiographie républicaine du XIXe siècle...

sion de remarquer à sa manière de s'adresser aux réformés que, de façon générale, il fait preuve d'un certain tact¹², et surtout prend le temps d'examiner soigneusement les opinions d'autrui et de les comprendre à fond avant que de les combattre. Dès lors, vous pouvez aisément supposer qu'il ne se transformait pas soudainement en bourreau sanguinaire dès qu'il en venait à s'affronter aux tenants de l'héliocentrisme.

Que le lecteur nous permette là encore de nous fendre de quelques considérations biographiques sommaires : Bellarmin naît en 1542 et meurt en 1621. C'est un jésuite des plus brillants, très érudit . Il passera sept années à Louvain, bastion catholique à la frontière des mondes catholiques et protestants. Durant ces années, il apprend en autodidacte l'hébreu. lui qui avait déjà auparavant appris sans maître le grec. Après donc avoir enseigné à Louvain la théologie dogmatique à partir de la *Somme théologique*, le voilà de retour à Rome, en 1576. C'est à une chaire encore jeune qu'on l'y nomme : la chaire de controverse. L'enjeu : être apte à répondre aux protestants, dans un contexte où tout est encore à faire du côté catholique : la connaissance de l'histoire ecclésiastique est très mauvaise, alors même que les luthériens produisent des attaques en règle de l'Église romaine prétendent se fonder sur ladite histoire ecclésiastique, qu'ils maîtrisent bien mieux. Bellarmin est l'homme de la situation : c'est un penseur qui ne prétend pas à l'originalité, mais à bien mieux et bien plus urgent dans un tel contexte : la synthèse.

On a donc affaire à un contemporain de Laurent de Brindes, dont la production a un pan important consacré à la lutte contre les hérétiques, en particulier l'ouvrage sur lequel je m'appuierai ici d'abord et pour l'essentiel à savoir le *De controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, dont le premier tome paraît en 1586¹³. Cette œuvre, vous aurez l'occasion de le remarquer, a un tour bien plus technique et 'scolastique', si tant est que l'expression ait du sens, que l'œuvre de Laurent de Brindes (laquelle pour les raisons que nous avons

12. Nous constatons le caractère volontiers outrancier des qualificatifs employés par S. Laurent de Brindes pour parler des Réformés. Rien de tel ici, dans les textes que nous allons présenter de Bellarmin.

13. On trouve les œuvres de Bellarmin beaucoup plus facilement que celles de Laurent de Brindes, par exemple sur <https://www.documentacatholicaomnia.eu/>. Par ailleurs, le lecteur intéressé par la vie de l'homme pourra lire avec profit *Robert Bellarmin, l'érudit et le saint* du jésuite J. Brodrick, celui qui serait à la recherche d'une mise en contexte le *Bellarmin* de Motta.

dites n'a pas influencé l'ouvrage de Bellarmin). Rien d'étonnant à cela : la genèse des deux œuvres est très différente. Là où Laurent de Brindes était sur le terrain, confronté directement aux réformateurs, c'est dans le cadre de cours donnés au Collège romain lorsqu'il occupait la chaire de controverse, face donc à un public catholique à la recherche d'armes face aux réformés, que Bellarmin développe ses thèses : on passe pour ainsi dire de la polémique à la controverse.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de Bellarmin part du même réquisit méthodologique que l'ouvrage de Laurent de Brindes en ceci qu'il commence par traiter de l'Écriture sainte comme fonds commun à partir duquel il est possible de débattre. Et pour cause, il est impossible de dialoguer avec qui ne reconnaît que l'autorité de l'Écriture si l'on ne s'entend pas d'emblée sur ce qu'est ladite Écriture, d'où quantité de considérations, parfois très savantes, pour expliquer pourquoi c'est à bon droit que l'on range tel ou tel ouvrage dans le canon. Cette partie préliminaire passée, l'ouvrage prend son envol : sa taille assez considérable (quelques milliers de pages) nous laisse déjà deviner qu'il abordera tous les sujets de controverse possibles avec les protestants. Cela sera fait avec une hauteur de vue et une érudition telle que nombre de contradicteurs douteront avoir affaire à l'ouvrage d'un seul homme. Que tel soit pourtant bien le cas, c'est dire combien la capacité de travail de Bellarmin est proprement abasourdissante.

Or voici qu'au sein de cet ouvrage on trouve un livre *De Ecclesia Militante toto orbe diffusa*, consacré à l'Église militante donc. Il y va alors de trois choses : du nom et de la définition de l'Église, de ce qui la rend visible, et enfin des preuves par lesquelles on la peut reconnaître¹⁴. Concernant son nom, Bellarmin se fend de considérations qui évoquent celles de Laurent de Brindes que nous citions plus haut, d'ordre étymologique et consacrées au relevé des emplois du terme dans les Écritures. Mais passons : ce n'est point là le cœur de notre propos. Plus intéressante est la définition qu'il entend fournir : il repart pour ce faire des définitions données par les hérétiques. Pour ne le citer ici que concernant Luther, il résume de la sorte la thèse soutenue par Luther dans *Les Conciles et l'Église* :

14. « tres sunt praecipue controversiae. Prima est, de nomine et definitione Ecclesiae. Secunda, de qualitate seu de visibilitate ejusdem. Tertia, de notis, quibus ea certo cognosci postest ».

"Luther dit dans la troisième partie du livre *Les Conciles et l'Eglise* que l'Eglise est un peuple saint chrétien et, pour montrer qu'il parle de la sainteté de chacun, il tire de cette définition que le pape et les cardinaux n'appartiennent pas à l'Eglise, parce qu'ils ne sont pas saints. Or si les justes seuls participent de la vraie Eglise et tous les péchés, aussi légers fussent-ils, sont des péchés mortels¹⁵ et rendent l'homme injuste, il suit que seuls les parfaits privés de tout péché appartiennent à l'Eglise, ce qui était l'opinion des Pélagiens"¹⁶.

Voilà le malheureux Luther réduit à l'opinion de ceux-là même que combattit celui des Pères de l'Eglise qu'il cite le plus volontiers !

Or la position de Luther, souligne Bellarmin, est plus précaire encore que celle de Pélagie : Luther n'a de cesse de s'appuyer sur S. Augustin pour affirmer que nos œuvres ne participent en rien à notre salut. Bellarmin radicalise quelque peu cette position en affirmant que Luther prétend que toutes les œuvres d'un homme, même justifié, sont des péchés mortels¹⁷, ajoutant s'appuyer sur les articles 6 et 20 de la confession d'Augsbourg pour prêter cette thèse aux luthériens alors que leurs expressions sont tout de même plus nuancées. Ceux-ci admettent en effet l'existence des bonnes œuvres. Tout ce qu'ils refusent, c'est qu'elles participent en quoi que ce soit de notre salut. Cela conduit Bellarmin, nonobstant la lettre des textes qu'il cite, à s'en prendre ainsi aux luthériens : "Si les justes seuls appartiennent à l'Eglise, et s'il n'y a absolument pas de justes dans le monde, puisque de fait les œuvres de tous les hommes sont des péchés ; qui donc, demandé-je, constituera l'Eglise?"¹⁸. On pourrait le penser de mauvaise foi, mais il a l'honnêteté intellectuelle d'écarter bien vite l'objection, ajoutant "Mais ils expliquent toute l'affaire sans peine en disant que certes toutes les

15. Un point de doctrine : il nous faut rappeler que Luther conteste la distinction entre péchés véniels et péchés mortels.

16. « *Lutherus in libro de conciliis et Ecclesia, parte tertia dicit, Ecclesiam esse populum sanctum christianum et, ut ostendat se loqui de sanctitate singulorum membrorum, inde probat, papam et cardinales non esse de Ecclesia, quia sancti non sunt. Si ergo soli justi sunt partes verae Ecclesiae et omnia peccata, quantumvis levia, sunt peccata mortalia, et faciunt hominem injustum ; sequitur solos perfectos et omni peccato carentes, esse de Ecclesia, quae erat opinio Pelagianorum* ».

17. « *[dicit] omnia opera hominis, etiam justificati, esse peccata mortalia* ».

18. « *Nam si soli justi sunt de Ecclesia, et nulli sunt omnino in mundo justi, quippe cum omnium hominum opera sint peccata ; quinam, quaeso, Ecclesiam facient ?* ».

œuvres de l'homme juste sont des péchés mortels, mais qu'ils ne lui sont pas imputés, pour peu que la foi soit présente" 19.

Quand bien même, la première accusation, celle de pélagianisme, suffit à faire tomber la définition de l'Eglise luthérienne, en ce qu'elle met Luther face à ses contradictions.

Vient alors à la fin du chapitre la définition par Bellarmin de l'Eglise, après avoir examiné celles des différents réformés. L'enjeu est de produire une définition de l'Eglise visible permettant sans peine de savoir qui y appartient. Voici ce qu'il en dit :

"Or notre avis est que l'Eglise est une seulement, et non deux, et que cette Eglise une et vraie est une assemblée d'hommes rassemblée par la profession d'une même foi chrétienne et par la communion des mêmes sacrements, sous le gouvernement de pasteurs légitimes, et surtout d'un seul vicair du Christ sur Terre, le pontife romain. A partir de cette définition, on peut facilement déterminer quels hommes appartiennent à l'Eglise et lesquels n'y appartiennent pas. Il y a en effet trois parties dans cette définition : la profession de la vraie foi, la communion des sacrements, et la sujétion au pontife romain comme pasteur légitime. En raison de la première partie, sont exclus tous les infidèles, tant ceux qui ne furent jamais dans l'Eglise, comme les Juifs, les Turcs, les Païens, que ceux qui y furent et en sortirent, comme les hérétiques et apostats. En raison de la seconde, sont exclus les catéchumènes et les excommuniés, puisque les premiers ne sont pas admis à la communion des sacrements, les seconds en sont renvoyés. En raison de la troisième, sont exclus les schismatiques, qui ont la foi et les sacrements, mais ne sont pas soumis au pasteur légitime (...)." 20

19. « *Sed ipsi rem totam facile explicant, dum dicunt, opera quidem hominis justi omnia esse peccata mortalia, sed tamen non imputari, si adsit fides* ».

20. « *Nostra autem sententia est. Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram cœtum hominum ejusdem christianae fidei professione, et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac præcipue unius Christi in terris vicari romani pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad Ecclesiam pertineant. qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis. Professio verae fidei. sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum pastorem romanum pontificem. Ratione primæ partis excluduntur omnes infideles tam qui numquam fuerunt in*

Constatons que cette définition correspond à ce qu'on peut trouver aujourd'hui, par exemple dans le Code de droit canonique de 1983 :

Can. 205 - Sont pleinement dans la communion de l'Église catholique sur cette terre les baptisés qui sont unis au Christ dans l'ensemble visible de cette Église, par les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique.

La profession de foi, les sacrements et le gouvernement ecclésiastique : on retrouve là les trois critères que distinguait Bellarmin. C'est dire combien l'écclésiologie de Bellarmin est sûre. Les chapitres suivants ne démentent pas ce constat : suit ainsi un chapitre démontrant que les catéchumènes ne sont pas dans l'Église, et, confronté à la question de la possibilité de leur salut, répondant qu'ils peuvent être sauvés, le justifie de la sorte : « s'il ne sont pas membres de l'Église dans les faits, du moins le sont-ils par leur souhait »²¹, retrouvant des formulations proches du canon 206 : « Sont en lien avec l'Église d'une manière spéciale les catéchumènes qui, sous la motion de l'Esprit Saint, demandent volontairement et explicitement à lui être incorporés et qui, *par ce désir* ainsi que par la vie de foi, d'espérance et de charité qu'ils mènent, sont unis à l'Église qui les considère déjà comme siens. ».

Il est ensuite question des hérétiques, schismatiques et excommuniés comme ne faisant pas partie de l'Église, pour des raisons qu'on devine aisément. Il nous paraît inutile de développer ce point.

Ce qui compte et qu'il importe de retenir, c'est qu'il y a affirmation explicite du caractère visible de l'Église. Bellarmin recourt pour cela notamment à la parabole du bon grain et de l'ivraie, pour montrer que les non-parfaits, et même ceux qui, dans le secret de leur cœur, sont infidèles, quoique chrétiens en apparence, font partie de l'Église.

Au cœur de cette réponse aux réformés, et en particulier à Luther, on trouve l'idée que, dans l'Écriture, le caractère visible de l'Église est sans cesse thématiqué. Par exemple dans le chapitre XII : *Ecclesiam esse visibilem* : que l'Église est visible, Bellarmin constate qu'il n'y a pas un

Ecclesia, ut Judaei, Turcae, Pagani; tam qui fuerunt et recesserunt. ut haeretici et apostatae. Ratione secundae, excluduntur catechumeni et excommunicati. quoniam illi non sunt admissi ad sacramentorum communionem. isti sunt dimissi. Ratione tertiae, excluduntur schismatici, qui habent fidem et sacramenta, sed non subduntur legitimo pastori (...) ».

21. « *si non re, saltem voto sunt in Ecclesia* ».

seul passage des Ecritures où le nom Eglise renverrait explicitement à une assemblée invisible, là où il arrive fréquemment qu'elle désigne une assemblée qui ne peut être manifestement que visible.

Au-delà de ces arguments scripturaires, Bellarmin convoque aussi des arguments rationnels : « L'Église est une certaine société, non pas d'anges, ni d'animaux, mais d'hommes. Or on ne peut parler d'une société d'hommes si elle ne consiste pas en signes externes et visibles. Car il n'y a pas de société, sauf à ce que se reconnaissent entre eux ceux qu'on appelle membres de la société. Or ces hommes ne se peuvent reconnaître entre eux, sauf à ce que les liens de la société soient externes et visibles. »²².

Mais surtout, la définition donnée par Bellarmin plus haut de l'Église, imposant que ses membres usent des mêmes sacrements (lesquels sont visibles par définition) et soient sous la direction d'un même pasteur, en fait nécessairement une réalité visible.

Comme je vous le disais plus haut, vous présentant le texte, il s'agit là dans un texte consistant en *disputationes*, qui à ce titre suit un plan assez classique : après avoir exposé les arguments de ses adversaires (les objections donc) et avoir présenté et soutenu sa thèse, Bellarmin en vient à répondre aux objections, reprenant les sources scripturaires utilisées par les hérétiques pour prouver que l'Église véritable est invisible et les remettant en cause.

A ce stade de l'exposé, on a montré que la définition luthérienne de l'Église ne tenait pas la route, définissant par la même occasion ce que doit être l'Église. Reste à montrer que l'Église romaine correspond effectivement à ces critères. Ainsi, ayant prouvé qu'il fallait un pasteur légitime, rien ne démontre pour autant qu'il s'agit du pape. C'est là tout le sens du quatrième livre : *De Notis Ecclesiae*, des signes de l'Église, lequel est caractérisé par Bellarmin comme le livre essentiel dans l'économie générale de l'œuvre : gagner cette controverse, c'est avoir remporté une victoire à peu près définitive sur les hérétiques²³.

22. « *Ecclesia (...) est societas quaedam, non angelorum, neque animarum, sed hominum. Non autem dici potest societas hominum, nisi in externis, et visibilibus signis consistat; nam non est societas, nisi se agnoscant iis, qui dicuntur socii, non autem se possunt homines agnoscere, nisi societatis vincula sint externa et visibilia.* ».

23. « *si in hac controversia conveniremus, reliquae omnes facile componerentur* ».

Comme toujours, le texte procédera en deux temps : réfutation méthodique des notes de l'Église présentées par les Réformés, les présentant ici moins comme fausses que comme insuffisantes et incomplètes, puis explication et défense de la vraie doctrine catholique²⁴.

Le texte commence par rappeler les sept signes de l'Église que produisait Luther, avant que de s'engager dans leur critique méthodique.

D'abord, Bellarmin remarque qu'il ne reprend pas les notes de l'Église figurant dans le symbole de Nicée-Constantinople (une, sainte, catholique et apostolique). Nous pourrions ajouter pour aller dans le sens de Bellarmin que Luther a beau s'en servir (à l'exception de l'apostolicité) pour définir l'Église, cela semble ne servir de rien pour la reconnaître.

Or, à se contenter des notes fournies par Luther, on a quelque chose qui est loin d'être suffisant pour discerner où il y a Eglise (on a bien vu que Luther, confronté au fait que l'Église catholique romaine présente toutes les notes qu'il distingue, se trouve amené à faire un peu de bricolage pour rendre compte de ce que l'Église romaine ne peut être la véritable Eglise).

Pour affirmer que cela n'est pas suffisant, Bellarmin énonce une raison décisive, à savoir que les notes de Luther ne disent rien de ce qu'est la vraie Eglise selon les hérétiques, sinon de manière probable²⁵. Un tel énoncé risque peut-être de vous décontenancer : pourquoi est-il ici question de la vraie Eglise *selon les hérétiques*? Que nous importe l'avis des hérétiques sur la question? Bellarmin n'est pas plus disert, mais cela se comprend facilement pour peu que l'on prenne la peine de se demander ce que sont les notes de l'Église : nous les avons entendues très sommairement comme preuves qu'il y a Eglise. Mais ces preuves, à l'adresse de qui sont-elles, sinon des hérétiques, lesquels ne peuvent que se définir comme vraie Eglise donc chercher à produire une définition de la vraie Eglise? Dit autrement, le but des notes de l'Église est d'arriver à des propositions avec lesquelles les hérétiques soient d'accord mais qui, mises bout à bout, permettent sans mal de discerner en l'Église romaine la véritable Eglise. Disant cela, on comprend d'autant plus

24. « *Primo refellenda sententia haereticorum hujus temporis de notis verae Ecclesiae. Secundo explicanda et defendenda sententia catholicorum* ».

25. « *Nam in primis non declarant, quae sit vera Ecclesia secundum haereticos, nisi probabiliter* ».

que Bellarmin estime qu'il en va là du moment le plus décisif pour vaincre les hérétiques.

Revenons à la thèse de Bellarmin : Pourquoi donc les notes de Luther ne disent-elles rien de ce qu'est la vraie Eglise selon les hérétiques ? Pour l'expliquer, Bellarmin choisit de les examiner l'une après l'autre au sein du même chapitre. Nous nous bornerons à l'examen de la première note, à savoir la prédication de la vraie parole de Dieu. Bellarmin voit trois raisons pour la rejeter. Nous les formulerons en termes plus généraux, applicables à d'autres notes. En effet, dans la mesure où lui-même remobilisera quelques-uns des arguments ici convoqués pour les autres notes, on peut s'autoriser à élargir de la sorte ses formulations pour faire un sort des notes que nous n'aurons pas la place de traiter, notre réfutation n'étant qu'un maigre succédané de la sienne.

La première est qu'elles sont trop génériques : les notes doivent être ciblées, non génériques²⁶. Il use ici de la comparaison suivante : « Si en effet je voulais vous montrer un homme en particulier, que vous n'avez jamais vu, de sorte que le voyant peu après, vous le différenciez des autres, je ne dois pas dire qu'il s'agit de quelqu'un qui a deux yeux, deux mains etc. car ces caractéristiques sont communes à tous. Je ne dois pas non plus le désigner par des notes, qui bien qu'elles lui soient propres en réalité, ne lui sont cependant pas propres selon l'opinion des autres, parce que beaucoup se les attribuent. »²⁷. Dit autrement, les notes que donne Luther ont le tort d'être génériques, soit en soi, soit parce que tous se les attribuent, sans qu'il n'y ait de l'extérieur moyen d'identifier qui a raison de le faire.

Ainsi, Bellarmin, citant la vraie prédication de la parole de Dieu, première note de Luther, nous fait observer qu'on est dans le second cas : il n'est point d'hérétique qui ne puisse vous dire, en toute bonne foi, qu'il prêche la véritable parole de Dieu.

26. « *notae debent esse propriae, non communes* ».

27. « *Si enim velim designare tibi certum hominem, quem numquam vidisti, ut mox atque eum videris, discernas ab aliis, non debeo dicere, est quidam qui habet duos oculos, duas manus etc. nam haec sunt communia omnibus. Neque etiam debeo eum designare per notas, quae licet sint ei propriae opinione aliorum, com multi sibi illas vindicare soleant.* ».

La seconde est que les notes d'une chose, quelle qu'elle soit, doivent être plus connues que cette chose, sans quoi elles ne servent à rien²⁸. Ainsi, pour reprendre l'exemple de la première note de Luther, il ne semble pas plus facile d'identifier la vraie prédication que d'identifier la vraie Eglise, au contraire. Partant, cela ne nous aide en rien à identifier l'Église.

La troisième est plus subtile, et plus spécifique à la première note : toute véritable Eglise ne présente pas nécessairement la première note de l'Église distinguée par Luther, à savoir la prédication vraie de la parole de Dieu. Cette affirmation étonnante demande à être explicitée. Tout d'abord, Bellarmin la prouve sans peine : certes, les notes de l'Église sont inséparables de la vraie Eglise. Pour autant, nul ne songerait à nier que, l'Église des Galates, ou celles des Corinthiens, ne soient de vraies Eglises, saint Paul les désignant explicitement comme telles, alors même qu'elles n'ont pas la prédication vraie de la parole de Dieu, celle des Corinthiens niant la résurrection (1. Cor. 15) et celle des Galates imposant que la loi de Moïse s'applique aux convertis (Gal). Comment comprendre cela ? C'est qu'il en va d'Eglises particulières : si l'Église universelle ne peut pas errer, les Eglises particulières le peuvent, ce qui les distingue dès lors comme vraies Eglises, c'est la faculté d'obéir : « c'est une chose d'errer, et d'être prêt à apprendre et, une fois qu'on a appris, d'obéir, une autre de ne pas vouloir apprendre, et entendant la vérité de ne pas vouloir y souscrire »²⁹. Si la seconde option ne saurait caractériser que la synagogue de Satan, la première quant à elle peut donc concerner les Eglises particulières, lesquelles ne présentent pas à ce titre comme propriété nécessaire la prédication vraie de la parole de Dieu.

Sans doute attendez-vous avec impatience que Bellarmin expose dès lors, nous convaincant définitivement que la vraie Eglise est bien celle des papistes, quelles sont les notes de l'Église qu'il distingue. Comparant l'Église catholique à un soleil, dont les rayons lumineux se diffusent partout, de sorte qu'il soit facilement identifiable, il affirme que les notes de l'Église doivent être d'une évidence manifeste. Mais attention ! Disant cela, Bellarmin précise aussitôt qu'elles ne doivent pas être

28. « *Notae debent esse notiores ea re, cujus sunt notae, alioqui non sunt notae, sed ignotae* ».

29. « *Aliud esse errare, et paratum esse ad discendum, et cum didiceris, ad obediendum; aliud nolle discere, et cum audieris veritatem, nolle acquiescere* ».

évidemment vraies (ce qui ruinerait l'idée même d'une foi : si la vérité de la proposition « L'Église catholique est celle de Rome » est évidente, ce n'est pas par foi qu'on le pense mais tout simplement parce qu'on le sait), mais « évidemment crédibles », ou plutôt, cette expression, traduisant tant bien que mal le latin « *evidenter credibile* » n'étant pas très heureuse, quitte à la gloser, traduisons par « dont il est évident qu'on la peut croire ». En effet, la définition qu'en donnant Bellarmin est : « ce qui n'apparaît pas ni en soi ni en ses principes mais qui a tant de témoignages, et si importants, que c'est à raison que tout homme sage doit y croire »³⁰. Pour comprendre cette distinction entre ce qui est *evidenter credibile* et *evidenter verum*, notre ami nous donne une comparaison assez triviale, prenant l'exemple d'un juge qui, confronté au cas d'un meurtre, aurait en la proposition « x a tué y » une proposition évidemment vraie s'il vit le meurtre de ses yeux, une proposition évidemment crédible si une vingtaine de témoins, indépendants les uns des autres et fiables, lui attestent avoir vu le meurtre.

Il en vient dès lors à proposer quinze notes, lesquelles se réduisent toutes aux quatre du symbole de Nicée-Constantinople : « une, sainte, catholique et apostolique » et qu'on trouve toutes chez les Pères.

La première, empruntée à saint Augustin entre autres, est le nom de l'Église catholique : les hérésies sont toujours appelées du nom de leur fondateur, or aucune des appellations données à l'Église catholique, même par ses détracteurs, n'y fait référence : ainsi, les appelant papistes, c'est à un point de doctrine qu'on fait référence, non à un quelconque fondateur.

La seconde, qu'il trouve notamment chez Tertullien, est l'antiquité de l'Église : de même qu'avant que le Diable fût, Dieu est, la vraie Eglise doit nécessairement être plus ancienne que la fausse, or le luthérianisme n'y peut certainement point prétendre. Reste que les réformateurs ont répondu à cet argument : ainsi mobilisent-ils l'idée que leur Eglise était cachée. Bellarmin pare l'objection : en un tel cas, nous dit-il, sitôt qu'ils commencèrent de prêcher, on aurait dû voir la foule affluer et affirmer s'être toujours reconnue dans leur doctrine, ce qui ne fut pas le cas ; tous les luthériens reconnaissent avoir été catholiques auparavant, donc qu'il y a eu changement, conversion.

30. « *Evidenter credibile illud dicitur, quod non videtur nec in se, nec in suis principiis, habet tamen tot, et tam gravia testimonia, ut quilibet vir sapiens merito id credere debeat* ».

La troisième est l'éternité de l'Église, laquelle fut et sera toujours : Bellarmin s'appuie ici entre autres sur « si leur résolution ou leur entreprise vient des hommes, elle tombera. Mais si elle vient de Dieu, vous ne pourrez pas les faire tomber. » (Actes 5 : 38-39). Or l'Église catholique traversa toutes les vicissitudes, sans jamais tomber, ce qui augure de sa survie.

La quatrième est le grand nombre et la variété de ceux qui croient : il n'y a par exemple point de luthériens en Asie ni en Afrique, là où c'est à juste titre que le catholicisme se dit universel.

La cinquième est la succession apostolique, qu'on prouve sans grande peine, ne serait-ce que parce qu'il faut trois évêques pour en ordonner un.

La sixième est la conformité de la doctrine à l'Église antique : si l'Église est apostolique, c'est non seulement parce que des évêques on peut remonter en droite ligne aux apôtres, mais aussi parce que la doctrine demeure la même : Bellarmin se plaît même à citer des textes de Réformateurs témoignant de l'antiquité du dogme catholique : Calvin, tout fataliste fût-il, affirme pourtant au chapitre 2 du livre 2 de l'Institution chrétienne que « le mot « libre-arbitre » se rencontra toujours chez les Latins »³¹, ou encore reconnaît, au chapitre 3 du livre 3, qu'on trouve des mentions du purgatoire chez les Pères de l'Église.

La septième est l'union des membres de l'Église entre eux et avec leur tête, qui atteste du caractère organique de la structure : l'institution de la papauté est ainsi mobilisée contre les luthériens.

La huitième est la sainteté de la doctrine : toutes les autres doctrines contiendraient des préceptes manifestement contraires à la droite raison (cet argument se fondant implicitement sur une conception jurnaturaliste) : Lycurgue permettait l'adultère, les Perses l'inceste, Platon la communauté des femmes, les juifs ont le Talmud, lequel serait plein d'erreurs, le Coran aurait une vision du Paradis matérialiste³², quant aux luthériens, disant le « Notre Père » ils demandent la rémission des péchés, laquelle n'a aucun sens à suivre la doctrine luthérienne.

La neuvième est l'efficacité de la doctrine, apte à convertir ceux à qui elle est prêchée, n'ayant point eu à utiliser les armes pour se diffuser.

31. « *Semper apud Latinos nomen liberi arbitrii exstitit* ».

32. Voir sur ce point notre article sur S. Ephrem dans le même numéro.

Les doctrines hérétiques, à l'inverse, ne convertissent pas à proprement parler : ceux qui les suivent ne le font que soit dupés, soit contraints. On peut ici être quelque peu sceptique.

La dixième est la sainteté de la vie des apôtres puis des Pères.

La onzième est la gloire des miracles : les hérétiques et faux prophètes tentent bien souvent de faire des miracles, sans succès, depuis les prophètes de Baal qui, dans le livre des Rois, tentent d'enflammer le bûcher par l'invocation de Baal, jusqu'à Luther, qui tenta d'exorciser un homme sans rencontrer de succès.

La douzième est la lumière des prophéties : Bellarmin de citer quelques prophéties à l'actif de S. François d'Assise ou de S. Bernard qui se sont accomplies³³.

La treizième est la confession des adversaires de l'Église : telle est la force de la vérité, que même ses adversaires témoignent d'elle ; jamais on ne trouva de catholique pour louer ou approuver la doctrine ou la vie d'aucun des païens ou hérétiques. On pourra sans doute se demander, lisant ceci chez Bellarmin, si cela est très compatible avec les textes de Vatican II, en particulier *Nostra Aetate* et *Lumen Gentium*. Il nous semble que le problème ne se pose pas : *Lumen gentium* dit que « tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique »³⁴, en d'autres termes les seuls aspects de la doctrine des païens loués sont ceux qui sont catholiques, donc si la doctrine des païens peut être louée, c'est uniquement dans ses aspects catholiques. Or Bellarmin remarque que l'inverse est vrai : un hérétique, un païen, peut louer la vie et la doctrine d'un catholique, en tant que catholique. Ainsi Calvin admirait-il saint Bernard, lequel est pourtant un papiste, dans ce qu'il a de plus authentiquement catholique.

La quatorzième note est la fin malheureuse de ceux qui combattent l'Église : de Pharaon à Néron, de Ponce Pilate à Trajan, les persécuteurs

33. Pour le détail biographique plaisant, notons que Bellarmin a lui-même quelques prédictions réalisées à son actif, quoique moins impressionnantes que les prophéties qu'il cite (d'ailleurs il refusa toujours de les qualifier de prophéties). Ainsi se rendant à Louvain, il prédit qu'il y resterait sept années. Ou encore, lors de la controverse sur le molinisme, il "prophétisa" que le pape Clément VIII mourrait sans avoir tranché la controverse, et ce quelques années avant sa mort.

34. « *Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tamquam prae-paratio evangelica aestimatur* ».

de l'Église finirent mal. Or les hérésiarques finirent plus mal encore : pour ne citer qu'une mort, celle d'Arius, la plus remarquable :

« Arius, alors qu'il voulait entrer dans une église, pris d'un soudain mouvement de l'intestin, se rendit aux toilettes publiques, et, avec ses excréments, déversa toutes ses entrailles et rendit l'âme. »³⁵.

Notre traduction a le tort de ne point rendre le zeugma, le mot « *effudit* », déverser, étant employé tant pour les entrailles que pour l'âme, rendant l'effet d'autant plus saisissant. Bellarmin précise bien entendu systématiquement ses sources, ce que nous n'avons pas fait ici pour ne pas alourdir inutilement notre texte, mais que nul n'aille penser que de telles anecdotes sortent de son imagination délirante.

Or il va s'efforcer de montrer, avec moins de succès, qu'il en va de même pour les réformateurs : « Luther fut emporté par une mort subite. Car alors qu'il avait pris le soir un dîner copieux, gai et en bonne santé, et qu'il avait fait rire l'assistance par ses plaisanteries, il mourut la même nuit. »³⁶.

