

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

# COMMUNIO

## JEÛNE ET EUCHARISTIE

*« Veux-tu que je te montre quel jeûne tu dois pratiquer ? Jeûne de tout péché, ne prends aucun aliment de malice, n'accepte aucun mets de volupté, ne t'échauffe d'aucun vin de luxure. Jeûne des actions mauvaise, abstiens-toi de paroles méchantes, garde-toi de pensées perverses. Ne touche pas au pain volé d'une doctrine corrompue. Ne désire pas les aliments fallacieux d'une philosophie qui te détournent de la vérité. Un tel jeûne plaît à Dieu. »*

Origène, *Homélie sur le Lévitique*, X, 2,  
tr. M. Borret, SC 287, p. 139.

*« L'aumône est une excellente pénitence pour le péché ; le jeûne vaut mieux que la prière, mais l'aumône l'emporte sur l'un et l'autre. »*

*Homélie (anonyme) du II<sup>e</sup> siècle [Ps.-Clément, Épître aux Corinthiens II] 16, 4, Patres Apostolici (1901), p. 204-205.*

Commentaire de l'illustration de couverture

« Les corbeaux lui apportaient du pain le matin et de la viande le soir, et il buvait au torrent » (*1 Rois 17, 6* selon LXX). Élie est une grande figure ascétique de l'Ancien Testament. Les icônes le figurent au désert, nourri par un corbeau lui portant le pain sous la forme d'une hostie : de la sorte, jeûne et eucharistie apparaissent profondément liés.

## Sommaire

### ÉDITORIAL

---

Jean-Robert ARMOGATHE

**5**

### THÈME

---

Ioan MOGA: **Jeûne, liturgie, eschatologie – Une approche orthodoxe**

**11** Dans la tradition orthodoxe, le jeûne marque le quotidien du chrétien pratiquant, l'insérant dans le rythme du temps liturgique. Il est un chemin vers la fête, acquérant son sens seulement dans la perspective de la fête, et la fête recevant un vrai caractère « festif », voire d'accomplissement liturgique et spirituel, seulement à la fin d'un parcours ascétique.

Jean-Robert ARMOGATHE: **Le jeûne dans la tradition biblique et talmudique**

**25** Le jeûne du judaïsme est surtout personnel: le jeûne liturgique s'est considérablement réduit, et a parfois fait l'objet de critiques. Alors que Jésus s'éloigne – pour le jeûne (comme pour le divorce) – des pratiques juives de son temps, le christianisme va lui donner une nouvelle signification.

Patrick DESCOURTIEUX: **Jeûne et partage dans les *Sermons de Carême* de saint Léon le Grand**

**33** Par un lent mûrissement des pratiques, la tradition a placé l'exercice de la charité dans le prolongement direct du jeûne. Au <sup>v</sup>e siècle, saint Léon le Grand lie, de façon impérative, jeûne et œuvres de charité, ciments de communion, résumé de toute vie chrétienne. Ce temps d'effort de l'Église apparaît comme temps de grâce; le chrétien y est invité à abandonner son égoïsme par les œuvres de miséricorde.

Béatrice CASEAU: **Les chrétiens et la pratique du jeûne durant l'antiquité et les débuts du Moyen Âge**

**47** Au cours de l'antiquité et du Moyen Âge, la pratique du jeûne fut, d'abord, effort individuel, pratiqué sans ostentation, comme le demandait Jésus à ses disciples. Ensuite, les premiers siècles du christianisme se sont heurtés à la difficulté de faire évoluer le jeûne d'une pratique ascétique individuelle à une pratique collective encadrée. L'Épître aux Romains évoque cette difficulté et les tensions qu'elle engendre.

**3**

## SOMMAIRE

---

### Miklos VETÖ : Jeûner – Pourquoi ? Pour qui ?

**59** Le jeûne, comme pratique religieuse et morale, consiste à se priver d'un bien en vue d'obtenir pour soi-même une faveur particulière ou une purification. On peut jeûner également pour les autres : on consent alors au transfert des mérites et des fruits de l'ascèse à autrui. En dernière instance – et c'est peut-être le sens profond de cette pratique humaine – on jeûne pour participer à sa manière à l'œuvre kénotique de Dieu qui a créé et sauvé les hommes et qui continue à les créer et à les sauver.

### Pierre LORY : Le jeûne en islam

**73** Le jeûne du mois du Ramadan est un des temps forts de l'année liturgique musulmane, et son impact social est considérable. Les musulmans pratiquent également d'autres modalités de jeûne, non obligatoires, pour des motifs d'expiation, de dévotion, voire de mystique.

## DOSSIER : LA SANTÉ

---

### Isabelle DURAND-ZALEWSKI : La santé des personnes peut-elle être assurée par les politiques de santé ?

**79** Décréter, comme le fait l'OMS, que la santé ne se réduit pas « en une absence de maladie ou d'infirmité », mais qu'elle consiste en « un état de complet bien-être physique, mental et social » est l'expression d'un idéal admirable et respectable. Faut-il en conclure que les politiques publiques de santé remplissent la mission évangélique ?

### Hans Urs von BALTHASAR : La santé entre science et sagesse

**83** Le rapport entre sagesse et médecine a évolué au cours de l'histoire. Derrière toute définition de la santé se trouve aussi une conception particulière de l'homme et du monde. Si la médecine contemporaine repose sur des connaissances exactes, jusque dans le domaine de la psychothérapie, le médecin devrait cependant tenir compte de toutes les dimensions de l'homme chez son patient. Mais seul le christianisme peut envisager non seulement la guérison, mais aussi le salut de ce dernier.

### Jean-Pierre BATUT : De la nature à la gloire, la grâce de la maladie

**97** Comme la mort, la maladie est « salaire du péché » (*Romains* 6,23), et à ce titre non voulue par Dieu. Mais, traversée par le Christ comme il a traversé la mort, la maladie peut, comme elle, se retourner en lieu sacramentel du salut et de la coopération au sacrifice pascal, pour l'Église et pour le monde. Dans l'épaisseur de la nature corruptible, la maladie devient grâce et figure de la gloire.

### Valeer NECKEBROUCK : Qui est compétent pour parler de la maladie et de la santé ? Quelques aspects de la médecine traditionnelle

**109** Les médecins occidentaux peuvent-ils continuer à s'enfermer dans la forteresse impénétrable de leur savoir scientifique ou convient-il plutôt de conjuguer leurs connaissances éprouvées et les savoirs originaires d'autres horizons, mobilisant de la sorte toutes les ressources disponibles dans un effort renouvelé pour affronter la souffrance humaine causée par la maladie ?

## Éditorial

Jean-Robert ARMOGATHE

« Pour traiter à ce coup ici du jeûne et de ce qu'il est requis de faire pour bien jeûner, il faut savoir avant toute chose que de soi le jeûne n'est pas une vertu, car les bons et les mauvais, les Chrétiens et les païens l'observent<sup>1</sup>. »

Il est important de garder présent cet enseignement de François de Sales pour bien comprendre la valeur chrétienne de cette pratique ancienne, généralisée et polysémique, généralement liée aux cultes de renouvellement : le jeûne a fait l'objet chez les historiens des religions de plusieurs interprétations, qui peuvent être ramenées à trois groupes :

- a – le retour d'une nouvelle vitalité dans des périodes d'infertilité, une sorte de transfert d'énergie au profit des puissances qui fertilisent la nature<sup>2</sup> ;
- b – une méthode pour entrer dans un état permettant d'avoir des visions<sup>3</sup> ;
- c – une préparation spirituelle pour le partage d'un repas.

On notera que le jeûne fait souvent partie d'un comportement global d'affliction (abstinence sexuelle, mortifications, silence...). Le succès des formules « jeûne et randonnée », les nombreuses offres de jeûnes diététiques, les pratiques de jeûnes thérapeutiques (comme la méthode Büchinger) montrent bien que le jeûne est en vogue, de manière ambiguë<sup>4</sup>.

1. François de SALES, *Sermon pour le Mercredi des Cendres* (9 février 1622), *Œuvres complètes*, éd. d'Annecy, tome X, Sermon LX, p. 197.

2. C'est la thèse du bibliste américain T. H. GASTER (1906-1992), *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, New York, 1950.

3. Selon l'anthropologue britannique Edward TYLOR, violemment antichrétien, dans *Religion in Primitive Culture*, le second volume de *Primitive Culture*, Londres, 1871.

4. [http://www.lemonde.fr/planete/article/2013/08/15/le-jeune-en-vogue-mais-controverse-est-il-si-bon-pour-la-sante\\_3443212\\_3244.html](http://www.lemonde.fr/planete/article/2013/08/15/le-jeune-en-vogue-mais-controverse-est-il-si-bon-pour-la-sante_3443212_3244.html)

Il convient d'autant plus de réfléchir sur le sens chrétien de cette pratique qu'elle a recueilli les trois types d'interprétations que nous avons mentionnés. Le jeûne fut en effet pratiqué de diverses façons et en des occasions différentes<sup>5</sup> : en liaison avec des temps liturgiques (Avent, Carême) ou des jours particuliers (vendredi), comme pratique de pénitence volontaire ou imposée, et enfin avant la célébration de sacrements (baptême, ordinations et surtout communion eucharistique). On a relevé comment l'aspect de mortification, dominant pendant des siècles, avait pu glisser au XX<sup>e</sup> siècle vers une dimension de solidarité et de partage avec les affamés<sup>6</sup>.

Cultuel et collectif, puis pénitentiel et individuel, le jeûne de la tradition juive prend un sens nouveau dans la pratique des premiers chrétiens : c'est alors un signe de conversion, essentiellement pratiqué avant le baptême par le catéchumène comme par le célébrant (le jeûne quadragésimal semble n'être pas apparu avant le IV<sup>e</sup> siècle). La discipline varia au cours des siècles : on relèvera qu'au chapitre 41 de la règle de saint Benoît (vers 530), consacré aux repas et jeûne, il s'agissait de *retarder* le repas. Tout comme dans la règle de saint Perpétue de Tours († 490), le mercredi et le vendredi étaient choisis pour ce sacrifice.

Durant tout l'été, à partir de la Pentecôte [jusqu'aux ides de septembre], ils jeûneront la quatrième et la sixième fête jusqu'à l'heure de none [au lieu de sexte], s'ils n'ont pas de travaux dans les champs, ou si la chaleur excessive de l'été ne les incommode pas. [...] Mais pendant le Carême, jusqu'à Pâques, c'est à l'heure de vêpres [c'est-à-dire, après cet office] qu'ils mangeront en ayant soin de disposer cette heure de vêpres en sorte que l'on n'ait point besoin de lumière pour le repas, mais que tout se termine encore à la clarté du jour [en Italie].

Le jeûne en effet est en rapport immédiat avec le repas, l'abstention de nourriture est étroitement liée à l'alimentation. La tradition chrétienne a défini le jeûne par la prise d'un seul repas dans la journée. Les rites de bénédiction de la table et d'actions de grâces après le repas montrent bien l'importance attachée par le christianisme au repas, et donc au jeûne : la Pâque (en Égypte) fut un repas, puis le Christ se donna comme nourriture à la fin d'un repas. En écartant les jeûnes volontaires des disciples du Baptiste et des pharisiens (*Matthieu* 9,14-15), Jésus se distingue, se marginalise par rapport aux courants pieux de son temps. Plus encore, il participe à des

5. Tableau général, encore valide, dans *Askese und Mönchtum*, Frankfurt, 1897, 2 tomes en un volume, d'Otto ZÖCKLER (1833-1906).

6. Dimension de partage qui fut cependant toujours présente dans la tradition chrétienne (dès Aristide d'Athènes, en 125) : voir l'article de Patrick DESCOURTIEUX, « Jeûne et partage dans les *Sermons de Carême* de saint Léon le Grand », p. 33.

repas de fête, surtout avec les dévoyés sociaux et religieux, « les collecteurs de taxes et les pécheurs<sup>7</sup> ».

Il invite encore au repas, au banquet des noces de l'Agneau : le jeûne est bien ce qui va permettre de passer à table, en aiguisant notre faim. Le jeûne eucharistique met en relief cet aspect : il faut avoir faim pour désirer la chair et le sang du Christ, ce que la pratique actuelle semble avoir un peu perdu de vue.

Rappelons qu'après les modifications successives apportées au jeûne eucharistique par Pie XII<sup>8</sup> et Paul VI<sup>9</sup>, le code de 1983 prévoit :

Can. 919, § 1. Qui va recevoir la très sainte Eucharistie s'abstiendra, au moins une heure avant la sainte communion, de prendre tout aliment et boisson, à l'exception seulement de l'eau et des médicaments. § 2. Le prêtre qui célèbre la très sainte Eucharistie deux ou trois fois le même jour peut prendre quelque chose avant la seconde ou la troisième célébration, même s'il n'y a pas le délai d'une heure.

Comme toute pratique spirituelle, le jeûne est soumis à de nombreuses tentations, et François de Sales l'a rappelé avec vigueur dans le sermon cité plus haut : il demandait aux Religieuses de la Visitation d'observer trois choses pour vérifier si le jeûne était œuvre de piété ou produit par l'orgueil :

La première chose est que votre jeûne soit entier et général, c'est à savoir que vous fassiez jeûner tous les membres du corps et les puissances de l'âme, portant la vue basse, ou du moins plus basse qu'à l'ordinaire ; gardant plus de silence, ou du moins le gardant plus ponctuellement que de

7. Sur l'interdiction du jeûne aux disciples, qui constitue, comme le refus du divorce, une forte « marque d'identité », voir John P. MEIER, *Un certain Juif Jésus*, trad. fr., Paris, 2005, t. 3, p. 415-416 : « Pour Jésus, ce n'était pas le jeûne, mais ces repas de fête qui prophétisaient et commençaient à réaliser le rassemblement de tout Israël, y compris les brebis perdues, dans le joyeux banquet de la fin des temps » (et aussi p. 189, « les repas festifs avec les bannis d'Israël »).

8. Pie XII, Constitution apostolique *Christus Dominus*, 1953 : l'eau ne rompt pas le jeûne eucharistique (observé depuis minuit), de nombreuses dérogations sont accordées ; *motu proprio Sacram Communionem* du 25 mars 1957 : jeûne eucharistique de trois heures pour la nourriture solide et les boissons alcoolisées, et d'une heure pour les boissons non alcoolisées, sauf l'eau.

9. Paul VI, Discours du 24 novembre 1964 (clôture de la 3<sup>e</sup> session du Concile) : jeûne d'une heure pour la nourriture solide et les boissons alcoolisées, pourvu que celles-ci n'excèdent pas de petites quantités ; instruction *Immensae Caritatis* de la Congrégation des rites (19 janvier 1973) abaissant à un quart d'heure le jeûne eucharistique des personnes âgées et des malades. Les personnes qui les soignent, leurs familles et amis bénéficient de la même dérogation lorsque le respect de la durée d'une heure causerait des inconvénients.

coutume ; mortifiant l'ouïe et la langue pour n'entendre ni dire rien de vain et inutile ; l'entendement, pour ne considérer que des sujets saints et pieux ; la mémoire, en la remplissant du souvenir de choses aspres et douloureuses et quittant les joyeuses et gracieuses ; en fin tenant en bride votre volonté, et votre esprit aux pieds du Crucifix et en quelque sainte et dolente pensée. Si vous faites cela votre jeûne sera entier, intérieur et extérieur, car vous mortifierez le corps et l'esprit.

La seconde condition est que vous n'accomplissiez pas votre jeûne ni vos œuvres pour les yeux des hommes, et la troisième, que vous fassiez toutes vos actions, et par conséquent votre jeûne, pour plaire à Dieu seul.

Le jeûne chrétien ne se réduit donc pas à la dimension alimentaire, et se distingue ainsi d'autres pratiques religieuses<sup>10</sup>. La dimension strictement physique n'est qu'une partie de la démarche ; elle en manifeste la réalité charnelle, corporelle, mais ne saurait la représenter dans sa totalité. Dans le jeûne, des passerelles sont posées entre le matériel, le corporel et le spirituel, afin que l'homme puisse s'ouvrir à l'appel transcendant<sup>11</sup>.

D'autant moins que le jeûne manifeste l'absence de l'Époux, et il est un comportement d'attente de sa venue, moins un rituel de pénitence qu'une forme d'appel au retour du Seigneur : notre jeûne est un désir du repas nuptial. L'eau changée en vin à Cana est la figure de l'eucharistie, qui anticipe elle-même en notre chair le banquet des noces de l'Agneau.

Le théologien orthodoxe Alexandre Schmemmann (1921-1983), formé à Paris, mais qui fut fort actif aux États-Unis<sup>12</sup>, écrit :

Jeûner ne signifie qu'une chose : avoir faim [...] et, ayant faim, découvrir que cette dépendance n'est pas toute la vérité au sujet de l'homme, que la faim elle-même est avant tout un état spirituel et que, finalement, elle est en réalité la *faim de Dieu*<sup>13</sup>.