On objectera qu'on est tout de même à mille lieues de l'horreur de la mort d'Arius. Rien de bien tragique dans cette mort, qui semble même plutôt enviable. C'est qu'il nous faut bien admettre que Bellarmin peut quelquefois faire preuve d'une certaine mauvaise foi.

La quinzième et dernière note est la félicité dans le siècle de ceux qui défendent l'Église. Bellarmin produit de nombreux exemples, dont, vous vous en doutez, celui de Constantin et de sa victoire contre Maxence au cours de la bataille du pont Milvius.

Armés de toutes ces notes, il devient difficile de contester que l'Église catholique romaine est la véritable Eglise. Certes, Bellarmin fait ici ponctuellement preuve de mauvaise foi dans son argumentation, on a pu le voir dans sa description de la mort de Luther. Il n'en demeure

35. « *Arius cum in Ecclesiam intrare vellet, subito motu alvi ad latrinas publicas accessit, et simul cum excrementis intestina omnia et animam effudit.* ».

36. « *Lutherus morte repentina sublatus est. Nam cum vesperi opiparam cœnam sumisset laetus, et sanus, et facetiis suis omnes ad risum provocasset, eadem nocte mortuus est.* ».

pas moins que sa preuve est solide, pour peu que l'on soit conscient de ce qu'elle n'entend pas démontrer directement la véracité, mais bien la plausibilité de l'ecclésiologie catholique. En effet, comme nous l'avons déjà dit, les notes n'avaient d'autre ambition que de montrer qu'on a là quelque chose d'*evidenter credibile*, mais certainement pas *evidenter verum*, sans quoi il n'y aurait plus de foi.

On peut donc à juste titre estimer avoir tant dans la fougue d'un Laurent de Brindes que dans l'érudition magistrale d'un Bellarmin, des réponses intéressantes au luthérianisme. C'est ainsi, dans le contexte d'une remise en cause frontale de l'institution même de l'Église que s'élaborent, pour ce qui est de l'ecclésiologie, des formulations qui, si elles sont tirées de la tradition, sont synthétisées et, mises bout à bout, permettent la constitution d'un corpus cohérent. C'est là tout le mérite de Bellarmin, d'avoir su opérer cette synthèse doctrinale d'une grande sûreté théologique.

Si cela vous invite à vous jeter sur les œuvres de Laurent de Brindes et de Bellarmin, cet article aura atteint son modeste but. Oserais-je aller jusqu'à me prendre à rêver qu'un jour, enthousiasmé, l'un d'entre vous ira jusqu'à entreprendre de les rééditer et traduire ? L'espoir est permis.

Troisième partie

Dialogue

Le Docteur de la grâce en musique au siècle des Lumières : La Conversione di sant'Agostino de M. A. Walpurgis et J. A. Hasse

Augustin HOU

Le 28 mars 1750 est créé à la chapelle catholique de la Cour de Dresde l'oratorio *La Conversione di sant'Agostino* (*La conversion de saint Augustin*), sur un livret de Maria Antonia Walpurgis mis en musique par le maître de chapelle Johann Adolf Hasse¹. Cet oratorio, l'un des rares consacrés à la vie du Docteur des docteurs, connaît pendant toute la seconde moitié du XVIII^e siècle une fortune considérable dont témoignent ses reprises à Dresde, mais aussi à Leipzig, Hambourg, Berlin, Prague, Trèves et Rome.

Capitale de la Saxe luthérienne, Dresde abrite néanmoins une Cour catholique depuis que l'Électeur Auguste le Fort, pour coiffer en 1697 la couronne de Pologne, s'est converti au catholicisme. Sous le règne d'Auguste III (1734-1763), le retour à l'unité de l'Église romaine prend un tour spectaculaire dont témoigne l'édification par Chiaveri de la vaste église de la Cour, actuelle cathédrale catholique de la Trinité, achevée en 1751. Elle se traduit de plus par l'importation en pays germanique et protestant de traditions artistiques italiennes auxquelles l'Électeur accorde d'autant plus d'importance que sa récente dignité royale le pousse à une ambitieuse politique de mécénat dont bénéficie particulièrement la vie musicale. La capitale saxonne devient ainsi pour plusieurs décennies le centre culturel et artistique le plus important d'Allemagne².

1. Je m'appuie dans cet article sur le livret tel qu'il a été imprimé à Venise en 1775 (*La Conversione di sant'Agostino. Oratorio posto in musica da Giovanni Adolfo Hasse, detto Sassone*, Stamperia Carcani, Venise, 1775) et, l'autographe n'ayant pas été numérisé, sur la copie manuscrite de la partition conservée à la Sächsische Landesbibliothek de Dresde (Mus. 2477-D-21), disponible en ligne sur IMSLP ([https://imslp.org/wiki/La_conversione_di_Sant'_Agostino_\(Hasse%2C_Johann_Adolph\)](https://imslp.org/wiki/La_conversione_di_Sant'_Agostino_(Hasse%2C_Johann_Adolph))).

2. Daniel HEARTZ, *Music in the European Capitals. The Galant Style (1720-1780)*, Norton, Londres, 2002, p. 321-348.

L'auteur de la musique de *La Conversione di sant'Agostino*, Johann Adolf Hasse, est précisément la figure qui assure à Dresde le triomphe du style italien³. Né en 1699 à Bergedorf, près de Hambourg, où il exerce tout d'abord comme ténor, Hasse se rend vers 1722 à Naples pour y étudier la composition auprès d'Alessandro Scarlatti (1660-1725), qui l'aurait considéré comme son fils spirituel. C'est à Naples que le jeune Allemand, surnommé *il Sassone*, le Saxon, parachève son processus d'acculturation italienne en abjurant en 1724 le luthéranisme pour rentrer dans le sein de l'Église catholique, à laquelle il demeure fidèle jusqu'à sa mort à Venise en 1783⁴ ; sa correspondance le désigne du reste comme un homme sincèrement religieux, lié à plusieurs ecclésiastiques et religieux, notamment l'érudit abbé vénitien Ortes et le théologien Gervasi⁵. Ayant entamé en 1725 une carrière théâtrale, Hasse s'impose rapidement sur les scènes italiennes aux côtés de Leo et de Vinci comme l'un des principaux compositeurs d'opéras de l'école napolitaine⁶. Son mariage en 1730 avec la célèbre cantatrice vénitienne Faustina Bordoni et sa qualité de musicien catholique et italianisé facilitent son recrutement comme maître de chapelle du roi de Pologne et Électeur de Saxe en 1734 en remplacement du luthérien Johann David Heinichen, décédé en 1729. À Dresde, Hasse bénéficie de conditions matérielles et artistiques exceptionnellement favorables grâce à la munificence du monarque et de son favori le comte Brühl. Lorsqu'il crée en 1750 *La Conversione di sant'Agostino*, le musicien est au sommet de sa gloire européenne : à la tête du meilleur orchestre d'Europe et d'une excellente troupe de chanteurs italiens, admiré du célèbre librettiste Pietro Metastasio, de Frédéric II de Prusse et de Marie-Thérèse d'Autriche, Hasse est peut-être le compositeur d'*opera seria* le plus respecté du temps.

3. Pour la biographie de Johann Adolf Hasse, voir la synthèse de Raffaele MEL-LACE, *Johann Adolf Hasse*, L'Epos, Palerme, 2004, p. 25-151.

4. On peut noter que la dernière œuvre importante du compositeur est son imposante *Missa ultima* en sol mineur, achevée l'année même de sa mort, envoyée gratuitement par Hasse à la Cour de Dresde. La *Missa ultima* comprend un motet pour l'offertoire dont le texte latin, probablement de la main de Hasse, témoigne de ses dispositions chrétiennes au soir de sa vie.

5. Johann Adolf HASSE et Giammaria ORTES, *Lettere (1760-1783)*, éd. Livia Pancino, Brepols, Turnhout, 1999.

6. Frederick Lewis MILLNER, *The Operas of Johann Adolf Hasse*, UMI Research Press, Ann Arbor, 1979, p. 191-250.

Le livret de la *Conversione* a également un auteur exceptionnel en la personne de Maria Antonia Walpurgis (1724-1780), épouse du prince Frédéric-Christian, héritier d'Auguste III. Princesse cultivée, membre de l'académie romaine de l'Arcadie, Maria Antonia correspond avec Metastasio et étudie la musique auprès de Hasse et de son rival napolitain Nicola Porpora. Le livret de la *Conversione* est ainsi revu, dans des proportions qu'il est difficile de déterminer, par Metastasio lui-même⁷. Dans son style et sa dramaturgie, l'oratorio se rapproche donc des ouvrages sacrés composés par Metastasio pour les Habsbourg à Vienne⁸ : il s'agit d'un oratorio italien typique, formé de deux parties et destiné à être exécuté lors d'exercices de piété paraliturgiques pendant le Carême. Comme le *dramma per musica* profane contemporain, il consiste en une alternance de récitatifs qui font progresser l'action extérieure et d'arias qui correspondent à l'action psychologique et intérieure⁹. Maria Antonia et Metastasio s'emploient donc à adapter à ce cadre théâtral le célèbre récit proposé par le livre VIII *Confessions* du saint docteur.

« Vous nous avez créés pour vous, Seigneur, et notre cœur est toujours inquiet, jusqu'à ce qu'il trouve son repos en vous. » La phrase célèbre qui ouvre les *Confessions* donne le programme de l'oratorio, que Maria Antonia et Hasse s'emploient à transcrire dans la sensibilité de leur temps. Essentiellement psychologique, l'action de la *Conversione* se prête au genre de l'oratorio, représenté sans mise en scène. Conçu pour un castrat alto, le rôle de saint Augustin occupe sans surprise la première place. Pour introduire davantage de tension, Maria Antonia fait directement intervenir le personnage de sainte Monique (soprano), pourtant absent du récit de la conversion proprement dite dans les *Confessions*. Si Simplicien (ténor), diacre de l'Église de Milan, joue un rôle important en exhortant sans relâche Augustin à la confiance en Dieu, Alypius (alto), ami du docteur et futur évêque de Thagaste, et Navigius, frère d'Augustin, sont des personnages secondaires qui commentent l'action sans y prendre véritablement part. Lucian Kamienski

7. Lucian KAMIENSKI, *Die Oratorien von Johann Adolf Hasse*, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1912, p. 193-195. Les mêmes difficultés se posent pour les deux opéras attribués à Maria Antonia, *Il trionfo della fedeltà* (1754) et *Talestri* (1760), dont la musique a été vraisemblablement en grande partie écrite par Porpora et Hasse.

8. Raffaele MELLACE, *op. cit.*, p. 397.

9. Sur l'aria da capo métastasienne, voir Paul M. SHERILL, *The Metastasian Da Capo : Moral Philosophy, Characteristic Actions, and Dialogic Form*, thèse présentée à l'Indiana University, 2016.

invite ainsi à les considérer comme des extensions ou des projections d'Agustin, dont ils décrivent les états d'âme.

Pour mettre en musique le livret, Hasse déploie ces mêmes ressources qui ont fait de lui depuis la fin des années 1720 l'un des compositeurs d'*opera seria* les plus réputés d'Europe. Le compositeur saxon est en effet l'un des maîtres du style souvent qualifié de galant qui domine la vie musicale européenne dans les décennies centrales du XVIII^e siècle¹⁰. L'épithète de galant, qui peut donner lieu à des malentendus en raison de la signification actuelle du terme, doit être bien comprise : elle se rattache aux manières, à la sensibilité et au bon goût attendus du parfait homme de Cour. L'épanouissement du style galant est ainsi indissociable d'une culture courtoise héritée de la Renaissance italienne et d'un système de production artistique régi par le patronage monarchique, aristocratique ou ecclésiastique, aux antipodes du système commercial de l'époque romantique. Le bon goût galant, fixé à Naples dans les décisives années 1720, se caractérise par le primat absolu de la mélodie et du chant, par la simplification drastique du contrepoint et de l'harmonie et par la structuration croissante du discours autour de la tonique et de la dominante¹¹. L'un des plus remarquables spécialistes de ce style galant, le musicologue américain Robert O. Gjerdingen, a également mis en évidence la permanence, de Corelli à Mozart, d'un répertoire de schèmes mélodico-harmoniques qui constituent la base du langage musical galant¹². Parfois hérités directement de la Renaissance, souvent ancrés dans les traditions du plain-chant et les règles du contrepoint, ces schèmes galants, inculqués très tôt aux jeunes musiciens pendant leur formation, notamment dans les prestigieux conservatoires napolitains, servent de support à une multitude de variations et d'associations qui font de la pratique galante de la composition un *ars combinatoria* : contrairement au démiurge beethovénien, le parfait

10. Voir l'importante synthèse déjà citée de Daniel HEARTZ, *Music in European Capitals, op. cit.*, qui témoigne de l'extraordinaire diffusion du style galant dans les capitales européennes, qui fait de ce style d'origine italienne un véritable style international.

11. Frederick MILLNER, *op. cit.*, p. 192-194.

12. Robert O. GJERDINGEN, *Music in the Galant Style*, Oxford University Press, Oxford, 2007. Gjerdingen récuse ainsi la distinction traditionnelle des époques baroque et classique, qui conduit à considérer téléologiquement le cœur de l'époque galante (1740-1770) comme une simple période de transition, ce qui empêche de prendre en considération sa consistance historique et esthétique propre. Si certains noms de schèmes sont repris à des théoriciens galants, les autres ont été choisis par Gjerdingen.

compositeur galant ne prétend pas se signaler par l'originalité de son invention, mais par la grâce, l'élégance et l'à-propos avec lesquels il sait mobiliser, enchaîner ou imbriquer des schèmes bien identifiés que le courtisan cultivé est capable de reconnaître et d'apprécier¹³.

Il s'agira donc ici de comprendre, à partir des numéros les plus marquants de l'oratorio, comment le musicien de Cour par excellence qu'est Hasse parvient à mettre au service de son propos sacré le langage galant qu'il pratique depuis sa formation napolitaine des années 1720 : le style des oratorios de Hasse est en effet substantiellement le même que celui de ses *drammi per musica* profanes, même s'il est souvent possible d'y constater un peu plus de densité dans l'harmonie : alors que dans ses opéras le Saxon tend à alléger à l'extrême la texture de l'accompagnement, souvent réduit à trois, voire à deux parties réelles¹⁴, il recourt plus volontiers dans ses oratorios à une écriture à quatre parties réelles.

Après une brève introduction orchestrale (*Allegro, non troppo pero, ma con molto spirito*, C, si bémol), qui suggère le combat intérieur qui agite l'âme d'Augustin, l'oratorio s'ouvre sur un dialogue en récitatif simple¹⁵ entre Simplicien et Monique qui permet de caractériser aussitôt les deux personnages : tandis que le diacre, confiant en la toute-puissance de la grâce, invite la veuve à ne pas s'affliger, l'inquiétude de Monique la désigne dans sa première aria (« Piangero, ma figlio

13. Comme le montre Gjerdingen (*ibid.*, p. 217), la « bonne modulation » (*buona modulazione*) qui est selon le compositeur vénitien Baldassare Galuppi (1706-1785), autre grand maître du style galant et excellent ami de Hasse, un caractère de la musique de valeur, ne doit pas être entendue uniquement dans son sens harmonique actuel, mais désigne également l'enchaînement des schèmes. Leopold Mozart parlait quant à lui du *filo*, c'est-à-dire de la capacité à assembler harmonieusement les modèles préexistants (*ibid.*, p. 369-370).

14. Cette caractéristique de l'accompagnement des voix dans les opéras de Hasse a bien été relevée de son vivant par le compositeur et théoricien Johann Friedrich REICHARDT, *Briefe eines aufmerksamen Reisenden, die Musik betreffend*, première partie, Leipzig, 1774, p. 27.

15. Le terme de récitatif simple (*recitativo semplice*), qui désigne un chant syllabique et déclamatoire accompagné par la seule basse continue, doit être préféré à celui, péjoratif, mais encore souvent utilisé, de récitatif sec (*recitativo secco*), dont l'usage s'est imposé postérieurement, à la fin du XVIII^e siècle, lorsque la négligence des compositeurs a provoqué la décadence de cette forme de chant. Sur les récitatifs de Hasse, toujours composés avec soin pour servir loyalement le texte poétique, voir Raymond MONELLE, *Opera Seria as Drama. The musical dramas of Hasse and Metastasio*, PhD. Dissertation, University of Edimburgh, 1979, p. 27-121.

amato », *Lento*, C, fa majeur/*Allegretto*, 3/8, fa mineur) comme la mère des larmes (*Confessions*, livre III) qui obtiennent de Dieu la conversion de son fils. Typique de Hasse par ses syncopes expressives combinées à des sauts mélodiques vers la tonique, l'aria fait intervenir une flûte soliste qui dialogue avec la voix comme pour la consoler sur fond de cordes en sourdine. Face à l'obstination d'Augustin dans sa conviction que son cœur ne pourra jamais changer, son ami Alypius exprime à la fois pitié et indignation dans son aria « Sento orror del tuo delitto », *Allegro*, 2/4, dans la tonalité pathétique de mi bémol majeur¹⁶.

Après un bref échange en récitatif avec Augustin, c'est au tour de Simplicien de chanter, toujours confiant en la miséricorde divine, sa première aria, « Non abbandona mai Iddio », sous la forme d'un serein et affectif *Amoroso, ma non troppo lento* en $\frac{3}{4}$ et la majeur (figure 1), varié dans la section centrale en un *Allegretto* en C. Le thème de l'aria est bâti très directement sur la base du schème de la Pastorella tel que l'a décrit par Robert Gjerdingen¹⁷. L'aria présente en outre une caractéristique fréquemment associée à ce schème, l'accompagnement de la mélodie en tierces parallèles, très souvent utilisées à l'époque galante pour dépeindre une existence pastorale idéalisée.

Dans la culture galante italienne, fortement marquée par l'influence de la poésie arcadienne de la fin du XVII^e siècle, l'évocation de la paix que l'âme trouve en Dieu dans la prière rejoint celle de la simplicité d'un âge d'or pastoral où régnait l'innocence¹⁸.

Depuis ses premiers ouvrages italiens, Hasse s'est imposé comme l'un des maîtres du *recitativo dit obbligato* ou *stromentato*¹⁹, c'est-à-dire du récitatif accompagné par l'orchestre et non par la seule basse continue. Pour exprimer les tourments intérieurs du futur docteur de l'Église, le Saxon compose précisément l'un de ses récitatifs obligés les

16. Sur l'usage de cette tonalité à l'époque galante et chez Hasse, voir Daniel HEARTZ, *op. cit.*, p. 317, et Frederick MILLNER, *op. cit.*, p. 150.

17. Robert GJERDINGEN, *op. cit.*, p. 117-122.

18. Ce thème revêt une grande importance dans le *dramma per musica* contemporain, dont les personnages aristocratiques rêvent souvent à la simplicité perdue de la vie pastorale, par exemple dans la fameuse aria « Felice età dell'oro » (« Heureux âge d'or ») du *Demofonte* de Métastase, que Hasse met en musique en 1748.

19. Voir par exemple Daniel HEARTZ, « Hasse, Galuppi and Metastasio », dans Maria Teresa MURARO (dir.), *Venezia e il Melodramma nel Settecento*, vol. 1, Florence, 1978, p. 309-339.

Pastorella

Violons

Ténor

B.C.

p

p

③ ② ④ ③

Non ab-ban - do-na ma-i Id - di-o

p ① ⑤ ①

Les figures suivent la notation adoptée par Robert Gjerdingen pour mettre en évidence les schèmes galants. Les chiffres blancs sur fond noir correspondent au degré de la note à la mélodie et les chiffres noirs sur fond blanc au degré de la note à la basse. Les parties d'altos, qui servent essentiellement à compléter l'harmonie, sont omises par souci de lisibilité.

plus marquants²⁰. Hasse soumet en effet le texte de Maria Antonia à une exégèse serrée, réagissant à la moindre suggestion du monologue et mettant en évidence ses mots les plus importants par d'expressifs chromatismes. Le récitatif se conclut par un vers qui résume le drame d'Augustin, déjà convaincu de la vérité de la foi chrétienne, mais encore incapable d'y adhérer : *Oimè! l'alma è convinta, ma il cor s'oppone.* « Hélas ! l'âme est convaincue, mais le cœur résiste. »

Le récitatif débouche sur l'intense aria « Il rimorso opprime il seno » (*Allegro, ma non troppo, 2/4, do mineur*).

Il rimorso opprime il seno,
Ama il core il suo delitto ;
Son dubbioso, e sono afflitto,
E risolvermi non so.
Del mio stato gemo e peno ;
Vorrei volgermi al mio Dio ;
Ma da' lacci del cor mio,
Come sciogliermi potro ?

Le remords oppresse mon sein,
Mon cœur aime son péché ;
Je doute, et je suis affligé,
Et je ne puis me décider.
De mon état, je gémis et je m'attriste ;
Je voudrais me tourner vers mon Dieu ;
Mais des liens de mon cœur,
Comment pourrais-je me délivrer ?

Hasse modèle le thème de son aria sur un schème qui lui est particulièrement cher, notamment dans ses airs dans le mode mineur, le

20. Raffaele MELLACE, *op. cit.*, p. 406.

Violons
Alto
B.C.

Heartz

Il ri - mor - so op - pri - me il se - no, a - ma il co - re il suo de - lit - to

Heartz, fort judicieusement ajouté par John A. Rice au répertoire dressé par Robert Gjerdingen²¹. Bien qu'il importe de se garder de conférer aux schèmes galants une signification extramusicale univoque, il est indéniable que le Heartz est souvent associé par Hasse au cœur, que celui-ci soit entendu comme le siège des affections²² ou dans son sens le plus physique²³. Il n'est donc pas surprenant que le compositeur l'applique au premier portrait musical d'un saint dont la doctrine accorde au cœur une place décisive. C'est bien le cœur inquiet d'Augustin que Hasse s'attache à dépeindre (figure 2).

L'arrivée de Navigius, qui constate le trouble extrême de son frère, est suivie de son unique aria « Come fra venti insani » (*Allegro di molto*, $\frac{3}{4}$, si bémol). Il s'agit d'une grande *aria di paragone* digne de l'*opera seria*, qui recourt à traditionnelle analogie entre l'âme et la mer en tempête ; les cordes sont renforcées de deux hautbois et d'un basson qui contribuent au tableau naturaliste et créent à l'occasion un contraste

21. John A. RICE, « The Heartz : A Galant Schema from Corelli to Mozart », *Music Theory Spectrum*, t. 36, 2014, n°2, p. 315-332. Le Heartz, nommé en l'honneur de Daniel Heartz, qui en avait déjà décrit les principaux traits, se caractérise par une mélodie évoluant du cinquième au sixième degré au-dessus d'une pédale de tonique à la basse. Hasse varie ici légèrement ce modèle en laissant la basse descendre vers le septième degré.

22. C'est le cas par exemple dans l'aria « Non ha ragione ingrato » de *Didone abbandonata* (Hubertusburg, 1742), dans l'aria « Bel piacer saria d'un core » de la *Semiramide riconosciuta* (Venise, 1744/Dresde, 1747) ou dans l'emblématique aria « Perche, se tanti siete » d'*Antigono* (Dresde, 1744). Le Heartz apparaît très fréquemment dans les arias dont le texte contient les mots *core*, *seno* et *petto*.

23. Voir par exemple l'aria « Tremo fra dubbi miei » de *La Clemenza di Tito* (Dresde, 1738), où le Heartz évoque les palpitations du cœur de Vitellia, ou l'aria « Non so donde viene » de *L'Olimpiade* (Dresde, 1756), où le Heartz concourt à suggérer les pulsations du cœur de Clistene.

avec les passages à l'unisson typiques de l'écriture de Hasse pour voix de basse. La première partie est enfin conclue par le gracieux chœur « *Inspira o Dio clemente* » (*Un poco lento, ma poco*, $\frac{3}{4}$, fa majeur), ouvert par un duo de Monique et d'Alypius, qui semblent ainsi inviter les autres personnages et le chœur à intercéder pour Augustin. « C'est, note très justement Lucian Kamienski, l'une de ces prières hassiennes qui apportent par elles-mêmes la consolation²⁴. » La confiance en Dieu est en effet une marque distinctive de Hasse, même dans ses ouvrages profanes : la prière obtient toujours à l'âme droite la grâce qu'elle demande, parce qu'elle la fait entrer dans le plan de la Providence²⁵.

La seconde partie s'ouvre sur un récitatif simple de Monique, rapidement transformé en récitatif accompagné, qui conduit à l'aria « *Ah, veder già parmi il figlio* » (*Allegro*, 2/4, mi bémol/*Poco lento*, 3/8), où l'anxiété de Monique, qui voit déjà son fils dans les tourments de l'enfer, parvient à son comble ; ce sommet de tension est restitué par Hasse grâce au choix de la tonalité, au halo fantomatique des violons en sourdine, aux rythmes syncopés et à l'emploi de la sixte augmentée, souvent utilisée chez lui pour évoquer la mort²⁶, au moment de mentionner *il reo soggiorno*, c'est-à-dire l'enfer, l'effet étant amplifié par le saut d'octave descendant (figure 3). L'aria témoigne également du soin mis par le compositeur à conférer une forte unité à l'oratorio, puisqu'elle fait écho à l'aria d'Alypius « *Sento orror* », dont elle reprend tempo, mesure et tonalité, mais aussi à la *sinfonia* introductive, dont elle se rapproche sur le plan mélodique²⁷.

Conformément à la règle galante du clair-obscur, qui proscrit de composer deux arias consécutives dans le même caractère²⁸, l'aria sui-

24. Lucian KAMIENSKI, *op. cit.*, p. 208.

25. Particulièrement significative est à cet égard la reprise du profil mélodique de la prière de l'héroïne éponyme de la *Zenobia* (Varsovie, 1761) « *Voi leggete in ogni core* » dans le sublime « *Agnus Dei* » qui conclut la *Missa ultima* de 1783.

26. Daniel HEARTZ, *Music in European Capitals, op. cit.*, p. 321. On pourrait citer, outre la célèbre aria de l'*Artaserse* (Venise, 1730) « *Pallido il sole* », également en mi bémol, où la sixte augmentée colore significativement le mot *morte*, l'air d'*ombra* « *Dal nero Flegetonte* » de *Gerone, tiranno di Siracusa* (Naples, 1727), l'aria « *Vo disperato a morte* » de *La Clemenza di Tito* (Naples, 1759) ou l'aria « *Mea tormenta, properate* » de l'oratorio latin *Sanctus Petrus et sancta Maria Magdalena* (Venise, 1758), où saint Pierre se propose de mourir pour Jésus-Christ afin d'expier son reniement.

27. Lucian KAMIENSKI, *op. cit.*, p. 209.

28. Raffaele MELLACE, *op. cit.*, p. 180.

Violons *p* *mf* *p* *tr*

Soprano
Ah, ve - der già par - mi il fi - glio av - vam - par nel reo sog - gior-no.

B.C. *p* *mf* *p*

vante, « Piange, e quel pianto », confiée à Alypius, présente un profil très différent. Écrite dans un lumineux do majeur, elle est nettement consolante : s'il y est question des larmes, c'est pour mieux souligner le rôle qu'elles peuvent jouer dans la conversion du pécheur. Très réputé pour ses figuralismes naturalistes²⁹, Hasse réagit à la délicate imagerie de Maria Antonia, qui compare les larmes à la pluie ravivant les fleurs, en constituant autour de la voix un écrin sonore enchanté : l'aria mobilise deux flûtes obligées accompagnées par les violons en pizzicato, sur fond de fréquentes suspensions de la basse.

L'espérance est donc de nouveau permise lorsque reparaît Augustin, qui s'engage dans la plus longue scène de récitatif de l'oratorio. Ballotté d'un côté et d'autre, le malheureux finit par recourir à Dieu. La réponse ne se fait guère attendre : alors que les cordes font leur entrée, une voix (soprano) fait entendre en italien le célèbre *Tolle et lege* (figure 4).

Violons *p*

Soprano
Prendi, pren - di, e leg-gi. A - gos - tin.

B.C. *p*

29. Frederick MILLNER, *op. cit.*, p. 254 ; Raymond MONELLE, *op. cit.*, p. 190.

Hasse souligne le caractère divin de l'intervention, préparée par un simple, mais efficace unisson orchestral d'une mesure : le rythme pointé et les notes piquées répétées mettent en évidence la solennité du moment, tandis que le saut d'octave descendant suggère que la voix descend du ciel. À l'entrée de la Voix, Hasse l'accompagne par de longues notes tenues, procédé utilisé dans les opéras pour les oracles et les invocations de divinités³⁰. « Monumentalement simple » au dire de Lucian Kamienski³¹, la mise en musique du *Tolle et lege* témoigne de l'extraordinaire économie de moyens qui est la marque du style tout en retenue de Hasse³². Le compositeur veille également à isoler l'intervention de la Voix en revenant à la nudité du récitatif simple lorsque Augustin, interdit, reprend la parole pour commenter l'étonnante injonction. Ce n'est qu'au moment où Augustin se plie au commandement divin que Hasse retourne au récitatif *stromentato*.

La grâce divine a désormais triomphé des résistances du cœur d'Augustin, qui peut entonner sa dernière aria, « Or mi pento » (*Largo*, 2/2, ré majeur/*Andantino*, 3/8, ré mineur), pendant de « Il rimorso opprime il seno » : le regret a changé de sens ; il ne résulte plus de la peur des châtements, mais d'une vraie contrition inspirée par la charité.

Or mi pento, o Dio, che tardi	Maintenant, je me repens, ô Dieu, d'avoir tardé
Ad amarti incominciai :	À commencer à vous aimer :
Or condanno, e tu lo sai,	Maintenant, je condamne, et vous le savez,
I deliri del mio cor.	Les égarements de mon cœur.
Ah! pietoso a me consentin	Ah! accordez-moi dans votre miséricorde
Un de' teneri tuoi sguardi,	L'un de vos tendres regards,
Che conforti, che alimenti,	Qui conforte, qui alimente,
Che avvalori il nuovo amor.	Qui fasse croître mon nouvel amour.

Comme le relève Lucian Kamienski, la ligne vocale a quelque chose de presque enfantin, mais le majestueux accompagnement orchestral confère à l'aria un caractère solennel qui la rapproche presque d'un *Ite, missa est*³³. « Or mi pento » (figure 5) est la seule aria de l'oratorio à faire appel à deux cors, qui ouvrent l'espace sonore et évoquent la majesté divine, à laquelle renvoie également la tonalité choisie (ré), qui,

30. Raymond MONELLE, *op. cit.*, p. 151-152.

31. *Monumental einfach* (Lucian KAMIENSKI, *op. cit.*, p. 211).

32. Raffaele MELLACE, *op. cit.*, p. 185.

33. Lucian KAMIENSKI, *op. cit.*, p. 212.

parce qu'elle permet l'emploi des cuivres naturels et flatte l'éclat des cordes³⁴, est souvent utilisée au XVIII^e siècle dans des arias imposantes, chantées à l'opéra notamment par des personnages de monarques³⁵.