Car le jeûne reste profondément lié à l'eucharistie, il est le désir qui doit habiter tout fidèle de recevoir l'eucharistie et donc de conformer toute sa vie aux exigences de la communion. Le jeûne eucharistique manifeste l'exigence minimale de l'état de grâce demandé pour s'approcher du sacrement<sup>14</sup>. L'épisode de la manne au désert de l'Exode, perçu très tôt par les

10. Voir l'article de Pierre LORY, « Le jeûne en Islam », p. 73.

11. Voir l'article de Miklos VETŐ, « Jeûner – Pourquoi ? Pour qui ? », p. 59.

12. Voir l'article de Ioan MOGA, « Jeûne, liturgie, eschatologie – Une approche orthodoxe », p. 11.

13. Alexandre SCHMEMMANN, *Le Grand Carême : ascèse et Liturgie dans l'Église Orthodoxe* (Spiritualité Orientale n° 13), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge, 1974 [rééd. 1989 et 1999], p. 133.

14. On peut lire à ce sujet les réflexions critiques d'Edward N. PETERS, « The Communion Fast : A Reconsideration », *Antiphon, A Journal for Liturgical Renewal*, 11, 3, pp. 234-244 (en ligne), qui propose de revenir, avec des dérogations légitimes, au jeûne de trois heures avant le commencement de la messe.

Pères comme une figure eucharistique, est significatif : la nourriture – moins bonne que les caillles espérées ! – permet de se sustenter, mais ne peut être conservée.

Un beau texte patristique, le *De Virginitate* du pseudo-Athanase<sup>15</sup>, explique que tout a commencé par la rupture du jeûne (« tu ne mangeras pas... ») : Adam a péché *dia brômatos kai parakoès* ; la gourmandise a brisé le pacte de confiance. Le jeûne doit donc s'efforcer de le rétablir :

Aimons donc le jeûne, car le jeûne est une grande protection, comme la prière et l'aumône. Car ils libèrent l'homme de la mort. De même qu'Adam fut chassé du Paradis par la nourriture et la désobéissance, de même celui qui le veut entrera au Paradis par le jeûne et l'obéissance.

Tout en insistant sur la dimension pénitentielle, l'auteur n'a garde d'oublier la dimension globale du jeûne, en des termes qui annoncent saint François de Sales :

Ce n'est pas seulement celui qui s'abstient de nourriture, qui agit bien, mais celui qui s'abstient de toute action mauvaise, celui-là aura un jeûne acceptable. Car si en jeûnant tu ne veilles pas à ne pas dire du mal par tes lèvres, tu ne sais t'abstenir de la colère, du mensonge, du parjure, si tu dis du mal du prochain, si, dis-je, cela sort de la bouche qui jeûne, il ne sert à rien de jeûner, et cela est fait en vain. Quand tu jeûnes, purifie-toi de tout amour de l'argent, car celui qui aime l'argent ne peut pas aimer Dieu.

Il rappelle enfin que l'Alliance nouvelle, qui conclut l'histoire du salut, inverse la faute d'Adam en invitant à *prendre et à manger*. Comme le montre bien la tradition orientale, conservée dans l'orthodoxie, le jeûne n'a pas seulement un caractère ascétique, de pénitence, mais aussi un caractère profondément mystique : celui qui jeûne, le fait dans une perspective *doxologique* (« ...pour la gloire de Ton Saint Nom »), en espérant qu'au bout du chemin, la fête pascale devienne une fête intérieure, de renouvellement et d'avant-goût de la joie eschatologique<sup>16</sup>.

Né à Marseille (1947), Jean-Robert Armogathe est prêtre de Paris (1976). Aumônier de l'École normale supérieure (1981-2013), il est directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études. Dernière publication : Descartes, *Correspondance*, 2 vol., TEL, Gallimard, 2013.

15. MIGNE, *Patrologie Grecque*, t. 28, col. 257-260 (notre traduction).

16. Voir l'article de Ioan MOGA, p. 11.

**Prochain numéro**  
**juillet-août 2014**  
*L'aménagement liturgique*

Ioan MOGA

## **Jeûne, liturgie, eschatologie – Une approche orthodoxe**

### **La pratique du jeûne dans l'Église orthodoxe**

Une des composantes principales de la pratique religieuse du chrétien orthodoxe est le jeûne. Celui-ci est tellement présent dans la mentalité et la pratique de la dévotion populaire, qu'il est difficile d'esquisser un tableau de la spiritualité quotidienne orthodoxe sans parler particulièrement du jeûne.

Pour commencer, on pourrait s'appuyer sur quelques éléments d'information. Quand on parle de jeûne dans la tradition orthodoxe, on y entend des périodes de temps ou certains jours où l'on consomme une alimentation strictement végétarienne (avec ou sans huile, avec ou sans vin). Il y a des formes plus austères de jeûne (comme le jeûne complet ou jusqu'au crépuscule) pratiquées surtout dans les monastères et recommandées pour tous les fidèles au cours de la première semaine du Carême et pour le Grand Vendredi. Mais il y a aussi des formes plus légères de jeûne, où l'alimentation végétarienne peut être accompagnée de produits à base de poisson : ça arrive, par exemple, à l'occasion de certaines fêtes qui ont lieu pendant la période du Carême. Aux quatre périodes principales de jeûne (le Carême de Pâques – sept semaines, le Carême de la Nativité : 15 novembre-24 décembre, le Carême de la Dormition : 1<sup>er</sup>-14 août et le Carême des Saints Apôtres Pierre et Paul, qui a une durée variable, en fonction de la date de la Pentecôte), on ajoute encore les jours de mercredi et vendredi, mais aussi les jours au caractère de pénitence : 5 janvier (la Vigile de l'Épiphanie), 29 août (la Décollation de Saint Jean-Baptiste), 14 septembre (Exaltation de la Précieuse et Vivifiante Croix). Mis ensemble, les jours du calendrier orthodoxe où l'on jeûne constituent – même pendant les années où le Carême des Saints Apôtres Pierre et Paul dure seulement quelques jours – presque la moitié des 356 jours de l'année ! La question

qui se pose presque spontanément en ce cas-là, c'est dans quelle mesure tous ces jeûnes relèvent seulement d'une discipline théorique, provenant d'un Moyen Âge figé dans l'abstinence, ou bien s'ils correspondent effectivement à une réalité actuelle encore de nos jours. D'une manière surprenante, la réalité pastorale dans les pays majoritairement orthodoxes, mais aussi dans les communautés orthodoxes de la diaspora, montre que le jeûne marque le quotidien du chrétien pratiquant<sup>1</sup>.

Le calendrier joue un rôle de guide non seulement pour marquer les fêtes ou les jours des saints, mais aussi pour indiquer les jours de jeûne, voire les jours où l'on ne jeûne pas. En dépit du danger inhérent à une réduction de la vie chrétienne à un type de discipline liturgique (respecter tous les jeûnes marqués dans le calendrier), cette pratique permet de maintenir la vie quotidienne du chrétien orthodoxe au rythme du temps liturgique. L'année ecclésiale n'est plus marquée seulement par les grandes fêtes, mais elle acquiert une dynamique de chaque semaine, de chaque mois. En plus, pendant les périodes et les jours de jeûne, est interdite la célébration des mariages, ce qui oblige les moins croyants à se confronter à la réalité inconfortable d'une « Église qui jeûne ». Évidemment, au-delà de ces conditionnements canoniques liés à la célébration des mariages, le respect du jeûne vise d'une manière absolue la volonté libre de chacun, car celui-ci correspond à un engagement spirituel et non à des règles extérieures de conduite chrétienne.

Cependant, il existe une obligation en ce qui concerne le jeûne, et elle est liée strictement à la préparation pour l'Eucharistie. Ce jeûne, appelé « *jeûne eucharistique* » – dont ne sont dispensés que les tout-petits et les gens qui sont atteints de maladie grave – signifie que, le jour où il se prépare pour recevoir l'Eucharistie, le chrétien (prêtre ou laïque) ne doit rien boire ni manger depuis minuit. Le jeûne eucharistique, comme condition pour participer à la Sainte Liturgie et donc pour recevoir l'Eucharistie, est une pratique présente dès la première époque chrétienne, stipulée dans les canons et qui continue à avoir un caractère normatif dans l'Église orthodoxe<sup>2</sup>.

Dans la tradition pastorale de beaucoup d'Églises orthodoxes, ce jeûne eucharistique est, à son tour, soutenu par une préparation préliminaire : celui qui reçoit rarement la Communion, s'il n'a pas réussi à respecter les jours de jeûne recommandés par l'Église, a l'obligation de jeûner quelques

1. Un sondage d'opinion réalisé par IRES (l'Institut roumain pour évaluation et stratégies) montre, en avril 2013, que presque 70% des Roumains disent qu'ils jeûnent, même si ce n'est pas en totalité : [www.ires.com.ro/articol/230/pa-tile-la-romani](http://www.ires.com.ro/articol/230/pa-tile-la-romani) (17.07.2013).

2. Les Canons 41 et 47 du Synode local de Carthage (Carthage, 419) prévoient que les Saints Mystères (Sacraments) doivent être célébrés par des gens qui ont jeûné, le seul jour excepté étant le Grand Jeudi, quand les chrétiens recevaient la communion le soir, sans jeûner. Le Canon 29 du Synode Quinisext (691/692) renforce l'obligation du jeûne avant l'Eucharistie, mais élimine l'exception concernant le Grand Jeudi.

## Jeûne, liturgie, eschatologie – Une approche orthodoxe

jours avant le jour de l'Eucharistie. Les théologiens orthodoxes remarquent pourtant que cette pratique est plutôt récente, puisque dans le premier millénaire il était interdit de jeûner le samedi<sup>3</sup>. La préparation qui comporte le jeûne pendant quelques jours avant de recevoir l'Eucharistie intervient comme mesure pénitentielle, imposée par le confesseur, pour accentuer le caractère suprême de la rencontre avec Jésus-Christ dans le mystère de l'Eucharistie.

### Le jeûne comme chemin liturgique et nostalgie pascale

Tout comme jeûner avant de recevoir la Communion doit être interprété dans une perspective liturgique, comme manière psychosomatique d'assumer *la faim et la soif de Dieu*<sup>4</sup>, les quatre grands jeûnes au cours de l'année ecclésiastique doivent être envisagés comme chemin vers la fête qui suit. *Jeûne et fête* sont étroitement liés, le jeûne acquérant son sens seulement dans la perspective de la fête, et la fête recevant un vrai caractère « festif », voire d'accomplissement liturgique et spirituel, seulement à la fin d'un parcours ascétique : « The feast is impossible without the fast, and the fast is precisely repentance and return, the saving experience of sadness and exile. The Church [...] is repentance that takes us again and again into the joy of the Pascal banquet [...] »<sup>5</sup>. La pratique du jeûne donne son caractère à la fête et inversement : le Carême de Pâques, marqué par des offices de pénitence (soit le Canon de Saint André de Crète) et par un programme eucharistique censé rendre plus intense la pratique de la Communion (la Liturgie des Saints Dons présanctifiés n'a lieu que pendant cette période, le mercredi et le vendredi étant en fait des Vêpres unies au rituel de l'Eucharistie), atteint son apogée pendant la Grande Semaine, quand le jeûne est doublé d'une ascèse liturgique de chaque jour.

3. Ioannis FOUNDOLIS, *Απαντήσεις εις λειτουργικάς απορίας* (1-150), Athen 1991, cité d'après l'édition roumaine : Dialoguri liturgice. Răspunsuri la probleme liturgice, vol. I (1-150), trad. en roumain par Victor Manolache, București, 2008, p. 115-116.

4. DANIEL, Patriarche de l'Église Orthodoxe Roumaine, *Foame și sete după Dumnezeu. Înțelesul și folosul postului [Faim et soif de Dieu. La signification et l'utilité du jeûne]*, Bucarest, Basilica, 2008. Voir aussi : Alexandre SCHMEMANN, *Le Grand Carême. Ascèse et Liturgie dans l'Église Orthodoxe* (Spiritualité Orientale n° 13), Abbaye de Bellefontaine 1974, p. 133 : « Jeûner ne signifie qu'une chose : avoir faim [...] et, ayant faim, découvrir que cette dépendance n'est pas toute la vérité au sujet de l'homme, que la faim elle-même est avant tout un état spirituel et que, finalement, elle est en réalité la *faim de Dieu* ».

5. Alexander SCHMEMANN, *For the life of the world. Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1973, p. 79. Voir aussi : Vassa LARIN, « Feasting and Fasting According to the Byzantine Typikon », *Worship* 83 (2/2009), p. 142.

Par contre, le Carême de la Nativité a un autre caractère, c'est un jeûne pour accueillir le divin Enfant, c'est un jeûne de la joie. Et puis, le Carême des Saints Apôtres Pierre et Paul est un jeûne qui fait suite à la fête de la Pentecôte, qui finit le cycle pascal : il a donc un caractère qui marque le rétablissement de la « normalité », la prise de conscience de ses propres limites et impuissances. Après cinquante jours où le chrétien est inondé par la joie et l'esprit de la Résurrection, recevant ensuite le don de la Pentecôte, la reprise du jeûne ressemble à la descente des disciples du mont Thabor. C'est un processus de réactualisation liturgique de l'Incarnation. Et le quatrième Carême (1<sup>er</sup>-14 août), celui qui précède la Dormition de la Mère de Dieu, même s'il s'est répandu relativement tard, à l'époque byzantine (XII<sup>e</sup> siècle), devient l'expression de la piété mariale profonde dans la tradition orthodoxe : la Mère de Dieu est l'exemple suprême d'une vie ascétique qui a reçu le *fruit divin* (par rapport aux attitudes ascétiques infertiles, formalistes, autosuffisantes) ; c'est le nouveau sens que prend l'ascétisme dans le christianisme : prélude d'un événement personnel, de la rencontre de l'homme avec Dieu. Actualisation de l'Incarnation. Ce jeûne qui ne dure que deux semaines, a une similitude théologique avec le Carême des Pâques, c'est le jeûne de « l'heureuse tristesse », et non du deuil forcé : au bout il y a un événement qui donne de l'espoir. La Dormition de la Mère de Dieu renvoie à la perspective véritablement chrétienne de la mort : la rencontre avec Le Christ Ressuscité.

Cette description succincte du caractère spécifique des quatre périodes de jeûne de la tradition orthodoxe aurait besoin, bien sûr, d'une analyse hymnographique. On va se limiter ici à citer un fragment d'une prière que lit le prêtre devant les croyants après la Liturgie, au début du Carême de Pâques et au début de chaque Carême :

«... Notre Dieu, Toi qui as établi par l'Ancienne et la Nouvelle Loi ces quarante jours, auxquels Tu nous as rendus dignes d'arriver : c'est de Toi que nous demandons et c'est Toi que nous prions, renforce-nous par Ton pouvoir, pour bien accomplir notre ascèse, *pour la gloire de Ton Saint Nom* et pour que nos péchés soient pardonnés, pour que nos passions soient mortifiées et que tout péché soit éloigné, pour que, par pénitence, ensemble avec Toi étant crucifiés et enterrés, nous puissions nous lever de nos faits mortels et vivre bienheureux devant Toi, pour le reste de nos jours<sup>6</sup>. »

Il devient donc évident, à partir de cette prière aussi, que le jeûne n'a pas seulement un caractère ascétique, de pénitence, mais aussi un *caractère profondément mystique-liturgique* : celui qui jeûne, le fait dans une perspective *doxologique* («...pour la gloire de Ton Saint Nom»), en espérant qu'au bout du chemin, la fête pascale devienne une fête intérieure, de renouvellement et d'avant-goût de la joie eschatologique. « Vivre bienheureux

6. *Molitfelnic* (Euchologion), Bucarest, 2002, p. 689.

## Jeûne, liturgie, eschatologie – Une approche orthodoxe

devant le Ressuscité » apporte un fort élément nuptial, festif, à tous les efforts du jeûne. Le Christ est Celui qui donne la force et du sens à ce parcours, la rencontre – par la mort et la résurrection – avec Lui devenant une expérience de reconstruction existentielle : « By the practice of fasting Orthodox are reminded in a direct bodily way of the presence of the Lord. Fasting in Orthodoxy is not done out of a spirit of “atonement” for sins. It is approached as an act of ascesis of love<sup>7</sup>. »

Évidemment, cette théologie du jeûne est confrontée, dans la pratique pastorale, à différentes mentalités socioculturelles ou à des dévotions adjacentes. Pour le chrétien orthodoxe, un défi actuel est de retrouver le vrai sens (« jeûne total », comme le dit A. Schmemmann<sup>8</sup>) du jeûne. Le danger dans la pratique orthodoxe du jeûne c'est – d'après le même Schmemmann – de le réduire à un simple effort négatif (de renoncement à certaines choses) et de perdre de vue « l'esprit du Carême »<sup>9</sup>, c'est-à-dire la dynamique du renouvellement liturgique auquel renvoient les offices qui ont lieu pendant le Carême de Pâques. Sans participation à ces offices et liturgies, sans lien assumé entre le jeûne et la fête, le jeûne devient « folklore religieux »<sup>10</sup>.

Pour Schmemmann, le jeûne a des connotations christologiques évidentes : « Qu'est-ce que le jeûne pour nous chrétiens ? C'est notre incorporation et notre participation à cette expérience du Christ lui-même, par laquelle il nous libère de notre entière dépendance envers la nourriture, la matière et le monde<sup>11</sup> ». Mais, pour découvrir cette dimension christique du jeûne, on doit le relier à l'Eucharistie : tandis que jeûner et connaître le sentiment de la faim nous rendent conscients de notre dépendance envers la nourriture, l'impulsion spirituelle qui accompagne cet effort oriente l'homme vers la vraie nourriture – matérielle et spirituelle à la fois – qui est Jésus-Christ. La dépendance de l'homme envers les aliments ne doit et ne peut être dépassée, mais, à l'aide d'un jeûne étroitement uni à la nostalgie de l'Eucharistie, elle perd de son caractère absolu : « Seul le jeûne peut opérer cette transformation, nous donner la preuve existentielle que la dépendance où nous sommes vis-à-vis de la nourriture et de la matière n'est ni totale ni absolue, mais, unie à la prière, à la grâce et à l'adoration, elle peut elle-même devenir spirituelle<sup>12</sup>. »

Tout comme les périodes de jeûne sont des chemins liturgiques et spirituels en vue de se préparer pour les Grandes Fêtes, le jeûne de chaque mercredi et vendredi n'a pas seulement une connotation mémorielle

7. John Anthony MCGUCKIN, *The Orthodox Church. An Introduction to Its History, Doctrine and Spiritual Culture*, Malden, 2008, p. 354.

8. Alexandre SCHMEMMANN, *Le Grand Carême. Ascèse et Liturgie dans l'Église Orthodoxe* (Spiritualité Orientale n° 13), Abbaye de Bellefontaine, 1974, p. 135.

9. *Ibidem*, p. 120.

10. *Ibidem*, p. 122.

11. *Ibidem*, p. 131.

12. *Ibidem*, p. 131-132.

(le mercredi pour se rappeler la trahison de Jésus par Judas, le vendredi pour se rappeler la Crucifixion de Jésus) ou traditionnelle-patristique (la discipline du jeûne le mercredi et le vendredi est déjà établie au II<sup>e</sup> siècle), mais il a surtout la *fonction liturgique* d'actualiser chaque semaine le chemin vers la Résurrection, la voie vers le dimanche. Dans la mesure où chaque dimanche est une célébration de la Résurrection du Seigneur, les jours de jeûne apportent dans le quotidien chrétien la tension entre le Sacrifice et la Résurrection, la préparation et l'accomplissement, l'aspiration et l'obtention de l'Eucharistie.

Certes, le fait, que dans la dévotion orthodoxe de ces derniers siècles – à cause d'un sentiment exagéré d'« indignité » envers l'Eucharistie – recevoir la Communion est devenu une pratique de plus en plus rare, a fait perdre au jeûne du mercredi et vendredi son caractère liturgique, ne lui laissant que celui d'ascétique. Mais même cette évolution montre l'étroite relation entre le jeûne et l'Eucharistie : conformément à la mentalité « traditionnelle » dans beaucoup de pays majoritairement orthodoxes, surtout dans l'espace rural, on doit recevoir l'Eucharistie au moins quatre fois par an, c'est-à-dire pendant les quatre grandes périodes de jeûne mentionnées antérieurement.

Ce qui est problématique dans cette évolution – qui a été combattue dans la théologie du XX<sup>e</sup> siècle par des liturgistes comme A. Schmemmann – c'est qu'elle impose, au niveau psychologique, le rythme annuel des quatre grands jeûnes pour un critère de rapprochement à la réalité de l'Eucharistie, qui est cependant le sacrement auquel les chrétiens sont appelés à participer – sauf en cas d'empêchement grave – tous les dimanches, bien sûr après une préparation adéquate.

Malgré ces fluctuations au niveau de la mentalité liturgique, l'Église Orthodoxe n'a pas simplifié ou relativisé la discipline du jeûne, ni ne l'a limitée à un contexte strictement monastique ; une tentative, dans le cadre du mouvement panorthodoxe au XX<sup>e</sup> siècle, de « réadapter » les dispositions concernant le jeûne, s'est heurtée à une résistance inattendue, pour la simple raison qu'une possible « réforme des règles du jeûne » était vue, par certaines Églises orthodoxes locales, comme une atteinte à la tradition liturgique, voire une diminution de l'importance des fêtes<sup>13</sup>.

Il vaudrait la peine de développer ce thème, pour mieux comprendre combien la signification *liturgique* du jeûne est liée, dans la tradition orthodoxe, à sa signification *ascétique* et *spirituelle*.

13. À consulter l'article du liturgiste roumain Nicolae NECULA, *Învățătura despre post în Biserica Ortodoxă, Studii teologice* 36 (7-8/1984) 514-520, qui affirme : « Diminuer, annuler ou ne pas accorder de l'importance à ces jeûnes signifie ignorer les fêtes auxquelles ils sont liés, signifie pervertir l'équilibre déjà établi entre le jeûne et la fête. [...] Jeûne, pénitence, communion sont trois actes qui s'accomplissent et se conditionnent réciproquement » (p. 520).

## **Le jeûne comme thème du Grand Synode de l'Orthodoxie : entre « réadaptation » et réaffirmation**

Un des projets majeurs de l'Église Orthodoxe au XX<sup>e</sup> siècle a été l'initiation et la préparation d'un « Grand et Saint Synode de l'Orthodoxie », ayant pour but le renforcement de l'unité orthodoxe, en abordant des thèmes importants au sujet de la dynamique ecclésiale ou des nouvelles provocations de la modernité.

Comme on le sait déjà, ce synode n'a pas encore eu lieu, même si, dès le début du processus de préparation (dans le cadre des quatre conférences panorthodoxes entre 1961 et 1968), toutes les Églises orthodoxes ont été unanimement d'accord sur son absolue nécessité. Les facteurs qui ont retardé et qui continuent à retarder le commencement de ce synode sont multiples et on ne peut pas les envisager ici. Mais ce qui mérite d'être pris en discussion, c'est le fait que, dès la première esquisse d'un catalogue thématique du futur synode (1968, Chambésy), le jeûne a constitué un thème à part (de tous les six), sous le titre : « Réadaptation des prescriptions ecclésiastiques concernant le jeûne ». Plus intéressant encore est le fait que ce thème, loin d'être une question marginale, a été longuement débattu dans le cadre de la commission panorthodoxe préconciliaire, connaissant plusieurs variantes textuelles.

La première version a été rédigée dans le cadre de la Commission inter orthodoxe préparatoire, en 1971 à Chambésy<sup>14</sup>. Suite à une analyse historique, patristique et canonique du jeûne à l'époque du premier millénaire, le texte conclut que « l'institution du jeûne a connu une évolution dans l'Église », tant dans sa durée que dans sa forme. Le jeûne est défini comme une « institution importante pour l'Église, un instrument de l'élévation spirituelle, de la domination de l'esprit sur la chair, une institution qui renforce la volonté et le caractère de l'homme<sup>15</sup> ». Malgré cela, la commission constate que la plupart des croyants dans la société actuelle ne respectent pas toutes les dispositions liées au jeûne, vues les conditions contemporaines de vie. Elle plaide pour un abrégement de la durée des jeûnes et un allègement de ces derniers, pour éviter de surcharger la conscience des croyants suite à la transgression de certaines dispositions trop sévères. Les recommandations proposées par la commission, pour être prises en discussion par le Grand Synode, prévoient, parmi d'autres : la permission d'une alimentation avec du poisson et de l'huile pendant tous les mercredis et les vendredis, l'abrégement du Carême de la Nativité à 20 jours ou, au cas où l'on garderait la

14. Voir *Vorlagetexte der I. Interorthodoxen Vorbereitungskommission von Chambésy/Genf (28.07.1071)*, in Anastasios KALLIS (éd.), *Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie*, Münster, Theophano, 2013, p. 378-383.

15. *Ibidem*, p. 381.

durée de 40 jours, l'introduction de l'alimentation à base de poisson, pour le rendre plus accessible, etc.

Quelques années après, dans le cadre du premier rassemblement de la Conférence panorthodoxe préconciliaire (Chambésy, 1976), la liste thématique a été élargie de six à dix points, le jeûne continuant à représenter un chapitre à part. Du point de vue méthodologique, la tâche de ces Conférences préconciliaires résidait dans l'établissement de certains documents de consensus qui offrissent le fondement et la forme des décisions ultérieures dans le cadre du futur Synode. D'une manière surprenante, les choses se sont compliquées juste dans le cas du texte concernant le jeûne. La deuxième Conférence panorthodoxe préconciliaire (Chambésy, 1982) n'a pas réussi à aboutir à un consensus au sujet de ce thème, en considérant que les recommandations concrètes d'abrégier les jeûnes, comme celles formulées en 1971, doivent être évitées. La crainte de plusieurs Églises orthodoxes locales était liée à la supposition qu'une « réadaptation » des règles concernant le jeûne pourrait être interprétée d'une manière incorrecte par une grande partie des croyants, comme une rupture de la tradition ecclésiale. Par conséquent, la tâche des Églises serait d'assurer le « peuple fidèle » qu'un tel changement n'introduit pas une discontinuité dans la tradition. Issue du désir de venir à la rencontre des gens qui ne peuvent plus respecter les dispositions sévères du jeûne, l'initiative était relativisée juste comme conséquence d'une réaction venue d'« en bas »!

On a laissé ce thème de côté jusqu'en 1986, quand, dans le cadre de la troisième Conférence préconciliaire, après un travail assidu, on a réussi à formuler un texte final, sous un nouveau titre, voire : « L'importance du jeûne et son observance aujourd'hui<sup>16</sup> ». Le langage théologique a changé d'une manière visible par rapport à la première esquisse de 1971. Le jeûne n'est plus défini comme institution, mais comme « un grand combat spirituel et la meilleure expression de l'idéal ascétique de l'Orthodoxie<sup>17</sup> », en utilisant des expressions de la tradition liturgique byzantine, comme « don divin, grâce pleine de lumière, arme invincible, fondement des combats spirituels, meilleure voie vers le bien, nourriture de l'âme, aide accordée par Dieu, source de toute méditation, imitation d'une vie impérissable et semblable à celle des anges [...]<sup>18</sup> ». La perspective historique passe au second plan, celle théologique-spirituelle devenant prioritaire. Le document parle aussi, d'une manière inédite, d'un « vrai jeûne », au sens véritablement chrétien, comme le jeûne uni à la prière incessante et à la pénitence sincère. L'apogée de l'effort de jeûner ne consiste pas à atteindre des performances ascétiques,

16. L'importance du jeûne et son observance aujourd'hui, in *Episkepsis* 17 (351/1986) 2-3. Web : [http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr\\_main/dialogos/dialogos.asp?content=content&main=C\\_pros\\_1fr.htm](http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/dialogos/dialogos.asp?content=content&main=C_pros_1fr.htm). Version allemande : « Die Bedeutung des Fastens und seine Einhaltung heute », *Una Sancta* 42 (1/1987) p. 4-7.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

## Jeûne, liturgie, eschatologie – Une approche orthodoxe

mais à assumer une vie authentique en Jésus-Christ, qui s'accomplit par les sacrements. «Le véritable jeûne se réfère à l'ensemble de la vie des fidèles en Christ et trouve son apogée dans leur participation à la vie liturgique et notamment au sacrement de la sainte Eucharistie<sup>19</sup>.»

L'accentuation de la relation entre le jeûne et l'Eucharistie ne se fait pas en termes disciplinaires (le jeûne comme condition pour participer à la Communion), mais en termes d'*adéquation spirituelle*. Aborder le jeûne comme thème et but en soi n'est pas essentiel, ce qui compte c'est la compréhension organique de ce que comporte «la nouvelle vie en Jésus-Christ». Les jeûnes dans le cadre de l'année ecclésiale sont donc «la meilleure voie dans l'exercice des fidèles en vue de leur perfection spirituelle et de leur salut<sup>20</sup>». Par conséquent, le document s'exprime en vue de «la nécessité pour les fidèles de respecter au cours de l'année tous les jeûnes prescrits». On ne parle plus de l'abrégement des périodes de jeûne, mais seulement de ce qui, en fait, n'avait jamais été mis en discussion dans la pratique pastorale orthodoxe : «l'application du principe ecclésiastique d'économie en cas de maladie corporelle, d'une nécessité impérieuse ou de la difficulté des temps, selon le discernement et le souci pastoral du corps des évêques des Églises locales<sup>21</sup>». Le document constate que les dispositions concernant le jeûne ne sont pas observées en totalité, mais refuse cependant une solution générale, de réadaptation, à ce sujet – chose qui avait constitué le fondement de ce thème qui figurait dans le catalogue du Grand Synode. Il se résume aux affirmations suivantes :

«L'Église laisse donc le soin aux Églises orthodoxes locales de définir, selon leur discernement, la mesure d'économie miséricordieuse et d'indulgence à appliquer afin d'alléger le « poids » des jeûnes sacrés pour ceux qui ont des difficultés à respecter tout ce que ceux-ci prescrivent, soit pour des raisons personnelles (maladie, service militaire, conditions de travail, vie dans la Diaspora, etc.), soit pour des raisons générales (conditions climatiques particulières de certains pays, difficultés de trouver certains aliments maigres, structures sociales). Ceci toujours dans l'esprit et dans le cadre de ce qui précède et dans le but d'éviter d'atténuer l'institution sacrée du jeûne.<sup>22</sup>»

Jusqu'à présent, le texte panorthodoxe de 1986 passe pour la version officielle et unanimement acceptée, qui sera proposée à la discussion et approuvée dans le cadre du Synode longuement attendu. On observe donc, au sujet de ce thème, une dynamique qui relève non seulement d'une certaine tension inter orthodoxe entre les différentes traditions orthodoxes locales «libérales» et «conservatrices» – tension résolue par son renvoi au plan local – mais surtout de *l'ascendance du facteur spirituel-liturgique*

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

sur le facteur historique. Le texte final au sujet du jeûne ne correspond plus à l'intention initiale, de «réadapter» la durée, la forme et le contenu du jeûne dans l'Église Orthodoxe. Tout au contraire, il est une *réaffirmation de la signification spirituelle du jeûne* dans la vie de l'Église. Comment explique-t-on ce fait? La dynamique du texte panorthodoxe concernant le jeûne est représentative, pour la sensibilité des chrétiens orthodoxes, de la *conservation d'un idéal ascétique* même dans ces temps modernes. C'est juste cette évolution dans le cadre du processus préconciliaire qui nous aide à comprendre que le jeûne est conçu prioritairement comme partie constitutive du chemin spirituel que chaque chrétien doit parcourir, et non comme obligation formelle<sup>23</sup>.

## **Le jeûne comme expérience de renouvellement spirituel**

Le jeûne est un thème qui sillonne toute l'histoire de la spiritualité chrétienne, surtout monastique, représentant déjà l'objet de beaucoup d'études patristiques<sup>24</sup>. La façon dont on parle du jeûne dans la spiritualité orthodoxe *contemporaine* est moins connue. C'est pourquoi il vaut la peine de se pencher sur l'interprétation que donnent au jeûne certains starets orthodoxes contemporains. Ces parents spirituels (ou «starets» dans la tradition russe), même si ce sont le plus souvent des moines, ne sont pas représentatifs seulement d'un certain courant monastique d'opinion, mais détiennent une autorité spirituelle devant tout le peuple ecclésial. C'est pour cette raison que leurs affirmations sont emblématiques quand il s'agit de la façon qu'ont les chrétiens orthodoxes pratiquants de comprendre les efforts du jeûne. On va se limiter ici à certaines voix qui proviennent de l'espace roumain.

L'argument de l'encouragement au jeûne sans cesse formulé par ces parents spirituels contemporains, c'est que le jeûne est une disposition biblique et patristique, étroitement liée à la vie chrétienne, d'acceptation de la pénitence et du chemin vers la perfection. Ce qui caractérise la motivation fondamentale du jeûne chrétien, c'est l'aspect de la relation avec Jésus-Christ. Père Asenie Papacioc († 2011), affirme en ce sens : «Le jeûne joue un rôle de grande importance dans ce phénomène extraordinaire de notre relation avec le Christ et il nous aide à nous élever, par l'expérience, à Dieu. Le jeûne met beaucoup plus l'accent sur l'état spirituel, que sur tel ou

23. Voir aussi : Peter WILFLFING, *Was besagt die Vorlage der dritten vorkonziliaren panorthodoxen Konferenz für ein Heiliges und Großes Konzil über die „Bedeutung des Fastens und seine Einhaltung heute“ und in welchem Kontext ist sie zu verstehen?*, thèse soutenue à la Faculté de Théologie romano-catholique de l'Université de Vienne, manuscrit : Vienne, 2001, p. 79.

24. Voir, par exemple, Gabriel BUNGE, *Wissen und Lehre der Wüstenväter von Essen und Fasten – dargestellt anhand der Schriften des Evagrius Pontikos*, Münster, Lit, 2012.