Comme l'observe Raffaele Mellace, les mélodies hassiennes croissent souvent par incises réitérées qui permettent d'intégrer l'action dans le chant³⁶. C'est précisément le cas dans l'aria d'Augustin, où la voix procède par de brèves incises qu'isolent et soulignent des silences expressifs qui laissent place aux commentaires des violons en doubles croches, qui suggèrent le mouvement vers Dieu du cœur d'Augustin dans ce qu'il a d'ineffable. Cette progression par courts segments permet à Hasse de combiner plusieurs schèmes galants. Le premier, l'Aprile, du nom d'un célèbre castrat et professeur du milieu du XVIII^e siècle³⁷, est employé par le Saxon surtout dans d'importants numéros pathétiques. De manière intéressante, chez Hasse, les arias dont le thème est fondé sur l'Aprile sont souvent reliées au thème du repentir ; dérivée d'une aria d'un motet composé à Venise dans les années 1730, « Or mi pento » s'insère ainsi dans une tradition hassienne de variation indéfinie sur un modèle éprouvé³⁸. Les deux incises suivantes, qui correspondent à l'amour de Dieu qui motive le repentir, présentent quant à elle une

34. Daniel HEARTZ, *op. cit.*, p. 96.

35. On peut citer par exemple, chez Hasse, les deux versions de l'aria de Tito « Se al impero, amici dei » de *La Clemenza di Tito* (Dresde, 1738 et Naples, 1759), toutes deux en ré majeur, accompagnées par les cuivres (cors pour l'une, cors et trompettes pour l'autre) et destinées à mettre en évidence la majesté du monarque.

36. Raffaele MELLACE, *op. cit.*, p. 191.

37. Robert GJERDINGEN, *op. cit.*, p. 122-123.

38. Il s'agit de l'aria « Quid rependes » du motet *Inter undas agitatus*. « Or mi pento » a servi à son tour de modèle à l'aria « Quel amplesso, e quel perdono » d'*Adriano in Siria* (Dresde, 1752), puis à l'aria « Se mai senti spirarti sul volto »

Pastorella d'autant mieux caractérisée qu'elle marque l'apparition des tierces parallèles aux violons : l'âme chrétienne régénérée par la pénitence retrouve l'innocente simplicité que donnait déjà à entendre la première aria de Simplicien. Le recours à la Pastorella montre de nouveau la forte cohérence que Hasse, en utilisant le langage galant, parvient à donner à l'œuvre par-delà son morcellement en numéros : la reprise de la Pastorella d'abord proposée par Simplicien montre l'accomplissement en Augustin de l'enseignement du saint diacre de Milan. Les schèmes galants tissent ainsi un réseau de relations de significations entre les airs de l'oratorio. Réunis, l'Aprile et la Pastorella forment un autre schème, désigné par Robert Gjerdingen sous le nom de Meyer³⁹ : en maître du *cantabile*, Hasse sait laisser croître ses lignes mélodiques, même fragmentées par des silences, de manière à ce qu'elles forment un tout harmonieux⁴⁰. La prière d'Augustin semble ainsi gagner en ampleur et en intensité en s'élevant peu à peu.

Si l'action de l'oratorio est alors achevée, il reste à en tirer pour l'auditoire les leçons spirituelles et morales. Ce rôle est assumé par Simplicien, qui appelle dans un récitatif accompagné les pécheurs à adorer le Rédempteur pour obtenir miséricorde : l'exemple de saint Augustin montre que la grâce divine est assez puissante pour permettre à l'âme de se vaincre elle-même. Il importe donc de ne pas se rendre indigne du secours de Dieu en différant sa conversion. La même idée est reprise dans l'ultime aria de l'oratorio, « A Dio, ritornate » (*Andante*, 2/2, fa majeur), où Hasse recourt au timbre des flûtes et bassons par paires et des violons en sourdine doublés par les hautbois et à de longues sections de coloratures qui exaltent l'amour de Dieu. Le chœur de louange « Si lodi al Ciel pietoso », dont la tonalité de si bémol répond à celle de l'ouverture et de l'intervention de la Voix, termine l'oratorio ; il est lui-même conclu, après plusieurs changements de tempo et de mesure, par la fugue « E se forte esser vuole ».

de *La Clemenza di Tito* (Naples, 1759), également reliées au thème du repentir et du pardon.

39. Robert GJERDINGEN, *op. cit.*, p. 111-116. Le nom du schème a été choisi par Gjerdingen en hommage à son maître le musicologue Leonard Meyer.

40. Sur cette caractéristique des mélodies de Hasse, voir Friedrich LIPPMANN, « Gluck und Hasse : eine vergleichende Studie über die Melodik in den *Ipermestra*-Opern beider Komponisten », *Die Musikforschung*, 64^e année, n°2, 2011, notamment p. 125.

Ouvrage riche et dense, *La Conversione di sant'Agostino* mériterait un examen beaucoup plus serré. La réécriture théâtrale que Maria Antonia Walpurgis propose des *Confessions*, les très souples récitatifs hassiens, tant simples qu'accompagnés, les réseaux de schèmes galants⁴¹ et les récurrences mélodiques ou harmoniques demanderaient par exemple des analyses approfondies qui excèdent aussi bien ma compétence que le cadre de cet article. Le rapide survol de l'œuvre montre néanmoins comment l'esthétique galante a su se saisir de la vie et de l'œuvre de saint Augustin. Si la *Conversione*, par sa proximité stylistique avec le genre profane du *dramma per musica*, lui-même largement incompris aujourd'hui, peut certainement dérouter l'auditeur contemporain non averti, elle n'en constitue pas moins une proposition esthétique et religieuse d'une parfaite validité, ainsi qu'un bel hommage rendu, en plein cœur du siècle des Lumières, au docteur de la grâce.

41. Par souci de brièveté, seuls les schèmes qui interviennent dans la construction des thèmes des arias ont été mentionnés ; mais il faut garder à l'esprit que d'autres schèmes s'y ajoutent dans le cours de chaque numéro.

Saint Grégoire le Grand et la genèse du chant grégorien

Clément PORTAL



RÉGOIRE Ier, évêque de Rome, est le quatrième des quatre grands Pères de l'Église latine dans l'ordre chronologique, après Saint Ambroise, Saint Jérôme et Saint Augustin. Né vers 540, il est élu pape en 590 et exerce sa charge 13 ans, 6 mois et 10 jours avant de mourir le 12 mars 604. Il règne pendant une période appelée la papauté byzantine, c'est-à-dire que, grâce aux conquêtes de Justinien au VI^e siècle, Rome est revenu dans le giron de l'Empire romain d'Orient, appelé ensuite byzantin, et fait partie de l'exarchat de Ravenne. Ainsi, de nombreux papes seront orientaux pendant cette période qui durera encore un siècle et demi, et si Grégoire est Romain, il a été apocrisiaire (l'équivalent du nonce apostolique moderne) à Constantinople, et l'assentiment de l'Empereur est nécessaire pour sacrer un nouveau pape. On dit même que Grégoire a demandé, mais en vain, à l'Empereur de refuser son élection.

Pendant son règne qui a lieu durant une période mouvementée de l'Église, Grégoire joue un grand rôle politique : l'Empire a les yeux tournés vers l'Est et les invasions perses. Grégoire doit donc se débrouiller seul pour protéger le patrimoine de Saint-Pierre des Lombards et autres barbares. Il a de nombreux contacts avec ces derniers, notamment avec la catholique Théodelinde de Bavière, femme de l'arien Agilulf, roi des Lombards. Il organise aussi la conversion de la Bretagne en envoyant Saint Augustin de Cantorbéry convertir les Saxons qui ont colonisé l'île au V^e siècle. La réussite de cette mission a fait dire à Edward Gibbon : « César avait eu besoin de six légions pour conquérir la Grande-Bretagne, Grégoire y réussit avec quarante moines. » Cependant, comme le sujet de cet article est ailleurs, passons vite sur les rapports entre Grégoire et les royaumes barbares, mais nous reven-

drons plus tard à la question politique qui jouera une grande influence sur le chant grégorien. . .

Grégoire est aussi et surtout très connu pour ses écrits et ses lettres pastorales : la notice qui lui est dédiée dans le *Liber pontificalis*, écrite en 638, rapporte qu'il a « commenté Job, Ézechiël, écrit le Pastoral et les Dialogues et bien d'autres œuvres qu'il nous est impossible d'énumérer. » Sa métaphysique fait la synthèse des Pères de l'Église et ouvre la voie à la philosophie médiévale. S'il ne fait certes pas preuve de la profondeur de saint Augustin, celui qu'on appelle parfois le Docteur du désir est un grand moraliste et un grand mystique. Saint Thomas d'Aquin lui-même le considère comme l'autorité de référence dans les questions relatives à la contemplation. Mais Grégoire a aussi beaucoup insisté sur la perfection de la vie mixte : contemplation et charité effective doivent aller de pair et un chrétien ne peut se contenter de l'une au détriment de l'autre.

Saint Grégoire et la musique

Toutefois, il n'aura pas échappé au lecteur attentif que, alors que le titre du présent article comme le nom du chant grégorien laissent à penser que Grégoire serait le père du « chant propre de l'Église » et donc le plus grand compositeur de tous les temps (ou l'un des plus grands pour le moins), la courte biographie ci-dessus ne fait nulle allusion à la musique. En fait, seuls deux éléments de sa vie sont à relier à la musique liturgique :

Tout d'abord, suivant apparemment l'usage oriental (rappelons que pendant la papauté byzantine, de nombreux éléments liturgiques pouvaient passer d'est en ouest), il instaure la coutume de chanter l'alléluia toute l'année et non plus seulement pendant le Temps pascal. Cela peut avoir une certaine importance quand on sait que les alléluias sont parmi les pièces les plus emblématiques du répertoire grégorien et peuvent faire montre d'une réelle splendeur dans la joie de la résurrection. (Figure I)

De manière moins anecdotique, Grégoire a signé un décret en 595 dans lequel il ordonne « que, dans l'Église romaine, il soit interdit aux ministres d'autel sacré de chanter, mais qu'ils se contentent de

lire l'Évangile à la messe. » En effet, les diacres avaient pour mission, d'abord de servir les pauvres et l'autel, mais aussi de chanter lors la messe le répons très orné du graduel. Cela demande une certaine qualité de chanteur et on en était venu à choisir les diacres non plus sur leur piété mais sur leur voix, abus condamné ici par Grégoire. Encore maintenant, c'est effectivement le rôle du diacre de chanter l'évangile à la messe ainsi que l'*Ite missa est*, mais ce sont des chantres de la chorale ou toute la chorale qui chantent le graduel (qui est devenu le psaume dans la forme ordinaire du rite romain). Cela a pu avoir des conséquences sur le développement de la Schola cantorum de Rome, dont on connaît peu les origines (elle a peut-être été fondée au IV^e siècle, sous l'influence de Saint Ambroise). Ce n'était semble-t-il au début pas une chorale, mais plutôt la corporation des chanteurs de l'Église de Rome, il est donc possible que cette mesure ait favorisé le développement de chorales au détriment des solistes. Si l'on pense que Grégoire n'a pas créé la Schola, contrairement à ce qu'affirme la Légende dorée, il est possible qu'il l'ait réformée.

Mais pour en revenir à la composition du répertoire romain, il serait bien possible que l'essentiel de la musique ait été créée avant le règne de Grégoire, puisque des fêtes instituées par ce pape réutilisent un matériau préexistant : le premier dimanche de Septuagésime a ainsi eu lieu sous Grégoire Ier et son antienne d'introït (*Circumdederunt me gemitus mortis*) ne serait autre que celle des scrutins du baptême où l'on lit l'évangile de Lazare, messe tombée en désuétude avec le baptême des enfants et donc réutilisée par la suite dans un autre contexte.

La diffusion du missel grégorien dans l'empire carolingien

Arrivé ici, il semblerait bien que l'attribution de la paternité du chant grégorien à ce grand Père de l'Église ne soit donc encore qu'un patronage fantaisiste comme le Moyen-Âge a su si bien en faire. Cependant, suivons l'évolution de la musique liturgique pendant le Haut Moyen-Âge et nous verrons qu'un jugement plus nuancé sera le bienvenu.

En effet, Grégoire a aussi procédé à une modification de la liturgie romaine, notamment en modifiant quelque peu le Canon, le Kyrie ou

encore le placement du Pater dans la messe. Le sacramentaire contenant les oraisons nécessaires pour que le pape puisse dire la messe a donc porté le nom de grégorien. Bien sûr, il y a eu plusieurs modifications après sa mort, notamment par Saint Grégoire II et Grégoire III qui ont aussi mené de grandes réformes liturgiques, ce qui a d'ailleurs pu créer la confusion sur le nom de « grégorien ». Malgré tout cela, encore près de deux siècles plus tard, c'est le souvenir et le prestige de Grégoire le Grand qui restent attachés à ce sacramentaire.

Or donc, de l'autre côté des Alpes, la monarchie « très chrétienne » (nom donné par Grégoire III à Charles Martel avec le consulat pour l'inciter à sauver Rome des Lombards, mais sans succès) entretient un rapport étroit avec le Saint-Siège, chacun se servant de l'autre pour affermir son trône, par les francisques d'un côté et par la légitimité religieuse que peut donner le pape de l'autre. Ainsi, lorsque Rome est de nouveau menacée par les Lombards, Pépin le Bref accueille bien volontiers en 753 le pape Étienne II à Saint-Denis où ce dernier le sacre roi des Francs et Patrice des Romains en 754, sacrant aussi au passage ses deux fils, Carloman et Charles. (Figure II) Ce sacre eut sans doute lieu dans le rite romain, alors que les Francs utilisaient habituellement le rite gallican. En effet, les Gaulois avaient été convertis par des Grecs (Isidore à Lyon ou Denis à Paris) et avaient donc leur propre rite bien différent, avec plus de langue grecque notamment, mais aussi une musique différente, influencée par la musique orientale sûrement et par la tradition celtique peut-être. C'est alors que, prenant conscience de cette différence, Pépin décide d'introduire le rite romain dans son royaume en signe de soumission à Rome.

Toutefois, c'est surtout Charlemagne qui lancera un véritable mouvement centralisateur de la liturgie en 791 en demandant à Adrien Ier le sacramentaire (nous le retrouvons) de Rome pour l'imposer dans tout le royaume franc. Ce sacramentaire, aussi appelé *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum* en l'honneur des papes Grégoire et Adrien, envoyé à Charlemagne depuis la bibliothèque pontificale de Latran, ne nous est malheureusement pas parvenu. Cependant, il nous reste la missive du pape qui était jointe au sacramentaire, qui nous apprend que « la Sainte Eglise catholique reçoit du pape saint Grégoire lui-même l'ordonnance des messes, des solennités et des oraisons ». On voit que le nom de Grégoire est utilisé pour appuyer l'ancienneté et la sainteté du document envoyé, Charlemagne l'utilisera aussi pour prouver son

authenticité et c'est ainsi que le nom de Grégoire se répandra en tant qu'éditeur du missel.

Toutefois, nous avons des témoignages qui prouvent que ce sacramentaire ne convenait pas aux moines carolingiens : il y avait apparemment de nombreuses fautes de latin et coquilles dues aux copistes et de plus, comme c'était le sacramentaire du pape, il y manquait plusieurs messes, comme celle des morts, que le pape ne dit jamais. En revanche, les églises stationnelles (celles où le pape dit la messe pendant le Carême) y sont présentes et ont été laissées, bien qu'elles soient sans utilité pour d'autres prêtres que le pape, comme preuve que ce missel vient directement du pape. Ce sacramentaire a donc été corrigé, notamment en utilisant le sacramentaire gélasien, du nom du pape Gélase Ier, mort en 496, qui servait aux messes du presbytérat romain. Les moines bénédictins de ce qu'on appelle la Renaissance carolingienne étaient en effet experts en latin, suivant en cela les recommandations de Charlemagne, et avaient atteint l'apogée de l'art de la copie. Les moines de Saint-Gall, ceux d'Aniane, ou ceux de Saint-Martin de Tours, comme Alcuin, ont donc copié de nombreux exemplaires d'un sacramentaire remanié, complété et corrigé. Le rite romain a ensuite pu être utilisé dans tout l'empire carolingien sans trop de difficultés, grâce aux nombreux exemplaires dont les abbayes disposaient. Ainsi donc, on verra fleurir à travers l'empire sur les premières pages des différents sacramentaires le nom de Saint Grégoire (*a sancto Gregorio papa romano editum*) et des prières à son intention, comme le *Gregorius præsul*. (Figures III & IV)

La genèse du chant grégorien

Il en va tout autrement pour la musique. Il y a bien eu des tentatives d'imposer le répertoire romain sous Pépin le Bref : le pape a envoyé son deuxième chantre apprendre aux Rouennais la musique romaine, mais ce dernier a dû finalement revenir à Rome à la suite de la mort du premier chantre. Ou encore Chrodegang, l'évêque de Metz qui avait accompagné Étienne II de Rome à Saint-Denis, a commencé sous Pépin l'inculturation en Austrasie du rite romain et de la musique romaine qu'il avait pu voir et entendre lors de son séjour à Rome. Il a donc créé une schola cantorum à Metz, donnant ainsi naissance au chant messin. Mais il faut bien se rendre qu'à une époque où ni enregistrements, ni

même partitions n'existent, il est très difficile de transplanter toute une tradition musicale d'un pays dans un autre. Quelques échanges avaient certes eu lieu (la liturgie de l'Avent serait ainsi en grande partie gallicane et transférée à Rome au VI^e siècle, avec quelques modifications pour la romaniser (par exemple, les grandes antiennes O de l'Avent, en mode de ré typiquement gallican, ont été monté d'un degré pour être en mode de mi, plus familier aux oreilles romaines)) (Figure V) mais on comprend aisément que tout abandonner pour reprendre un système mélodique entier auquel on n'est pas familier en l'apprenant par cœur est un véritable défi. Il faut bien insister sur la différence culturelle entre les deux systèmes : les Francs sont très fiers de leur chant, comme le montre l'anecdote du roi Gontran demandant à Grégoire de Tours d'ordonner à un diacre de rechanter lors du banquet le répons qu'il avait chanté à la messe la veille ; de leur côté, les Romains méprisent les barbares qu'ils accusent de n'émettre que des « grondements tonitruants » !

Le conflit atteint son paroxysme lorsque les chantres des deux camps demandent à Charlemagne de trancher. Celui-ci répond alors : « Quelle est l'eau la plus pure ? Celle de la source ou celle de la rivière ? Revenez donc à la source de Saint Grégoire ! » On retrouve ici l'invocation de Saint Grégoire comme figure tutélaire pour justifier le ralliement à Rome et quitter la vieille tradition. Cet argument sera très fort puisque toutes les traditions liturgiques s'effaceront peu à peu dans la chrétienté latine devant le chant grégorien, depuis le chant hispanique jusqu'au chant bénéventain, à l'exception du chant ambrosien qui se prévaut d'une plus haute antiquité et d'un patronage aussi grand que celui de Saint Grégoire : celui de Saint Ambroise, évêque de Milan.

Par ailleurs, la difficulté des chantres carolingiens à retenir le chant romain peut expliquer l'apparition, timidement au milieu du IX^e siècle puis de manière plus systématique et développée au X^e siècle, de neumes au-dessus des paroles afin d'aider à se rappeler la mélodie, première notation musicale qui préfigure l'apparition des notes carrées sur une portée au XI^e siècle attribuée à Gui d'Arezzo (il est d'ailleurs intéressant de noter que le remplacement du roseau par la plume d'oie a pu jouer un rôle dans la largeur des neumes et leur transformation en « gros carrés ») et encore plus loin la notation musicale moderne, système unique dans l'histoire des civilisations et qui a permis à l'Occident d'atteindre

un raffinement technique insoupçonné dans la musique. (Figures VI & VII)

On sait aussi que Notker le Bègue, moine de Saint-Gall, ajoutait des paroles sur les trop longs mélismes des alléluias afin de mieux les retenir, procédé qui donnera la séquence et fera florès au Moyen-Âge avant d'être fortement restreint par le concile de Trente.

La thèse romano-franque

Il est temps maintenant d'évoquer une thèse initiée en 1954 par Helmut Hucke, et aujourd'hui défendue notamment par Dom Saulnier, mais combattue par d'autres, dont Jacques Viret : le chant grégorien serait une hybridation du chant gallican et du chant romain, sinon un chant gallican appliqué à un texte romain. Les noms de romano-franc (pour insister sur l'hybridation) ou de messin (pour mettre en valeur le travail des chantres austrasiens (il serait anachronique de parler de Lorraine sous le règne du grand-père de Lothaire)) ont donc parfois été appliqué au chant grégorien, car ils seraient plus historiques que l'attribution à ce saint Père de l'Église.

Expliquons-nous : les premiers neumes remontent au milieu du IX^e siècle, il nous est donc *a priori* impossible de comparer le chant copié par les moines carolingiens à travers l'Empire et le chant que l'on chantait à Rome sous Grégoire ou même après lui. Cependant, l'on a redécouvert en 1890 au Vatican et en 1952 à Rome des graduels romains des XII^e et XIII^e siècles avec une notation musicale en quatre lignes. Or, si le texte est le même que dans le graduel grégorien habituel, la musique y est toujours différente, parfois reprenant la même ligne mélodique en l'ornant différemment, parfois s'en éloignant carrément. De plus, le latin y est moins bien respecté que dans le chant grégorien : la séparation entre les mots est floue et les paroles sont appliquées à la musique de manière fautive ou maladroite. Si l'on a pu penser dans un premier temps qu'il s'agissait d'un chant tardif, évolution romaine du chant grégorien alors qu'on n'en avait perdu la subtilité, la thèse romano-franque suggère au contraire qu'il s'agit du chant pontifical que les carolingiens, dans leur science du latin, ont corrigé et hybridé avec leur propre culture musicale. Cela est plutôt logique si l'on se rappelle

la difficulté qu'il y avait à l'époque à apprendre un répertoire entier à des gens qui ont une tradition complètement différente.

Ainsi a-t-on un témoignage du XII^e siècle d'un chanoine de Saint-Jean de Latran qui laisse penser que la schola pontificale chantait un chant différent des autres églises romaines puisque, lorsque l'Apostolique venait à Saint-Jean, les chanoines ne savaient comment répondre au chant du pape. Le pape aurait donc gardé le chant « vieux romain » quand le grégorien se serait répandu dans toute la chrétienté latine, jusqu'à Rome même. Ce n'est qu'au XIII^e siècle qu'Innocent III aurait fait brûler les graduels de la Schola et imposé le chant grégorien au Vatican, les cinq livres retrouvés étant les seuls ayant échappé aux flammes. Un autre signe de l'ancienneté des chants retrouvés est que les versets de l'Alléluia y sont parfois en grec, souvenir de la papauté byzantine évoquée ci-dessus ?

Selon cette thèse, il est donc possible de retrouver les différentes caractéristiques du chant romain et du chant gallican (ou d'autres chants non romains, comme l'hispanique ou les chants du reste de l'Italie) entre les lignes du chant grégorien : les graduels IIA (ainsi nommés parce qu'ils sont dans le deuxième mode transposé en la, comme *Requiem æternam* ou *Uxor tua*) ou certaines antiennes de l'office dans un mode proche (comme *Exspectabo Dominum* ou *Benedicta tu*) seraient issus du vieux fond gallican ; en fait, le mode de ré lui-même serait un héritage gallican (issu des modes celtiques ?). (Figures VIII & IX) De même, il est possible que ce soit sous l'influence franque que les mélismes soient passés des syllabes finales aux syllabes accentuées pour mettre en valeur la prosodie latine (comparez le Gloria ambrosien au Gloria XV). La messe des défunts serait aussi en grande partie gallicane, ou franque, en particulier les antiennes de procession *In paradisum* et *Chorus angelorum*. Il en irait de même pour la liturgie de la Semaine Sainte : elle n'existait quasiment pas à Rome en souvenir de Saint-Pierre qui s'était enfui lors de la Crucifixion ; l'adoration de la Croix et les Impropères auraient donc été composées vers le VIII^e siècle en Gaule (le Trisagion en grec en est un indice, les hymnes de Venance Fortunat, évêque de Poitiers au VI^e siècle, en sont un autre) avant de se répandre pendant le Moyen-Âge et d'être intégrées à l'Ordo romain vers le XIV^e siècle. Enfin, les cantillations lors de la messe (le ton de la préface par exemple) sont toujours sur ré et jamais sur do, preuve que ce sont des cantillations non romaines ?

Pour sauver l'objectivité et l'impartialité de cet article (malgré le secret attachement de l'auteur de l'article à cette thèse, pour des raisons patriotiques essentiellement), voici les arguments qui vont à l'encontre de cette théorie : on voit mal comment des Francs connaîtraient mieux le latin que les Romains eux-mêmes, même avec la formation dont ils disposaient grâce à la Renaissance carolingienne ; les troubles survenus à Rome au X^e siècle auraient fait disparaître la plupart des manuscrits et il serait donc difficile de tirer trop des quelques graduels retrouvés ; les Francs, censés n'émettre que des « grondements tonitruants » seraient incapables de la subtilité du chant grégorien ; enfin, il est rapporté que les abbés de trois monastères voisins de Saint-Pierre ont réformé le chant romain au VII^e siècle, ce seraient alors eux les véritables créateurs du chant grégorien et non les moines de Metz, Aix-la-Chapelle, Tours ou d'autres villes nordiques. S'il est sûr que certaines pièces viennent du chant gallican, d'autres du chant vieux romain et que d'autres ont été composées par les Francs, sur la question des proportions nous laisserons le lecteur avisé se faire son avis.

Brève histoire du plain-chant et de Saint Grégoire à travers les âges

Il faut d'abord ici rendre un hommage appuyé à un empire qui a réussi en moins d'un siècle, sans aucun des moyens technologiques dont nous disposons aujourd'hui, à effectuer une véritable œuvre d'unification de la liturgie et à y réussir remarquablement : les différents manuscrits carolingiens que nous avons retrouvés à travers l'ancien empire sont extraordinairement proches les uns des autres. Si tout ne s'est pas passé de manière très carrée et très claire, même s'il y a eu ce que nous appellerions de la propagande de la part de Charlemagne sur la fidélité à Grégoire et le souvenir de Pépin le romanisateur, même si la liturgie romaine s'est fortement teinte de gallicanisme, le résultat est extraordinairement homogène et donne une idée du pouvoir dont disposait le nouvel empereur des Francs.

Cela étant dit, reprenons l'évolution de la légende grégorienne : après être en tête des différents sacramentaires comme leur auteur, on voit arriver à la fin du IX^e siècle des illustrations de Saint Grégoire dictant à des copistes les mélodies que lui chante une colombe à l'oreille,

image que l'on retrouvera régulièrement par la suite dans les tableaux le représentant et qui n'est pas sans rappeler les représentations des évangélistes auxquels un ange souffle les évangiles voire tient la plume. (Figures X, XI & XII) La différence est importante : Grégoire n'a plus seulement écrit le livre et figé le chant romain, il l'a composé lui-même. De même, le *Gregorius præsul* est remplacé par le *Sanctissimus namque* qui narre aussi la descente de l'Esprit saint sous forme de colombe pour inspirer Grégoire. Il faut d'ailleurs noter l'anachronisme de toutes ces enluminures puisque la notation musicale n'existait pas encore au VI^e siècle.

Saint Grégoire aura aussi droit à plusieurs biographies médiévales : Jean Diacre en a écrit une au IX^e siècle à partir de récits plus anciens écrits par des Lombards, Jacques de Voragine la reprendra au XIII^e siècle pour écrire sa *Légende dorée*. Il est intéressant de voir que, au milieu des différents miracles et grands faits attribués à Saint Grégoire, dont le célèbre miracle eucharistique de la Messe de Saint Grégoire, la composition du chant ecclésiastique et la création de deux écoles de chant n'occupent qu'un paragraphe assez bref. (Figure XIII) En revanche, la question du missel grégorien et sa diffusion à la demande du pape Adrien et sous la pression de l'Empereur Charles est longuement relatée, notamment avec l'anecdote suivante : Un concile a mis sur l'autel de Saint-Pierre le missel ambrosien d'un côté et le missel grégorien de l'autre et les y a laissés toute la nuit, au matin suivant le missel ambrosien n'avait pas bougé quand le grégorien s'était dispersé dans toute l'église, signe que le missel ambrosien devait rester à Milan et le grégorien se répandre dans toute la chrétienté. Cela montre encore que l'on attribue surtout à Grégoire l'écriture du missel et que la composition du chant est secondaire. On ne séparait de plus pas forcément aussi clairement qu'aujourd'hui chant et texte alors puisque la musique était uniquement support du texte, et non l'inverse.

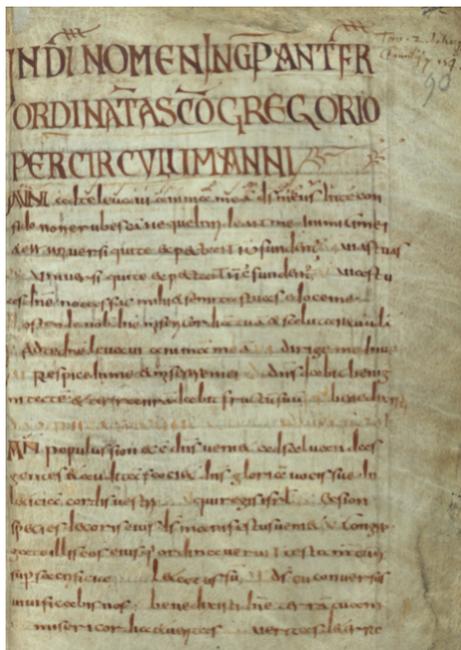
Par la suite, le chant grégorien restera le chant propre de l'Église, remanié lors du concile de Trente afin d'être au goût du jour dans l'édition dite médicéenne, puis redécouvert au milieu du XIX^e siècle par le courant cécilien, restauré par Solesmes et imposé par Saint Pie X dans la version solesmienne par son motu proprio de 1903 *Tra le sollicitudini*. A chaque fois, le nom de Saint Grégoire le Grand est mis en avant comme garant de la religiosité et de la perfection du chant (sauf Saint Pie X qui parle prudemment de « seul chant dont l'Église romain

a hérité des anciens Pères ») et, en particulier au XIX^e siècle où l'on souhaite revenir à la pureté des origines, on parle volontiers du « *Liber gradualis*, jadis composé par Saint Grégoire le Grand ». Le frontispice du graduel de l'Édition Vaticane de 1908 reprend même la tradition du *Gregorius præsul*. (Figure XIV) Le concile de Vatican II insiste encore en 1963 dans *Sacrosanctum Concilium* sur la place première du chant grégorien dans la liturgie, mais sans aucune référence à Grégoire, les études ayant eu lieu durant la première moitié du siècle dernier ayant séparé la légende de l'histoire. De toutes façons, la réforme liturgique de 1969, en imposant la langue vernaculaire dans les messes publiques, condamne *de facto* le grégorien, comme le dit lui-même Paul VI : « Le latin ne sera plus la langue principale de la messe, mais la langue parlée. Pour ceux qui connaissent la beauté, la puissance, la sacralité expressive du latin, il est certain que la substitution de la langue vernaculaire est un grand sacrifice : nous perdons la loquacité des siècles chrétiens, nous devenons presque des intrus et des profanes dans l'enceinte littéraire de l'expression sacrée, et nous perdrons ainsi une grande partie de ce fait artistique et spirituel stupéfiant et incomparable qu'est le chant grégorien. »

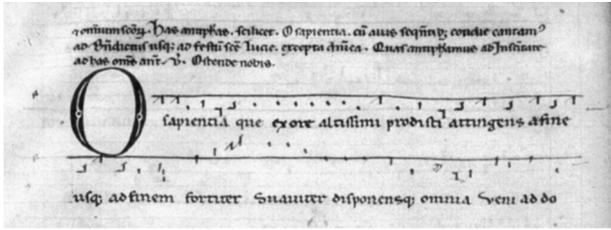
Mais ne perdons pas espoir : le grégorien continue d'être chanté régulièrement aux messes papales et il revient peu à peu dans les messes paroissiales, principalement aux messes dans la forme extraordinaire du rite romain, mais aussi dans quelques messes en forme ordinaire.

En conclusion, si le chant grégorien n'a pas effectivement été composé par Grégoire lui-même, mais est plutôt une synthèse de styles orientaux, hébraïques, grecs, romains, gallicans opérés par les premiers chrétiens, les Pères de l'Église, les évêques de Rome de l'Antiquité tardive et les moines du Haut Moyen-Âge, transmise à travers les siècles et passée par leur filtre à chaque fois, l'influence de celui-ci sur le texte chanté est réelle et le signe de soumission à Rome, et donc aux saints apôtres Pierre & Paul qu'il représente, toujours valable.

Nous préférons donc de loin le nom de « grégorien » qui a vécu avec le chant romain près de deux mille ans de christianisme à celui de « romano-franc » qui le fige dans un manuel d'histoire de la musique. De plus, c'est sans doute avec grand plaisir que Saint Grégoire le Grand s'en fait le saint patron et qu'il prie depuis les cieux pour toutes les scholas soucieuses de « la gloire de Dieu et la sanctification des fidèles. »



Incipit de l'antiphonaire du Mont-Blandin (début du IX^e siècle)



Antienne *O Sapientia* en mi, extrait de l'antiphonaire de Saint-Pierre (XII^e siècle)



Introit de Noël *Puer natus est*,
 extrait du graduel d'Einsiedeln
 (fin du X^e siècle)



Introit de Noël *Puer natus est*,
 extrait du graduel de
 Kerssenbrock (fin du XIII^e siècle)

Grad. II

U - xor * tú - a sicut Thy wife shall be as
 a fruitful vine on the
 sides of thy house.
 Y. Thy children as olive
 plants round about
 thy table. Ps. 127, 3-4.

vi - tis abún - dans
 in la - té - ribus dó - mus tú - ae.

X. Fi - li - i tú -

Début du graduel *Uxor tua* des
 messes nuptiales

4. n. a

E xspectábo Dómi-num, * salva-tórem me-um, et
 prasto-lábor e-um dum prope est, al-le-lú-ia.

Antienne *Exspectabo Dominum*
 d'un ton étranger à l'octoéchos



Enluminure représentant Grégoire le Grand, extrait de l'antiphonaire de Hartker (début du XI^e siècle)



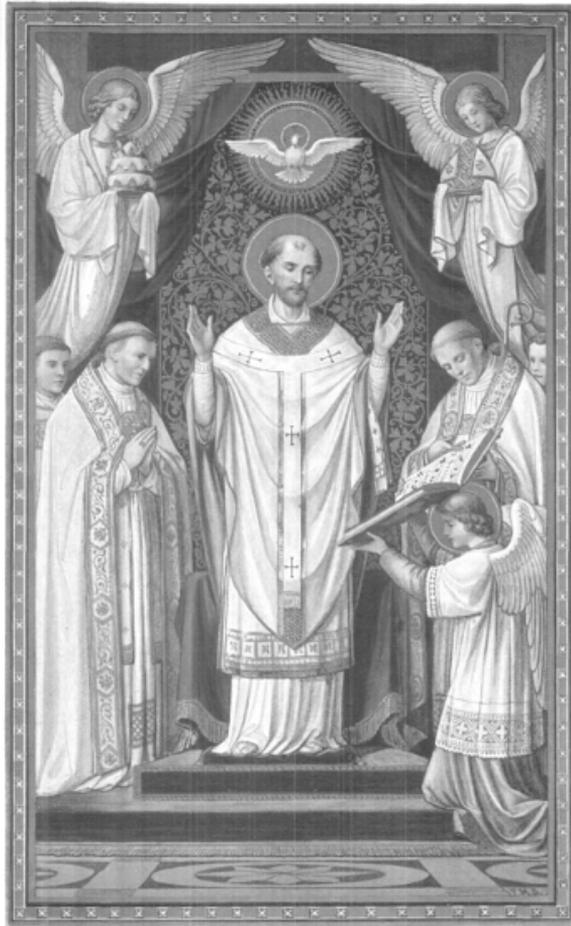
Saint Grégoire le Grand par Domenico Fetti (début du XVII^e siècle)



Grégoire le Grand par Maître Théodoric (XIV^e siècle)



La Messe de Saint Grégoire par Bernt Notke (fin du XV^e siècle)



Carmina Gregorius praesul renovavit et auxit,
Quae clerus dulci Domino modulamine solvat.

Frontispice du *Graduale Romanum* de l'Édition Vaticane (1908)

Le Coran selon saint Ephrem

Wakil BELHADDAD

Lorsque le thème du présent Sénevé fut annoncé, et que je me vis sollicité pour écrire un article, confessant mon ignorance des écrits de la plupart des docteurs orientaux, laquelle, jointe à mon piètre niveau en grec et mon ignorance complète des langues syriaque et arménienne, rendait improbable que je pusse écrire quoi que ce soit d'intéressant sur le sujet, je me proposai naturellement d'écrire sur des sujets me permettant de demeurer en des terres plus familières. Voilà qui n'excluait pas de faire un passage par la bibliothèque feuilleter ces auteurs, me les rendre un peu plus familiers : aussi entrepris-je la lecture des *Hymnes sur la nativité* d'Ephrem le Syriaque. Or voici que parcourant l'HymneXXI je rencontrai ces quelques vers :

« Ne comptons pas notre vigile comme une vigile ordinaire
C'est une fête dont le salaire dépasse cent pour un (...)
Les anges et les archanges, ce jour-là
Sont descendus entonner sur Terre un nouveau Gloria (...)
Jubilante, elle a crié « Paix ! » la bouche des veilleurs »¹.

Sans doute ne voyez-vous pas ce qui put y retenir mon attention : rien ne distingue après tout ce passage du reste de l'oeuvre. Il est vrai. Mais si ces courts extraits me frappèrent, c'est qu'on les pouvait sans trop de peine mettre en parallèle avec la sourate 97 du Coran, *El Qadr*, titre que l'on traduit en général par le destin, la destinée.

Aussi m'engageai-je dans la lecture de ce qu'avait à offrir la bibliothèque sur la question. La recherche de parallèles avec la littérature chrétienne antérieure n'étant pas le premier centre d'intérêt des exégètes traditionnels, il fallait me tourner vers l'exégèse occidentale. Les commentaires du Coran sourate par sourate faits par des exégètes occidentaux ne sont pas légion. Fort heureusement pour moi, il y en a un, récemment paru, en langue française, *Le Coran des Historiens*, sous la

1. François Cassingena-Trévedy, François Graffin, Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, Cerf, Sources chrétiennes 459, 2001, 352 p. Toutes nos citations d'*Hymnes* d'Ephrem seront données dans leur traduction dans la collection Sources chrétiennes.

direction de Guillaume Dye et de Mohammed Ali Amir-Moezzi². J'entendais vérifier si le rapprochement avait déjà été fait. En effet, même s'il m'a sauté aux yeux, il me faut confesser qu'il y a moyen de n'y voir qu'une pure coïncidence. Or je devais constater au fil de mes lectures qu'il semblait être mieux justifié encore pour quiconque connaissait un tant soit peu le syriaque, ce qui n'est malheureusement pas mon cas, comme je vous l'ai déjà avoué. Plus intéressant encore, loin de se borner à cette seule sourate, il est d'autres parallèles entre le *Coran* et l'oeuvre d'Ephrem et en fait plus généralement à quantité de textes de la littérature syriaque. Mieux encore, il y a toute une littérature qui explore ces parallèles, allant jusqu'à scruter la langue du Coran pour y rechercher les syriacismes. C'est en particulier un des axes majeurs sur lesquels travaillent les historiens qu'on associe à une approche hypercritique³. L'ouvrage de cette école ayant le plus fait parler de lui dans la presse est celui, discutable mais intéressant nonobstant, de Christoph Luxenberg : *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*⁴. Dans cet ouvrage, il soutient qu'on gagne en intelligibilité du texte coranique à chercher le sens de ses mots les plus obscurs dans le syriaque. Cette hypothèse repose sur l'idée, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, que le Coran découlerait d'un lectionnaire en langue syriaque.

Evidemment, le présent texte ne vise pas à explorer dans le détail ces questions. Nous nous limiterons pour notre part à l'étude de rapprochements avec l'oeuvre d'Ephrem, sans nous élever orgueilleusement de là à une quelconque théorie générale sur le mode de composition du *Coran*. Quitte à borner d'autant plus le champ de l'investigation, je vous propose que nous nous cantonnions dans le présent texte à deux cas archétypaux, celui, susmentionné, de la sourate *El Qadr*, puis celui du traitement par le *Coran* de la question des fins dernières, avant que

2. Guillaume Dye et Mohammed Ali Amir-Moezzi (dir.), *Le Coran des Historiens*, Paris, Cerf, 2019, 3408 p.

3. On a tendance à distinguer dans l'exégèse coranique occidentale, de manière très caricaturale, une école dite critique d'une école dite hypercritique. Pour le dire très grossièrement, la première admet ce qui est rapporté par la Tradition jusqu'à preuve du contraire, la seconde, à l'inverse, rejette la Tradition jusqu'à preuve du contraire. C'est évidemment caricatural, les positions sont beaucoup plus nuancées que cela, mais nous nous autoriserons l'emploi de ces étiquettes en ce qu'elles sont tout de même commodes.

4. Christoph Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das Arabische Buch, 2000, 311 p.

de nous efforcer d'expliquer de tels parallèles, de mettre en lumière les chemins menant d'Ephrem de Nisibe au Coran, ce qui m'offrira l'occasion de vous présenter comme il se doit ce docteur de l'Eglise. Cet ordre d'exposition n'est assurément pas pédagogique, attendu que ce n'est qu'à la fin du présent texte que nous ferons connaissance en bonne et due forme avec le docteur dont nous méditerons les paroles, il n'importe : il vous sera d'autant plus plaisant de découvrir qui est Ephrem que vous verrez pourquoi nous en parlons.

De la nuit de la destinée à la nuit de la nativité

La sourate *El Qadr* est assez courte pour que nous puissions en livrer sans que cela ne prenne trop de place le texte ici ⁵ :

Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux.

1... Nous l'avons fait descendre durant la Nuit de la Destinée.

2 Qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est la Nuit de la Destinée ?

3 La Nuit de la Destinée vaut mieux que mille mois.

4 Les Anges et l'Esprit y descendent avec la permission de leur Seigneur, pour tout ordre.

5 Salut elle est jusqu'au lever de l'aube.

Sans doute faudrait-il, avant que de nous livrer à une discussion des parallèles entre la présente sourate et *l'Hymne XXI* sur la nativité d'Ephrem, dire quelques mots de ce que l'on comprend traditionnelle-

5. Nous citerons dans la traduction de R. Blachère (que nous consultons via ce site, que nous recommandons vivement à quiconque voudrait se frotter au texte coranique ou à l'histoire de sa réception en Occident : <https://coran12-21.org/fr/>). Celle-ci a ceci d'intéressant que le traducteur s'efforce, autant que faire se peut, de revenir au texte même. Disant cela, je puis paraître énoncer un truisme, pourtant cela est loin d'être aussi évident qu'il y semble : le Coran fourmille d'*hapax*, d'expressions ambiguës, de pronoms dont la référence n'est pas explicitée, or la tradition a abondamment commenté le texte, s'efforçant de rendre compte de chacune de ces difficultés, si bien que nul n'a vraiment une lecture nue du *Coran* : ainsi dans le premier verset de la sourate ici citée, tout musulman comprend dans le pronom ici traduit par « l' » qu'il est fait référence au *Coran*, puisque toute la tradition l'a compris ainsi. La mise en relation du texte avec celui de S. Ephrem nous permettra de voir que ce n'est pas si évident.

ment par la présente sourate⁶. Le Coran est réputé être parole de Dieu livrée par révélations successives : c'est en 611 que Muhammed, en pleine retraite spirituelle dans la grotte de Hira aurait reçu la première révélation, celle du début de la sourate 96⁷. C'est à cet événement que ferait référence le premier verset de la sourate 97 : la première révélation⁸ aurait eu lieu lors d'une certaine nuit, dite nuit du destin. Voilà qui est bien énigmatique, ce que ne manque pas de souligner le second verset : qu'est-ce que la nuit du destin ? On y voit traditionnellement, s'appuyant pour cela sur un hadith, une des nuits impaires de la fin du mois de ramadan. Reste à savoir laquelle. S'agit-il de la 21^e, de la 23^e, de la 25^e, de la 27^e ? Sur ce point il y a débat... On lit alors la sourate 98 comme une invitation à la veiller (du moins des hadiths y invitent), en ce que, comme l'indiquent les versets 3 et 4, elle se trouve être d'une très grande valeur et ce jusqu'à l'aube, c'est le verset 5.

Cette interprétation traditionnelle du texte ne va pas sans poser quelques difficultés. La première, et la plus évidente, est qu'on ne comprend pas pourquoi la nuit qu'il s'agit de veiller se nomme nuit du

6. Nous nous appuyons en particulier sur le *Tafsir* ("exégèse") d'Al-Tabari, auteur du Xe siècle dont l'interprétation du Coran fait référence, au moins en milieu sunnite. Peut-être est-il bon de toucher quelques mots de la méthodologie suivie par Al-Tabari, ainsi que par la plupart des exégètes. Il s'agit de se fonder sur les hadiths afin d'explicitier le sens littéral de chaque verset, sans entreprendre d'en examiner les sens allégoriques. A ce titre, les *tafsir* sont plutôt des oeuvres d'érudition, qui n'entendent pas faire usage de raisonnements subtils pour trouver des sens cachés dans le texte coranique.

7. Pour rappel, l'ordre dans lequel sont numérotées les sourates ne correspond en rien à l'ordre dans lequel elles auraient été révélées. Si on voulait trouver une règle pour rendre compte de la numérotation des sourates, on pourrait dire très grossièrement qu'elles sont rangées par longueur, mais ce n'est là qu'une approximation très grossière : si considérées en bloc les sourates 90 et suivantes sont considérablement plus courtes que les sourates 10 à 20 par exemple, rien n'autorise pour autant à affirmer *a priori* qu'une sourate est plus courte que celle qui la précède.

8. Ce résumé laisse de côté une difficulté majeure : le premier verset de la sourate 97 implique que ce qui est descendu est l'intégralité du texte coranique, à prendre le pronom masculin (traduit ici par "l' ") comme parlant du Coran. Or, la première révélation n'étant selon la tradition constituée que de quelques versets, elle ne peut constituer le texte coranique dans son ensemble. Al Tabari en rend compte en expliquant, hadiths à l'appui, que la descente décrite dans ce premier verset consisterait en fait en celle du Coran jusqu'au premier ciel, concomitante à la première révélation. Dans la cosmologie islamique, il y a en effet sept cieux, le premier ciel étant celui que nous voyons, le septième le plus proche de Dieu. Il fallait que le *Coran* parvint tout entier au premier ciel, pour qu'il puisse ensuite être progressivement révélé.

destin. Les exégètes ont parfois compris que c'est au cours de cette nuit que sont déterminés les événements à venir dans l'année, cette position s'appuyant sur quelques hadiths allant en ce sens. Soit, on le pourrait admettre, mais quel lien avec le reste de la sourate, où il est apparemment question de la révélation du Coran ? Laquelle révélation est ici décrite au verset 5 comme paix (le terme *salam*, que Blachère rend comme « salut » signifie aussi « paix », de fait ce sont des sens proches), ce qui est unique dans le Coran ; la révélation coranique n'est nulle part ailleurs décrite en mobilisant cette notion de paix. Ajoutons à cela, pour en rester aux difficultés les plus manifestes, que même à en rester au sens littéral, le verset 4 est obscur : que signifie ce « pour tout ordre » (« *min kulli amr*⁹ ») en fin de verset. On le comprend traditionnellement simplement comme signifiant que les anges exécutent les ordres de Dieu. Si d'un point de vue sémantique cela se conçoit, à en rester sur le plan grammatical cela pose problème : la préposition « *min* » ne signifie en effet pas « pour » mais plutôt « par » ou encore « depuis ». Ainsi, en s'efforçant de donner un sens au texte, les exégètes traditionnels en viennent souvent à violer sa lettre.

C'est dire qu'on n'y comprend pas grand-chose, en réalité. C'est ici qu'Ephrem peut nous être un précieux appui. Faisons ici l'hypothèse que les parallèles entre le texte coranique et l'hymne XXI sur la nativité ne sont pas dus au hasard. On pourra en fait voir qu'à en revenir au syriaque, du moins à croire les commentateurs qui ont fait cet effort, tenir le contraire semble assez difficile. On peut alors rendre le texte coranique plus intelligible sans se livrer à des acrobaties d'exégète en quête de sens¹⁰. Ainsi, le mot *Qadr* se traduit apparemment en syriaque par *helqa*. Or ce terme est souvent employé avec *bet yelda*. Ce

9. Nous recourrons à une translittération très défectueuse tant pour l'arabe que pour le syriaque, nous contentant de restituer aussi approximativement que possible la prononciation en usant de la lettre de l'alphabet latin qui en est la plus proche. Il existe des translittérations rigoureuses, mais nous avouons que, n'ayant pas envie de nous battre avec les points diacritiques pour indiquer les différents sons, doutant de surcroît que cela importe à beaucoup de nos lecteurs, d'autant que pour les rares intéressés nous donnons nos sources, nous cédon à la facilité.

10. Ou plutôt, au lieu de se débattre avec le texte arabe seul, on va maintenant faire des rapprochements savants au point d'en être virtuoses avec les rapprochements qu'on peut établir avec le syriaque... Est-on vraiment gagnant dans l'explication du texte ? Je laisse le lecteur en juger sur pièces.

terme signifierait “horoscope”, du moins selon Luxenberg¹¹, ainsi que naissance. Il est en particulier, vous l’aurez deviné à partir le titre de l’article de Luxenberg, employé pour parler de la Nativité. Il faut entendre dans le fait qu’il soit fréquemment employé avec *bet yelda*, que la destinée d’un nouveau né est déterminée par la position des astres à la naissance donc par son horoscope. Autrement dit, l’idée de destin serait étroitement associée à l’astrologie, et plus exactement à la position des astres à la naissance. D’où Luxenberg tire l’idée que par *qadr* il peut être pertinent d’entendre l’étoile de la naissance, en ce qu’elle détermine le destin de l’enfant. Or comme nous le disions la naissance que le terme *helqa* désigne de manière privilégiée est celle du Christ. Si bien qu’il en va, nous dit Luxenberg, plus exactement, de l’étoile de Noël. Cette lecture aurait l’avantage de rendre compte du fait qu’il en aille dans le texte coranique d’une « nuit du destin ». Le terme arabe *leyla*, nuit, correspondrait en effet au syriaque *lelya*, lequel est fréquemment employé dans un sens liturgique comme forme abrégée de « *slota d-lelya* », soit en Français « office de la nuit », « vigile » : il en irait à en croire Luxenberg de la veillée de la nativité.

Jusqu’ici cela n’est rien de plus qu’une hypothèse un peu hasardeuse : avouons que les rapprochements qu’opère Luxenberg ont jusqu’ici *prima facie* l’air un peu artificiels. Mais sitôt que l’on essaye de rapprocher les différents versets de la sourate 97 de manière plus précise au texte d’Ephrem, cela fonctionne mieux : Luxenberg voit dans le pronom sans référent du premier verset qui est traduit ci-dessus par « l’ » Jésus. Admettons...Là où les rapprochements deviennent plus convaincants, c’est à compter du verset 3 qui est ainsi aisément rapprochable du « C’est une fête dont le salaire dépasse cent pour un ». On pourrait objecter que le verset 3 de la sourate 97 compare la nuit du destin à mille mois, alors que dans le texte d’Ephrem il n’est nullement question de mois. En effet, quand saint Ephrem nous dit qu’on a affaire à une fête dont le salaire dépasse cent pour un, par cent, il faut entendre cent vigiles, et non cent mois, ce dont témoigne le vers précédent : « Ne comptons pas notre vigile comme une vigile ordinaire ». Comment, à supposer avec Luxenberg qu’on peut faire le rapprochement entre l’hymne d’Ephrem et la sourate 97, rendre compte de la mention de mois dans le texte coranique ? En fait, c’est justement ici que le re-

11. Christoph Luxenberg, « Noël dans le Coran », In Delcambre, Anne-Marie, Bosshard, Joseph (et alii) -- *Enquêtes sur l’Islam : hommages à Antoine Moussali*. Paris : Desclée de Brouwer, 2004. 326 pages.

cours au syriaque s'avère intéressant, le mot signifiant mois en arabe, « *shahr* », est très proche phonétiquement du syriaque « *shahra* », qui signifie précisément veillée, vigile. Ici se fait voir l'intérêt de l'approche consistant à rapporter les termes dont use le Coran à leur équivalent syriaque : on arrive à un sens cohérent et proche du texte auquel nous tentons de rapporter la sourate 97 en prêtant aux termes, les laissant inchangés, leur sens syriaque. Le lecteur tatillon pourrait faire observer que dans le texte d'Ephrem il est question de cent vigiles, là où le Coran parle de mille. Il y a plusieurs explications. Par exemple, le Coran étant truffé de références aux Psaumes, d'aucuns¹² y voient une réminiscence de « Mieux vaut un jour dans tes parvis que mille ailleurs » (Ps. 84 :10)¹³. Mais il est difficile de voir comment cela se connecte à notre hymne de S. Ephrem.

Avançant pour nous tourner vers le verset suivant, nous retrouvons avec les anges qui descendent un thème présent dans le texte d'Ephrem. Or celui-ci peut nous aider à rendre compte du « *min kulli amr* » : notons d'abord que si nous trouvions obscur le présent usage de la préposition « *min* », il semblerait que l'expression « *men koll* » suivie d'un nom au singulier soit d'usage fréquent en syriaque, signifiant « toutes sortes de ». Mais traduire "*min kulli amr*" par « toutes sortes d'ordres » n'est pas plus éclairant. Le texte d'Ephrem est ici un précieux auxiliaire : que font les anges descendant ? Ils chantent le *Gloria*, dit Ephrem. Voyons si, en repassant par le syriaque, nous pouvons donner un sens proche à *amr*. Il y a débat à ce sujet entre Luxenberg et G. Dye. Le premier rapproche *amr* de *memra*, "hymne", le second de *zmar* "chant". Quelle que soit l'hypothèse que l'on retient, on trouve bien nos anges descendant entonner sur la Terre des chants.

Enfin, nous disions combien il était insolite de trouver la notion de paix associée au Coran. Or, sitôt qu'il s'agit de la Nativité, le lien est non seulement fait très fréquemment mais de surcroît explicitement présent dans le texte d'Ephrem (« Jubilante, elle a crié « Paix ! »). Ainsi est-on parvenu à rendre compte des obscurités du texte coranique par le recours à son intertextualité.

12. Par exemple Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen, 1931, p. 449.

13. Toutes nos citations des textes bibliques seront empruntées à la traduction de Louis Segond dans sa révision de 1910. C'est la raison pour laquelle le verset que je cite est tiré du psaume numéroté 84 : la Bible Segond, comme toutes les Bibles protestantes, suit la numérotation de la Bible hébraïque, non celle de la Vulgate.

Avançons un peu en essayant d'examiner nos conclusions à partir d'éléments extérieurs au Coran : j'aimerais ici à partir de considérations sur le calendrier hégirien visant à montrer que les dates de *laylat el qadr* et de Noël concordent peu ou prou tenter de confirmer la lecture que nous venons de proposer. Je précise que, si ce qui précède se trouvait dans la littérature, les lignes qui vont suivre sont pure extrapolation de ma part : je n'ai pas trouvé pour l'heure la question abordée sous cet angle. Rien d'étonnant à cela dans la mesure où un nombre plus que conséquent d'éléments semble aller dans le sens contraire, comme j'aurai l'occasion de le montrer. Je vous invite à prendre dès lors les lignes qui vont suivre pour ce qu'elles sont : un échafaudage d'hypothèses plus qu'hasardeuses et très probablement fausses, mais amusantes à monter.

Vous savez sans doute que le calendrier hégirien est un calendrier lunaire. Un détail moins connu est que la tradition rapporte qu'il fut lunisolaire les premières années de l'hégire, semblable en cela au calendrier prévalant dans l'Arabie anté-islamique, ou, pour donner un exemple de calendrier luni-solaire contemporain, au calendrier juif¹⁴. Autrement dit, c'était un calendrier lunaire qui se voyait complété par un treizième mois intercalaire de temps à autres pour que l'année lunaire restât à peu près arrimée à l'année solaire. Or la sourate 9, en ses versets 36-37 a interdit de procéder de la sorte. On situe souvent sa révélation en l'an 10 de l'Hégire, On peut donc, à suivre le récit traditionnel, estimer que l'an 11 de l'Hégire fut le premier pleinement lunaire. Voilà qui nous donnerait un début d'année 11 hégirienne, autrement dit le 1^{er} Muharram 11 AH (rappelons que Muharram est le premier mois de l'année) tombant le 29 mars 632 en calendrier julien¹⁵. Mais surtout, il vient que le 25 décembre 631 correspond au 25 ramadan 10 AH. On a bien une nuit de date impaire parmi les dix dernières de ramadan, ce qui correspond à ce que la tradition rapporte. Supposant un ramadan relativement fixe dans les premières années de l'Hégire, il semblerait dès lors cohérent, pour peu qu'on adhérât à ce qui précède, d'affirmer que la *laylet el Qadr* correspond à Noël¹⁶. Ce qui peut

14. On trouvera cela exposé notamment dans le *Dictionnaire des symboles musulmans : Rites, mystique et civilisation* de Malek Chebel, à l'article « Année ».

15. On pourra s'amuser avec ce site à vérifier nos conversions : https://www.patricklecoq.fr/convert/cnv_calendar.html.

16. On m'objectera d'abord que, la tradition de fêter la nativité le 25 décembre ne s'imposant qu'à la fin du IV^e siècle, Ephrem composait ses textes en ayant plus vraisemblablement en tête la date du 6 janvier. Il est vrai, mais le texte coranique, lui, nous ramène au milieu du VII^e siècle. Ce qui nous importe sur la question est

confirmer cette idée, c'est que *laylet el Qadr* survient à la fin du mois de Ramadan, lequel est jeûné. Faire du jeûne de ce mois une sorte de transposition du jeûne de la Nativité est dès lors plus que tentant.

L'hypothèse aurait plus de solidité si on pouvait opérer des rapprochements analogues pour d'autres dates du calendrier¹⁷. Notre chance est que la Pâque juive a un équivalent explicite dans le calendrier musulman : Achoura, fête célébrant la sortie d'Égypte des Hébreux. Elle a lieu lors du premier mois du calendrier, en muharram, de même que la Pâque juive en nissan. Dès lors, trouver dans le calendrier hégirien un équivalent à Noël au neuvième mois est tout à fait cohérent. De même qu'il y a à peu près neuf mois entre Pâques et Noël, il y a environ neuf mois entre Achoura et la nuit du destin. Ce très court examen semble plutôt aller dans le sens de l'idée qu'il est pertinent de chercher des correspondances entre les calendriers. En fait, le parallèle coince un peu : Achoura survient le 10 muharram, or le 10 muharram 11 correspond au 11 nissan. On me dira que la Pâque ne survient que quelques jours plus tard, le 14. Cela soulève plus généralement la question de la date choisie pour *Achoura* : pourquoi celle-ci est-elle fêtée le 10 muharram et non plus tard ? Je n'ai pas de réponse à proposer, sauf des hypothèses très douteuses, par exemple une confusion avec Yom Kippour (qui survient le 10 d'un autre mois). Je suis conscient que la moisson reste maigre, mais j'imagine que quelqu'un de plus savant que moi serait apte à hasarder des explications plus intéressantes.

Reste un dernier point que je ne m'explique pas, des plus épineux, et qui est la raison décisive pour laquelle je ne souscris point aux explications que je viens de produire, à savoir l'étymologie du mot *ramadan*, « chaleur brûlante », ce qui est loin de coller à la description du mois de décembre dans l'hémisphère nord, fût-on à La Mecque... Du reste, cela ne concorde pas plus avec les noms que portent les mois précédents : dans notre schéma, lorsque le calendrier était encore lunisolaire, donc que les mois ne se décalaient pas encore tous les ans, *Rabii el Awal* (c'est-à-dire à peu près littéralement le premier mois de printemps) tombait... en juin ! De telles indications pointent pour un ramadan se situant alors plutôt en début d'automne. Dès lors, faut-il revoir l'année

moins la date qu'avait en tête Ephrem que celle qui importait à sa postérité, lisant son œuvre.

17. Nous nous écartons ici de Luxenberg. Dit autrement, les deux paragraphes qui suivent sont de pures spéculations personnelles, d'une valeur à peu près nulle.

de l'abandon de l'intercalation, quitte à abandonner notre hypothèse concernant *laylat el qadr*? Cela serait d'autant plus facile que la tradition même n'est en vérité pas unanime pour situer en l'an 11 l'abandon du système lunisolaire, sans compter les orientalistes s'étant emparés du problème, qui plaident pour certains pour une datation bien plus tardive. En tout cas, je ne peux qu'inviter au plus grand scepticisme sur l'échafaudage d'hypothèses construit plus haut. D'autant que rien n'interdit que le Coran, empruntant des expressions aux textes de S. Ephrem, les réexploite pour décrire des dates ne prenant sens que dans la tradition musulmane. En d'autres termes, si rien tout en admettant les parallèles que nous avons établis entre le texte de S. Ephrem et la sourate 98, ceux-ci n'impliquent pas nécessairement que l'exégèse traditionnelle se trompe sur les dates dont nous parle le texte. Bref, il semble *prima facie* plus cohérent et plus économe en hypothèses d'admettre que *laylet el qadr* fait bien référence à la descente du livre, malgré les difficultés que cela peut poser, en empruntant des expressions à la description de la nativité par Ephrem pour en rendre compte.

Quand Ephrem sauve le Coran de la critique thomiste...