## Jeûne, liturgie, eschatologie – Une approche orthodoxe

tel type d'alimentation<sup>25</sup>». Le sacrifice qui consiste à renoncer à un certain type d'alimentation a donc premièrement une signification *d'intégration dans l'histoire de la rédemption, de rapprochement du Mystère de la Croix*: «On jeûne pour rendre hommage à la Passion du Rédempteur: moi, je jeûne parce que le Rédempteur a souffert pour moi...<sup>26</sup>».

Cependant, le jeûne dans la tradition orthodoxe – tout comme tout autre effort ascétique – n'a pas en vue la recherche à tout prix de la souffrance, mais il cherche plutôt à «préparer» et à «honorer» l'actualisation liturgique d'un événement de l'histoire de la Rédemption: la Résurrection du Seigneur, la Naissance du Seigneur, la Dormition de la Mère de Dieu etc. Cette implication ecclésiale du jeûne est indispensable, pour garder la distinction entre le jeûne et tout autre régime alimentaire. En plus, le jeûne n'est pas problématisé en soi, comme obligation formelle, mais toujours en relation avec la nécessité de renouvellement intérieur. Père Teofil Părăian († 2009) affirme en ce sens: «Le jeûne ne doit pas rester un acte isolé, mais il doit être mis en relation avec le détachement envers le péché. On ne doit pas jeûner seulement d'aliments, mais aussi de péchés<sup>27</sup>.» *Jeûner de péchés* suppose l'effort complexe de conjuguer le jeûne d'aliments (qui n'est jamais remis en question, constituant le fondement de tout autre jeûne) avec le jeûne de ces pensées, sentiments et actes qui éloignent l'homme de Dieu. C'est pourquoi l'appel au jeûne est toujours accompagné de l'appel à la pénitence, qui trouve son accomplissement dans le sacrement de la Confession.

Le motif de la lutte spirituelle est présent partout. Mais la perspective n'en est pas destructrice, opaque, fixée sur l'éradication efficace du mal, mais positive: «Le jeûne nous rend plus clairvoyants, le jeûne nous rend semblables au Seigneur Jésus-Christ, avec les ascètes d'autrefois, il nous élève au-delà de ce monde<sup>28</sup>.» Dans la spiritualité philocalique, la lutte contre les passions ne suppose pas l'extermination des sentiments, mais le changement de leur direction, de l'égoïsme au christocentrisme. C'est pourquoi *l'amour* est envisagé comme critère important dans la vraie «réussite» du jeûne: «Cet amaigrissement du corps n'a aucune valeur chez l'homme qui jeûne s'il n'est miséricordieux, s'il ne sait pardonner. [...] Le jeûne matériel n'a aucune valeur, si l'on ne revient pas à l'amour<sup>29</sup>.»

25. Arsenie PAPACIOC, *Ne vorbește Părintele Arsenie*, vol. 3, éd. de Ioanichie Bălan, Sihăstria, 2004, p. 137-138.

26. Starețul DIONISIE, *Duhovnicul de la Sfântul Munte Athos*, Athos, Prodromos, 2009, p. 170-171.

27. Teofil PĂRĂIAN, *Veniți de luați bucurie. O sinteză a gândirii Părintelui Teofil în 1270 de capete*, Cluj-Napoca, Teognost, 2007, p. 196.

28. Teofil PĂRĂIAN, *Cum putem deveni mai buni. Mijloace de îmbunătățire sufletească*, Făgăraș, Agaton, 2007, p. 175.

29. Arsenie PAPACIOC, *Ne vorbește Părintele Arsenie*, vol. 3, éd. de Ioanichie Bălan, Sihăstria, 2004, p. 137.

L'amour s'exprime par la prière : «Voilà ce qui pourrait être un aspect essentiel du jeûne : de l'amour envers tout le monde si possible, de la prière pour l'humanité autant que l'on en est capable, et surtout, vivre un état spirituel sincère, non seulement pour obtenir le pardon, mais pour obtenir la libération des passions<sup>30</sup>».

Le fait que le renoncement à un certain type d'alimentation peut avoir de l'importance spirituelle («le jeûne du corps est en lui-même acte de croissance spirituelle<sup>31</sup>») relève tout d'abord de l'anthropologie chrétienne : l'interdépendance du corps et de l'âme devient visible surtout au niveau pathologique, mais elle doit être envisagée dans tout effort de guérison spirituelle. L'âme ne peut se débarrasser de passions sans l'aide du corps, et à l'inverse, tout exercice d'ascétisme physique dépourvu d'un soutien spirituel et d'un contexte ecclésial, demeure au niveau d'une simple performance athlétique<sup>32</sup>. C'est en ce sens qu'il est utile de citer ici les considérations d'un grand théologien roumain, père Dumitru Staniloae († 1993) :

«Les mets de carême ont pour rôle d'affaiblir la force immodérée de l'appétit, qui asservit l'homme, faisant de lui un esclave et l'empêchant de voir en ce qu'il mange autre chose qu'une matière à consommer. Par affaiblissement de l'appétit, la nourriture devient un acte par lequel on réfléchit et on pense à Dieu. [...] Lorsque nous nous nourrissons, une lumière spirituelle descend sur nous ; il ne s'agit plus là d'un acte irrationnel, enfermé dans les ténèbres. Le jeûne est un acte de glorification de Dieu, car il consiste à tempérer notre égoïsme [...]. Le jeûne est l'antidote d'une telle extension pathologique des appétits et de l'égoïsme. Il ramène humblement le moi à lui-même, qui, dès lors, devient transparent et voit Dieu, s'emplit de la vie pleine de Dieu. Voilà la seule véritable extension de l'esprit en l'homme, en l'Esprit divin<sup>33</sup>.»

Pourtant, une question centrale se pose ici : pourquoi le jeûne alimentaire acquiert-il une telle importance dans cette perspective de la vie chrétienne ? Dans un monde où le virtuel audio-visuel s'empare de l'âme de l'homme et réduit le corps à une passivité totale, le jeûne alimentaire devrait être accompagné non seulement de prière, mais aussi d'un jeûne des dépendances virtuelles des médias qui dominent notre quotidien.

Au-delà des implications anthropologiques déjà mentionnées, le jeûne acquiert dans la société actuelle – marquée par une industrie alimentaire

30. Arsenie PAPACIOC, *Ne vorbește Părintele Arsenie*, vol. 3, éd. de Ioanichie Bălan, Sihăstria, 2004, p. 139.

31. Dumitru STĂNILOAE, *Théologie ascétique et mystique de l'Église Orthodoxe*, trad. du roumain par Jean Boboc et Romain Otal, Paris, Cerf, 2011, p. 189.

32. Voir, Jean-Claude LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf, 1997, p. 547-560.

33. *Ibidem*, p. 188-189.

## Jeûne, liturgie, eschatologie – Une approche orthodoxe

qui a perdu ses références éthiques envers l'équilibre de la création – la signification d'une *écologie humaine* assumée. Sans adhérer à une idéologie végétarienne, le chrétien doit avoir en vue que, en assumant un type d'alimentation flexitariste, *dans un rythme ecclésial*, il choisit un chemin équilibré de vie avec la nature.

### Le jeûne comme chemin eschatologique

Le caractère eschatologique du jeûne n'est pas une construction théorique, mais une conséquence directe de la compréhension du jeûne en tant que chemin de renouvellement intérieur et de rencontre avec le mystère de la Mort et de la Résurrection du Seigneur. Ce n'est pas par hasard que, parmi les quatre dimanches qui précèdent le début du Carême de Pâques, l'un se trouve sous le signe du rappel du Jugement au Dernier Jour<sup>34</sup>. La majorité des textes hymnographiques qui marquent ce dimanche ont en vue le déclenchement d'un processus de réveil intérieur, en décrivant l'atmosphère du Jugement Dernier :

« Daniel le Prophète, l'homme de désirs, ayant vu la puissance de Dieu, de la sorte prophétisa : Dieu s'assoit pour juger, les livres sont ouverts. Ô mon âme, si tu jeûnes, ne trompe pas ton prochain, ne juge pas ton frère, si tu t'abstiens des aliments...<sup>35</sup> » (Laudes, Dimanche du Jugement Dernier) ; ou : « Je tremble à la pensée de ton ineffable parousie...<sup>36</sup> » (Ode 1, Dimanche du Jugement Dernier).

Pourtant, la perspective du Jugement n'a pas pour but la motivation vers la pénitence par l'angoisse intérieure devant une punition apocalyptique, mais la prise de conscience du caractère eschatologique de la vie chrétienne.

Le royaume de Dieu n'est pas la métaphore d'un monde spirituel éloigné, mais une expérience réelle de la communion théandrique, fondée sur la Résurrection du Seigneur et préfigurée sur la terre dans la communauté spirituelle de la Pentecôte, voire dans tout sacrement où l'on invoque la descente du Saint-Esprit. C'est pourquoi le jeûne anticipe la joie eschatologique, la joie du renouvellement final. Les mêmes textes hymnographiques en témoignent : « *Le temps bienheureux* du jeûne s'est levé, dans la lumière des rayons du repentir. Avançons tous dans la joie et la ferveur<sup>37</sup> » (3<sup>e</sup> Ode, mercredi, matines de la 3<sup>e</sup> semaine de pré-Carême).

34. La structure de la période de « pré-Carême » est la suivante : *Dimanche du publicain et du pharisien* – commencement du Triode (livre liturgique employé pour les offices du Grand Carême) ; *Dimanche du Fils prodigue* ; *Dimanche du Jugement dernier* ou le Dimanche de l'abstinence de viande ; *Dimanche de l'expulsion d'Adam du Paradis* (le dernier Dimanche avant le Carême).

35. *Triode de Carême*, trad. P. Denis Guillaume, tome 1, Rome, 1978, p. 69.

36. *Ibidem*, p. 55.

37. *Ibidem*, p. 86.

## THÈME \_\_\_\_\_ Ioan Moga

La dimension eschatologique du jeûne est présente, évidemment, dans le Nouveau Testament (*Matthieu* 9,14-15) : tant que l'Époux est présent auprès de Ses disciples, le jeûne n'a pas de sens ; ce n'est que l'absence de l'Époux qui comporte de la tristesse, du jeûne. Signe de l'attente de la rencontre pascale et eschatologique avec Jésus-Christ, le jeûne porte en soi la dialectique entre l'*expérience de la solitude*, de la prise de conscience de sa propre impuissance et de la pénitence, d'une part, et l'*espoir heureux de la communion* avec Celui qui a vaincu la mort. Sans ce caractère de « chemin vers le Royaume », le jeûne perd son essence christologique et devient un simple exercice de discipline ascétique ou de redressement psychosomatique.

Plus que cela, la tension entre le jeûne et la fête, entre l'attente et la communion accomplie, est une caractéristique essentielle du *temps ecclésial*. L'Église vit dans l'Histoire et – quelle que soit son anticipation liturgique et spirituelle du Royaume – elle ne doit pas oublier que la tension entre la mort et la vie, entre le temps et l'éternité ne sera annulée qu'à la seconde venue du Seigneur. Le jeûne devient ainsi une manière de comprendre et d'expérimenter le parcours de l'Église dans le monde :

« L'Église est *dans le temps* et sa vie dans le monde est une *vie de jeûne*, c'est-à-dire une vie d'effort, de sacrifice, de renoncement et de mort. La mission même de l'Église est d'être toute à tous. Mais comment l'Église pourrait-elle remplir cette mission, comment pourrait-elle être le salut du monde, si elle n'était pas, tout d'abord et par-dessus tout, le don divin de la joie, le parfum de l'Esprit Saint, la présence, ici même dans le temps, de la grande fête du Royaume ? <sup>38</sup> »

(Traduit du roumain par Corina George.

Titre original : Post, liturghie, eschatologie – o abordare ortodoxă.)

Ioan Moga, né en 1979 en Roumanie, est prêtre (2005) de l'Église Orthodoxe Roumaine. Étude de théologie orthodoxe à Munich, doctorat en théologie dogmatique (2009). Après avoir enseigné à l'Institut de théologie orthodoxe à Munich, il est actuellement lecteur à la Faculté de théologie catholique de l'université de Vienne et chargé de cours à la Kirchlich-Pädagogische Hochschule (Vienne).

Dernières publications : *Kirche als Braut Christi zwischen Kreuz und Parusie. Die Ekklesiologie Hans Urs von Balthasars aus orthodoxer Sicht*, Forum Orthodoxe Theologie, Bd. 9, Münster, 2010 ; *Sfânta Treime, între Apus și Răsărit. Despre Filioque și alte dileme teologice* [La Sainte Trinité entre Occident et Orient. Sur le Filioque et autres dilemmes théologiques], Cluj-Napoca, 2012 ; en collaboration avec Michaela C. Hastetter et Christoph Ohly, *Symphonie des Wortes. Beiträge zur Offenbarungskonstitution « Dei Verbum » im katholisch-orthodoxen Dialog*. Festgabe des Neuen Schülerkreises zum 85. Geburtstag von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI, Saint Ottilien, 2012.

38. Alexander SCHMEMANN, *For the life of the world. Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood, Saint Vladimir's Seminary Press, 1973, p. 59.

Jean-Robert ARMOGATHE

## **Le jeûne dans la tradition biblique et talmudique**

**L**e jeûne – qui revient à se passer volontairement de nourriture pendant un certain temps, habituellement une journée<sup>1</sup> – est une composante rituelle du judaïsme, mais sa signification a fait l'objet d'évolutions et de changements considérables au cours de l'histoire. Contrairement à ce qui est souvent rapporté par de pieuses traditions, il n'a jamais joué un rôle essentiel dans la liturgie publique juive, mais est resté lié à des pratiques individuelles, souvent contestée par les rabbins.

### **Le judaïsme préexilique**

Tout d'abord, le judaïsme préexilique<sup>2</sup> semble ignorer le jeûne rituel. Le jeûne est un comportement ponctuel, occasionnel, lié à deux attitudes : la pénitence, comme rite d'urgence, tendant à obtenir le pardon divin (jeûne de supplication devant des calamités naturelles ou les risques de guerre), et le prophétisme, comme pratique apte à susciter des visions<sup>3</sup>. Les plus

1. Les textes distinguent le jeûne total « d'un coucher du soleil à l'autre », qui étaient les jeûnes publics, du jeûne « du lever au coucher du soleil », réservé plutôt à la piété individuelle (traité *Ta'anit* I, 5 et la *Tosephta Ta'anit*, éd. M. S. Zuckerman, p. 217).

2. Rappelons que la déportation à Babylone (l'Exil) est datée de 597-580 avant notre ère.

3. Dans les traditions religieuses antiques, le jeûne a aussi un sens de purification, il est lié aux pratiques de deuil, il est enfin beaucoup utilisé pour obtenir des songes ou des visions : cette dernière pratique, que nous trouvons en Israël, va très vite devenir suspecte et être rejetée par la religion officielle.

anciens prophètes, Amos, Osée, Michée ne mentionnent pas le jeûne comme attitude rituelle.

Le jeûne prophétique est illustré par trois exemples, qui montrent bien qu'il s'agit d'un choix individuel et non pas d'une pratique rituelle collective : Moïse, dans sa seconde ascension du Sinaï, jeûne pendant quarante jours et quarante nuits, ce qui est relevé comme tout à fait exceptionnel (*Exode* 34,28 ; selon *Deutéronome* 9,9 et 18, il aurait jeûné dans les deux ascensions) ; Saül semble l'avoir pratiqué pour obtenir l'apparition de Samuel (« il était sans force, n'ayant rien mangé de tout le jour et de toute la nuit », *1 Samuel* 28,20) ; enfin le livre de Daniel<sup>4</sup>, texte alexandrin (II<sup>e</sup> siècle avant notre ère) qui renvoie à l'époque chaldéenne, fait pratiquer des jeûnes à son héros (*Daniel* 9,3 et 10,3) en l'attente de visions<sup>5</sup>. Enfin, dans sa marche vers l'Horeb, jusqu'à la « montagne de Dieu », Élie semble n'avoir eu, pendant quarante jours, que la galette et la gourde d'eau qui lui furent remises par l'ange (*1 Rois* 19,5-8). Tous ces exemples renvoient bien à des actes singuliers, dans des circonstances précises. Le jeûne pratiqué par Moïse ou par Élie est moins un jeûne d'affliction qu'un jeûne de supplication. Relevons aussi (en *2 Samuel* 12,16), que le jeûne que s'impose David est pour obtenir de Dieu la guérison de son enfant – « il jeûnait strictement, rentrait chez lui et passait la nuit sur le terre nue, couvert d'un sac » (mais on s'étonne qu'il ne jeûne plus après la mort de l'enfant : *2 Samuel*, 12,21). D'autres exemples se rencontrent dans les Psaumes (*Psaumes* 35 :13 ; *Psaumes* 69 :11) ou dans le Livre d'Esdras (10,6) :

« Esdras s'en fut de devant le Temple de Dieu et se rendit à la salle de Yohânan, fils d'Elyashib, où il passa la nuit<sup>6</sup> sans manger de pain ni boire d'eau, car il était dans le deuil à cause de la trahison des exilés ».

On trouve aussi, bien sûr, le jeûne de deuil (*2 Samuel* 1,12 et *1 Samuel* 31,13).