S'il n'y avait de rapport avec les œuvres de S. Ephrem que pour ce qui concerne la nuit du destin, c'est à juste titre que le lecteur pourrait protester qu'il y a peut-être une certaine artificialité dans le rapprochement que nous opérons. Il convient donc de montrer qu'on peut l'opérer ailleurs : venons-en donc à un tout autre sujet, ce qui nous offrira l'occasion de discuter quelques clichés sur le Coran. S'il est en effet un poncif sur le *Coran*, c'est que celui-ci véhiculerait une image du Paradis comme lieu de lascivité et de concupiscence. C'est ainsi que S. Thomas écrit : « [Mohammed] séduisit les peuples par des promesses de voluptés charnelles, au désir desquelles pousse la concupiscence de la chair »¹⁸. Le paradis coranique est en effet dépeint en des termes très concrets, les jouissances de ceux qui y entrent paraissant n'être rien de plus que la satisfaction des désirs de la chair. Sont ainsi décrits

18. « [Mahumet] carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit », SCG, I, 6.

des fleuves de miel, de lait et de vin¹⁹. Les hôtes du paradis, ajoute le Coran « 28 seront, parmi des jujubiers sans épines 29 et des acacias alignés, 30 [dans] une ombre étendue, 31 [près d']une eau courante 32 et de fruits abondants, 33 ni coupés, ni défendus, 34 [couchés sur] des tapis élevés [au-dessus du sol]. » (sourate 56, versets 28 à 34). Plus encore, s'il est un exemple sur lequel on s'appuie pour soutenir que le Paradis du Coran n'est rien de plus qu'un lieu de concupiscence charnelle et de débauche, c'est celui des houris, ces vierges qui seraient la récompense de ceux d'entre les hommes qui accéderaient au Paradis. Elles se trouvent mentionnées à quatre reprises dans le Coran, notamment à la suite des versets susmentionnés : « 35 [Des Houris] que nous avons formées, en perfection, 36 et que Nous avons gardées vierges, 37 coquettes, d'égale jeunesse, 38 appartiendront aux Compagnons de la Droite » (sourate 56, versets 35 à 38), ou encore dans la sourate 55. Pour un texte qui, comme c'est le cas du Coran, se veut « [venu] pour marquer la véracité des messages antérieurs » (Coran 10 :37), pareille divergence avec ce qu'on trouve dans les Ecritures a quelque chose de troublant. Une fois de plus, Ephrem va nous aider à mieux comprendre le texte coranique et à discuter de la valeur des lieux communs sur le paradis qu'il nous dépeint. Nous suivrons essentiellement pour ce les analyses de Tor Andrae²⁰, premier à notre connaissance à avoir pointé de manière systématique les parallèles dont nous nous saisissons ici. Celui-ci suggère justement l'hypothèse que, attendu qu'on trouve des expressions très similaires à celles dont le Coran use pour décrire le Paradis dans les textes d'Ephrem, et qu'il est clair que S. Ephrem n'avait pas une compréhension du Paradis comme lieu de concupiscence charnelle, on pourrait admettre la possibilité d'une interprétation des descriptions les plus charnelles du Paradis dans le Coran comme allégoriques.

Notons d'abord que la description du Paradis comme jardin de plaisance, lieu d'un éternel banquet est un topos de la littérature syriaque et notamment des *Hymnes sur le Paradis* d'Ephrem. De façon générale, la manière dont il en parle emprunte beaucoup aux sens, semble *prima facie* en faire un lieu où les bienheureux goûtent de toutes les jouissances terrestres de manière hyperbolique.

19. Ce premier point n'est cela étant pas très significatif en soi, puisque ce sont des éléments qu'on trouve aussi dans les Ecritures. Par exemple en Joël 3, 18 : « En ce temps-là, le moût ruissellera des montagnes, le lait coulera des collines ».

20. Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955, 213 p.

Bien évidemment, il ne s'y faut point méprendre : ce lexique imagé ne prétend pas dire la vérité de ce qu'est le Paradis. Dans le onzième hymne sur le Paradis, Ephrem écrit ainsi : « 7 Que ces vocables-là/ Ne troublent ton esprit/ Le Paradis s'est habillé / Des mots de ton pays; Non que, par pauvreté, / Il vêtit tes images, / Mais parce que ta nature, si totalement débile, / Ne saurait embrasser / Sa Majesté (divine), / Et ses magnificences ont perdu tout éclat / A être figurées par les mornes couleurs / Qui te sont familières. / 8 Les faibles yeux (de l'homme) / Ne pouvant pas fixer / Les irradiations / De ses beautés célestes, / Il vêtit ses arbres / Des noms de nos arbres. ». La chose semble donc entendue : on a, en tout cas chez Ephrem, une description très sensuelle du Paradis qui n'est certainement pas à prendre à la lettre.

Or Tor Andrae voit dans le passage suivant de l'hymne 7 quantité d'éléments qu'on retrouvera dans la description par le Coran des houris : « Pour celui qui, en sage, / S'est abstenu de vin, / S'empresment plus encore / Les pampres du Paradis, / Et chacun lui tendra, / Lui offrira ses grappes./ S'il est en outre vierge, / Alors ils l'introduisent / En leur intérieur pur », lequel rapprochement lui semble d'autant plus facile qu'il est aussi question dans le Coran de fruits se mettant à la portée des convives au banquet que nous avons dit (Coran 76 : 14). Cette affirmation de Tor Andrae est, disons-le tout de suite, non seulement très discutable mais de plus abandonnée comme telle : il est vrai que, s'il est question de vignes au début du texte, il en va ensuite d'hommes qui, ayant été vierges au cours de leur existence terrestre, seront introduits dans leur sein. C'est à ces hommes que renvoie le pronom dont nous usons ici : « leur ». Or être introduit dans le sein d'une vigne n'a que peu de sens. A en croire le traducteur dans la collection Sources chrétiennes des *Hymnes sur le Paradis*, si le problème grammatical se pose, il se peut résoudre lorsque l'on sait qu'à plusieurs reprises Ephrem personnifie les arbres, usant du reste précisément de cette image : un peu plus haut dans l'hymne le figuier rappelle ainsi à Eve qu'il l'a laissée *se blottir dans son sein*. Inutile d'aller chercher là un sens très sophistiqué : se trouver sous un arbre, sous son ombre, métaphoriquement sous sa protection, c'est être introduit en son sein.

Faut-il pour autant penser que le rapprochement était insensé? Si la manière qu'avait Tor Andrae de le poser l'était, Luxenberg, que nous avons déjà cité plus haut, tenta de le reprendre à nouveaux frais, en prenant le problème dans l'autre sens. Nous avons pu dire que, de façon

générale, sa méthode repose sur l'idée que les termes obscurs du *Coran* étaient à lire à la lumière du syriaque. Ici, le mot qui retiendra son attention sera celui de « *hourî* ». Ainsi, il ne s'agit pas de chercher dans Ephrem ce qui peut se rapprocher du *Coran* mais de partir de l'idée que, depuis la littérature syriaque et en particulier Ephrem, on va pouvoir mieux comprendre le texte coranique.

Pour expliquer ce en quoi consiste l'analyse de Luxenberg, il nous faut dire au préalable quelques mots de l'alphabet arabe. Il est en effet connu que celui-ci est un abjad, en d'autres termes que les voyelles ne sont pas notées (pour être plus précis, seules les voyelles brèves ne sont pas notées). Ce qui est moins connu, c'est qu'à époque ancienne, même la notation des consonnes posait problème. L'alphabet arabe étant en effet hérité de l'alphabet araméen, lequel servait à transcrire une langue moins riche en phonèmes, on manquait de lettres. Le problème fut résolu par l'ajout de points diacritiques, servant à différencier les lettres, mais cette innovation n'intervient qu'assez tardivement. Dès lors, bon nombre de lettres que l'on peut différencier sans peine aujourd'hui étaient alors confondues : par exemple on ne peut distinguer sur les plus anciens manuscrits coraniques le *ج* (cette lettre se prononce comme le z français) du *ر* (celle-ci se prononçant comme un r roulé).

Ces points précisés, revenons à nos houris. *Hour* signifierait blanc en syriaque²¹. Le terme est suivi, dans le Coran, du terme *عَيْن* (lire 'in), ce qui signifie yeux. Luxenberg estime difficile de comprendre ce que des yeux blancs viennent faire dans l'extrait. Or *عَيْن* ne diffère de *عِنَب* (lire 'inab) que par les points diacritiques. Parler de raisins blancs serait à le suivre non seulement plus cohérent mais aurait le mérite de coller aux textes de la tradition syriaque, à commencer par celui d'Ephrem que nous évoquions. Le problème est qu'il est dit dans le Coran que les élus seront mariés aux dites « houris » : « Nous les aurons mariés à des Houris aux grands yeux. » (Coran 44 :54). Qu'à cela ne tienne, Luxenberg nous propose de réinterpréter le verbe employé. Comment donc, alors même que le terme employé est « *zawajnahum* », mettre

21. Ce sens n'est cela étant pas étranger à la langue arabe. Ainsi si on prend le verbe correspondant, «*hawara*», il peut signifier blanchir, appliqué à un vêtement. On pourrait dès lors faire remarquer à Ch. Luxenberg que pour se livrer aux interprétations qu'il propose, il n'est bien souvent pas nécessaire de faire le détour par la langue araméenne.

en couple, auquel il est difficile de faire signifier quoi que ce soit qui puisse avoir un lien avec des raisins ? Là encore, en jouant sur les points diacritiques, Luxenberg propose de réinterpréter « *zawajnahum* », nous les avons mariés, en « *rawahnahum* », nous les avons installés, sous des raisins donc, ce en quoi on retrouve ce que voulait signifier le texte d'Ephrem.

Admettons les acrobaties philologiques auxquelles se livre Luxenberg et laissons de côté pour un moment notre rasoir d'Occam. Il n'en demeure pas moins une objection dirimante que l'on pourrait adresser à sa thèse. La transmission du Coran est en effet réputée avoir été plutôt orale qu'écrite (avec fixation écrite à compter du troisième calife, Othman, à en croire la tradition la plus souvent admise, même s'il y aurait eu des fragments mis par écrit auparavant). Luxenberg n'y répond que très brièvement, de manière peu convaincante, se contentant d'expliquer en un court paragraphe qu'une tradition atteste que lors de l'établissement de sa recension du Coran, Othman serait allé chercher des feuillets chez l'une des veuves du prophète. Nous préférons donc nous appuyer pour contrer l'objection de manière plus convaincante en restant dans un cadre proche des positions de Luxenberg sur un article de Markus Groß, « *Neue Wege der Koranforschung aus vergleichender sprach- und kulturwissenschaftlicher Sicht* »²². Ne nous étendons pas trop sur le sujet puisque cela nous fait quelque peu sortir de la question des parallèles entre l'oeuvre de S. Ephrem et le texte coranique²³. L'argument de Groß est, en substance, le suivant : on dispose de variantes du texte coranique qui n'ont pas été retenues lors de l'édition du texte, ce que la tradition elle-même rapporte. Elle l'explique tout simplement par le fait que nul ne saurait disposer d'une mémoire si infaillible qu'il ne faute jamais récitant un texte tout de même relativement long. Or

22. Markus Groß, « *Neue Wege der Koranforschung aus vergleichender sprach- und kulturwissenschaftlicher Sicht* », In Karl Ohling, *Der frühe Islam*, p. 462 sq.

23. D'autant que le problème est bien plus complexe. L'auteur que nous citons ici, de même que Luxenberg, se rattache à un courant historiographique hypercritique, en ce qu'il part du postulat (pour dire les choses de manière caricaturale), que tout ce que dit la tradition est faux jusqu'à preuve du contraire. Pour un point de vue plus nuancé sur la question de la fixation du texte coranique, et du rapport à l'oralité, le lecteur peut aller voir notamment les cours de François Déroche au Collège de France, disponibles en ligne. Bref, je convoque ici des arguments tirés de ces auteurs en ce que le parti-pris du présent texte est de prendre les thèses de Luxenberg au sérieux, mais naturellement c'est un choix très discutable, et qui ici ne se justifie sans plus de discussion que dans la mesure où il s'agit pour nous, compte-tenu du thème du présent Sénevé, moins du *Coran* que de S. Ephrem.

Groß va entreprendre l'examen des variantes rapportées par la tradition pour prouver qu'il est plus facile pour les expliquer de les rapporter à des fautes de copiste qu'à des erreurs de mémorisation. Ainsi dans le verset 31 de la sourate 13 figure, dans le texte coranique tel que nous en disposons actuellement, le mot « *yai'asi* », du verbe « *ya'isa* », perdre courage, désespérer, ce qui nous donnerait, si nous tentons de traduire littéralement, approximativement le sens suivant : « .ceux qui croient *ne désespèrent-ils pas de ce que si Allah le voulait, Il dirigerait les Hommes en totalité ?* »²⁴ : voilà qui semble à première vue difficile à comprendre : il semble à première vue qu'il faille entendre par là que justement les croyants doivent désespérer de ce que Dieu puisse, quand bien même telle serait sa volonté, guider tous les hommes, ce qui, non content de contredire l'omnipotence divine, va également à l'encontre de nombreux versets qui disent explicitement que Dieu eût pu guider tout homme. Là où tout cela devient intéressant, c'est que parmi les variantes qui n'ont pas été retenues dans le texte canonique figure *yatabayyani* : ne leur est-il pas clair²⁵ : lu de la sorte, le verset présente un sens facile. On pourra se demander lequel constituait le texte originel : n'en déplaît à Groß, il semble bien qu'on puisse privilégier la leçon qui figure dans le texte canonique, si l'on retient tout simplement en bon philologue la *lectio difficilior*, c'est-à-dire le terme étant apparemment à première vue le plus difficile à admettre, en ce qu'il est plus facile d'envisager que, se trompant, on tende à choisir un mot donnant plus de sens au texte que l'original que d'envisager un processus en sens inverse. Mais le point essentiel est que les deux mots ont une phonétique très différente l'un de l'autre. Or dans une graphie très archaïque, tous deux s'écrivent de manière très proche, au point qu'un copiste peu scrupuleux s'y pourrait tromper. Si bien qu'il est plus cohérent d'envisager que se produise précisément cette confusion dans un contexte où la transmission du texte est d'abord écrite, plutôt que de la penser dans un contexte où la transmission est orale, si bien qu'on aurait pu attendre un autre terme peut-être plus proche phonétiquement du terme originel.

24. Nous modifions ici la traduction de Blachère, laquelle se débrouille pour donner un sens au texte, conforme en cela à l'exégèse la plus traditionnelle du verset.

25. Je vous invite à aller vérifier ici même : <https://corpuscoranicum.de/lesarten/index/sure/13/vers/31>. Ce site a entrepris la tâche titanesque de recenser les variantes et d'indiquer tous les rapports qu'on peut faire entre des textes coraniques et leur probable intertexte.

Bref, admettons à titre d'hypothèse avec Luxenberg que la part de l'écrit dans la transmission du texte coranique fut plus importante que ce qu'on en fait trop souvent. Par ailleurs, il nous semble acquis que, même sans souscrire aux rapprochements acrobatiques opérés par Luxenberg pour rendre compte de ce que sont les houris, on peut à la suite d'Andrae voir des ressemblances entre la description du Paradis par le Coran et celle que fait saint Ephrem. Il y a toutefois une objection assez triviale qu'on pourrait adresser à la présente analyse, à savoir que ces rapprochements peuvent être dus au hasard. Cela paraît d'autant plus plausible que les deux descriptions du paradis brodent en partie sur des éléments empruntés à l'Écriture, comme nous avons pu le voir avec les fleuves de lait et de vin.

Or ce qui, selon Andrae, nous peut conforter dans l'idée que ces rapprochements ne sont pas si hasardeux que cela, c'est le constat que les rapprochements avec l'oeuvre d'Ephrem se peuvent trouver non seulement dans la description du Paradis mais plus généralement dans celle des fins dernières. Je renvoie sur ce point une fois de plus à l'ouvrage de Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le christianisme*. Il y consacre un développement assez long à la question. En sont extraites les citations des *Homélie*s d'Ephrem que je m'en vais citer²⁶. Les prédications d'Ephrem sur le Jugement dernier sont en effet ceux de ses textes qui ont eu le plus grand retentissement, et pour cause, ce sont sans doute ceux de ses écrits qui sont les plus à même de frapper vivement les imaginations. Ephrem ne recule devant rien pour rendre ses descriptions plus frappantes et susciter la terreur de ses auditeurs. Mais écoutons-le plutôt : « Soudainement viendra du ciel un grand bruit et des tonnerres effrayants et des éclairs effroyables avec des séismes », les étoiles tombent, le soleil s'assombrit, les tremblements de terre anéantissent toute chose, tandis que les montagnes entrent en fusion.” Evidemment, Ephrem doit beaucoup à l'Écriture dans ses descriptions, reste que ce qu'il a de propre explique bien des éléments du texte coranique. Il en va ainsi pour ce qui est du ton du texte, dans les deux cas aussi brutal : dans les descriptions d'Ephrem citées ci-dessus, tous les éléments ont des parallèles dans le texte coranique, lequel ne recule devant rien pour faire sentir l'horreur de l'Heure : « [quand] la terre et les monts, emportés, seront pulvérisés d'un seul coup » (Coran 69 : 14), « Quand

26. Celles-ci n'étant pas traduites à ma connaissance en Français par ailleurs, je ne peux rien en citer d'autre que les quelques citations que l'on trouve chez Tor Andrae, maigre pitance. . .

la terre sera secouée de son séisme » (Coran, 99 :1), « 1 Quand le ciel s'entr'ouvrira, 2 quand les planètes se disperseront, » (Coran, 82 : 1-2) pour ne produire que quelques exemples.

On pourra cela étant objecter à Andrae que pour tout cela, il suffit d'imaginer que les deux textes peuvent filer indépendamment des thèmes qu'on retrouve par exemple ici « (...) le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel, et les puissances des cieux seront ébranlées. Alors le signe du Fils de l'homme paraîtra dans le ciel, toutes les tribus de la terre se lamenteront, et elles verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec puissance et une grande gloire. Il enverra ses anges avec la trompette retentissante, et ils rassembleront ses élus des quatre vents, depuis une extrémité des cieux jusqu'à l'autre. » (Mt 24 :29-31) ou encore, concernant le châtime-ment des impies, là : « Or, comme on arrache l'ivraie et qu'on la jette au feu, il en sera de même à la fin du monde. Le Fils de l'homme enverra ses anges, qui arracheront de son royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité : et ils les jetteront dans la fournaise ardente, où il y aura des pleurs et des grincements de dents. » (Mt 13 :40-42) . Andrae étant bien entendu familier des Ecritures²⁷ et, par-tant, n'ayant pu manquer de faire le rapprochement, le fait qu'il ne l'explicite pas et qu'il juge ces passages convaincants pour tenir qu'il y a une grande similitude entre la production homélitique de S. Ephrem et le *Coran* doit plutôt nous incliner à penser que ces deux textes se ressemblent en ce qu'ils ressassent ce thème, allant d'accumulations en hyperboles, mettant à l'oeuvre tous les procédés possibles pour faire une impression aussi forte que possible sur le lecteur. Dit autrement, c'est moins dans le contenu que dans la manière de l'aborder que leurs ressemblances seraient significatives. Reste que c'est là gloser Andrae, lequel n'explicite point cela²⁸.

Mais là où Andrae est légèrement plus convaincant, quoiqu'il n'éta-blisserait toujours pas de lien positif entre S. Ephrem et le Coran, c'est que même à s'attacher aux points de détail, on note des convergences. C'est ainsi la même figure de l'ange comme acteur du châtime-ment dans

27. Attendu qu'il fut évêque, au sein de l'Église de Suède, le contraire serait pour le moins surprenant...

28. Je conçois que notre tentative de sauvetage d'Andrae soit peu convainquante. Mais le principe de charité rendait nécessaire de la tenter. D'autant que, qu'Andrae l'ait vu ou non, à en juger par les textes de S. Ephrem qu'il produit, cette interprétation est plausible.

l'impie dans « Ah! puisses-tu voir quand les Anges rappelleront ceux qui auront été infidèles, leur frappant la face et le derrière [en criant] : « Goûtez le tourment de la Calcination! » (Coran 8 :52) et dans « Alors, du reste, chassés et frappés par des anges cruels, ils courront aux abois, grinçant des dents et ils se tourneront vers la hauteur pour voir les justes dans leur résidence » (ce qui est extrait d'une homélie d'Ephrem). Ou encore, l'éveil des morts se produit chez S. Ephrem précisément la seconde fois que la trompette sonne (si du moins l'on suppose à la suite d'Andrae, prompt à échafauder des hypothèses, que le grand bruit dont parle Ephrem dans la citation que nous donnons quelques lignes plus haut correspond au premier son de la trompette...). Deux coups de trompette avant que les morts ne s'éveillent, cela évoque ce passage : « [Alors] il sera soufflé dans la Trompe [une première fois] et ceux qui sont dans les cieus et [sur] la terre seront foudroyés, sauf ceux qu'Allah voudra [épargner]. Ensuite, il sera soufflé dans [la Trompe] une autre [fois] et voici que [les Trépassés] seront dressés, regardant. » (Coran 39 :68). Mais, élément plus frappant, si nous avons pu mettre en relation le traitement par Ephrem du paradis et celui qu'en fait le Coran, il en va de même avec le sort des impies. Ephrem, traitant de leur châtement, nie en effet toute possibilité d'intercession et ajoute que « chacun portera son propre fardeau », éléments qui seront thématés par le texte coranique. Dans un passage plus saisissant encore, Ephrem nous les représente se lamentant : « Alors ils pousseront des cris et diront : 'Hélas! Comment avons-nous passé ce temps favorable dans l'indifférence? Comment cette vie vaine nous a-t-elle joués? Comment, voyant les autres lutter, n'avons-nous pas combattu? Comment avons-nous entendu les saintes Ecritures et avons-nous ri en nous moquant de ceux qui les connaissaient?' », donnant la parole aux damnés, les faisant s'exprimer d'une façon qu'on retrouve dans le Coran, par exemple dans la sourate 6 : « Quand enfin, brusquement, l'Heure viendra à eux, ils diront : « Affliction à nous d'avoir fait si peu en cette vie! » (Coran 6 :31), entre autres occurrences.

Comment le goût d'Ephrem vint aux Arabes

Il semble donc, si l'on admet les rapprochements opérés jusqu'ici, qu'il y ait des textes, dans le Coran, qui fassent référence à l'oeuvre de S. Ephrem. Pourquoi est-ce le cas? Que vient faire S. Ephrem dans le texte coranique? Notez que si je ne m'intéresse ici qu'à Ephrem, on pourrait élargir le propos, attendu qu'il y a également quantité d'allusions à des

textes d'autres auteurs comme Jacques de Saroug. La question pourrait donc même se formuler en des termes plus généraux : pourquoi trouve-t-on autant de parallèles entre la littérature de langue syriaque tard antique et le Coran ?

Avant que de m'engager dans cette discussion, une remarque d'ordre méthodologique : je n'entends pas ici m'engager dans une discussion concernant l'auteur du texte coranique. En bonne orthodoxie musulmane, il s'agit bien entendu de Dieu. A admettre cela, nous serions amenés à nous demander pourquoi Dieu cite Ephrem. Si nous étions d'humeur à plaisanter, oserions-nous hasarder en guise d'explication qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que Dieu cite sa propre cithare²⁹ ? Ou, pour répondre avec Benoît XV, affirmons que de la sorte « *Deus igitur (...) beatum Ephrem summa afficit gloria* »³⁰ : « Dieu gratifie donc le bienheureux Ephrem de la plus haute gloire. ». Mais dans la présente discussion, nous ferons l'hypothèse qu'il y a du sens à accorder de l'importance au contexte culturel dans lequel le texte apparaît pour comprendre son élaboration. A dire le vrai, cette hypothèse nous semble pouvoir être tenue sans même aller à l'encontre du dogme musulman : Quel que soit l'auteur du *Coran*, il s'adresse à des hommes, et en premier lieu aux Arabes du VIIe siècle. Comprendre le contexte dans lequel l'œuvre apparaît, c'est rendre compte de ce qu'ils en comprendraient et donc se donner les moyens de revenir au sens premier du texte.

Armés de ce réquisit méthodologique, reformulons la question : quel sens y a-t-il à présenter à des Arabes du VIIe siècle des textes s'emparant d'expressions tirées d'Ephrem ? Comment ces textes se retrouvent-ils là ? Pour le comprendre, il nous faut dire un mot de la réception des textes d'Ephrem dans l'Antiquité tardive³¹ orientale.

29. Rappelons qu'Ephrem gagna par ses dons de poète chez les chrétiens d'Orient le surnom de cithare du Saint-Esprit, du moins à en croire l'encyclique *Principi Apostolorum Petro* de Benoît XV, qui le proclame docteur de l'Eglise. On pourra trouver ladite encyclyque ici :

http://www.vatican.va/content/benedict-xv/la/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_05101920_principi-apostolorum-petro.html ou, si l'on en recherche une traduction française, là :

https://www.persee.fr/doc/rebyz_1146-9447_1921_num_20_121_4256.

30. Je cite ici l'encyclique *Principi Apostolorum Petro*.

31. J'entends ici l'expression antiquité tardive au sens le plus large possible.

Suivons Tor Andrae pour admettre là dedans la preuve d'un rôle important dans la genèse du texte coranique de la prédication orale. Car de fait, nous retrouvons dans le Coran beaucoup non seulement d'Ephrem mais plus généralement de la littérature homilétique syriaque. Si bien que l'enjeu est plutôt pour nous de comprendre quels étaient les rapports des Arabes à l'Église de Syrie. Il nous faudra également donner une idée de l'importance de S. Ephrem dans cette Eglise. Cela nous permettra de revenir sur les rapprochements entre le Coran et l'oeuvre de S. Ephrem pour, sinon les expliquer, du moins montrer qu'il n'est pas trop surprenant d'en trouver.

Quel est donc l'état de l'Église syrienne dans les années des premiers temps de l'Islam ? C'est une Eglise des plus anciennes, dérivant de l'Eglise d'Antioche, fondée par Pierre et Paul. Sa langue est le syriaque, langue sémitique, proche de l'arabe. On est dans une région qui aura une grande importance dans l'histoire du christianisme antique, au confluent de l'Empire perse et de l'Empire romain. Au point que certaines chroniques antiques purent affirmer que le premier Etat chrétien de l'histoire, avant même l'Arménie, fut peut-être le royaume d'Edesse³², sous Abgar VIII. Or, à l'époque de la naissance de l'Islam, la région se remarque surtout pour ses divisions : les monophysites étaient nombreux à Edesse, les nestoriens à Nisibe etc. Indépendamment de ces divergences doctrinales, il y a tout de même quelques constantes dans le visage que présentent les Églises syriennes à des observateurs extérieurs, par exemple arabes. On a en effet affaire à une Église dont la piété est d'abord monacale. Entendons par là que les communautés monastiques, florissantes, s'y donnaient à voir comme modèle paradigmatique de ce que c'est qu'être chrétien : c'est cela qui saisit le plus chez les observateurs extérieurs, ce dont on trouve des traces jusque dans le Coran : « (...) C'est que, parmi ceux-ci, se trouvent des prêtres et des moines et que ces gens ne s'enflent point d'orgueil. » (Coran 5 :82) pour une mention explicite des moines. Il y a d'autres versets qui, interprétés par la tradition comme allusion aux musulmans pieux, renverraient pourtant aux yeux de l'orientaliste Böwering³³ au monachisme chrétien oriental d'alors, à l'exemple de ces deux versets : « 36 En des oratoires (?) qu'Allah permit d'élever et dans lesquels

32. Je tiens cette affirmation de l'ouvrage d'Alfred-Louis de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, Seuil, 2002.

33. Gerhard Böwering, "The Light Verse : Qur'ānic Text and Sūfī Interpretation." *Oriens* 36 (2001) : 113-44.

Son nom est invoqué, dans lesquels Il est glorifié, à l'aube et au crépuscule, 37 sont des hommes que nul négoce et nul troc ne distraient de l'invocation d'Allah, de l'accomplissement de la Prière, du don de l'Aumône (*zakât*), qui craignent un jour où les cœurs et les regards seront retournés, » (Coran 24 :36-37)³⁴. Or, si le monachisme sous la forme que nous venons de décrire, qui est celle sous laquelle il se manifeste au VIIe siècle, ne se développe que postérieurement à Ephrem, ce dernier n'en fut pas moins vénéré comme un modèle pour les moines, par son ascèse.

A ce titre, paré d'éminentes vertus, il va sans dire qu'Ephrem exerça en vérité une grande influence sur tous les courants de la chrétienté syrienne, pourtant très divisée alors suite au concile de Chalcédoine, entre nestoriens, monophysites et melkites. Or Ephrem ayant vécu avant les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, au quatrième siècle, il est facile de récupérer ses œuvres quelle que soit la faction à laquelle on appartient. D'autant que le personnage a de quoi retenir l'attention³⁵. Nous parlions ainsi de son ascèse, mais celle-ci est loin d'être la seule vertu à son actif. C'est un disciple de l'évêque de Nisibe d'alors, Jacques, lequel fut un des Pères du concile de Nicée. Il vécut à Nisibe dans un contexte troublé. Les Perses menacèrent à plusieurs reprises de prendre la ville au cours de sa vie, ce qui fut pour lui l'occasion d'exhorter ses concitoyens à la résistance. Après plusieurs tentatives, ils finirent par s'en emparer en 363. En bons zoroastriens, ils étaient peu favorables à la présence chrétienne. Cela le mena, comme nombre de chrétiens de Nisibe, à s'exiler à Edesse, où il finit ses jours. Aux remous politiques s'ajoutaient des troubles religieux importants. Les manichéens, ariens, gnostiques, marcionites étaient nombreux. C'est dans un tel contexte qu'Ephrem devait se consacrer à son oeuvre d'évangélisation. Il le fit avec une grande efficacité, au point que A ce titre, il fut véritablement "au service du peuple de Dieu par le ministère de la parole" (Canon 757, Code de droit canonique) comme il convient à un diacre, lui qui demeura toute sa vie durant diacre par humilité. A Nisibe comme à

34. Il nous est inutile de reprendre l'argumentation de Böwering visant à montrer que ces versets font référence au monachisme oriental. Cela serait trop long pour un point pour le moins dispensable.

35. Pour les éléments biographiques sur S. Ephrem, nous nous appuyons pour l'essentiel sur ce que dit *Principi Apostolorum Petro*, ainsi que sur les quelques lignes qu'y consacre François Graffin dans son introduction aux *Hymnes sur le Paradis* d'Ephrem dans la collection Sources chrétiennes.

Edesse, il se consacra à l'étude de l'Écriture, qu'il enseignait si bien que beaucoup accouraient pour l'écouter.