On voit enfin comment les monarques pouvaient utiliser le jeûne public à des fins de propagande, dans la demande de jeûne que fait Jézabel, au nom d'Achaz, pour faire condamner Nabot :

« Proclamez un jeûne et mettez Nabot en tête du peuple... » (*1 Rois* 21,9).

## Au retour de l'Exil

Des jeûnes officiels pouvaient être proclamés, après l'Exil, pour écarter certaines calamités, naturelles ou humaines : pendant les guerres contre

4. Écrit vers 167-164 avant notre ère.

5. On pourrait dire qu'il s'agit d'un jeûne « positif » (renvoyant à la distinction – entre « ascèse négative », de pénitence, et « ascèse positive », de demande – faite par Otto Zöckler dans un livre ancien, mais encore utile : *Askese und Mönchtum*, 2 vol., Francfort, 1897).

6. Traduction de la *Bible de Jérusalem* (selon *III Esdras*, grec), l'hébreu disant plutôt : « où il alla ».

## Le jeûne dans la tradition biblique et talmudique

Benjamin (*Juges* 20:26), contre les Philistins (*1 Samuel* 7,6 ; 14,24), et les ennemis d'au-delà du Jourdain (*2 Chroniques* 20,3). Les auteurs soulignent que le jeûne sert en temps de guerre à demander l'intervention de Dieu, soit directement (*1 Samuel* 7,9 sv), soit par le truchement d'un oracle (*Juges* 20,26–28). La Torah ne mentionne qu'un seul jour de jeûne, « le dixième jour du septième mois<sup>7</sup> », le jeûne des Expiations (Kippour), qui semble n'avoir été fixé qu'au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Il est bien question d'un jour de jeûne dans Jérémie, en décembre 604 (*Jérémie* 36, sv.), mais il s'agit d'une urgence, qui ne fut pas répétée.

On trouve à ce sujet un texte particulièrement important dans Zacharie, où le prophète répond à une question qui lui fut posée en novembre 518 (« Dois-je pleurer au cinquième mois<sup>8</sup> en faisant des abstinences, comme j'ai fait déjà depuis tant d'années ? » *Zacharie* 7,3 et 5) :

« Ainsi parle le Seigneur Dieu : le jeûne du quatrième mois, le jeûne du cinquième, le jeûne du septième, et le jeûne du dixième<sup>9</sup> deviendront pour la maison de Juda allégresse, joie, gais jours de fête » (*Zacharie* 8,19).

Ce texte nous montre que trois jours supplémentaires avaient été ajoutés en souvenir de la prise de la Ville et de la ruine du Temple, mais qu'il n'y avait plus lieu de les maintenir. Le judaïsme ne conserva donc qu'un seul jour de jeûne, celui du Kippour<sup>10</sup>.

7. Le septième mois (*Tishri*) de l'année ecclésiastique est le premier mois de l'année civile (qui commence à l'automne) : c'est donc la première nouvelle lune (car il ne convient pas de jeûner le 1<sup>er</sup> Tishri, pour Rosh Hashana, le Premier de l'An). Israélites et Cananéens avaient en commun cette fête de la nouvelle lune (« néoménie »), au début de chaque mois (*1 Samuel* 20,5,24 ; *Isaïe* 1,3 ; *Amos* 8,5) : le Lévitique montre que la fête ne fut conservée qu'au « septième mois », pour la fête des Expiations (*Lévitique* 16 et 23,26-32 ; voir aussi *Nombres* 29,7-11).

8. Ce jeûne correspondait à la destruction du Temple en 587 : à présent que le Temple était rebâti, la question pouvait se poser de maintenir ce jour de jeûne. Sur ceci, voir les travaux d'Arnaud SÉRANDOUR, « Zacharie et les autorités de son temps », dans A. Lemaire (dir.), *Prophètes et Rois : Bible et Proche-Orient*, Paris, Cerf, 2001, p. 259-298 ; « Le livre de Zacharie », dans Th. Römer et al. (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 455-468.

9. Les jeûnes du quatrième et du dixième mois commémoraient également des événements de la prise de Jérusalem. Le jeûne du quatrième mois (17<sup>e</sup> jour de Tammuz) commémorait aussi la fonte du veau d'or, la rupture des Tables par Moïse, et l'arrêt des sacrifices, faute d'animaux, avant la prise de Jérusalem.

10. Des jeûnes de dévotion sont encore pratiqués, de manière moins rigoureuse : pour le 9 *tav* (vers juillet), qui commémore la destruction du Second Temple – avec des textes qui rappellent celle du Premier. Il faut aussi tenir compte des jeûnes rituels (dans la tradition ashkénaze, le marié le jour du mariage, jusqu'à la fin de la bénédiction nuptiale, ou les premiers-nés la veille de *Pessah*, la veille de *Pourim* pour rappeler le jeûne d'Esther).

Davantage : les prophètes se sont montrés particulièrement critiques envers les jeûnes personnels<sup>11</sup>. Nous ne retiendrons qu'un texte, extrêmement virulent, du dernier Isaïe (58, -8<sup>12</sup>):

« Pourquoi jeûner si tu ne le vois pas ? Pourquoi nous mortifier si tu l'ignores ? Oui, mais le jour où vous jeûnez, vous savez bien trouver votre intérêt, et vous traitez durement ceux qui peinent pour vous. Votre jeûne se passe en disputes et querelles, en coups de poings sauvages. Ce n'est pas en jeûnant comme vous le faites aujourd'hui que vous ferez entendre là-haut votre voix. Est-ce là le jeûne qui me plaît ? Est-ce là votre jour de pénitence ? Courber la tête comme un roseau, coucher sur le sac et la cendre, appelles-tu cela un jeûne, un jour bien accueilli par le Seigneur ? Quel est donc le jeûne qui me plaît ? N'est-ce pas faire tomber les chaînes injustes, délier les attaches du joug, rendre la liberté aux opprimés, briser tous les jougs ? N'est-ce pas partager ton pain avec celui qui a faim, recueillir chez toi le malheureux sans abri, couvrir celui que tu verras sans vêtement, ne pas te dérober à ton semblable ? Alors ta lumière jaillira comme l'aurore, et tes forces reviendront rapidement. Ta justice marchera devant toi, et la gloire du Seigneur t'accompagnera. »

La dénonciation des solennités est un thème prophétique fréquent (*Amos* 5,21 ; *Michée* 6,6-8 ; *Osée* 6,6...) et le Psalmiste dénonce le formalisme des sacrifices (*Psaumes* 50,8-15). La dénonciation par Jésus de Nazareth, dans le milieu juif galiléen, des pratiques de jeûne est bien connue de la tradition chrétienne : « Je jeûne deux fois la semaine », se vante le pharisien de la parabole (*Luc* 18,12).

« Les disciples de Jean, comme ceux des pharisiens, jeûnent fréquemment et font des prières, tandis que les tiens mangent et boivent » (*Luc* 5,33 ; voir *Marc* 2,18 et *Matthieu* 9,14), dit-on à Jésus<sup>13</sup>, tandis que la tradition chrétienne semble avoir encouragé au jeûne secret (*Matthieu* 6,16-18).

11. Jérémie 14,12 : « S'ils jeûnent, je n'écouterai pas leurs supplications ».

12. On peut penser (d'après le v. 58,12) que ces versets sont postérieurs à l'Exil et antérieurs à la restauration du Temple par Néhémie. Ce chapitre d'Isaïe figure dans la liturgie catholique au début du Carême, et constitue la lecture des Prophètes (*haftarah*) dans la liturgie du matin de Kippour (*Isaïe* 57,14 à 58,14, mais il ne saurait ici être question de cette fête).

13. Ce passage donne lieu à une exégèse un peu confuse de TERTULLIEN (*Adv. Marcionem* IV, 11), mais ORIGÈNE l'a interprété comme une invitation à allégoriser le jeûne, contre le littéralisme juif (*Homélie sur le Lévitique* X, 2, Sources chrétiennes 287, Paris, 1981, p. 132-140).

## Dans la tradition talmudique

Deux raisons semblent avoir conduit le judaïsme à restreindre le jeûne au Jour de Kippour et à écarter le jeûne personnel : d'une part, le refus de jeûnes intempérants, de prière ou de supplication et surtout, d'autre part, le glissement du jeûne de supplication vers le jeûne prophétique<sup>14</sup>. Le jeûne comme discipline de dévotion, en dehors de la prescription annuelle, n'apparaît, dans l'époque post-biblique que dans les *Apocryphes*, les *Pseudépigraphes* et les textes de Qumrân.

Le traité *Ta'anith*<sup>15</sup> du Talmud de Babylone est consacré, comme son nom l'indique, au jeûne, spécialement comme invocation pour obtenir la pluie. Mais les enseignements insistent sur la gratuité du don divin, qui n'est pas lié par le jeûne du peuple. Un seul exemple de cet enseignement : Rabbi Eliezer<sup>16</sup> ordonna treize jours de jeûne pour la pluie, mais aucune pluie ne tomba. Quand le peuple se dispersa, R. Eliezer leur dit de préparer leurs tombes (pour mourir de famine) : alors le peuple se mit à pleurer et la pluie se mit à tomber<sup>17</sup>.

Mais ces journées de jeûne s'interrompent au soir, et n'empêchent ni de travailler, ni de se baigner, ni de porter des chaussures ou de se parfumer, ni les rapports sexuels (*Mishna*), à la différence du jeûne de Kippour.

La tradition rabbinique est unanime pour condamner, de manière vive et récurrente, le jeûne personnel<sup>18</sup> : d'abord, « les femmes qui jeûnent<sup>19</sup> » ; puis les étudiants : pour R. Sheshet<sup>20</sup>, « le jeune étudiant qui jeûne mérite que son repas soit mangé par un chien » (pour qu'il n'ait rien à manger à la rupture du jeûne, *Ta'anit*, 11b). En effet, l'étude de la Torah est de plus grande importance que le jeûne, et donc « un étudiant [de la Torah] n'a pas

14. Les cercles mystiques et kabbalistes (les *Hassidei Ashkenaz*, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) pratiquaient le jeûne pour obtenir des états extatiques et de visions (sur eux, voir les études de Joseph DAN et le *Guide des hassidim* de Jehudah ben CHEMOUEL, Paris, 1988). Il ne faut pas confondre ce mouvement avec le *Hassidisme* d'Europe centrale, qui naît au XVIII<sup>e</sup> siècle, et dont les maîtres s'opposèrent au contraire aux jeûnes prophétiques.

15. Littéralement : « autopunition ».

16. Grande figure du II<sup>e</sup> siècle.

17. Adolph BÜCHLER, *Types of Jewish-Palestinian piety from 70 B.C.E. to 70 C.E. The ancient pious men*, Londres, 1922, p. 217.

18. Nombreux exemples dans A. BÜCHLER, *op. cit.*

19. *Talmud de Jérusalem*, *Sot.* 3, 4, 19a. Cette condamnation rejoint Nombres 30, 14, où le mari peut annuler (ou confirmer) « tout vœu et tout serment d'abstinence [de sa femme], tendant à mortifier la personne [littéralement : « opprimer son âme », c'est-à-dire jeûner] » : les commentateurs élargissent en général cette situation à toute mortification, y incluse l'abstinence sexuelle.

20. De la troisième génération des *Amoraïm* de Babylone (280-310).

le droit de jeûner parce qu'en agissant ainsi, il diminue le travail du ciel<sup>21</sup>». Mieux encore, R. Yose déclare que « nul n'a le droit de s'affliger lui-même<sup>22</sup> (en jeûnant), de peur qu'il ne devienne une charge pour la communauté qui devra alors prendre soin de lui » (*Tosefta Ta'anit*, 2, 12) – comme Samuel qui aurait dit « celui qui jeûne est dans le péché » (*Ta'anit*, 11a).

Ce qui conduisit la *Halakah* (ensemble de règles juridiques) à limiter le nombre de jours de jeûne public et leur sévérité, en insistant sur les bonnes œuvres (la *tsédaka*) et la conversion du cœur : c'est l'opinion attribuée à Saadia Gaon [de Babylone, X<sup>e</sup> siècle] (*Ketav ha Tokhehah ve ha Hazarah*, « Lettre de reproche et d'avertissement ») qui précise qu'au lieu de jeûner, il vaut mieux s'abstenir du péché<sup>23</sup>.

Il faut ajouter que des fidèles, jusqu'à aujourd'hui, ont souvent repris des pratiques de jeûne individuel, parfois encouragées par des rabbins soucieux de raviver la piété et la pratique dans des communautés sécularisées.

Rappelons enfin que chez Paul nous retrouvons contre le jeûne les mêmes préventions que dans la tradition rabbinique : dans l'Épître aux Romains (14,1-17), il invite à la modération, « car le Règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture ni de boisson, mais il est justice, paix et joie dans l'Esprit saint ».

## Conclusion

Le jeûne prend alors, dans la tradition chrétienne, une nouvelle signification<sup>24</sup> : il est signe de conversion, et se pratique très précisément avant le baptême et l'Eucharistie : Saul jeûne pendant les trois jours qui précèdent sa guérison et son baptême (*Actes* 9,9), « il fut baptisé, puis il prit de la nourriture et les forces lui revinrent » (9,18-19). C'est pourquoi les catéchumènes se préparèrent par le jeûne au baptême pascal (et à l'Eucharistie), jusqu'à ce que ce jeûne quadragésimal soit étendu à toute la communauté (vers le

21. R. Jérémie BAR ABBA (vers 250-280), au nom de Rech Lakich. R. Jérémie dit, au même endroit du traité *Ta'anit*, « dans la communauté de Babylone, il n'y a qu'un seul jour de jeûne, le neuvième jour du cinquième mois [destruction du Premier Temple par Nabuchodonosor et du Second Temple par Titus] ».

22. *S'affliger lui-même* – *'innah nefesh* (affliger le corps) – est une expression quasi synonyme de *jeûner* (voir 2 *Samuel* 12,16).

23. Nous n'avons pas retrouvé la référence dans les Œuvres (dispersées) du Gaon.

24. TERTULLIEN, pourtant très favorable à l'ascèse, reproche aux païens de s'être rapprochés, dans leurs pratiques culturelles, des juifs, « qui célèbrent des fêtes, des sabbats, des banquets avec des pains sans levain, des jeûnes avec des azymes... » (*Ad Nationes* I,13).

## *Le jeûne dans la tradition biblique et talmudique*

IV<sup>e</sup> siècle, dans le canon 50 du Synode de Laodicée<sup>25</sup>). Ce fut au VII<sup>e</sup> siècle que le carême fut établi dans son calendrier actuel : ne prendre qu'un repas quotidien en fin de journée et s'abstenir de toute nourriture les jours du Vendredi et du Samedi saints.

Le christianisme a conservé de la tradition biblique la pratique du jeûne, si répandue dans toutes les religions. Mais les critiques rapportées dans le Nouveau testament, à commencer par celles attribuées à Jésus, ont infléchi la signification du jeûne : il s'agit moins d'affliction et de supplication que d'une préparation au « combat spirituel » (l'ascèse comme entraînement) et à la célébration pascale. Très vite, du reste, à cet aspect relevant de la piété individuelle s'est jointe une dimension de partage avec les pauvres :

« Le jour que tu jeûneras, tu ne prendras rien, sauf du pain et de l'eau, et tu calculeras le prix des aliments que tu aurais pu manger ce jour-là, et tu le mettras de côté pour le donner à une veuve, à un orphelin ou à un indigent, et ainsi tu te feras humble pour que, grâce à cette humilité, celui qui a reçu (l'aumône) rassasie son âme et prie le Seigneur pour toi<sup>26</sup> ».

### *Note bibliographique :*

Le *Talmud* est commodément accessible dans l'édition d'Adi Steinsaltz, tr. fr. aux éditions Ramsay (le traité *Ta'anit* est au t. 4, Paris-Jérusalem, 1995). Le livre important est Ismar ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913 (rééd Olms, Hildesheim), index s.v. *Fasttage* [il faut préférer désormais la trad. anglaise, *Jewish Liturgy. A comprehensive History*, trad. par R. P. Scheindlin, Philadelphie-New York-Jérusalem, 1993]; H. J. ZIMMELS, « Nach-talmudische Fasttage », *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, éd. S. W. Baron, New York, 1933, pp. 599-614; James A. MONTGOMERY, « Ascetic Trends in Early Judaism », *Journal of Biblical Literature*, 51, 3, 1932, p. 183-213; S. LOWY, « Fasting in Talmudic Literature » (s'intéresse aussi au premier âge patristique chrétien), *The Journal of Jewish Studies*, 9, 1958, p. 19-38 et les grandes Encyclopédies du judaïsme.

Né à Marseille (1947), Jean-Robert Armogathe est prêtre de Paris (1976). Aumônier de l'École normale supérieure (1981-2013), il est directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études. Dernière publication : Descartes, *Correspondance*, 2 vol., coll. « TEL », Gallimard, 2013.

25. Stéphane VERHELST, « Histoire ancienne de la durée du carême à Jérusalem », *Questions liturgiques*, 84, 2003, p. 23-50. Dans l'*Homélie sur le Lévitique* citée plus haut, ORIGÈNE mentionne « les jours du Carême consacrés au jeûne, ainsi que le quatrième et le sixième jour de la semaine [mercredi et vendredi] » (éd. citée, p. 139).

26. *Le Pasteur d'Herma*s [daté vers 140], V, 3, 7, SC 53b, tr. R. Joly, Paris, 1997 [1<sup>re</sup> éd. : 1958], p. 231-233.

Ne manquez pas de visiter le **site** de la revue francophone

*www.communio.fr*

inscrivez-vous pour recevoir (gratuitement) le  
*Courrier de COMMUNIO* (biannuel)

et rejoignez sur **Facebook** le groupe (privé) des amis de  
*COMMUNIO REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE*

Patrick DESCOURTIEUX

## Jeûne et partage dans les *Sermons de Carême* de saint Léon le Grand

Comme le remarquait déjà l'oratorien Louis Thomassin en 1680, « saint Léon est celui de tous les Pères qui a fait le plus grand nombre de Sermons sur les jeûnes, soit du Carême, soit des quatre-temps ; c'est celui qui a le plus souvent parlé des aumones qu'il fallait joindre aux jeûnes<sup>1</sup> ». Plus récemment, le pape Benoît XVI notait, dans l'une de ses catéchèses hebdomadaires, que Léon le Grand, dans le latin « splendide et clair » de ses sermons, avait relié « la liturgie à la vie quotidienne des chrétiens, en unissant par exemple la pratique du jeûne à la charité et à l'aumône, en particulier à l'occasion des Quatre-Temps, qui marquent pendant le cours de l'année le changement des saisons<sup>2</sup> ». On sait que la prédication de saint Léon constitue, dans l'histoire de l'Église, le premier corpus homilétique pontifical dont on ait gardé la trace écrite. Aussi étrange que cela puisse paraître, aucune homélie de la quarantaine de papes qui l'avaient précédé n'a été conservée<sup>3</sup>.

À Rome, où Léon exerce son ministère épiscopal de 440 à 461, la pratique du jeûne est bien connue. Saint Jérôme en est témoin qui, dans son cercle de nobles dames aspirant à la sainteté, a repéré une âme d'élite dont il décrit ainsi, vers 385, la fidèle et édifiante observance : « Dans tout le cours de l'année, Asella se nourrissait d'un jeûne continu (*jugi jejunio pasceretur*) qu'elle gardait deux ou trois jours de suite, mais, en Carême, elle déployait largement les voiles de sa barque et passait à jeun des

1. Louis THOMASSIN (1619-1695), *Traité sur les jeûnes*, Paris, 1680, p. 199.

2. BENOÎT XVI, Catéchèse du mercredi 5 mars 2008.

3. On peut, certes, citer quelques vestiges, comme l'homélie de Libère (352-366) pour la prise de voile de Marcelline, sœur de saint Ambroise (*PL* 8, 1345-1350), mais tout le reste de la prédication de ce pape est perdu.

semaines presque entières, le visage toujours joyeux ; or, ce qui peut paraître incroyable aux hommes est possible avec l'aide de Dieu : elle est parvenue à la cinquantaine sans souffrir de l'estomac, sans être tourmentée par ses entrailles dont elle ne se souciait plus, sans que sa peau rendue rugueuse par le cilice ait contracté la moindre usure ou mauvaise odeur. Saine de corps, plus saine d'âme, la solitude lui paraît un lieu de délices et, dans notre Ville tumultueuse, elle a su trouver le désert des moines<sup>4</sup>».

Les pratiques ascétiques vécues par des âmes d'élite invitaient les pasteurs à réfléchir sur la manière d'aider tout leur peuple à tendre à la sainteté. Sans information précise sur ce point en ce qui concerne les quatre premiers siècles de l'histoire du christianisme à Rome, nous possédons toutefois des documents de la plus haute importance pour le V<sup>e</sup> siècle, puisque le tiers des homélies conservées de saint Léon le Grand traite précisément de cette question. Avant d'en recueillir l'enseignement, il convient de constater que le Pape, lorsqu'il parla du jeûne, de l'aumône et du lien qui pouvait les unir, à l'occasion de ses prédications de Carême, s'inscrivait dans une tradition déjà fort riche. On présentera donc brièvement l'héritage qu'il sut recevoir (I), avant de préciser le cadre dans lequel il développa sa pensée (II) et d'examiner plus en détail les grandes articulations de cette dernière (III).

## I. Un héritage

Dans le discours sur la montagne, à la suite de Tobie qui déclarait : « Mieux vaut la prière avec le jeûne, et l'aumône avec la justice, que la richesse avec l'injustice » (*Tobie* 12,8), Jésus avait invité à trois « pratiques de justice », l'aumône, la prière et le jeûne, rapportées dans cet ordre par saint Matthieu (*Matthieu* 6,2-18). Il insistait sur la nécessité de faire un jeûne joyeux, sans « se défigurer » pour « faire figure<sup>5</sup> ». Quelques années plus tard<sup>6</sup>, la *Didaché* demandait de s'en tenir précisément à ces commandements : « Vos prières, vos aumônes et toutes vos actions, faites-les comme vous l'avez dans l'évangile de notre Seigneur<sup>7</sup> ». Le « jeûne » n'est pas explicitement cité, mais il semble repris par le mot d'« action » (*praxis*), sans toutefois que soit établi un lien entre ce jeûne et un « acte » de charité ou de partage.

4. JÉRÔME, *Lettre* 24, à Marcella, sur la vie d'Asella, n. 4 (*CUF*, t. II, p. 12).

5. Défigurer/faire figure : l'effet de style, remarque le chanoine OSTY (*La Bible*, p. 2100, note *ad loc.*), se trouve dans le texte grec (*aphanizousin/phanôsin*).

6. La datation de la *Didaché* reste discutée : voir par exemple l'exposé de W. Rordorf et A. Tuilier, qui se rallient à la position d'A. Adam et de J.-P. Audet, partisans d'une rédaction ancienne (entre 50 et 100 après. J.-C.), laquelle a pu se prolonger par la suite (*SC* 248<sup>bis</sup>, p. 91-99).

7. XV, 4 – *SC* 248<sup>bis</sup>, p. 194-195.

## *Jeûne et partage dans les Sermons de Carême*

Une homélie du II<sup>e</sup> siècle, autrefois attribuée à saint Clément de Rome, établit une hiérarchie inconnue jusqu'alors : « L'aumône est une excellente pénitence pour le péché ; le jeûne vaut mieux que la prière, mais l'aumône l'emporte sur l'un et sur l'autre [...]. Heureux l'homme qui est trouvé riche en toutes ces choses, car, grâce à l'aumône, le péché pèse moins lourd<sup>8</sup> ». La provenance romaine de ce texte reste controversée, tandis que celle du *Pasteur* d'Hermas ne fait pas de doute : à Rome, vers 150, le propre frère du pape Pie I<sup>er</sup> (v. 140-154) livre à ses lecteurs un écrit « à la fois autobiographique et apocalyptique » qui cherche « à manifester, par des images fortes, le sens profond d'une épreuve qui menace la communauté chrétienne », selon la juste formule du R.P. Dominique Bertrand<sup>9</sup>. Cette conversion passe par la pratique du jeûne, défini pour la première fois dans l'histoire de l'Église comme une conduite qui fait « monter la garde<sup>10</sup> ». Pour la première fois aussi, le lien « jeûne » et « charité » apparaît clairement : « Le jour où tu jeûneras, tu ne prendras que du pain et de l'eau, puis tu calculeras le prix des aliments que tu aurais pu manger ce jour-là et tu le mettras de côté pour le donner à une veuve, à un orphelin ou à un indigent : ainsi tu te priveras, afin qu'un autre profite de ta privation pour se rassasier et prie le Seigneur pour toi<sup>11</sup> ».

À dire vrai, Hermas, qui est généralement présenté comme le premier à avoir établi un lien direct entre jeûne et partage chez les premiers chrétiens, a lui-même un devancier en la personne d'Aristide, philosophe d'Athènes<sup>12</sup>, dont l'*Apologie* fut soumise à Hadrien vers 125. Cette œuvre contient de précieuses indications sur la vie des communautés chrétiennes d'Asie mineure. Dans la version syriaque qui en subsiste, l'auteur, après avoir montré la solidarité des chrétiens avec leurs frères arrêtés ou inquiétés à cause du nom du Christ, poursuit en parlant de leur action en faveur des pauvres : « S'il y a chez eux quelqu'un de pauvre ou de nécessiteux et qu'ils n'ont pas de surplus de vivres, ils jeûnent deux ou trois jours pour satisfaire le besoin de nourriture de ces nécessiteux<sup>13</sup> ». L'exercice de la charité est donc, dès le début du II<sup>e</sup> siècle, placée dans le prolongement direct du jeûne en Orient.

Chez les Latins, sans qu'on puisse arguer de leur silence pour nier l'existence de telles pratiques, les premiers auteurs, comme Tertullien, qui consacre au jeûne un traité entier<sup>14</sup>, ou Cyprien, qui cite la phrase de Tobie

8. *Les écrits des Pères apostoliques*, coll. « Sagesses chrétiennes », Cerf, Paris, 2001, p. 142.

9. *Ibid.*, p. 327.

10. *Similitude* V, 1 (= § 54) – SC 53<sup>bis</sup>, p. 224-225.

11. *Similitude* V, 3 (= § 56) – SC 53<sup>bis</sup>, p. 230-233.

12. Sur l'œuvre et la personnalité d'Aristide, voir les témoignages cités par B. POUDERON, dans l'introduction à SC 470, p. 25-28.

13. *O. c.*, p. 240-241.

14. *CCL* 2, p. 1256-1277.

rapportée plus haut<sup>15</sup>, ne semblent pas établir de lien direct entre l'effort personnel et son effet sur les affamés. Pourtant, reprenant au milieu du IV<sup>e</sup> siècle l'enseignement de la *Didachê*, les *Constitutions apostoliques* intègrent les directives du *Pasteur* d'Hermas et demandent non seulement «de jeûner le mercredi et le vendredi de chaque semaine», mais aussi de «remettre aux pauvres le surplus économisé par [les] jeûnes<sup>16</sup>». L'évêque aura soin de superviser la redistribution des biens : «Par l'intermédiaire de votre évêque, secourez les saints de vos biens et du fruit de votre travail ; celui qui n'a rien, qu'il jeûne, mette la nourriture de la journée à part et la réserve aux saints<sup>17</sup>.»

À la même époque, saint Hilaire de Poitiers, dans son *Commentaire sur le Psaume 118*, dénonce l'orgueil du jeûneur qui se contente de son ascèse et du donateur qui restreint ses largesses : «Si nous jeûnons une fois, nous pensons en avoir fait assez ; si nous donnons à un pauvre un peu de l'abondance de nos richesses personnelles, nous croyons avoir satisfait à la justice. Nous jeûnons, ou bien pour plaire aux autres, ou bien pour soulager nos corps fatigués par la nourriture et, au milieu de nos jeûnes, nous pensons à la débauche, aux meurtres, aux injustices, aux haines ; nous faisons une offrande minime, sans aider le pauvre qui frappe à notre porte ou en cherchant à nous faire dans l'opinion des hommes une réputation de bonté vaine et inutile<sup>18</sup>». A. Guillaume, qui cite ce texte, affirme que, pour l'évêque de Poitiers, «le jeûne véritable doit être source de l'aumône<sup>19</sup>». Plus qu'à un reversement automatique des sommes épargnées par le jeûne, c'est à un renouvellement spirituel profond qu'appelle l'évêque de Poitiers.

Ces attestations anciennes d'une articulation du jeûne et de l'aumône sont à compléter par quelques autres qui montrent bien que l'Église entend ne pas laisser le jeûne ou l'aumône devenir des exploits ascétiques ou de pieuses pratiques disjointes l'une de l'autre. Quelques phrases suffiront à compléter notre enquête, suggérant aussi que la réalité dut être, de pays à pays, de diocèse à diocèse, de paroisse à paroisse, beaucoup plus riche qu'il n'est possible de l'évaluer aujourd'hui. Seul le cœur de Dieu sait ce qu'il y a dans celui de l'homme et de combien de générosité ou de refus nos ancêtres furent capables.

Dans deux phrases des homélies du Pseudo-Ambroise – peut-être postérieur à Léon le Grand – figurent les recommandations suivantes : «Tout ce que vous retranchez à votre corps en jeûnant, vous devez le donner

15. *Bona est oratio cum jejuniis et elemosyna* (Tobie 12, 8), cité dans le commentaire du Notre Père (*De oratione dominica*, 32 – CCL III/A, p. 110, l. 594-595).

16. V, 20, 18 – SC 329, p. 284-285.

17. V, 1, 3 – SC 329, p. 204-205.

18. *Tr. Ps.* 118, 19, 6 – SC 347, p. 254-255.

19. *Jeûne et charité dans l'Église latine, des origines au XII<sup>e</sup> siècle, en particulier chez saint Léon le Grand*, Besançon, 1954, p. 25-26.

## *Jeûne et partage dans les Sermons de Carême*

intégralement aux pauvres, et non pas le réserver à vous-même<sup>20</sup>», ainsi que : «Vous savez que ce dont vous vous privez en jeûnant, vous devez le faire passer dans le ciel par l'intermédiaire des pauvres<sup>21</sup>». Que le jeûne soit à mettre au service de la charité, c'est donc une règle acquise par la tradition chrétienne, comme le montrent les textes des Pères du désert ainsi que ceux de Cassien (v. 365-435) qui, à l'orée du v<sup>e</sup> siècle, donne aussi à ses frères des conseils dont Léon se souviendra. Les *Institutions cénobitiques*, écrites pour l'évêque Castor d'Apt vers 420, précèdent de quelques années les *Conférences* qui, destinées aux moines de Saint-Victor de Marseille, relatent des entretiens qu'eut leur auteur avec de grands spirituels solitaires d'Égypte à la fin du siècle précédent. L'accent s'y trouve mis sur la valeur ascétique du jeûne plus que sur sa dimension sociale. Pourtant, cette dernière n'est pas absente de la réflexion de Cassien qui appelle celui qui aura fait l'effort de jeûner à montrer un surcroît de charité : «Ce ne sont pas la miséricorde, la patience et la charité [...] qu'il faut pratiquer à cause du jeûne, mais bien plutôt le jeûne pour ces vertus. Il faut travailler, en effet, pour acquérir, grâce au jeûne, ces vertus excellentes, et non pas faire du jeûne leur but. Donc, affliger sa chair est utile, sentir la faim est un remède nécessaire, mais seulement pour que, par là, nous puissions parvenir à la charité qui est le bien parfaitement incorruptible et éternel<sup>22</sup>». L'ascétisme n'a de sens que s'il fait grandir l'amour.

Après avoir ainsi repéré le sol sur lequel s'enracine la réflexion de Léon, il faut maintenant rappeler le cadre dans lequel s'inscrit sa prédication sur le jeûne et sur la charité.

## **II. Un cadre**

L'œuvre littéraire de saint Léon se compose de 97 homélies et 143 lettres. Il y a, certes, discussion sur l'authenticité d'autres textes, mais ces deux grands ensembles sont unanimement reconnus comme étant le fruit de la réflexion et de la prière du Docteur de l'Église qui fut le premier à mériter le nom de Grand, privilège partagé ensuite avec un autre pontife, Grégoire (590-604), tandis que les papes Nicolas I<sup>er</sup> (858-867) et Jean-Paul II (1978-2005) devaient eux aussi recevoir ce même nom.

La simple lecture du titre de ces homélies est révélatrice : on constate d'emblée que l'enracinement de la prédication pontificale dans la liturgie est particulièrement marqué. Mis à part les sermons 11 (contre l'hérésie d'Eutychès), 91 (sur les Béatitudes) et 92-96 (sur son élection et son

20. *Sermo 25 de Quadragesima* 9, § 6 – PL 17, 656. Ce texte et le suivant sont signalés par A. GUILLAUME, *Jeûne et charité...*, p. 26-27.

21. *Sermo 29 de Quadragesima* 13, § 6 – PL 17, 665.

22. CASSIEN, *Conférence* 21, 15 – SC 64, p. 91 (traduction légèrement modifiée).

anniversaire), toutes ont été prononcées à l'occasion d'une fête de l'année liturgique (1-10 : sur Noël ; 12-19 : sur l'Épiphanie ; 20-25 : sur les collectes ; 26-37 : sur le Carême ; 38 : sur la Transfiguration ; 39-50 : sur le Carême ; 51-57 : sur la Passion ; 58-59 : sur la Résurrection ; 60-61 : sur l'Ascension ; 62-64 : sur la Pentecôte ; 65-68 : sur les jeûnes des quatre-temps de la Pentecôte ; 69 : sur saint Pierre et saint Paul ; 70 : sur saint Pierre ; 71 : sur l'octave des apôtres Pierre et Paul ; 72 : sur saint Laurent ; 73-81 : sur les jeûnes des quatre-temps de septembre ; 82-90 : sur les jeûnes des quatre-temps de décembre ; 97 : pour l'anniversaire des sept frères Maccabées). Les sermons proprement destinés au temps du Carême portent les numéros 39 à 50 dans la plupart des éditions, notamment dans la dernière en date, celle d'A. Chavasse, dans le *Corpus Christianorum Latinorum*<sup>23</sup>.