Voilà une vie de saint. Les contemporains ne s'y tromperont pas. Cela explique qu'en dépit de divergences doctrinales considérables, il y a unanimité dans l'admiration pour Ephrem et pour ses écrits. Ces textes, quels sont-ils ? C'est une production littéraire colossale que celle d'Ephrem. On y trouve, vous l'avez sans doute compris en me lisant, des hymnes (ses vers se comptent à en croire les anciens par millions), ainsi que des homélies. Ces textes s'adressaient à tous, y compris aux plus humbles. En particulier, les hymnes étaient conçus pour être aisément compréhensibles et se mémoriser facilement. Ephrem les écrivit contre les hérésies, de sorte que les auditeurs, même dépourvus d'instruction, pussent s'en servir pour mieux connaître leur dogme et être armés contre les sectateurs d'autres religions ou d'hérésies. Il y a bien sûr d'autres textes plus savants, des commentaires bibliques le plaçant parmi les plus grands exégètes, des réfutations d'hérésiarques et j'en passe. Pour donner une idée du retentissement de l'œuvre, songez qu'on a encore aujourd'hui des milliers de manuscrits d'œuvres de S. Ephrem, en quantité de langues, sans parler de la pléthore d'ouvrages apocryphes qu'on lui attribue³⁶.

Qu'est-ce que tout cela a à voir avec le Coran ? À en croire Alphonse Mingana, dont nous suivons ici les analyses, ayant là un des premiers monuments de la langue arabe, le Coran est un texte qui est produit à une époque où la langue arabe est encore pauvre en vocabulaire conceptuel et théologique. Il fallait donc aller le puiser dans des langues suffisamment proches, où une solide tradition intellectuelle chrétienne était déjà constituée. Ce seront pour une part le guèze, langue de l'Église d'Éthiopie mais surtout le syriaque. J'en veux pour preuve que l'empreinte syriaque se ressent notamment dans le vocabulaire³⁷ coranique, au point qu'à le suivre le terme même de Coran soit vraisemblablement emprunté au syriaque, *qeryana* signifiant lectionnaire³⁸. Plus généra-

36. On ne prête qu'aux riches. A ce titre, qu'on attribue beaucoup d'ouvrages à un auteur est une marque certaine de son importance et de son influence.

37. Je renvoie sur ce point à l'article, ancien mais toujours intéressant, d'Alphonse Mingana, « Syriac Influence on the Style of the Ku'ran », Bulletin of The John Rylands Library, Manchester : University Press, Longmans, Green, & Co., London, England, Vol. 11, No. 1, 1927, p. 77-98.

38. Ce qui amène certains coranologues à estimer que le Coran était primitivement un lectionnaire, en d'autres termes il en allait d'une récitation liturgique de

lement, Mingana constate que la quasi-totalité du vocabulaire théologique coranique est d'origine syriaque, là où par exemple l'influence de l'hébreu sur la langue coranique serait, à l'en croire, négligeable³⁹. L'article de Mingana entend démontrer, analyse d'expressions et de récits coraniques à l'appui, que l'influence syriaque est absolument omniprésente. Dès lors, pour ce qui nous concerne, il serait aisément concevable que l'on puisse retrouver dans le Coran des influences de textes parmi les plus prégnants dans le christianisme de langue syriaque, à commencer par ceux de S. Ephrem, puisqu'il semble y avoir eu manifestement des contacts directs.

Reste à déterminer comment se sont faits, de manière très concrète, les contacts entre Arabes d'alors et la Syrie. L'ennui est qu'on ne peut que difficilement se servir du Coran lui-même pour ce faire : le texte ne contient en effet que très peu d'éléments concrets, le situant dans un cadre spatio-temporel précis, que l'on puisse cerner. C'est, pour reprendre le mot de F. E. Peters, un « texte sans contexte »⁴⁰. Non qu'on n'y trouve rien sur la question : dans la sourate 16, le verset « Certes, Nous savons que [les Infidèles] disent : « Cet homme a seulement pour maître un mortel ! » [Mais] la langue de celui auquel ils pensent est [une langue] barbare, alors que cette Prédication est [en] claire langue arabe. » (Coran 16 :103) démontre en effet que dès l'époque de l'élaboration du texte coranique, une des attaques fréquentes à son encontre consistait en ce qu'on l'accusait d'être rédigé sous la dictée d'un étranger. Ce à quoi le Coran répond de manière étrange, note Claude Gil-

péricopes de l'Écriture, accompagnée de textes comparables aux *memre* syriaques, ces homélies métriques dont relève, par exemple, une partie de la production de saint Ephrem. Une telle hypothèse permet d'expliquer de quoi il est question lorsque le Coran parle de la « mère du livre », ce que la Tradition interprète comme l'archétype divin auquel se conforme le Coran dont nous disposons. Ce serait en fait tout simplement la Bible syriaque (ce que confirme le fait que les références aux Évangiles dans le Coran semblent plutôt tirées du *Diatessaron* que directement des Évangiles canoniques, ce qui est conforme avec ce qu'on sait des Églises syriaques des premiers temps). Les tenants de cette hypothèse s'appuient notamment sur les versets 16 et 17 de la sourate 75, qui donnent une idée de la forme que pouvait prendre la liturgie primitive, supposant une récitation suivie d'une explicitation par un « nous » qui reste à préciser.

39. Je suis bien obligé sur ce point de le croire sur parole.

40. Francis E. Peters, « The Quest of the Historical Muhammad », *International Journal of Middle Eastern Studies* 23, 3, 1991, p. 291-315, ici p. 300.

lot⁴¹. Il ne nie pas en effet qu'il y ait instruction par un homme étranger. En revanche, il tient tout spécialement à affirmer qu'il est écrit dans une langue arabe claire. Cette affirmation est d'ailleurs réitérée à de multiples reprises dans d'autres passages. Tenir tant à insister sur ce fait indique bien que cela put être mis en doute, ce qu'on peut concevoir, le sens de nombreux mots restant jusqu'à aujourd'hui assez délicat à déterminer avec sûreté. C'est à peu près tout ce qu'on peut trouver pour discuter des influences étrangères sur le Coran à partir du Coran lui-même.

La moisson est donc bien maigre. Il faut dès lors nécessairement en passer par d'autres sources, qu'il s'agisse des sources de la tradition (vies du prophète, hadiths etc) ou de ce que nous pouvons apprendre des disciplines auxiliaires, à l'exemple de l'épigraphie, à laquelle on doit beaucoup de progrès ces dernières années dans la connaissance de l'Arabie des premiers temps de l'Islam.

Écartons ici d'emblée de la présente analyse les thèses hyper-critiques qui, quoiqu'elles pourraient permettre de rendre compte aisément des liens entre chrétienté de langue syriaque et islam, n'en souffrent pas moins de défauts majeurs⁴². Nous songeons en particulier à la thèse de Patricia Crone (*Meccan Trade And The Rise Of Islam*), aux yeux de qui l'Islam prend sa source dans des terres correspondant à l'actuelle Jordanie, si bien que le véritable emplacement de la Kaaba, par exemple, était Pétra : l'Islam émergerait dans une région se trouvant dans le voisinage immédiat des chrétientés syriaques. De telles thèses, quoiqu'elles permettent de rendre compte sans aucune peine des contacts entre les Arabes du milieu où naissait le Coran et les Syriens, puisqu'on les situe dans le voisinage immédiat l'un de l'autre, sont évidemment infiniment plus difficiles à établir et défendre, au point que Crone elle-même finit par reculer : il y a un certain nombre de faits qui sont difficilement compatibles avec de telles lectures⁴³. Préférons

41. Claude Gillot, "Des indices d'un proto-lectionnaire dans le « lectionnaire arabe » dit Coran" In : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 155e année, N. 1, 2011. pp. 455-472.

42. Nous devons confesser au lecteur être toujours quelque peu mal à l'aise face aux historiens ou exégètes qui déniaient autant que faire se peut toute crédibilité à leurs sources, quel que soit le domaine où ils sévissent - sans nier l'intérêt des travaux de l'école hypercritique pour ce qui est des études coraniques, auxquels nous ne cessons après tout de nous référer dans le présent article.

43. Pour une présentation simple des débats, conduisant à une réfutation de la thèse de Crone, chose que je n'ai pas la place de faire ici, je vous invite à consulter

nous rallier à la thèse majoritaire, laquelle se trouve qui plus est correspondre sur ce point à la tradition. Nous admettrons donc sans plus de discussions que l'Islam trouve son origine du côté de La Mecque, en plein milieu du Hedjaz, bien loin à ce titre de la Syrie. Dans cette région de l'Arabie, la présence de chrétiens trouve des échos dans des figures comme celle de Warraqa ibn Nawfal, chrétien qui aurait vécu à La Mecque à l'époque du prophète Mohammed. Pour autant, rien ne garantit le lien de ces chrétiens avec la tradition syriaque, ce qui permettrait de rendre compte des parallèles entre le Coran et l'oeuvre de S. Ephrem que nous relevions. Sur ce point, il peut être intéressant de convoquer les acquis de l'archéologie et de l'épigraphie, encore que, si le matériau est riche pour ce qui est du Yémen (christianisé, plutôt influencé par l'Ethiopie : c'est le royaume de Himyar), il est moins abondant pour le Hedjaz, quoique de façon générale le matériau épigraphique invite à rompre avec l'image qui prévalu longtemps d'une Arabie où le paganisme serait encore aussi dominant que ce que relate la tradition. A dire le vrai, il n'est pas même besoin de passer par là : Mohammed étant commerçant, la tradition positionnant La Mecque sur des routes commerciales menant du présent Yémen à l'actuelle Syrie, il suit qu'il est envisageable que Mohammed ait eu des contacts avec ce monde. Certaines sources musulmanes, certes assez tardives, relatent quelques épisodes le laissant à penser, à l'exemple de l'histoire de la rencontre entre Mohammed, encore petit, accompagnant son oncle Abu Talib pour se rendre en Syrie, et le moine Bahira⁴⁴. Que Mohammed se fût rendu en Syrie et en Palestine n'est au surplus pas seulement rapporté par les sources musulmanes, mais aussi par des chroniqueurs bien antérieurs aux Vies du Prophète (*Sirah*) musulmanes dont on dispose, à l'exemple de Jacques d'Edesse. Celui-ci, évêque monophysite d'Edesse à la fin du VIIe siècle, a écrit une *Chronique* qui est l'un des textes historiques les plus anciens dont nous disposons à traiter des débuts de l'Islam. A ce titre, son texte, de même que celui d'autres chroniques chrétiennes de la même période, est extrêmement intéressant, puisque les vies du Prophète écrites par des musulmans sont bien

l'ouvrage de Michel Orcel, *L'Invention de l'islam*, et plus exactement son troisième chapitre : Michel Orcel. « 3 - La Mecque, une ville inventée? Les origines de la ville sainte », , *L'invention de l'islam. Enquête historique sur les origines*, sous la direction de Orcel Michel. Perrin, 2012, pp. 71-100.

44. Histoire rapportée notamment dans la *Sirah* (vie du Prophète) d'Ibn Hicham, vie du Prophète la plus ancienne dont nous disposons encore, écrite au début du IXe siècle à partir d'une vie du Prophète aujourd'hui perdue, celle d'Ibn Isaac.

plus tardives : la première dont nous disposons encore est celle d'Ibn Hicham, datant du début du IX^e siècle. Or Jacques d'Edesse affirme dans cette chronique de Mohammed qu'il se rendit en Palestine et en Phénicie pour le commerce. Que ces documents attestent de contacts entre l'islam primitif et la chrétienté syriaque n'est pas sans intérêt pour notre propos, en ce que cela démontre la possibilité de concevoir des contacts entre Arabes du Hedjaz et chrétiens syriaques. Considérant l'influence d'Ephrem sur la chrétienté syriaque, il vient que l'on peut sans être trop téméraire supposer qu'il y eut d'une façon ou d'une autre des contacts entre les Arabes du VII^e siècle et l'oeuvre de S. Ephrem.

Voilà une conclusion bien plate et on ne peut moins audacieuse. Sans doute sortirez-vous déçus, et à juste titre, de la lecture du présent article : je hasarde des hypothèses on ne peut plus incertaines et je ne résous aucun des problèmes que je soulève. C'est que je ne saurais me proposer dans le présent texte d'autre but que de vous mettre sous les yeux quelques mystères se posant à la lecture d'Ephrem et partant de vous inviter à l'ouvrir et le lire. Pour le reste, je me console à l'idée que, face aux énigmes que je vous ai exposées, la littérature que je cite se heurte souvent à des apories, quitte, on a pu le voir, à formuler parfois des thèses pour le moins audacieuses... Ainsi me faut-il vous avouer que je reste le plus souvent sceptique face aux ingénieuses trouvailles de Luxenberg. Tout en saluant l'artiste et la gymnastique intellectuelle, on ne peut que rester réservé lorsqu'il prétend être parvenu, par sa méthode, à percer à jour des secrets du Coran que nul avant lui n'aperçut. De quoi nous apprendre, si besoin était, à savoir faire preuve d'une certaine réserve envers la philologie allemande, si prompte à construire de savantes hypothèses souvent gratuites, dans quelque domaine qu'elle sévisse... En tous les cas, moi qui, vous l'aurez compris en me lisant, ne suis assurément pas versé en les matières ici traitées, comment oserais-je prétendre vous fournir des certitudes ou des connaissances positives, là où les érudits s'écharpent ?

Bibliographie

Sources primaires :

René Lavenant et François Graffin, *Ephrem de Nisibe, Hymnes sur le Paradis*, Cerf, Sources chrétiennes 137, 1968, 208 p.

François Cassingena-Trévedy, François Graffin, *Ephrem de Nisibe, Hymnes sur la Nativité*, Cerf, Sources chrétiennes 459, 2001, 352 p.

Régis Blachère, trad., *Le Coran (al-Qor'ân)*, Paris, G. -P. Maisonneuve et Larose, 1957, 748 p.

Ibn Hicham, *Al-Sîra al-Nabawiya* (consultée sur <https://ar.wikisource.org>).

Al-Tabari, *Tafsir al-Tabari, Jami' al-bayan 'an ta'wil al-Qur'an*, Le Carie, Maktabat wa matba'a mustafa al babi al-halabi wa awladuh bi misr, 1954.

Sources secondaires :

Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le christianisme*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955, 213 p.

Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin-Michel, 1995, 500 p.

Guillaume Dye et Mohammed Ali Amir-Moezzi (dir.), *Le Coran des Historiens*, Paris, Cerf, 2019, 3408 p.

Christoph Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran : Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das Arabische Buch, 2000, 311 p.

Christoph Luxenberg, « Noël dans le Coran », In Delcambre, Anne-Marie, Bosshard, Joseph (et alii) -- *Enquêtes sur l'Islam : hommages à Antoine Moussali*. Paris : Desclée de Brouwer, 2004. 326 p.

Alphonse Mingana, « Syriac Influence on the Style of the Ku'ran », Bulletin of The John Rylands Library, Manchester : University Press, Longsmans, Green, & Co., London, England, Vol. 11, No. 1, 1927, p. 77-98.

Alfred-Louis de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, Seuil, 2002, 522p.

L'argument ontologique : de saint Anselme à Gödel

Emmanuel KAMMERER

Dans son *Proslogion*, essai de théologie écrit au XI^{ème} siècle, saint Anselme développe notamment un argument prouvant l'existence de Dieu. Cet argument a été de nombreuses fois repris, résumé, développé ou modifié (notamment par Descartes, Leibniz ou encore Gödel). On verra comment l'argument de saint Anselme peut mener à la preuve de Gödel¹.

« Mon Dieu², vous qui donnez l'intelligence à la foi, faites que je comprenne, autant que vous le jugez utile, que vous existez comme nous le croyons, et que vous êtes tel que nous vous croyons. La foi nous dit que vous êtes l'être par excellence, l'être au-dessus duquel la pensée ne peut rien concevoir. « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu ; » a-t-il dit vrai ? la foi nous trompe-t-elle quand elle affirme l'existence de la divinité ? non, certes. L'insensé lui-même, en entendant parler d'un être supérieur à tous les autres et au-dessus duquel la pensée ne peut rien concevoir, comprend nécessairement ce qu'il entend ; or, ce qu'il comprend existe dans son esprit, bien qu'il en ignore l'existence extérieure. Car autre chose est l'existence d'un objet dans l'intelligence, autre chose la notion de l'existence de cet objet. Ainsi quand un peintre médite un tableau qu'il va bientôt jeter sur la toile, ce tableau existe déjà dans son esprit ; mais l'artiste n'a pas encore l'idée de l'existence réelle d'une œuvre qu'il n'a pas encore enfantée ; il ne peut avoir cette idée que lorsque l'œuvre conçue dans son imagination

1. Étant probabiliste et non pas logicien, il est possible que de nombreuses erreurs et imprécisions se soient glissées dans mon article. Je remercie le père Florent Urfels pour les topos de l'été 2020, Victor Dubach pour avoir attiré mon attention sur la preuve de Gödel, Gabriel et le même Victor pour leur relecture ainsi que Paul Wang pour sa relecture et ses nombreuses idées originales de théorie des modèles.

2. *Proslogion*, chapitre 2

prend une forme et s'incarne, pour ainsi dire, sous son pinceau. Dès lors cette œuvre existe à la fois et dans l'esprit de l'artiste et dans la réalité. L'insensé lui-même est donc forcé d'avouer qu'il existe, du moins dans l'intelligence, quelque chose au-dessus de laquelle la pensée ne peut rien concevoir, puisqu'on entendant parler de cet être suprême, quel qu'il soit, il comprend ce qu'il entend, et que tout ce qui est compris existe dans l'intelligence. Or, cet être suprême au-dessus duquel la pensée ne peut rien concevoir ne saurait exister dans l'intelligence seule ; car, en supposant que cela soit, rien n'empêche de le concevoir comme existant aussi dans la réalité, ce qui est un mode d'existence supérieur au premier. Si donc l'être suprême existait dans l'intelligence seule, il y aurait quelque chose que la pensée pourrait concevoir au-dessus de lui ; il ne serait plus l'être par excellence, ce qui implique contradiction. Il existe donc sans aucun doute, et dans l'intelligence et dans la réalité, un être au-dessus duquel la pensée ne peut rien concevoir. »

Anselme avait déjà ébauché des preuves rationnelles de l'existence de Dieu et d'autres vérités de la foi dans son *Monologion*. Le *Proslogion* quant à lui est aussi une prière. Anselme avait pensé à un autre titre qui reflète plus le contenu de son essai : *Fides quaerens intellectum* (« la foi cherchant l'intelligence »). D'ailleurs, il commence son argument en partant de la foi et en s'arrêtant sur une phrase d'un psaume, le conduisant à introduire son argument. De manière simpliste, ce dernier est souvent résumé en une phrase : on peut concevoir un être parfait, or l'existence est une qualité, donc il existe un être parfait. Mais un tel syllogisme est évident et ne constitue en réalité que la deuxième étape de la réflexion d'Anselme. En effet, ce dernier montre d'abord que l'idée d'une chose « au dessus de laquelle la pensée ne peut rien concevoir » est présente dans l'intelligence. L'idée de Dieu est caractérisée par saint Anselme par un effort de l'intelligence, et l'existence est forcément incluse dans cet effort (on peut parler d'idée phénoménologique mais je n'entrerai pas dans ce terrain). En quelque sorte, cette caractérisation de Dieu se fait au niveau au-dessus. Plus précisément, munissons les choses qui existent « dans l'intelligence » d'une relation d'ordre partielle \leq qui dit si telle chose a plus de qualités qu'une autre. On caractérise alors Dieu comme le maximum de cette relation d'ordre :

$D(x) = (\forall y, y \leq x)(\ll x \text{ est Dieu si on ne peut rien penser au dessus de } x \gg)$

L'idée d'Anselme est de déduire de cette définition qu'un tel x existe « dans l'intelligence ». C'est ici que les difficultés logiques surviennent : comment déduire d'une formule qu'elle est satisfaite par un certain x ? Cela nous contraint à naviguer entre formules et variables. Nous verrons que la logique du premier ordre ne parvient pas à établir un tel lien. Puis, nous montrerons comment la logique du second ordre, avec quelques axiomes supplémentaires y parvient.

Une première tentative de preuve en logique du premier ordre

Rappels de logique du premier ordre

Rappelons qu'un langage L est constitué d'un ensemble de constantes, d'un ensemble de relations et d'un ensemble de fonctions (remarquez que l'on peut se passer des fonctions en les voyant comme des relations). En plus de ce langage, on se donne des symboles de variables x, y, \dots . L'ensemble des L -termes est défini par récurrence : les variables sont des termes et, si t_1, \dots, t_n sont des termes et f est une fonction n -aire alors $f(t_1, \dots, t_n)$ est un terme. L'ensemble des formules sur le langage L est lui aussi défini par récurrence par :

- Si t_1, \dots, t_n sont des termes et R est une relation n -aire, alors $R(t_1, \dots, t_n)$ est une formule.
- Si ϕ est une formule, alors $\neg\phi$ aussi (« non ϕ »).
- Si ϕ et ψ sont deux formules, alors $\phi \wedge \psi$ aussi (« ϕ et ψ »).
- Si ϕ est une formule, alors $\exists x, \phi$ aussi (« il existe x satisfaisant ϕ »).

On utilisera aussi les abréviations usuelles $\phi \vee \psi$, $\phi \Leftrightarrow \psi$, $\phi \Rightarrow \psi$, $\forall x, \phi$ définies à partir des symboles de négation, de conjonction et d'existence ci-dessus.

Si une variable x dans une formule ϕ n'est pas précédée d'un quantificateur la concernant, on dit qu'elle est libre dans ϕ . Un énoncé est une

formule sans variable libre et une théorie est un ensemble d'énoncés. Les énoncés d'une théorie sont aussi appelés ses axiomes.

Étant donnée une théorie T sur un langage L , on définit une preuve comme une suite ϕ_1, \dots, ϕ_n de formules telle que chaque formule ϕ_i satisfasse l'une des conditions suivantes :

- $\phi_i \in T$
- ϕ_i est un axiome logique
- ϕ_i est obtenue à partir des formules précédente en appliquant une règle de déduction logique.

Les axiomes logiques sont :

- Les tautologies sont vraies (une tautologie est une formule propositionnelle utilisant les symboles de conjonction et de négation qui est vraie que ses arguments soient vrais ou faux, par exemple $\phi \vee \neg\phi$).
- L'égalité = (symbole que l'on se donne en plus des relations du langage L) est une relation d'équivalence.
- $\exists x, x = x$
- $(\forall x, \phi \Rightarrow \psi) \Rightarrow (\phi \Rightarrow \forall x, \psi)$ si x n'est pas une variable libre de ϕ .
- $(\forall x, \phi) \Rightarrow \phi(\frac{t}{x})$ où la formule $\phi(\frac{t}{x})$ est obtenue à partir de ϕ en remplaçant toutes les occurrences libres de x par le terme t .

Les règles de déductions sont le modus ponens (si ϕ et $\phi \Rightarrow \psi$ alors ψ) et la généralisation (si ϕ alors $\forall x, \phi$).

L'argument ontologique via la logique du premier ordre

On définit le langage L ici comme constitué d'une relation binaire \leq et d'une fonction e qui « rajoute l'existence ». On prend la théorie T affirmant que la relation \leq est une relation d'ordre (axiome 1) et admet un maximum (axiome 2), et affirme que $\forall x, e(x) \geq x$ (axiome 3, signifiant « qu'une chose conçue avec son existence est toujours supérieure à cette chose »). On en déduit immédiatement le théorème suivant : notons x le maximum, alors $x = e(x)$. Autrement dit, on ne peut concevoir Dieu sans son existence. Si ce n'est pas assez clair, on

a montré que dire « Dieu n'existe pas » est juste une contradiction logique.

Comme évoqué plus haut, l'hypothèse de l'axiome 2 (correspondant à l'existence « dans l'intelligence » d'une « chose au dessus de laquelle la pensée ne peut rien concevoir ») est un peu forte. D'ailleurs Leibniz a essayé de justifier cet axiome. Anselme lui s'en est sorti par son argument phénoménologique. Mais la logique du premier ordre ici ne permet pas de le transcrire : il est impossible de considérer les formules à une variable libre (comme « x est le maximum ») comme des variables.

En logique monadique du deuxième ordre, comment les idées de Gödel apparaissent...

En logique du deuxième ordre, on introduit un deuxième ensemble de variables $X, Y...$ qu'on appelle ici propriétés. On peut appliquer une propriété à une variable x ou à une constante c du langage pour obtenir une formule $X(x)$ (où la variable x est libre) ou un énoncé $X(c)$ ³. Les variables $x, y...$ sont appelées choses et sont les choses que la pensée peut concevoir. Le langage L est constitué comme auparavant d'une relation d'ordre \leq et d'une fonction e qui associe à une chose qui existe dans l'intelligence la même chose mais avec son existence dans le réel. On reprend les axiomes 1 et 3. On se donne aussi un symbole de fonction (que l'on rajoute au langage L) codant la négation que l'on notera comme la négation, dont l'évaluation en une variable est caractérisée par l'axiome $(\neg X)(x) \Leftrightarrow \neg(X(x))$ (axiome 4).

Rajoutons au langage L une propriété constante D caractérisée par $D(x) \Leftrightarrow (\forall y, y \leq x)$ (axiome 5). On aimerait pouvoir montrer que $\exists x, D(x)$. Pour cela, il faudrait rajouter un lien entre les propriétés et les choses. En s'inspirant de la preuve de Gödel (elle-même inspirée de celle de Leibniz), on se donne donc un symbole de fonction P sur les propriétés (à valeurs dans les propriétés) qui s'interprète comme la positivité : $P(X)$ se lit « la propriété X est positive » et le contraire

3. On peut se passer de la logique du deuxième ordre en utilisant plutôt une logique du premier ordre à deux sortes : les « propriétés » $X, Y, ...$ et les « choses » $x, y, ...$ et, pour « évaluer » X en x , on introduit un symbole de relation binaire R entre les deux sortes et on écrit « $X(x)$ » au lieu de XRx .

se lit « X est négative ». On introduit un axiome qui va relier les propriétés et les choses en reliant la positivité et la relation d'ordre \leq :

$$x \geq y \Leftrightarrow (\forall X, P(X) \Rightarrow (X(y) \Rightarrow X(x))) \text{ (axiome 6)}$$

(« x est meilleur que y si x a toutes les propriétés positives de y »)

Cet axiome signifie simplement qu'une chose est supérieure à une autre si et seulement si les propriétés positives de la seconde sont satisfaites par la première. Il va permettre de faire le lien entre la démonstration ébauchée avant et celle élaborée par Gödel. De cet axiome, on déduit une nouvelle caractérisation de D :

$$D(x) \Leftrightarrow (\forall y, \forall X, P(X) \Rightarrow (X(y) \Rightarrow X(x)))$$

(être Dieu, c'est posséder toutes les propriétés positives qui ne sont pas toujours fausses)

Mais rajoutons deux axiomes tout à fait naturels sur la positivité :

- $P(\neg X) \Leftrightarrow \neg P(X)$ (axiome 7 : « une propriété est négative si et seulement si sa négation est positive »)
- $(P(X) \wedge (X \Rightarrow Y)) \Rightarrow P(Y)$ (axiome 8 : « une propriété positive ne peut impliquer que des propriétés positives »)

Il s'ensuit de ces deux axiomes qu'une propriété toujours fautive ne peut pas être positive. En effet, une propriété fautive implique n'importe quelle propriété, donc si une propriété fautive est positive, alors par l'axiome 8, toutes les propriétés sont positives, ce qui contredit l'axiome 7. Autrement dit, $P(X) \Rightarrow (\exists x, X(x))$. C'est la première étape de la preuve de Gödel⁴, mais remarquons que ce résultat donne

$$D(x) \Leftrightarrow (\forall X, P(X) \Rightarrow X(x)),$$

ce qui n'est rien d'autre que la définition de Dieu dans la preuve de Gödel : « Dieu a toutes les propriétés positives ». Pour conclure, Gödel rajoute un axiome assez fort, mais malgré tout vraisemblable :

4. La démonstration de Gödel est en réalité plus complexe car il utilise la logique modale, rajoutant un opérateur \Box qui se lit comme l'adverbe « nécessairement » et des axiomes propres à cet opérateur. Cependant, un logicien a montré sous les axiomes de Gödel que ϕ impliquait $\Box\phi$. C'est pour cette raison qu'on a simplifié le raisonnement.

$P(D)$ (axiome 9, « être Dieu est une propriété positive »)

On a alors directement par le résultat précédent que $\exists x, D(x)$ (il existe « dans l'intelligence » x satisfaisant $D(x)$). Cette preuve est plutôt insatisfaisante puisque l'existence de Dieu dans l'intelligence découle ici immédiatement du fait qu'être Dieu est une propriété positive et que toute propriété positive est vérifiée par un certain x . La caractérisation de D ne jouant ici aucun rôle. Les principales critiques non mathématiques de la preuve de Gödel portent d'ailleurs sur les axiomes 7 et 8 sur la positivité.

Exercices

1) En enlevant l'axiome 9 et en le remplaçant par son contraire (« être Dieu est négatif »), montrer qu'il n'existe pas de Dieu dans ce cas là.

2) On reprend les axiomes 1, 3, 4, 5, 6, 7 et 8. On rajoute l'axiome suivant :

$\exists x, \forall X, (P(X) \Rightarrow \neg X(x))$ « Il existe une chose ne satisfaisant aucune propriété positive. » Montrer que Dieu existe.

3) On retire de L le symbole de fonction e . Introduisons un symbole de constante de propriété E qui affirme l'existence. On rajoute à la théorie formée des axiomes 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9 l'axiome $P(E)$. Montrer que Dieu existe.

4) On retire toujours e . Soit L' un langage (en logique du premier ordre).

a) On définit un type (complet, sur l'ensemble vide) comme un ensemble cohérent et complet⁵ de L' -formules à une seule variable libre. Si ϕ est une L' -formule à une seule variable libre, on note $[\phi]$ l'ensemble des types complets contenant ϕ . Vérifier que les $[\phi]$ forment une base d'ouverts sur l'espace des types et que l'espace topologique ainsi obtenu est totalement discontinu.

5. Un ensemble de formules à n variables libres est dit complet si pour toute formule ϕ à n variables libres, ϕ ou $\neg\phi$ est dedans.

b) Montrer qu'un type p est isolé selon la topologie définie ci-dessus si et seulement s'il contient une formule ϕ impliquant toutes les autres formules de p . On dit qu'une telle formule isole le type p .

c) Soit M une L' -structure, c'est-à-dire la donnée d'un ensemble (noté lui aussi M) et d'interprétations des constantes, fonctions et relations de L' . Autrement dit, à tout symbole de constante c de L' on associe un élément c^M de M , à tout symbole de fonction n -aire f de L' on associe une fonction f^M de M^n dans M et à tout symbole de relation n -aire R on associe une relation n -aire R^M sur M . Soit p un type isolé. Supposons que M soit un modèle de p . On dit qu'une L' -formule est positive si elle est dans p . Montrer qu'on obtient alors un modèle⁶ de la théorie formée des axiomes 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9 en prenant comme propriétés les L' -formules et comme « choses » les classes d'équivalence⁷ d'éléments de M selon la relation d'équivalence définie par $x \sim y$ si et seulement si x et y satisfont les mêmes L' -formules. La propriété « être Dieu » est ici une L' -formule qui isole p .

d) Soit M comme dans la question précédente. Soit p un type qui n'est plus supposé isolé. Supposons que M soit un modèle de p . On prend comme propriétés les L' -formules et comme « choses » les classes d'équivalence d'éléments de M selon la relation d'équivalence définie par $x \sim y$ si et seulement si x et y satisfont les mêmes L' -formules. Montrer que l'on peut rajouter deux éléments supplémentaires D et $\neg D$ dans l'ensemble des propriétés de sorte que l'on obtienne un modèle de 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9 si et seulement si il existe $a \in M$ qui satisfasse toutes les formules de p .

e) Pour quels cardinal κ la théorie 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9 est-elle κ -catégorique⁸ ?

6. Une L -structure M est un modèle d'une théorie sur un langage L si tous les énoncés de cette théorie sont satisfaits par M . Rappelons qu'ici, la théorie 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9 définie dans le langage L relève de la logique monadique du deuxième ordre (ou de manière équivalente en logique du premier ordre à deux sortes avec une relation reliant les deux sortes). Une L -structure M est ici la donnée de deux ensembles M_1 et M_2 correspondant aux deux sortes, ainsi que des interprétations des symboles de constantes, de fonctions et de relations de L .

7. Si on ne quotiente pas, la relation \leq que l'on obtiendra ne sera qu'un pré-ordre. On n'aura pas unicité du « maximum ».

8. Une théorie est κ -catégorique si elle n'admet qu'un seul modèle M tel que $|M_1| + |M_2| = \kappa$ (à isomorphisme de L -structures près).

5) On enlève toujours le symbole de fonction e et on considère la théorie ayant pour axiomes 1, 4, 5, 6, 7, 8, 9. On rajoute un axiome d'extensionnalité :

$$\forall X, Y, (X = Y) \Leftrightarrow (\forall x, X(x) \Leftrightarrow Y(x)).$$

On introduit aussi un symbole de fonction binaire sur les propriétés notée \wedge que l'on fait correspondre à la conjonction par l'axiome supplémentaire

$$\forall X, Y, \forall x (X \wedge Y)(x) \Leftrightarrow (X(x) \wedge Y(x)).$$

Montrer que la théorie obtenue est $\kappa + 2^\kappa$ -catégorique pour tout cardinal fini κ . Que dire des modèles infinis de cette théorie ?

Questions :

Trouver une théorie rendant mieux compte de l'argument de saint Anselme.

Quelle est la différence entre existence dans le réel et existence dans l'intelligence ?

Les axiomes de la notion de positivité (7 et 8) peuvent-ils être remaniés ?

La notion de positivité existe-t-elle ? Une idée serait de se donner une troisième sorte (ou de manière équivalente passer en logique monadique du troisième ordre) dont les éléments seront appelés « qualifications » (où l'évaluation en une propriété $Q(X)$ est une formule se lisant « X est qualifiée par Q ») et se demander si, sous de bons axiomes pour cette nouvelle sorte, il existe une qualification caractérisant la positivité, c'est-à-dire satisfaisant les conditions vérifiées par P dans les axiomes 7 et 8.

Quatrième partie

Talassades

José Gregorio Hernández

María-Cecilia DÁVILA

C'est le premier bienheureux vénézuélien laïc, et le quatrième en total (les autres trois sont les religieuses Candelaria de San José, María de San José et Carmen Rendiles). Hernández est un personnage assez remarquable puisqu'il a été en même temps un bon médecin, qui travaillait gratuitement pour ses patients les plus pauvres, un bon chercheur et professeur universitaire, un homme cultivé de son époque, et un chrétien exemplaire. La plupart des informations qu'on peut obtenir sur sa vie négligent une ou plusieurs de ces qualités mais insistent sur le fait qu'il n'était pas en contradiction avec lui-même (c'est curieux !). A cause de sa grande popularité parmi les gens, il y a aussi beaucoup d'articles de journal ou d'autres écrits qui exagèrent et transforment un peu sa vie en légende.

José Gregorio Hernández est né à Isnotú, village de la province de Trujillo, au Venezuela, en 1864. Il grandit et reçoit les sacrements d'initiation chrétienne dans son village, et accompagne sa mère à l'église et dans des visites aux gens malades et très pauvres. A 8 ans sa mère meurt et il finit d'être éduqué par sa tante. A 9 ans il entre à l'école du village, qu'il quitte à 14 ans quand le maître déclare « qu'il n'a plus rien à lui apprendre » et qu'il ferait mieux d'aller à Caracas. Son père l'envoie donc finir le lycée à la capitale. Il paie ses études en enseignant l'arithmétique aux élèves plus jeunes. Après avoir passé son baccalauréat, il commence des études de médecine à l'université, comme le voulait son père. En 1888, à 24 ans, il passe les examens qui lui permettent d'obtenir le titre de docteur en médecine, avec des notes brillantes.

Il décide de rentrer dans son village, mais les conditions de travail sont assez difficiles (d'après ce qu'il raconte dans ses lettres). Après quelques essais d'exercer son métier dans différents villages, il est rappelé à Caracas parce que le gouvernement de l'époque lui accorde une bourse pour faire des études plus avancées à Paris. En Europe il apprend des techniques de laboratoire « modernes » (pour l'époque) qui peuvent être très utiles en médecine. Il est rappelé à Caracas au bout de deux ans (le président avait changé) pour établir un laboratoire à

l'Hôpital Vargas et un « institut de médecine expérimentale ». Il commence en même temps à donner des cours d'histologie et bactériologie (discipline qui n'avait jamais été enseignée en Amérique Latine) à l'université, où il est très apprécié. En 1904 il intègre l'Académie Nationale de Médecine.

Il ne faut pas oublier que pendant tout ce temps où sa carrière académique avance rapidement, il soigne des patients, en général très pauvres, sans demander de paiement. Il est assez discret sur cette activité : personne n'a jamais su combien de patients sont passées par sa consultation. Il a gagné une réputation d'homme bon parmi les gens simples de Caracas.

Il reste fidèle à la foi (très solide) enseignée par sa mère et sa tante. Il appartient toute sa vie au tiers-ordre franciscain, dont il essaye de vivre la spiritualité (par exemple il a toujours vécu dans la pauvreté volontairement). Dans un débat à l'Académie de Médecine il déclare qu'il croit fermement que Dieu a créé les êtres vivants. Il assiste au congrès eucharistique international de 1907 à Caracas. En 1909 il décide de renoncer à tout pour partir à la Chartreuse de Farneta, en Italie, et devenir moine. Mais sa santé est très mauvaise et l'abbé décide de le renvoyer au Venezuela, et lui dit d'aller dans une autre congrégation. Il assiste donc à quelques cours du séminaire de Caracas, mais ses amis académiques font pression pour qu'il retourne enseigner à l'université, ce qu'il fait, et il devient Professeur d'Anatomie Pathologique.

En 1914 il essaye encore une fois d'entrer à la vie religieuse, cette fois à Rome. Encore une fois, il tombe très malade et est renvoyé au Venezuela. L'archevêque de Caracas lui demande de continuer son travail de médecin parce qu'il juge que c'est sa vraie vocation. José Gregorio est d'accord et n'essaye plus de devenir religieux.

En 1917 il va à New York pour apprendre un peu plus de médecine « moderne » et en 1918 il lutte contre l'épidémie de grippe espagnole qui fait des grands dégâts à Caracas.

Le 29 juin 1918, après la sortie de la messe de la fête de St. Pierre et St. Paul, il se dirige à la pharmacie pour acheter des médicaments à une patiente très âgée. Sur le chemin il est renversé par une des rares voitures qui circulaient dans Caracas à cette époque, et il meurt à cause d'une fracture du crâne. Il a 54 ans.

Après sa mort il y a eu beaucoup d'actes de reconnaissance du gouvernement et du peuple de Caracas, et Hernández est devenu très populaire. Il a rapidement acquis une réputation de saint miraculeux parmi les gens, qui demandent son intercession pour les malades. Il y a beaucoup de vénézuéliens qui s'appellent José Gregorio à cause de lui, et sa statue est présente dans presque n'importe quel « coin prière », couloir d'hôpital ou chapelle. Par contre, sa figure est aussi utilisée dans des rituels de santería, ce qui a beaucoup ralenti son procès de béatification.

En 1986 il est déclaré vénérable par le pape Jean-Paul II, et il est proclamé bienheureux le 30 avril 2021, à Caracas. Sa fête sera le 26 octobre (il a fallu une autorisation spéciale du Vatican pour le fêter le jour de l'anniversaire de sa naissance et pas de sa mort pour que la fête ne coïncide pas avec la solennité de saint Pierre et saint Paul!).

Le latin dans *Le Rouge et le Noir* : un opérateur de glissement

Thomas PERROUD

On n'a guère besoin de rappeler l'intrigue du fameux roman de Stendhal. *Le Rouge et le Noir* est un classique parmi les classiques, au point d'interdire au chercheur de songer à dominer toute la matière critique produite sur ce *magnum opus* stendhalien. L'effort de la recherche a surtout été d'étudier ce couple du Rouge et du Noir, dont les significations nombreuses, allégoriques, symboliques, ou plus simplement cryptiques, n'ont toujours pas reçu – et ne recevront sans doute jamais – d'éclaircissement définitif. A vouloir comprendre ce que représentait dans la diégèse de l'œuvre ou le réseau des symboles dilués dans l'ouvrage ces concepts de Rouge et de Noir, le chercheur risque de manquer ce qui départ dans le style de Stendhal. C'est pourquoi, à rebours d'une certaine critique de haute vue, nous allons nous replonger dans la lettre du roman, et dans sa lettre classique, puisqu'il s'agira d'étudier le rôle du latin dans le livre, dont les nombreux avatars participent, chacun à leur façon, d'un projet littéraire qui les dépasse.

Ce point, d'ailleurs, est resté dans l'ombre de la critique et mérite que l'on s'arrête de nouveau un peu sur la langue de Stendhal¹. Cette langue, l'auteur l'enrichit largement de citations et références, plus ou moins directes, au latin, ou, plus largement, à la latinité. Le latin imprègne le personnage de Julien Sorel : tour à tour passeport vers des sphères plus élevées de la société, véhicule de discussion au sein du groupe clérical, source d'opprobre et clef d'un salut relatif, le latin accompagne Julien sans son ascension au point d'être le principale outil de son anabase sociale, ce qu'on appellera un « opérateur de glissement ».

*

Cette langue dispose de trois instance différentes au sein de l'œuvre : elle est un thème littéraire, soit par le jeu des allusions à la connaissance

1. Il n'y a guère que *Stendhal à Cosmopolis, Stendhal et ses langues*, Marie-Rose Corredor éd., Grenoble, ELLUG, 2007, qui étudie la question sans l'épuiser.

de la Bible par Julien, qu'il cite de mémoire et en latin pour justifier sa compétence de précepteur et de futur prêtre, soit dans le cadre de conversations mondaines sur la poésie latine – la référence à Horace, n'étant certes pas anodine dans la France de la Restauration² ; elle est une forme littéraire, de manière plus directe, par le réseau des citations latines, incorporées au texte lorsqu'il s'agit de dialogues entre Julien et des prêtres ou de formules consacrées comme des locutions ou des titres d'ouvrages. Elle est enfin un véritable opérateur de glissement, un embrayeur narratif agissant sur l'économie du roman en déterminant la nature des relations entre les personnages et Julien, d'une part, et participant de la progression de l'histoire, notamment par le biais de la référence cyclique à Horace. C'est la maîtrise du latin qui vaut à Julien son succès à Verrière et ses tracés à Besançon.

L'irrésistible ascension d'un latiniste

Pour bien comprendre ce qui se joue, dans la matière latine de *Le Rouge et le Noir*, il faut en revenir à la narration et, précisément, à l'économie narrative de l'œuvre qui fonctionne par station et projection. Le roman repose sur deux parties assez égales, qui mettent toutes deux en scène ce mouvement vertical de Julien, progressivement amené dans le grand monde. L'équilibre de ces parties tient à leur caractère symétrique et leur antithèse, à la fois géographie et programmatique : la matière du premier versant du roman est emparée de latinité, elle condense très largement les manifestations latines de l'œuvre et constitue l'élan ascendant du livre, c'est à dire, l'instant du pas franchissant le fossé symbolique entre la Province et Paris. Dans l'économie de cette partie, le vecteur de l'ascension, c'est le latin. Si le thème amoureux, part évidemment non négligeable de ce roman d'apprentissage occupe largement la surface de l'œuvre³, il masque un peu un pan de l'œuvre qui mériterait pourtant qu'on l'étudie. Après tout, c'est sa maîtrise du latin qui fait de Julien le précepteur des enfants de Madame de Rênal, point de départ de tout le roman : c'est sa maîtrise du latin qui fait office

2. Voir, par exemple, Guillaume Flamerie de Lachapelle, « Quand Virgile, Horace et Claudien exaltent Louis XVIII. L'épître dédicatoire de la *Bibliotheca classica Latina* de Nicolas-Éloi Lemaire », in *Humanistica Lovaniensia* 68.1 (2019), 177-210.

3. Voir les belles pages consacrées au roman dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, René Girard, 1961.

d'*embrayeur narratif*, puisqu'elle est le point de départ et la réponse à l'élément déclencheur de l'intrigue. C'est la raison pour laquelle il faut se rendre à cette évidence : la maîtrise du latin par Julien est l'*opérateur* qui lance réellement le roman et le récit ; dans l'économie actancielle du roman, il est le véhicule, l'outil, qui actualise l'élément déclencheur, nécessaire à la conduite de cette diégèse en hachures verticales.

Un opérateur de glissement

L'ascension de Julien se fait en deux temps complémentaires : un premier mouvement, le livre 1, constitue l'accès à l'*autre monde* et sa découverte. En effet, ce fils de charpentier tenant une scierie dans une petite bourgade du Jura accède, avec un poste de précepteur privé auprès des enfants du maire de Verrières, à la petite aristocratie de province. Mais c'est aussi, dans le second mouvement de cette première partie, le temps de l'épreuve, car son engagement sur la voie ecclésiastique, qu'il s'est choisi, moins par conviction – c'est un hypocrite – que par calcul le conduit au séminaire à l'issue duquel il espère bien recevoir une cure fameuse l'autorisant à espérer des subsides le débarrassant de la médiocrité de sa condition de fils de charpentier. La voie de l'Eglise, celle du latin, n'est donc pas celle de la conviction morale ou spirituelle, elle est stratégique.

Il jugea qu'il serait utile à son hypocrisie d'aller faire une *station à l'église*.

Ce mot vous surprend ? Avant d'arriver à cet horrible mot, l'âme du jeu paysan avait eu bien du chemin à parcourir. [...] Tout à coup Julien cessa de parler de Napoléon ; il annonça le projet de se faire prêtre, et on le vit constamment, dans la scie de son père, *occupé à apprendre par cœur une bible latine* que le curée lui avait prêtée. [...] Pour Julien, faire fortune, c'était d'abord sortir de Verrières ; il abhorrait sa patrie.⁴

Cette stratégie de l'ascension par le canal religieux est d'ailleurs largement détaillée par Julien en personne dont Stendhal fait entendre les

4. Julien, au début du roman, fait preuve d'une hypocrisie consciente. Il démontre ses sentiments pieux afin de garantir les autres de leur sincérité, voir par ex., LRelN, pp. 368-369. C'est moi qui souligne.

pensées : connaître la Bible, c'est faire illusion ; connaître le latin, c'est donner le change. Apprendre la bible en latin, et faire preuve de piété auprès des gens de Verrières, du curé Chélan, son bienveillant protecteur, c'est ce garantir un avancement dans la société. Julien, conscient de la richesse de certains membres du clergé et marqué par cet épisode, qui lui fut rapporté, d'un vicaire de trente ans faisant trembler un juge aguerri comprend que pour un homme de son milieu, la voie du pouvoir n'emprunte que ce chemin : « il faut être prêtre. »⁵ Pour Julien, cette voie passe par la nécessaire digestion du texte biblique en latin : c'est encore une langue liturgique vécu et incarnée, Julien le comprend et entend bien le montrer. L'idée fait son chemin et le progrès social, Julien le sait, passe par une suite d'étapes qu'il ne peut pas éviter. L'idée de « station », que l'on retrouve dans l'esprit de Julien appartient tout entière à cette isotopie du mouvement ascendant qui l'emporte vers Paris. Cela ne se fera pas sans heurts. Il le sait.

Avant d'arriver à Paris, Julien doit encore quitter la scierie de son père, où il fuit le travail pour lire⁶. Le roman s'ouvre sur une conversation entre M. de Rênal et sa femme. Ce dernier, conscient de la difficulté du métier de parent à l'idée d'accroître son crédit à Verrières en prenant chez lui un précepteur. L'idée de faire de Julien Sorel, ce « petit abbé », le maître de ses enfants le tient comme une idée fixe. Habilement, Stendhal fait connaître à ses lecteur ce personnage de Julien Sorel sans le leur présenter, retardant son entrée en scène afin de monter comment la rumeur de sa latinité le pare de crédit auprès du couple Rênal. Ce qu'on en sait, on le découvre au travers des paroles de M. de Rênal, sur le mode de la rumeur : Julien, dans la bouche de ce personnage, est évoqué au travers de la recommandation qu'en fait le curé Chélan, son bienveillant protecteur qui lui enseigne le latin et la théologie. Et c'est bien par ce prisme, précisément, à l'aune de cette compétence de latiniste, que M. de Rênal découvre Julien. Dans sa bouche revient comme une idée fixe cette maîtrise de la langue ancienne.

« Je veux absolument prendre chez moi Sorel, le fils du scieur de planches, dit M. de Rênal ; il surveillera les enfants

5. LRelN, p. 370.

6. La première fois que le lecteur découvre Julien, c'est perché en hauteur, lisant un livre, négligeant son travail. Cette rencontre, faite sur le mode du conflit avec le père, est d'autant plus savoureuse que, angélique abbé, érudit et sagace, dans les mots de Rênal, Julien, déprécié par son père, est traité de « *lisard* », in LRelN, p. 365.

qui commencent à être trop diables pour nous. C'est un jeune prêtre, ou autant vaut, bon latiniste, et il fera faire des progrès aux enfants ; car il a un caractère ferme, dit le curé. [...] Aussi n'aurais-je jamais pensé mettre le fils du charpentier auprès de nos enfants ; mais le curé justement la veille de la scène qui vient de nous brouiller à jamais, m'a dit que ce Sorel étudie la théologie depuis trois ans, avec le projet d'entrer au séminaire ; il n'est donc pas libéral, et il est latiniste. »⁷

Et plus bas, évoquant toujours Julien, M. de Rênal le présente comme « ce petit abbé Sorel, qui, dit-on, sait le latin comme un ange. » Occupé à convaincre sa femme du bien fondé de son projet, M. de Rênal n'a, au fond, que deux arguments à faire valoir à sa femme ; le premier, celui qui nous occupe, tient tout entier dans cette qualification prêtée à Julien sur la foi des propos du curé qu'il rapporte. On ne relèvera pas cet usage du déictique, tout à fait savoureux dans la bouche du maire, parce qu'il laisse transparaître à la fois ce sentiment d'estime qu'exprime la valeur méliorative du démonstratif autant que celle, dépréciative, de la distance sociale et dédaigneuse que M. de Rênal, d'ailleurs, rappelle ; le second, tout aussi décisif, mais valant moins pour sa femme que pour lui même, tient dans ce sentiment de concurrence que le personnage entretient à l'égard de M. Valenod, son rival. Il n'est pas question de laisser cet homme prendre sur lui un ascendant symbolique en s'offrant les services du seul précepteur potentiel de Verrières.

On voit donc les jeux se faire alors que le portrait de Julien, dessiné en creux des paroles de M. de Rênal par le curé Chélan, transforme ce « fils de charpentier », en « ange » sachant le latin. Quelle saveur que cette comparaison dans la bouche de monsieur de Rênal, faisant progresser Julien, à mesure que son argumentaire se déroule, dans une hiérarchie un peu forcée : ce précepteur en devenir, de « prêtre, ou autant vaut », devient « abbé », et d'abbé passe pour une créature céleste, « comme un ange ». Cette gradation, bien sûr, appartient à l'hyperbole de la négociation, bien connue des marchands de tapis, et attend une confirmation de Mme de Rênal. Elle repose sur un élément décisif : sa qualité de latiniste, et même, de « bon latiniste ».

7. LRelN, pp. 359-360.

On voit là, avant même de rencontrer Julien, toute l'importance que prend ce savoir noble dans l'économie narrative. Stendhal révèle peu à peu le personnage de Julien au travers de deux perceptions superposées du maire et du curé, le premier reprenant les paroles du second, gonflant ainsi les traits du héros que nous ne connaissons encore qu'au travers de ce qu'on dit de lui.

*

C'est par la récitation de la Bible que Julien confirme sa nomination au rang de précepteur des enfants du maire de Verrière, M. de Rênal. Et toujours par cette forme d'érudition sèche et fallacieuse qu'il se joue de ceux qui voient en lui un esprit doué et un clerc passionné, Julien demande à ce qu'on lui fasse réciter sa leçon :

« Voici la Sainte Bible, dit-il en leur montrant un petit volume in-32, relié en noir. [...] Je vous ferai souvent réciter des leçons, faites moi réciter la mienne. » Adolphe, l'aîné des enfant avait pris le livre. « Ouvrez au hasard, continua Julien, et dites moi le premier mot d'un alinéa. Je réciterai par cœur le livre sacré, règle de notre conduite à tous, jusqu'à ce que vous m'arrêtiez. » Monsieur de Rênal regardait sa femme d'un air de triomphe. [...] Un domestique vint à la porte du salon, Julien continua de parler latin.⁸

Toutes les références au latin, dans la première moitié du premier livre, joignent l'érudition biblique à ce mouvement vers une condition meilleure : le latin, porte d'entrée vers le monde pour ce roturier vêtu de noir. Ce qui frappe, dans cet extrait du chapitre VI, c'est la mise en scène savamment composée par Stendhal : un mouvement centripète concentre les regards sur Julien qui est comme éclairé par le contraste entre l'habit noir que M. de Rênal lui a fait faire et son teint pâle de jeune fille. Il commence à parler, on se tait, et la vie s'arrête alors que toute la maisonnée se rassembler pour l'écouter réciter sa bible en latin, « avec facilité ». Cette aisance, dans le maniement de la langue sacrée, en impose à tous, si bien que, par contraste, les balbutiements donnés par M. de Rênal, après Julien, rehausse dans sa gloire conquise le jeune précepteur. Le latin est bien un « triomphe » dans cette société

8. LRelN, p. 378.

toute entière bâtie sur le paraître : Julien l'a compris, instinctivement, et s'est donné, par cette démonstration, une légitimité et un ascendant sur ses employeurs qui l'attachent assez durablement à M. de Rênal ; de quasi domestique, sa maîtrise du latin fait glisser Julien dans un espace social intermédiaire, mais plus élevé : à cet égard, le latin est bien un « opérateur de glissement »..

C'est la première rencontre des deux mondes, de la roture et de la noblesse, de l'ambition rouge et de la noire érudition qui se mêlent en Julien. C'est dans ce mouvement que se trouve la première clef à la symbolique des couleurs stendhalienne : le noir de l'habit du précepteur, rappelé par la reliure noire de la bible saturent le spectre des couleurs de la scène passée en noir et blanc ; mais qu'on ne s'y trompe pas, dans la rencontre de Sorel avec la noblesse des Rênal et sans doute aussi avec la passion qui unira bientôt Julien à Mme de Rênal, le *Rouge* trouve les fondements de sa manifestation à venir.

La relation de Mme de Rênal et Julien ne naît d'ailleurs pas sous des auspices favorables. Le jeune homme, précepteur sachant langue latine, lui apparaît comme un personnage monstrueux. En effet, « la délicatesse de femme était poussée à un point excessif chez madame de Rênal. Elle se faisait l'image la plus désagréable d'un *être grossier et mal peigné*, chargé de gronder ses enfants, uniquement parce qu'il savait le latin, *un langage barbare* pour lequel on fouetterait ses fils. »⁹ Mais c'est pourtant le latin qui rend possible la rencontre et le dialogue entre ces deux êtres que l'amour rapprochera.

« Que voulez-vous ici, mon enfant ? »

Julien se tourna vivement et frappé du regard si rempli de grâce de Mme de Rênal, il oublia une partie de sa timidité. [...]

« Je viens pour être précepteur, madame », lui dit-il enfin, tout honteux de ses larmes qu'il essayait de son mieux. [...]

« Quoi, monsieur, lui dit-elle enfin, vous savez le latin ? »
Ce mot de monsieur étonna si fort Julien qu'il réfléchit un instant.

« Oui, madame », dit-il timidement. [...]

9. LRelN, p. 372. Nous soulignons.

« Mais est-il vrai, monsieur », lui dit-elle, en s'arrêtant encor, et craignant mortellement de se tromper, tant sa croyance la rendait heureuse, « vous savez le latin ? » [...] « Oui, madame, lui dit-il en cherchant à prendre un air froid, je sais le latin aussi bien que M. le curé et même quelquefois il a la bonté de dire mieux que lui. »¹⁰

C'est « sa réputation de latiniste » qui fait entrer Julien chez les Rênal et c'est sans doute de l'écart entre l'idée que Madame de Rênal se faisait d'un précepteur latiniste et de cet « être doux et timide » qu'est Julien qu'il faut chercher la faille permettant aux deux personnages de se rapprocher. L'insistance que met Madame de Rênal à obtenir confirmation de Julien au sujet de sa maîtrise de la langue latine met en lumière, d'une part, la faveur qu'une telle compétence peut lui gagner mais aussi, et surtout, d'autre part, la surprise enthousiaste de la jeune femme, prête à baisser sa garde devant le jeune homme ; encore une fois, le latin est la condition *opératoire* d'un glissement dans les interactions entre les personnages.

Rien de moins religieux, donc, rien de moins fidèle, que ce Julien Sorel, parvenu, ou presque, à entrer dans le Monde, qui se saisit des circonstances pour quitter la condition que lui réservait sa naissance. La stratégie païe mais son attitude avec Mme de Rênal le condamne à la fuite : on les voit ensemble et, si l'on ne peut démêler le vrai du faux, il suffit d'une rumeur pour nuire à M. de Rênal qui doit se séparer du jeune homme par prudence. Pour éviter le scandale, Julien quitte les Rênal pour Besançon où il prendra place au séminaire : c'est la deuxième étape de l'ascension, pause dans le mouvement ascendant, seuil horizontal d'une progression en apparence entravée, mais moment crucial pour cette étude du latin où l'on trouve la plus grande partie de notre matière.

« Une station à l'Eglise »

Le latin au séminaire est partout : c'est à la fois la langue qu'étudient les résidents du séminaires – il faut donc l'admettre, le latin y est véhi-

10. LRelN, p. 373.

culaire¹¹ ; c'est aussi la langue qui lie entre eux Julien et le directeur du séminaire de Besançon, l'abbé Pirard. Dans ce lieu « terrible »¹², le latin est en effet la langue en usage et son usage est une convention parfois actualisée par Stendhal. Elle l'est à plusieurs reprises, notamment lors de la rencontre entre Julien et Pirard. Le latin sert alors à encadrer la recommandation de l'abbé Chélan.

« La lettre de Chélan est courte, dit-il, comme se parlant à lui-même. *Intelligenti pauca* ; par le temps qui court, on ne saurait écrire trop peu. » Il lut haut :

Je vous adresse Julien Sorel, de cette paroisse, que j'ai baptisé il y aura bientôt vingt-trois ans ; [...] – Mon intérieur est tranquille, grâce de Dieu. Je m'accoutume au coup terrible. *Vale et me ama*.

« *Loquerisne linguam latinam?* (parlez-vous latin) lui dit l'abbé Pirard, comme il revenait.

- *Ità, pater optime* (Oui mon excellent père), répondit Julien, revenant un peu à lui. Certainement jamais homme au monde ne lui avait paru moins excellent que M. Pirard, depuis une demi heure.

L'entretien continua en latin. [...] Voilà un esprit hardi en saine, se disait [M. Chélan], mais *corpus debile* (le corps est faible).¹³

Les premières phrases latines sont des conventions. D'une part, *intelligenti pauca*, proverbe latin, par définition lexicalement figé, et *vale et me ama*, expression formulaire également. Ces quelques mots latins

11. Encore que cette langue soit mal maniée par les résident, fils de paysan pour la plupart, ne connaissant qu'un nombre de mots limité et mal compris, elle reste malgré tout véhiculaire, au moins entre Julien et Pirard, même si Stendhal se dispense de donner plus d'une ou deux phrases en latin à ces occasions.

12. Le commentaire de *Le Rouge et le Noir* commente justement l'adjectif, en rappelant au lecteur que ce lieu, véritable « enfer », est une sorte de prison gardé par un « cerbère ». On ne reviendra pas sur le décors ecclésiastique auquel d'autres ont consacré des études stimulantes. Qu'il suffise de retenir que ce lieu est hostile à Julien qui n'y trouve qu'un soutien, ce fameux abbé Pirard qui deviendra, sur la recommandation de Chélan, le nouveau protecteur de Julien. Voir notamment LRelN, pp. 502-505, et les notes qui sont consacrées à ces pages. Sur le séminaire, notamment Ph. Berthier, « Very well le séminaire », *Espaces stendhaliens*, p. 217-228.

13. LRelN, pp. 503-505.

renforcent la posture de celui qui les emploie, l'abbé Pirard, d'abord et l'abbé Chélan par le moyen de sa lettre. L'injonction « va, et aime-moi », qui clôt la lettre place sous le signe d'une affection non feinte l'amitié des deux curés, et par extension, l'amitié protectrice de Chélan, passant au travers Pirard en direction de Julien. Le glissement s'opère une nouvelle fois au moyen de pivots latins. Le latin, donc, intervient à nouveau, comme un opérateur de glissement affectif ; il avait permis à Julien de se rapprocher de Mme de Rênal, il le rapproche désormais de l'abbé Pirard. Le latin agit comme un opérateur ou un embrayeur : il provoque un changement de rapport entre Julien et les individus avec lesquels il interagit ou qui interagissent avec lui par ce prisme. Pour s'en convaincre, il faut voir avec quel excès d'opprobre il est traité par plus mauvais latinistes que lui : ses camarades du séminaire, qui, devant sa maîtrise, « le surnommèrent MARTIN LUTHER. »¹⁴

Mais le latin, au séminaire, c'est aussi et surtout l'occasion d'une revanche : Julien, interrogé par un examinateur soucieux de le piéger témoigne d'une culture classique profane, bien éloignée des lectures que l'on attend d'un jeune séminariste. Trahit par sa connaissance de la latinité, Julien voit sa situation se dégrader : opérateur de glissement, le latin et sa maîtrise sont des instruments d'ascension autant que de dégradation.¹⁵ Ce revers de fortune dure peu ; à l'occasion d'une rencontre avec un puissant qui apprécie son ton plus libre et sa culture, l'évêque de Briançon, Julien, faisant preuve de l'érudition latine qui l'avait condamné plus tôt mérite des faveurs significatives ; accueilli par le prélat qui goutte assez la conversation, Julien est interrogé à nouveau sur Horace et témoigne d'une candeur qui déstabilise quelque peu l'évêque. Ce dernier lui fait cadeau d'une édition complète de Tacite, qu'il dédicace, en latin, et renvoi le jeune prêtre. Sa connaissance du latin lui permet de « briller » et gagne l'amitié d'un nouveau protecteur qui l'exprime, encore une fois, en latin, par le truchement d'une dédicace personnelle¹⁶.