Au cours de l'année liturgique, la question du jeûne revient souvent et ne concerne pas moins de vingt-neuf prédications, auxquelles il faut ajouter les six sermons sur les collectes, qui constituent comme la clef d'interprétation de ces dernières. Ainsi, c'est sur plus du tiers de son œuvre homilétique – celle du moins qui subsiste – que le pape Léon a consacré son attention au thème du jeûne et de l'aumône, pendant un laps de temps qui coïncide à peu près avec la durée de son pontificat.

### *Les temps de jeûne*

Ils sont au nombre de quatre, répartis symétriquement pour ponctuer l'année de manière harmonieuse et en lien direct avec les quatre saisons : un jeûne de printemps – le plus long, qui n'est autre que le Carême et dure quarante jours à partir du quarantième jour avant Pâques (*Quadragesima*) ; le jeûne d'été, ou quatre-temps de Pentecôte, les mercredi, vendredi et samedi qui suivent la fête ; le jeûne d'automne, les mercredi, vendredi et samedi de la XVII<sup>e</sup> semaine après la Pentecôte ; le jeûne d'hiver, les

23. La numérotation des sermons de saint Léon varie depuis leur première publication, faite à Rome en 1470 par Arnold Pannartz et Conrad Sweynheym. Les frères Ballerini, Pietro (1698-1769) et Girolamo (1702-1781), qui publièrent les œuvres complètes de saint Léon à Venise de 1753 à 1757, numérotèrent ses sermons de 1 (I) à 96 (XCVI). Voir à leur sujet [http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-ballerini\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-ballerini_(Dizionario-Biografico)). Leur travail fut repris en 1846 dans la *Patrologie latine* de Migne (PL 54, 137-468), avec la même numérotation. La collection *Sources chrétiennes* en donna, de 1963 à 1973, une traduction en quatre volumes qui suivait un autre ordre (SC 22 ; 49 ; 74 ; 200). En 1973, après avoir pu identifier un nouveau sermon, A. Chavasse (1909-1983) est revenu, dans le *Corpus Christianorum Latinorum* (CCL 138 et 138A) à la numérotation des Ballerini. « L'objectivité, écrit-il, commande de reproduire les sermons dans l'ordre où l'ont fait les Ballerini, car, malgré quelques déficiences, il est le seul à respecter la chronologie et les données de la principale tradition manuscrite » (CCL 138, p. CCXIV). Les textes qui nous intéressent seront principalement tirés du tome II de l'édition des *Sources chrétiennes* et cités suivant sa numérotation.

## *Jeûne et partage dans les Sermons de Carême*

mercredi, vendredi et samedi de la troisième semaine de l'Avent. Saint Léon lui-même a précisé la définition de ces temps de jeûne : « Nous célébrons, dit-il, un jeûne de printemps en carême, un jeûne d'été à la Pentecôte, un jeûne d'automne au septième mois (septembre) et un jeûne d'hiver en ce dixième mois (décembre)<sup>24</sup> ». Le but de ces jeûnes saisonniers est « principalement de donner aux chrétiens l'occasion de faire « une sorte de récollection, une courte retraite<sup>25</sup> ». Selon la formule de Dom René Dolle, moine de Clervaux et traducteur des *Sermons* dans la collection *Sources chrétiennes*, les jeûnes d'été, d'automne et d'hiver, ou jeûnes « des Quatre-Temps », qui durent chacun trois jours, sont comparables à des sortes de « périodes » militaires, tandis que le Carême revêt un statut de « grandes manœuvres » destinées à associer le chrétien à la victoire remportée par le Christ ressuscité au matin de Pâques<sup>26</sup>.

### *Les dates des sermons de Carême*

Le premier en date des sermons conservés de saint Léon est celui qu'il prononça le jour de son ordination, le 29 septembre 440. Ensuite, on peut distinguer, à la suite d'A. Chavasse, deux groupes dont le premier comprend 59 sermons prononcés de 440 à 445 et le second, plus difficile à dater précisément, des sermons qui s'échelonnent de 446 à 461. À la première série appartiennent les sermons de Carême 39 à 43 ; à la seconde, les six autres sermons, 44 à 50<sup>27</sup>. Des indices permettent d'assigner des dates précises à certains d'entre eux, notamment par recoupement avec certains événements historiques connus par ailleurs. 39 : 9 février 441 ; 40 : 1<sup>er</sup> mars 442 ; 41 : 21 février 443 ; 42 : 12 mars 444 ; 43 : 25 février 445 ; 44 : 25 février 451 ; 45 : 10 février 452 ; 46 : 1<sup>er</sup> mars 453 ; 47 : 21 février 454 ; 48 : 13 mars 455 ; 49 : 17 février 457 ? ; 50 : 9 mars 458 ?

Quand saint Léon parle de l'aumône dans ses *Sermons sur les Collectes*, il la considère comme une fin en soi et elle est le but de sa prédication. Dans le contexte du carême, elle sert à éviter au jeûne d'être « stérile et inspiré par l'avarice<sup>28</sup> ». Jeûne et charité sont donc inséparables ; à eux deux, ils résument toute la vie chrétienne, le premier réparant le mal et la seconde épanouissant le bien dans la ressemblance de Dieu « qui reconnaît l'image de sa propre bonté, là où il trouve le souci de la miséricorde<sup>29</sup> ». Unie au

24. Sermon VIII, pour le jeûne du dixième mois – SC 200, p. 210-211.

25. A. GUILLAUME, *Jeûne et charité...*, p. 59.

26. R. DOLLE (éd.), *Sermons* de Léon le Grand, Introduction, SC 49, p. 13.

27. La datation, moins assurée pour nombre de sermons postérieurs à 445, est discutée avec soin par A. Chavasse dans son introduction au CCL 138, p. CLXXVII à CCI. Les six *Sermons sur les collectes* sont datés par lui de novembre 440 à novembre 444, avec une incertitude pour le dernier, peut-être postérieur à 445.

28. R. DOLLE, préface à SC 49<sup>bis</sup>, p. 16.

29. Sermon 49,5.

jeûne, l'aumône devient ainsi un raccourci préparé par le Seigneur pour arriver à son royaume.

Une simple observance rituelle du précepte du jeûne ne suffit pas. D'une part, elle risque de se borner à un pur exploit d'ascèse ; d'autre part, des hérétiques la pratiquent et peuvent en dévoyer le sens. Léon insiste sur la contrefaçon que constitue le jeûne pratiqué par les manichéens actifs à Rome au début de son pontificat : « Ils ont choisi, en effet, le premier et le second jour de la semaine pour jeûner en l'honneur du soleil et de la lune, étant ainsi, par un seul acte de leur perversion, doublement impies, doublement sacrilèges, puisqu'ils ont institué leur jeûne à la fois pour honorer les astres et pour mépriser la résurrection du Seigneur<sup>30</sup>. »

### III. Un enseignement

Saint Léon, docteur du Carême, incite ses auditeurs<sup>31</sup> à jeûner, puisque le Seigneur Jésus l'a fait, mais à ne pas se contenter de faire cet effort sans le traduire en actes de charité à l'égard de ceux qui sont dépourvus du nécessaire. Dans son troisième sermon, il a cette phrase qui résume bien l'ensemble de ses exhortations : « En ces jours consacrés aux saints jeûnes, pratiquons plus largement les œuvres de la charité, qui d'ailleurs doivent faire en tout temps l'objet de notre zèle ». Si les frères dans la foi doivent être les destinataires privilégiés des aumônes, il convient aussi d'imiter « la bonté du Père qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (*Matthieu 5,45*). En effet, « ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile sont pourtant dignes de pitié dans leurs nécessités, car il faut aimer dans tous les hommes la communion à une même nature » (*in omnibus hominibus naturae est diligenda communio*)<sup>32</sup>. La même idée de communion de nature sert ailleurs à justifier la clémence dans les jugements : « Si forts que puissent être les griefs, ils ne sont jamais que d'homme à homme : ne pensons pas tant à la grandeur de la faute qu'à la communauté de nature » (*non tam delicti magnitudo quam naturae est cogitanda communio*)<sup>33</sup>.

Cette insistance sur la communauté de nature qui invite à la pratique de la charité ne doit pas faire oublier que le lien de la charité est lui-même générateur de communion. Méditant, à la fin de son pontificat, sur la nécessité de la pénitence quarésimale pour purifier le corps entier de l'Église, saint Léon

30. Sermon 42,5 – SC 49, p. 110-113.

31. Aux destinataires des Sermons, saint Léon s'adresse toujours avec tendresse. La majesté de son style n'exclut jamais la chaleur du pasteur qui s'adresse à des fidèles qu'il aime. Si l'évêque de Rome réserve à ses frères évêques le qualificatif de « carissimi », il s'adresse à ses ouailles en les appelant toujours « dilectissimi ».

32. Sermon 41,3 – SC 49, p. 96-99. Voir aussi Sermon 45,3.

33. Sermon 47,3 – SC 49, p. 168-169.

## Jeûne et partage dans les Sermons de Carême

s'émerveille de voir que Dieu, par son esprit de grâce, travaille à la beauté de tous les chrétiens. Il n'hésite pas à s'exclamer : « Même si la beauté n'est pas égale dans tous les membres, ni les mérites pareils dans une si grande variété des parties, le lien de la charité obtient cependant la communion dans la beauté (*communione obtinet decoris connexio charitatis*)<sup>34</sup> ». Le jeûne pratiqué en vue de l'aumône a pour fin de faire imiter la bonté de Dieu, dans l'espérance irréprouvable que la conversion de tous est toujours possible : « Il n'est pas permis à un seul chrétien de haïr qui que ce soit, car [...] ceux qu'une sagesse charnelle a rendus méprisables, nous ne savons pas jusqu'à quel point la grâce de l'Esprit peut les rendre précieux (*pretiosos*)<sup>35</sup> ».

S'il tire les conséquences du fait que sa nature est d'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'auditeur de saint Léon doit faire sienne la certitude de son évêque : puisque Dieu agit avec miséricorde à l'égard des hommes, les hommes ont à imiter entre eux l'attitude de leur créateur. Ainsi le sermon IX s'achève-t-il sur la citation de *Matthieu* 5,7 : « Heureux les miséricordieux, parce que Dieu leur fera miséricorde ». Tout peut – et doit – être pardonné, précisément parce que tous les hommes partagent une même humanité, comme le rappelle l'évêque de Rome : « Si forts que puissent être les griefs, ils ne sont jamais que d'homme à homme : ne pensons pas tant à la grandeur de la faute qu'à la communauté de nature (*naturae communio*) ; ainsi chacun, selon le jugement dont il juge son prochain, trouvera miséricorde auprès de Dieu qui le jugera<sup>36</sup> ».

### Une histoire

Depuis toujours, le diable est menteur (*Jean* 8,44). Non seulement menteur, mais jaloux de Dieu et jaloux de l'homme. Sa jalousie a grandi à la vue de la rédemption opérée par le Christ. Depuis Pâques, il n'a de cesse d'attirer à nouveau à lui les hommes rachetés par le sacrifice du Sauveur. À la suite de son prédécesseur, Clément de Rome (pape vers 95-102), qui faisait, pour ainsi dire, de la jalousie (*zêlos*) le moteur de l'histoire, depuis Caïn et Abel jusqu'au martyr des saints Pierre et Paul<sup>37</sup>, Léon insiste souvent sur cette idée et cite, précisément comme Clément<sup>38</sup>, le verset du livre de la Sagesse qui explique pourquoi, l'homme, créé pour vivre éternellement avec Dieu, doit connaître l'épreuve de la mort : c'est, dit-il que « la jalousie a fait entrer la mort dans le monde » (*ille cuius invidia mors introivit in orbem terrarum*).

34. Sermon 48,1 – SC 49, p. 172-173.

35. Sermon 48,2 – SC 49, p. 174-175.

36. Sermon 47,3 – SC 49, p. 168-169.

37. CLÉMENT DE ROME, *Lettre aux Corinthiens* 4-6 – SC 167, p. 104-111.

38. De manière significative, cette citation de Sagesse 2, 24 précède immédiatement le développement de Clément sur la jalousie des hommes entre eux (*ibid.*, 3,4, p. 104-105).

La vision de l'histoire donnée par le pape est grandiose et mérite d'être citée intégralement : c'est au temps présent (*hoc tempus*), en ce moment précis (*modo*) – à la fois le v<sup>e</sup> siècle et le Carême de 457, date possible du onzième sermon de Carême, ainsi, ajouterions-nous volontiers, toute année de l'ère chrétienne – que « celui dont “la haine a fait entrer la mort dans le monde” brûle d'une jalousie sans égale, souffre d'une douleur extrême. Il voit, en effet, de nouveaux peuples, venus de tout le genre humain, introduits dans l'adoption des fils de Dieu, il voit se multiplier, par la fécondité virginale de l'Église, l'enfantement des régénérés. Il se voit privé du droit qui fondait son empire et chassé des cœurs qu'il possédait [...] ; il voit que ni le péché personnel, ni le péché originel ne sont un obstacle pour personne, puisque la justification n'est pas accordée aux mérites, mais concédée par la seule libéralité de la grâce ». Cette défaite qu'il subit rejaillit sur ceux qu'il avait su séduire autrefois : « Même ceux qui étaient tombés (*lapsos quoque*), trompés par ses pièges et ses mensonges, il les voit se laver dans les larmes de la pénitence et être admis aux remèdes de la réconciliation, la clef apostolique leur ouvrant les portes du pardon<sup>39</sup> ». Cette jalousie se caractérise par l'âpreté (*acrior*<sup>40</sup>) et la cruauté (*saevior*<sup>41</sup>).

Ainsi, tout l'effort de l'Église au temps du Carême se trouve-t-il inscrit dans l'histoire comme une réponse à la volonté diabolique de Satan d'attirer à lui tous les hommes. L'image du combat et les métaphores liées au thème de la guerre reviennent souvent sous la plume de Léon : c'est à l'ennemi antique, à l'ennemi du genre humain, à l'adversaire orgueilleux, que l'homme est confronté. Une véritable guerre a été déclarée à l'humanité entière par l'Adversaire et ses sbires : « Comprendons bien que, plus nous apporterons de soin à notre salut, plus violentes seront les attaques des ennemis ». Il n'y a pas à s'en étonner : « Notre vie ici-bas se passe au milieu des embûches, au milieu des batailles (*in medio praeliorum*<sup>42</sup>). Reprenant à sa manière le thème du *Christianus miles Christi*, déjà élaboré par saint Paul avec le thème de l'armure revêtue par le soldat qui veut combattre pour son roi (voir *Éphésiens* 6,11<sup>43</sup>), saint Léon décrit l'Église comme une armée placée en bon ordre de bataille sous les ordres du Christ : « Voyez de quels traits puissants, de quelles défenses insurmontables nous munit ce chef qu'ont illustré de nombreux triomphes, ce maître invincible de la milice chrétienne<sup>44</sup> ! »

39. Sermon 49,3 (*SC* 49, p. 186-187).

40. Sermon 41,2 (*SC* 49, p. 80-81). À rapprocher de l'âpreté des assauts du diable contre ceux surtout qu'il voit s'abstenir du péché : *acrioribus insidiis* (41,2 – *SC* 49, p. 94-95).

41. Sermon 41,2 (*SC* 49, p. 96-97).

42. Sermon 39,3 – *SC* 49, p. 70-71.

43. « Revêtez la panoplie de Dieu, afin de pouvoir tenir contre les manœuvres du diable. »

44. Sermon 39,4 – *SC* 49, p. 72-73.

## Jeûne et partage dans les Sermons de Carême

### *Lutte contre le mal par les œuvres de miséricorde*

Dans cette perspective, le Carême apparaît comme un temps d'exercices militaires intensifs, une cristallisation de ce que doit être toute vie qui veut obtenir la victoire finale. La vie tout entière est, en effet, susceptible d'être attaquée par le tentateur. Mieux, à la suite du livre de Job<sup>45</sup>, saint Léon la définit comme tout entière «*tentatio*<sup>46</sup>». Il n'est aucun de ses moments que Satan ne jalouse, ce qui invite à une riposte systématique, dont le Carême est l'emblème, puisqu'il est l'actualisation annuelle de la parole de saint Paul, reprenant celle d'Isaïe : «Voici maintenant le temps favorable, voici le jour du salut<sup>47</sup>». Or, comment lutter contre le mal, sinon en reprenant les armes mêmes que le Christ a données à ses disciples ? «Afin d'être assez forts pour vaincre tous nos ennemis, recherchons le secours divin en obéissant aux commandements célestes (*per observantiam caelestium mandatorum*)<sup>48</sup>». C'est ainsi que s'obtiendra la véritable *devotio christiana* à laquelle le pasteur exhorte ses ouailles.