Ce prélat, avant d'en venir à M. Pirard crut devoir interroger Julien sur ses études. Il parla un peu de dogme, et

14. LRelN, p. 519. L'usage des capitales d'imprimerie disent assez quel insulte c'est.

15. LRelN, p. 529.

16. LRelN, p. 537 : « *Erit tibi, fili mi, successor meus tamquam leo quœrens quem devoret.* »

fut étonné. Bientôt il en vint aux humanités, à Virgile, à Horace, à Cicéron. Ces noms-là, pensa Julien, m'ont valu mon numéro 198. Je n'ai rien à perdre, essayons de briller. Il réussit ; le prélat, excellent humaniste lui-même, fut enchanté.¹⁷

Encore une fois, sa connaissance du latin et de la littérature latin permet au jeune Sorel de se rehausser puisque l'évêque lui promet, s'il est sage, une très bonne cure non loin du palais épiscopal¹⁸. L'échec à l'examen préparant, en un sens, la réussite sociale rendue possible par une rencontre importante. Comme avec l'abbé Pirard, l'usage du latin, dans la dédicace de l'évêque, témoigne d'une forme de familiarité bienveillante à l'égard du jeune homme : associé au thème du noir, le latin est tour à tour la langue de l'hypocrisie conquérante, de l'érudition plaisante et de l'amitié bienveillante ; ces trois avatars entremêlés rivalisent tour à tour dans l'appréciation critique du latin qui n'est jamais associé strictement à un thème puisqu'elle fait office d'interface, de seuil symbolique entre les deux mouvements du roman, d'opérateur de glissement, donc, puisqu'il est l'embrayeur de la machine narrative, permettant, comme on passe une vitesse, de dépasser les différentes stations du premier livre pour accéder au monde de la haute aristocratie, et, par extension, du livre 1 au livre 2. Cet opérateur de glissement, s'il participe pleinement du thème Noir, rapproche paradoxalement Julien du Rouge ; le Rouge n'est jamais loin quand Julien manifeste sa maîtrise du latin, parce que cette maîtrise repose tout entière sur son hypocrisie et le fait progresser dans son ambition sociale.

Là où compte Horace

Le latin s'incarne particulièrement en Horace dans *Le Rouge et le Noir*. C'est l'auteur le plus cité dans le récit¹⁹ ; tour à tour par M. de Rênal qui veut prouver qu'il sait un peu de latin, par Julien à l'examineur puis à l'évêque, par Pirard même, et enfin par les invités de la table des La Môle, au premier rang desquels un « académicien des

17. LRelN, p. 535.

18. LRelN, p. 537 : « "Jeune homme, *si vous êtes sage*, vous aurez un jour la meilleure cure de mon diocèse, et pas à cent lieues de mon palais épiscopal ; mais il faut *être sage*." »

19. Près de quatorze fois selon notre relevé.

Belles Lettes », la référence à Horace est omniprésente dans les milieux élevés du Noir et du Rouge. Horace compte donc : il est le pendant profane de cette Bible qu'anone Julien croyant prouver par là son érudition et sa piété. Ses manifestations méritent un commentaire.

La première référence à Horace est faite par M. de Rênal qui, devant le prestige de Julien récitant sa Bible en latin veut faire preuve, lui aussi, d'érudition.

L'amour-propre de M. de Rênal était inquiet ; loin de songer à examiner le précepteur il était tout occupé à chercher dans sa mémoire quelques mots latins ; enfin, il put dire un vers d'Horace. Julien ne savait de latin que sa Bible. Il répondit en fronçant le sourcil : « Le saint ministère auquel je me destine m'a défendu de lire un poète aussi profane. »

M. de Rênal cita un assez grand nombre de prétendus vers d'Horace. Il expliqua à ses enfants ce que c'était qu'Horace ; mais les enfants, frappés d'admiration, ne faisaient guère attention à ce qu'il disait. Ils regardaient Julien.²⁰

Cette première évocation est sévère à l'égard de M. de Rênal dont l'auteur montre la fatuité et l'incompétence ; dégradé par sa piètre maîtrise du latin, par rapport à Julien, le latin ici, opère un renversement dans la situation sociale des personnages, l'inférieur et le supérieur inversant leurs positions. Cela est d'autant plus fort que Julien disqualifie la référence à Horace, la faisant passer pour trop « profane ». Cette première évocation est proleptique, puisqu'elle annonce le même revers pour Julien, dont la connaissance d'Horace, sans doute supérieure à celle de M. de Rênal, sera critiqué par le même argument : cela lui vaudra un mauvais classement à l'examen du séminaire²¹. Le latin opère

20. LRelN, p. 378.

21. LRelN, p. 529 : « Mais à la fin d'une séance où il avait été question des Pères de l'Église, un examinateur adroit, après avoir interrogé Julien sur saint Jérôme, et sa passion pour Cicéron, vint à parler d'Horace, de Virgile et des autres auteurs profanes. À l'insu de ses camarades, Julien avait appris par cœur un grand nombre de passages de ces auteurs. Entraîné par ses succès, il oublia le lieu où il était, et, sur la demande réitérée de l'examinateur, récita et paraphrasa avec feu plusieurs odes d'Horace. Après l'avoir laissé s'enfermer pendant vingt minutes, tout à coup l'examinateur changea de visage et lui reprocha avec aigreur le temps qu'il avait perdu à ces études profanes, et les idées inutiles ou criminelles qu'il s'était mises dans la tête. »

donc constamment des glissement dans les positions sociales des personnages.

La référence à Horace revient de manière circulaire dans l'oeuvre : elle rythme les progrès de Julien et marque des stations dans l'oeuvre. Chaque évocation fait l'objet d'une répétition parallèle où le rapport de force, qu'elle cristallise, se renverse. D'abord, la référence à Horace, simple poète, disqualifie M. de Rênal, incapable de réciter des vers d'un auteur que Julien juge trop profane pour lui. Julien gagne donc sur son employeur un ascendant symbolique : dans l'opération de glissement que le latin exécute, la référence à Horace est un sens le point de pivot. De manière tout à fait parallèle, la situation se reproduit mais se renverse lors de l'examen au séminaire puisque, emporté par sa récitation des vers latins appris par cœur, Julien mérite des remarques « aigres » de la part de l'examineur qui l'avait piégé. Encore une fois, la référence à Horace est pivot d'un glissement.

Parallèle aussi et déterminante est l'évolution de la référence à Horace ; le poète n'est plus seulement cité pour ses vers. Sa condition est discutée par l'évêque :

Il était en train de parler littérature, et oublia bien vite l'abbé Pirard et toutes les affaires, pour discuter, avec le séminariste, *la question de savoir si Horace était riche ou pauvre*. Le prélat cita plusieurs odes, mais quelquefois sa mémoire était paresseuse, et sur-le-champ Julien récitait l'ode tout entière, d'un air modeste ; ce qui frappa l'évêque fut que Julien ne sortait point du ton de la conversation ; il disait ses vingt ou trente vers latins, comme il eût parlé de ce qui se passait dans son séminaire. On parla longtemps de Virgile, de Cicéron. Enfin le prélat ne put s'empêcher de faire compliment au jeune séminariste.²²

« La question de savoir si Horace était riche ou pauvre » reviendra dans l'oeuvre de Stendhal dans un autre contexte mondain, un autre repas où il s'agira à nouveau pour Julien de justifier sa compétence, de « briller », selon le verbe qu'il emploie. Si la simplicité du ton de Julien est toujours évoquée quand il s'agit pour lui de parler latin, il faut davantage louer sa mémoire que sa compétence. Cela importe

22. LRelN, p. 535. Nous soulignons.

peu : il faut seulement relever que sa connaissance des vers des odes lui faut un « compliment » de l'évêque qui s'attache à ce « jeune séminariste » auquel il tient à faire un présent. De mal classé au sein du séminaire, la preuve de son érudition vaut à Julien les faveurs de l'abbé qui lui promet la meilleure cure du diocèse. Cela montre une nouvelle fois comment la maîtrise du latin renverse la position de Julien. Si sa réponse surprend l'évêque parce qu'elle est peu étayée, elle nourrira pourtant son esprit et aura une répercussion sur la suite de l'histoire : décidément très conscieint de la construction et de la progression de son histoire, Stendhal ne laisse rien au hasard et structure toute l'évolution du roman autour de station, de pivot, et de référence répétées et altérées.

C'est ainsi que la question de la condition matérielle d'Horace est répétée, symétriquement, au début du second livre. Ce qui finissait le premier livre ouvre le second, mais Julien, prêt cette fois, fait meilleure figure et affronte un adversaire a priori plus retors que l'évêque. On remarquera le mauvais esprit de Stendhal, commentant la maîtrise du latin de l'adversaire de Julien, pour confirmer cette appréciation : Julien risquait une chute en perdant ce combat qui était l'occasion pour lui de prouver ses qualités.

Il fallait que le marquis eût parlé du genre d'éducation que Julien avait reçue, car un des convives l'attaqua sur Horace : C'est précisément en parlant d'Horace que j'ai réussi auprès de l'évêque de Besançon, se dit Julien, apparemment qu'ils ne connaissent que cet auteur. [...] Julien répondit en inventant ses idées, et perdit assez de sa timidité pour montrer, non pas de l'esprit, chose impossible à qui ne sait pas la langue dont on se sert à Paris, mais il eut des idées nouvelles quoique présentées sans grâce ni à propos, et l'on vit qu'il *savait parfaitement le latin*.

L'adversaire de Julien était un académicien des Inscriptions, qui, par hasard, *savait le latin* ; il trouva en Julien un très bon humaniste, n'eut plus la crainte de le faire rougir, et chercha réellement à l'embarrasser. Dans la chaleur du combat, Julien oublia enfin l'ameublement magnifique de la salle à manger, il en vint à exposer sur les poètes latins des idées que l'interlocuteur n'avait lues nulle part. En honnête homme il en fit honneur au jeune secrétaire.

Par bonheur, on entama une discussion sur la question de savoir si Horace a été pauvre ou riche : [...] ²³

La découverte de la haute aristocratie éloigne définitivement le jeune Sorel de son habit noir qu'il finira par ne plus porter. Le Rouge triomphe dans ces palais d'orgueil où le latin a un dernier rôle à jouer : Julien est mis à l'épreuve par les familier de la table des La Môle. Une joute érudite l'oppose à un académicien des Belles-Lettres. Stendhal, dans un style mordant d'ironie croque ce moment. On y voit la sévérité de l'auteur avec l'académicien qui « par hasard » savait le latin et la reprise d'un thème convenu « Horace était-il riche ? ». L'insistance que met l'auteur à confronter les deux adversaire dans leur connaissance du latin, remarque qu'il reprend pour le compte des deux homme marque bien le statut particulier de cette compétence, qui, lorsqu'elle est confirmée, cesse d'être évoquée : après cette lutte, plus de mention d'Horace dans l'oeuvre. Le latin ne sera plus un thème : parvenu au sommet de sa carrière professionnelle, Julien ne peut plus compter sur cela pour progresser. Le Noir se dissipe donc alors que la nouvelle ambition de Julien, séduire Mathilde, prend le pas sur le reste de ses aspiration. Que pourrait-il vouloir de plus que ce poste prestigieux qui fait de lui le secrétaire personnel d'un des hommes les plus influents de Paris ? Plus de glissements possible vers le haut ; quand le latin dégradait ou disqualifiait Julien, c'était pour préparer, presque mécaniquement une ascension. Puisque sa chute ne peut plus venir du latin, elle viendra des femmes et de sa passion pour Mathilde. Julien plafonne donc sur la plus haute vitesse et, d'une certaine façon, un rythme de croisière professionnelle s'installe : l'histoire se poursuit dans un autre domaine et le latin cède sa place.

La répétition de ce thème a donc illustré ce fait que la culture est un simple moyen de se confirmer une place ; les progrès viendront de la capacité de Julien à s'adapter à ce monde où on ne connaît qu'Horace. Il ne prouvera rien par une érudition trop raffinée. Stendhal, très ironique n'épargne pas ses personnages. Il s'agit pour Julien de mener un combat rhétorique et pas seulement de faire preuve d'érudition. Julien finit par le comprendre. Le latin n'a plus de rôle à jouer.

C'est la résolution de ce premier temps de notre critique de l'opus stendhalien : le latin apparaît comme la langue thématique du seuil

23. LReIN, p. 571.

entre deux mondes contraires, celui du Noir, de l'église et de l'affection, mais aussi du travail et celui du Rouge, de la passion, amoureuse ou ambitieuse, et de l'intuition. Il ne s'agit plus de travailler mais de conquérir un cœur. Opérateur de glissement, il est l'outil de l'ascension prodigieuse de ce fils de charpentier et l'embrayeur narratif des deux parties du roman, par le moyen du thème horacien qui se répète en deux fois deux moments parallèles. A bien des égards, donc, le latin est un pivot et un ressort structurel important de l'économie narrative du roman.

Stendhal, auteur néo-latin : sur quelques auto-traductions de Stendhal

Voilà une affirmation qui ne laisse pas d'étonner : que veut-on dire par là ? Stendhal, auteur néo-latin ? Cela ne tient pas et cette provocation ne supporte évidemment pas la charge d'un examen de l'œuvre de l'écrivain. Il n'y a pas d'écriture en latin dans l'ensemble des œuvres de Stendhal, et *Le Rouge et le Noir* ne fait pas exception. L'auteur n'est pas ignorant de la langue de Quinte-Curce qu'il apprend dans ses jeunes années, même si l'auteur de la *Vie d'Alexandre* le laisse assez indifférent²⁴. S'il ne pratique pas le latin dans des textes suivis, il fait parler latin ses personnages. L'usage de la langue latine s'incarne alors dans deux logiques contraires : soit il s'agit d'employer des locutions figées ou connues du lecteur, et alors elles sont données dans le cours du récit, soit, lorsqu'il s'agit de faire entendre dans le texte les paroles qu'échangent les personnages qui parlent latin entre eux, les paroles sont données à la fois en latin et en traduction entre parenthèse. On a essayé montrer comment la référence à la latinité fonctionnait dans l'économie narrative de l'ouvrage, mais il faut maintenant étudier son rôle stylistique. Outre un évident désir de faire vrai, notamment dans les dialogues de Julien et l'abbé Pirard, il y a un trait stylistique dans l'usage de la parenthèse, censée traduire la lettre latine. Or, cette pratique de la parenthèse étonne parce que l'auteur traduit son latin assez librement. Cette partie, plus brève, s'intéressera donc à Stendhal, traducteur de Stendhal. On a peu d'exemples d'auteurs traducteurs de

24. Recevant les leçons d'un précepteur, prêtre de sa condition, Henri Beyle reçoit de son tuteur un exemple de Quinte-Curce qu'il qualifie, un peu injustement, de « plat auteur », dans la *Vie de Henry Brulard*.

leur propre œuvre ; si des écrivains comme Becket ont écrit en français et en anglais, par exemple, et se sont parfois traduits eux mêmes, je ne crois pas que beaucoup d'entre eux se soient livré à l'auto-traduction à l'intérieur même de l'œuvre qu'ils traduisent ; originalité de Stendhal, donc ?

Pour éviter de m'étendre trop longuement, je relèverais seulement quatre passages où la traduction de l'auteur frappe le lecteur latiniste. Il s'agit de deux phrases de Julien à l'abbé Pirard, d'une admonestation de Pirard vers Julien et de la dédicace de l'évêque de Besançon au Tacite qu'il offre au jeune latiniste.

Μηδὲν ἄγαν

Il y a sans doute un peu de facétie à donner à cette section de notre recherche un titre grec. Nous l'admettons volontiers : il s'agit de trouver une cohérence à ce maigre corpus de citations que nous allons examiner dans leur lettre. Julien se réveille en retard et arrive auprès du sous-maitre du séminaire, à peine peigné. Subissant les remontrances humblement, Julien, reconnaissant ses torts répond simplement, en latin, « *peccavi, pater optime* »²⁵. L'usage du latin a pour effet d'étonner celui qui le gronde et d'attirer vers lui des faveurs surprises : « Ce début eu un grand succès. »²⁶

Mais, ce qui nous surprend vraiment, c'est la proposition de traduction de Stendhal. La phrase latin, très simple, signifie littéralement « j'ai pêché ; excellent père ». Cela suffit et pourtant, Stendhal se livre à une glose assez éloignée de la lettre : « (j'ai pêché, j'avoue ma faute, ô mon père) ». La traduction de *pater optime* par « ô mon père » peut encore passer car la valeur hypocoristique du possessif et l'estime exprimée par le « ô » d'emphase lyrique se placent sur le même niveau que le superlatif « *optime* », même si cette transposition sur le plan syntaxique d'un élément lexical est déjà une altération fondamentale de la lettre. C'est la traduction de *peccavi* par « j'ai pêché, j'avoue ma faute » qui pose problème. On ne comprend pas que Stendhal se sente obligé de gloser *peccavi* par deux verbes, dont un groupe verbal assez riche « j'avoue ma faute » ne renvoyant pas au sème latent de

25. LRelN, p. 507.

26. LRelN, p. 507.

peccavi. Cette phrase, « j'avoue ma faute », intégrée dans la traduction proposée par Stendhal ne traduit pas la lettre, mais commente la pragmatique, glose l'action de Julien, qui en est à son *confiteor*. La traduction, ici, déploie le latin, non sur le plan strictement linguistique, mais sur le plan plus large de la pragmatique littéraire : l'idée de faute, déjà présente dans « j'ai pêché » et « *peccavi* » est redoublée dans « ma faute » et son action, son aveu, humble et sincère, est explicité dans l'explicitation portée par « j'avoue ». On aurait donc tort de chercher ici une traduction de la lettre latine. Ce que ces parenthèses signalent, c'est l'interprétation qu'il faut faire de ces phrases latines : c'est leur sens dans l'esprit de Julien. Les parenthèses, en apparence extra-diégétiques, sont donc, au contraire, des fenêtres sur l'intériorité de Julien.

On retrouve cela, dans une moindre mesure, dans la deuxième citation latine que nous voulons présenter. Julien, arrivé avec l'abbé Pirard dans le monde aristocratique de Paris, dans l'hôtel particulier des La Môle est étonné par sa richesse et impressionné par les dorures et le faste du lieu. Pirard, suivant son tempérament sévère et modéré lui fait un reproche de son impression naïve et l'enjoint à faire preuve de plus modération en citant, comme on peut s'y attendre, Horace²⁷.

Ayez donc l'air raisonnable, dit l'abbé Pirard ; il vous vient des idées horribles, et puis vous n'êtes qu'un enfant ! Où est le *nil mirari* d'Horace ? (Jamais d'enthousiasme.)²⁸

Littéralement, l'expression signifie tout à la fois « ne s'étonner de rien » et « que rien ne te surprenne » où *mirari* renvoie à la fois à l'étonnement et d'admiration, confondu dans un même sentiment de stupeur ou de sidération. La traduction de Stendhal est, cette fois-ci, presque trop dense. Le pronom est transposé en adverbe et le verbe en substantif, mais ce principe d'équivalence sémantique supporte assez bien la variation de nature des mots entre les langues. Ce qui mérite commentaire ici, c'est le parti pris pour la lecture de *mirari* comme impératif, alors que la forme, en latin, est homonyme de l'infinitif, et le choix du sème d'admiration, auquel renvoie l'idée d'« enthousiasme ». Mais voilà, le glissement sémantique de l'admiration vers l'enthousiasme participe d'un décalage lexical brouillant le renvoie éty-

27. Horace, *Épîtres*, 1, 6, 1.

28. LRelN, p. 565

mologique à la stupeur dont le principe est *l'immobilité*. Subtilement, c'est une philosophie de la tempérance par la mesure, le *meden agan* que prône l'abbé Pirard interprété par Julien, dans cette traduction interne que nous avons identifié plus haut, plutôt que la lecture latine d'une modération dynamique : ne t'arrête pas, signifiant que la sidération stupide est défaite par une mise en mouvement de l'âme. Ainsi, quand Horace invite son interlocuteur à ne s'étonner de rien, il l'engage à ne pas s'arrêter, à ne pas rester coi mais au contraire à poursuivre son mouvement quand Julien interprète les paroles de Pirard sur le mode du frein : son mouvement ascendant est ébranlé, redoublé par son enthousiasme un peu craintif pour ces lieux dont il a rêvé, sa progression le grise, d'où cette interprétation de *nīl mirari* comme une injonction à la réserve.

En donnant à lire des traduction sortie du mouvement narratif par des parenthèses, Stendhal ne se fait pas traducteur de Stendhal mais, plus subtilement, traduit le latin dans l'esprit de Julien. Partant, on peut voir que la langue latine est pour lui trop sèche, langue d'une contrainte à la fois lexicale – elle en dit trop peu – ou symbolique – elle engage à la retenue.

L'expression cryptique de la menace

Le latin intervient aussi dans des situations où le danger menace de poindre de contextes conflictuels. Julien, au séminaire, est entouré d'ennemis : on a vu plus haut que sa maîtrise de la langue de Cicéron lui vaut l'inimitié de ses camarades qui le surnomment MARTIN LUTHER, en majuscules dans le texte. Bien conscient de cette situation, Julien en fait part à son protecteur en terme dissimulés. A Pirard qui lui indique qu'il pourra quitter un peu le séminaire et sortir de la ville, Julien répond « *incedo per ignes* (j'ai des ennemis cachés) »²⁹. Ces mots repris de la première ode du second livre des *Carmina* d'Horace³⁰, transposé de la seconde à la première personne du singulier – autre réminiscence horacienne de l'œuvre – sont traduits très librement par la petite voix dans l'esprit de Julien que l'auteur fait entendre entre parenthèses.

29. LRelN, p. 520.

30. Horace, *Odes* II, 1, v. 5-6 : « ...*et incedis per ignis / suppositos cineri doloso...* ».

En effet, ces trois mots signifient très simplement « j'avance au travers des flammes » et sont traduits par « j'ai des ennemis cachés ». On voit bien que cette traduction n'est pas tant celle des lettres latine que le message caché que cette presque citation veut faire passer. Dire que l'on avance au travers des flammes, dans une langue plus ou moins hermétique aux autres – on se souvient que les autres séminaristes ont une maîtrise pénible du latin – avec une référence cachée à Horace, c'est mettre en garde son interlocuteur, l'informer d'un péril que l'on ne peut pas exprimer directement. La traduction de Stendhal se place donc au niveau méta-lexical du message, de la pragmatique : elle commente et interprète la parole latine plus qu'elle ne la traduit.

Cela est si vrai qu'il n'y a proprement aucune équivalence entre les termes de la phrase latine et de la prétendue traduction qu'en fait Stendhal. En exprimant ce que Julien voulait dire par là, l'auteur fait une nouvelle fois entrer le lecteur dans l'esprit de son personnage en lui faisant lire ce que le jeune homme voulait que son interlocuteur comprenne.

C'est encore sur le mode du message caché que s'exprime en latin l'évêque qui, dans sa dédicace latine à l'exemplaire des œuvres de Tacite qu'il offre à Julien, met en garde le jeune séminariste. En effet, il avance parmi les flammes sous la menace d'un lion. Car la dédicace dit : « *Erit tibi, fili mi, successor meus tamquam leo quoerens quem devoret.* »³¹, qui signifie littéralement « Pour toi, mon fils, mon successeur sera comme un lion cherchant qui dévorer. » et que Stendhal rend, entre parenthèses, par « (Car pour toi, mon fils, mon successeur sera comme un lion furieux et qui cherche à dévorer. »

La proposition de traduction avancée par Julien/Stendhal est parasitée par une interférence biblique, car la dédicace du prélat rappelle manifestement le verset 8 du chapitre cinq de la première *Épître de Pierre* : « *Sobrii estote, et vigilate : quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret* »³² (Soyez sobres et restez vigilants : parce votre ennemi le diable, comme un lion rugissant passe ici, cherchant qui dévorer³³). Le début du verset est repris plus tard par l'évêque qui enjoint Julien à rester « sage », mais la transposition de « *vester adversarius diabolus* » en « *successor meum* » n'est

31. LRelN, p. 537.

32. *Épître de Pierre*, I, 5, v.8.

33. Ma traduction.

pas anodine : le vicaire est effectivement, dans ce monde infernal du séminaire, la figure de l'ennemi diabolique œuvrant dans les coulisses contre l'abbé Pirard, symbole de pieuse vertu dans l'univers de Julien. La confirmation, cachée dans l'ouvrage de Tacite et la référence cachée dans une langue hermétique de cette intuition du jeune homme, rappelle la lucidité de l'évêque et parle aussi directement au lecteur dont Stendhal attend qu'il repère la référence.

Ceci dit, loin de se faire sur le mode de la transposition créatrice, la traduction de « *tamquam leo quoeres quem devoret* » en « comme un lion furieux et qui cherche à dévorer » est véritablement fautive : d'une part il y a contamination des deux citations dans l'esprit de Julien, puisque le participe « *rugiens* » est présent dans l'*Épître de Pierre* mais certainement pas dans la dédicace – la sur-traduction de Julien montrant bien qu'il a conscience de la menace qu'il gonfle dans le réseau des références latines avec lesquelles on a vu qu'il était à l'aise – et d'autre part, la coordination avant la relative ne fait pas sens : non seulement elle met sur le même plan syntaxique un adjectif et une relative – ce qui ne choque pas vraiment, au demeurant, mais le problème est qu'elle n'existe pas en latin. L'ajout de cette coordination artificielle joue un rôle rythmique : elle provoque une sorte d'accumulation pour renforcer l'ampleur de la menace que Julien sent peser sur lui.

L'emploi du subjonctif signale enfin qu'il s'agit d'une interrogative indirecte introduite par « *quoerens* » : la traduction la plus claire serait peut être donc « comme un lion cherchant quelqu'un à dévorer ». Mais la traduction en fait une bête beaucoup plus monstrueuse et violente : elle ne cherche pas une proie, mais bien à faire acte de violence en dévorant, sans cible, une victime. La surtraduction favorise une nouvelle fois l'isotopie de la violence et de la menace pesant sur Julien. Le pronom « qui » est par conséquent neutralisé et la coordination « furieux et qui cherche à dévorer » dresse le portrait d'un fauve diabolique prêt à se jeter sur la première proie accessible.

Les auto-traductions de Stendhal ne sont donc pas des failles de l'écrivain oublieux de son latin : elles sont plutôt des points de vue donnés sur les interprétations du personnage lorsqu'il reçoit ou produit une phrase en latin. Sa maîtrise du latin est bonne, mais elle apparaît engoncée dans des réseaux plus ou moins complexe de références qui l'enrichissent sur les plans symboliques et pragmatiques – à cet égard

il est particulièrement savoureux de découvrir que les références sont bibliques ou horaciennes, comme si la seule matière latine qui importait tenait tout entière dans ces deux avatars des univers sacré et profane. Les traductions latines apparaissent donc comme des moyens d'éclairer des messages brouillés en surface pour exprimer un point de vue dissimulé ou comme des précisions apportées sur le sens que prennent ces phrases pour Julien.

Conclusion

Cet article n'a pas vocation à épuiser le sujet de l'usage du latin dans *Le Rouge et le Noir*. Il laisse de côté certains points qu'il sera bon d'éclairer. Il s'appuie très largement sur l'appareil de notes de l'édition procurée par Gallimard dans sa fameuse collection de la Pléiade et établie par les soins de Philippe Berthier et Yves Ansel.

Le latin *y* a semble-t-il un double rôle : il est un *embrayeur narratif*, un « opérateur de glissement » qui permet au personnage de progresser dans la trame narrative. Les différentes étapes de Julien jusqu'à l'hôtel des La Môle sont rythmées par des épreuves ou démonstrations de ses compétences de latiniste, moteurs son ascension sociale. Dans toute la première partie du roman, le personnage mûrit dans son rôle d'aspirant prêtre et sa maîtrise du texte biblique s'enrichit d'une familiarité avec les auteurs profanes dont Horace, le meilleur représentant, investit à lui seul le capital culturel de la noblesse « cultivée » : par le moyen de ces références à Horace, Stendhal dresse le portrait au vitriol d'une société faussement cultivée dont la seule et unique référence à l'auteur des *Carmina* est tournée en dérision.

Mais le latin, c'est aussi le moyen pour Stendhal de dissimuler les pensées de ses personnages qu'il découvre dans des traductions libres qu'il ne faut pas considérer comme des éclaircissements externes à l'œuvre comme on l'a supposé d'abord ; il ne sont pas des traductions à l'adresse des lecteurs non familiers avec le latin, car elles s'enrichissent elles-même de la capacité du lecteur à traduire lui-même et retrouver les références à Horace ou à la Bible qu'elles dissimulent plus ou moins subtilement. C'est bien les traduction ou, plus proprement, les interprétations de Julien lui-même que Stendhal donne à lire entre ces parenthèses. Ses traductions passent justement par le filtre de sa propre

culture latine et s'enrichissent de cette dernière ; elles passent aussi au filtre des circonstances dans lesquelles elles sont énoncées et éclairées, si bien qu'elles sont à la fois des traductions de la *lettre* du texte et des *intentions* du personnage.

Stendhal n'est donc par un auteur néo-latin, mais un romancier tout à fait conscient de la richesse et de la complexité de son roman dont il a travaillé la structure : stations latines et traductions palimpsestes, les manifestations latines dans *Le Rouge et le Noir* ne sont pas anecdotiques mais constituent de véritables ressorts littéraires.

Bibliographie :

Phillipe Berthier, « Very well le séminaire », *Espaces stendhaliens*, P.U.F., 1997, p. 217-228.

Marie-Rose Corredor (éd.), *Stendhal à Cosmopolis, Stendhal et ses langues*, ELLUG, Grenoble, 2007.

Guillaume Flamerie de Lachapelle, « Quand Virgile, Horace et Claudien exaltent Louis XVIII. L'épître dédicatoire de la *Bibliotheca classica Latina* de Nicolas-Éloi Lemaire », in *Humanistica Lovaniensia* 68.1 (2019), 177-210.

René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961.

Horace, *Œuvres d'Horace : Épîtres*, François Villeneuve (introduction, édition, appareil critique et traduction), Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », Paris, 1934.

Horace, *Œuvres d'Horace : Odes et Epodes*, François Villeneuve (introduction, édition, appareil critique et traduction), Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », Paris, 1929.

Stendhal, *Œuvres romanesques complètes*, T.1, *Le Rouge et le Noir*, Yves Ansel et Phillipe Berthier (eds.), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2005-2014.

Stendhal, *Œuvres intimes*, T.2, *Vie de Henry Brûlard*, Victor Del Litto (ed.), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1982.