### *Un progrès possible*

La guerre à mener contre les vices est une guerre sainte et juste, qui doit déboucher sur un progrès de ceux qui la conduisent. Léon reprend la notion de *profectus*, bien connue des philosophes païens comme des auteurs chrétiens. L'homme est en chemin pendant toute sa vie. À la différence de la nature divine, caractérisée par l'immutabilité<sup>49</sup>, l'homme est soumis au changement (*mutabilis*). Aussi, «même si notre nature s'élève jusqu'au plus haut degré de zèle dans la poursuite des vertus, elle peut cependant toujours rencontrer une occasion de chute (*quo recidat*) aussi bien qu'une occasion de croissance (*quo crescat*), et telle est la vraie justice des parfaits qu'ils n'osent jamais se croire parfaits, de peur qu'abandonnant leur résolution de poursuivre le chemin avant d'être au but, ils ne succombent au danger de défaillir (*deficiendi periculum*) au moment même où ils perdraient le désir de progresser (*proficiendi appetitum*)<sup>50</sup>». Le carême est donc le temps du progrès de toutes les vertus (*omnium virtutum profectus*)<sup>51</sup> ; c'est alors

45. Voir *Job* 7, 1 (LXX).

46. *Vitae, quae tota est tentatio* : sermons 41, 1 et 50,2 – SC 49, p. 94-95 ; 196-197 ; voir sermon 47,1 – SC 49, p. 162-163. *Tentare*, en latin classique, a pour sens premier «toucher, établir un contact» puis, dès LUCRÈCE (*De natura rerum* VI, 1104) attaquer et, par la suite, examiner, sonder, mettre à l'épreuve. Sur le vocabulaire de la tentation, voir A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, p. 580-581.

47. 2 *Corinthiens* 6,2.

48. Sermon 39,2 – SC 49, p. 66-67.

49. *Incommutabilem Deitatem* : Sermon 46,1 – SC 49, p. 152-153.

50. Sermon 40,1 – SC 49, p. 78-81 ; traduction légèrement modifiée.

51. *Ibid.*, 40, 2 – SC 49, p. 80-81.

qu'il faut déployer une ardeur plus grande pour atteindre ce progrès spirituel aux multiples facettes possibles (*maiori studio ad spiritales profectus moueri*).

Ce progrès, qui donne à l'homme de tendre vers le bonheur éternel dans la rencontre de Celui qu'il aura aidé à son insu dans la personne de ses frères et qui se révélera à lui lors du jugement<sup>52</sup>, consiste notamment à percevoir le Carême comme un temps de grâce au cours duquel l'âme est invitée à se débarrasser de son égoïsme par la pratique des *opera pietatis*. L'expression, fréquente dans les sermons<sup>53</sup>, a déjà été étudiée<sup>54</sup>. Reprenant des conclusions bien établies, on peut affirmer que chez saint Léon, la *pietas* désigne à la fois un attribut divin et une qualité humaine portant directement sur l'action. Les deux sens se rejoignent : « Là où Dieu rencontre l'empressement de la miséricorde, il reconnaît l'image de sa *Pietas*<sup>55</sup> ».

Piété et miséricorde finissent par être synonymes. Elles donnent à chacun, selon ses possibilités et selon son état, de participer à la remise en état du tissu ecclésial déchiré par le péché : « Rien ne s'unit plus utilement aux jeûnes raisonnables (*rationabilibus*) et saints que ces bonnes œuvres que sont les aumônes ; sous le nom unique d'œuvres de miséricorde (*uno misericordiae nomine*), elles comprennent bien des actions louables de bonté (*laudabiles pietatis actiones*), grâce auxquelles, malgré des ressources inégales, les âmes de tous les fidèles peuvent s'égaliser entre elles. Les œuvres de la bonté sont infiniment étendues, et leur variété même donne aux vrais chrétiens d'avoir toute leur part dans la distribution des aumônes, qu'ils soient riches et dans l'abondance ou, au contraire, pauvres et peu à leur aise, en sorte que ceux qui sont inégaux dans leurs facultés de bienfaisance soient du moins semblables par l'affection du cœur<sup>56</sup> ». On résumerait bien la pensée de saint Léon en disant qu'elle tient tout entière dans le *donc*, « *igitur* », qui unit l'action de l'homme dans sa pratique conjointe du jeûne et du partage : « Plus saintement nous aurons passé ces jours, mieux nous aurons montré que nous honorons religieusement la Pâque du Seigneur. En ces jours consacrés aux saints jeûnes, pratiquons donc (*igitur*) plus largement les œuvres de la charité, qui d'ailleurs doivent faire en tout temps l'objet de notre zèle<sup>57</sup> ».

\*

52. Pour inciter ses auditeurs à la charité et au partage, saint Léon leur rappelle la vision du Jugement dernier au chapitre 25 de l'évangile de saint Matthieu : Sermon 45,3 – SC 49, p. 144-147.

53. 40,4 ; 41,3 ; 44,2 ; 46,4 ; 47,3. On y adjoint des synonymes, *officia* ou *officium pietatis* (42,1 ; 43,4 ; 45,1) et *actiones pietatis* (45,2).

54. Voir A. GUILLAUME, *Jeûne et charité...*, p. 66-72.

55. *Ibid.*, p. 67.

56. Sermon 44,2 – SC 49, p. 132-135.

57. Sermon 41,1-2 – SC 49, p. 96-97.

## Jeûne et partage dans les Sermons de Carême

Héritier d'une longue tradition dans laquelle il s'inscrit pour l'enrichir encore, saint Léon exhorte ses fidèles à avoir pour autrui l'attitude de Dieu à leur propre égard. L'amour pour Dieu, manifesté par le jeûne, renoncement soigneusement distingué d'un pur effort de la volonté ne se rendra visible que par un surcroît d'amour pour les frères, manifesté par l'aumône. Cette charité, qui prend souvent le nom de piété ou de miséricorde se fera sans crainte de perdre : « Dans les œuvres de miséricorde, qu'on ne craigne pas de voir diminuer les richesses de cette terre : la pauvreté chrétienne est toujours riche (*semper dives est christiana paupertas*), car ce qu'elle a dépasse de beaucoup ce qu'elle n'a pas, et elle ne redoute pas de souffrir de l'indigence en ce monde, elle à qui il est donné dans le Seigneur de toutes choses de posséder toutes choses (*in omnium rerum Domino omnia possidere*)<sup>58</sup> ».

Les quelques lignes qu'on vient de lire n'ont envisagé que l'enseignement donné par saint Léon le Grand au cours de ses prédications de carême. Il faudrait invoquer aussi le témoignage de ses *Sermons* pour les jeûnes des Quatre-Temps, qui confirment et développent sa doctrine. En juin, il affirme : « Rendons grâce à la divine miséricorde (*pietas*) et, tout en recherchant les saintes délices de l'abstinence, mettons de côté un peu de notre nourriture, afin que nos aumônes s'accroissent de ce dont nos tables auront été privées. Le remède du jeûne n'assure la guérison de l'âme qu'à partir du moment où l'abstinence de celui qui jeûne restaure la faim du pauvre<sup>59</sup> ». En septembre, il dit de même : « Nous vous prescrivons de jeûner en vous rappelant la nécessité non seulement de l'abstinence, mais aussi des œuvres de miséricorde (*opera pietatis*). Ainsi, ce que vous aurez retranché de votre ordinaire, par une sainte économie, vous le transformerez en aliment pour les pauvres<sup>60</sup> ». En décembre, enfin, il répète inlassablement : « Consacrions à la vertu ce que nous refusons au plaisir. Que l'abstinence de celui qui jeûne devienne la nourriture du pauvre<sup>61</sup> ». Comme le dit A. Guillaume, à qui nous laisserons le mot de la fin, grâce à ce Pape, « le jeûne est devenu en lui-même un moyen de faire l'aumône<sup>62</sup> ».

Né en 1957, Mgr Patrick Descourtieux est ancien élève de l'École normale supérieure et docteur en théologie. Il a publié le *Stromate VI* de Clément d'Alexandrie et les *Commentaires sur les Psaumes* d'Hilaire de Poitiers dans la collection *Sources chrétiennes*. Il enseigne à l'*Institutum Patristicum « Augustinianum »* de Rome.

58. Sermon 42,2 – SC 49, p. 104-105.

59. Sermon 68 – SC 200, p. 38-41.

60. Sermon 76,5 – SC 200, p. 106-109.

61. Sermon 83 – SC 200, p. 162-163.

62. A. GUILLAUME, *Jeûne et charité...*, p. 118.



Béatrice CASEAU

## **Les chrétiens et la pratique du jeûne durant l'antiquité et les débuts du Moyen Âge**

**L**a pratique du jeûne est ancrée dans la tradition chrétienne parce qu'elle trouve son modèle dans la vie même de Jésus qui jeûna pendant quarante jours au désert. Lui-même pouvait s'inspirer de modèles comme celui de Moïse qui jeûna quarante jours et quarante nuits (*Exode 34,28*) ou d'Élie qui jeûna tout aussi longtemps en marchant dans le désert (*1 Rois 19,8*). Le judaïsme concevait plus particulièrement le jeûne comme une manifestation du repentir et comme un moyen d'intercession auprès de Dieu. Le jeûne est donc entré dans les pratiques chrétiennes avec cet héritage juif mais au cours des premiers siècles de développement du christianisme, le jeûne prit de surcroît une signification spécifiquement chrétienne en s'associant à la commémoration des événements de la Semaine sainte. D'une pratique individuelle, plus ou moins intense, le jeûne est devenu une pratique sociale qui suivait un calendrier précis au début du Moyen Âge.

### **Jésus et ses premiers disciples**

Dans le Nouveau Testament, le jeûne est présenté comme une activité individuelle, que Jésus recommande de faire sans ostentation, comme la prière, dans le secret (*Matthieu 6,16-18*). Dans la vie de Jésus, un épisode de jeûne intense se déroule au désert pendant quarante jours et prend place entre son baptême et le début de sa mission publique. Jésus tenaillé par la faim après ces quarante jours est tenté par le diable qui lui propose de montrer son pouvoir divin et de transformer des pierres en pain pour apaiser sa faim et en *Matthieu 4,4*, Jésus lui répond, en citant un verset du livre du Deutéronome, que « l'homme n'a pas seulement besoin de pain pour vivre

mais aussi de toute parole que Dieu prononce» (*Deutéronome* 8,3). Il ne fut pas demandé aux disciples de Jésus d'imiter son exploit au désert mais de faire entrer le contrôle alimentaire volontaire comme une expérience religieuse. Le jeûne a comme fonction de recentrer la vie du chrétien sur Dieu, de le faire se souvenir de Dieu et de manifester la prééminence du spirituel sur le matériel.

Toutefois, contrairement à Jean-Baptiste qui représente une tendance plus ascétique, Jésus n'impose pas à ses disciples de faire tous les jeûnes proposés à son époque : « Un jour que les disciples de Jean et les pharisiens étaient en train de jeûner, ils vinrent trouver Jésus et lui demandèrent : “Comment se fait-il que tes disciples ne jeûnent pas, alors que les disciples de Jean et les pharisiens le font ?” Jésus leur répondit : “Comment les invités d’une noce pourraient-ils jeûner pendant que le marié est avec eux ? Aussi longtemps que le marié se trouve parmi eux, ils ne peuvent jeûner !” » (*Marc* 2,18-19). Le Christ lui-même a en effet connu des temps de jeûne mais aussi des temps de banquet. Il fut reçu à dîner et il participa même à un banquet nuptial<sup>1</sup>. Sa présence aux noces de Cana, ses repas avec des publicains, son souci de nourrir les foules ne vont pas dans le sens d'une extrême austérité alimentaire. Les chrétiens des siècles suivants vont pouvoir s'inspirer de ce rapport détendu face à l'alimentation pour faire alterner temps de jeûne et repas festifs. Ils vont christianiser le jeûne en liant les temps de pénitence et de jeûne à la commémoration de la Passion du Christ et les temps de fête à celle de sa Résurrection. Ainsi s'établit un calendrier hebdomadaire du jeûne, puisque chaque semaine est une semaine sainte qui rappelle les événements de la Passion. Les jours choisis pour le jeûne sont généralement le mercredi en souvenir de la trahison de Judas et le vendredi en mémoire de la Passion. Un calendrier annuel des temps de jeûne se met en place à partir du IV<sup>e</sup> siècle, dont le principal est le Carême, un temps de préparation à la fête de Pâques qui dure au moins quarante jours. Au cours de ces premiers siècles du christianisme, la principale difficulté pour les responsables des communautés chrétiennes fut de faire passer le jeûne d'une pratique ascétique individuelle dénuée de norme à une pratique collective encadrée et normalisée. Il s'agissait de naviguer entre deux écueils : celui des excès de jeûne fondés sur un rejet du corps et de la matière ou sur un orgueil ascétique dommageable à la vie communautaire et celui d'une absence de jeûne de la part de chrétiens travaillant dans le monde et peu soucieux de l'ascèse.

Le jeûne pouvait signifier l'absence de toute nourriture et boisson pendant une période déterminée. Quelques médecins se sont penchés sur le cas des grévistes de la faim pour étudier les réactions physiologiques à

1. *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité. Mélanges offerts au professeur Charles Perrot*, textes réunis par M. Quesnel, Y.-M. Blanchard, Cl. Tassin, Paris, 1999.

## ——— *Les chrétiens et la pratique du jeûne durant l'antiquité...*

l'absence de nourriture et de boisson. La vitesse de détérioration de l'organisme dépend du poids de départ et on ne peut fournir un nombre exact de jours avant le coma et le décès, mais la personne adulte qui cesse de s'alimenter peut survivre si elle boit pendant une quarantaine de jours<sup>2</sup>. Elle ne peut plus se déplacer ni parler correctement au bout d'un mois. Sans boisson, la mort survient beaucoup plus rapidement. Les données bibliques et celles des textes hagiographiques qui indiquent des jeûnes de quarante jours sans aliments et sans boisson relèvent d'une utilisation symbolique des données numériques. Le jeûne, plus fréquemment, signifie une privation de nourriture, qui donne à la personne une sensation de faim. Le jeûne peut consister à diminuer le nombre de repas, pour ne garder par exemple qu'un repas par jour. Le jeûne peut aussi limiter le bol alimentaire en jouant sur la quantité consommée. Ce type de jeûne s'accompagne le plus souvent aussi d'une restriction sur le type d'aliment admis, comme par exemple une exclusion des protéines animales. Le jeûne peut être temporaire ou continu. Les chrétiens des premiers siècles ont expérimenté l'ensemble de ces différents types de jeûne et discuté des conséquences des pratiques individuelles sur les communautés chrétiennes ainsi que des effets spirituels du jeûne.

### **La diversité des pratiques de jeûne personnel**

L'ascèse tient une place importante dans le christianisme ancien mais elle est vécue de manière différente par les uns et par les autres, en particulier dans le domaine alimentaire. Certains refusent la viande et le vin, et adoptent l'encratisme comme moyen de ne pas tomber dans le péché<sup>3</sup>. L'épître aux Romains fait déjà allusion à la diversité des attitudes par rapport aux aliments : « Accueillez celui qui est mal affermi dans la foi, sans vous ériger en juges de ses opinions. Ainsi l'un a la conviction qu'il peut manger de tout. L'autre, qui est mal affermi dans la foi, ne mange que des légumes. Que celui qui mange de tout ne méprise pas celui qui ne fait pas comme lui, et que celui qui ne mange pas de viande ne condamne pas celui qui en mange, car Dieu lui a fait bon accueil » (*Romains* 14 ; 1-3, trad. L. Segond). La diversité des pratiques engendre des tensions, chacun considérant sa propre manière de faire comme la meilleure, adaptée non seulement à soi-même mais aussi aux autres. L'auteur préfère visiblement ceux qui mangent de tout, mais admet l'abstinence de viande comme une initiative

2. [www.maisonmedicale.org/.../SC34c\\_q\\_physique.pdf](http://www.maisonmedicale.org/.../SC34c_q_physique.pdf)

3. L'encratisme est une doctrine hérétique qui pousse l'ascétisme jusqu'au refus de la matière. En particulier, les encratites condamnent le mariage (NdE). Sur l'encratisme, U. Bianchi (éd.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazione ontologiche e protologiche*, Rome, 1985 ; E. HUNT, *Christianity in the Second Century*, New York, 2003.

individuelle. Il recommande de ne pas se focaliser sur la sphère matérielle et de privilégier la charité sur l'observance alimentaire : « Car le règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture, ou de boisson ; il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint. Celui en effet qui sert le Christ de la sorte est agréable à Dieu et approuvé des hommes. Poursuivons donc ce qui favorise la paix et l'édification mutuelle. Ne va pas pour un aliment détruire l'œuvre de Dieu. Tout est pur assurément mais devient un mal pour l'homme qui mange en donnant scandale. Ce qui est bien, c'est de s'abstenir de viande et de vin et de tout ce qui fait buter ou tomber ou faiblir ton frère » (*Romains* 14,7-21, trad. BJ). La charité doit donc primer sur la liberté alimentaire donnée par le Christ et l'ascèse doit guider le chrétien : « "Tout m'est permis", mais tout ne m'est pas profitable. " Tout m'est permis", mais je ne me laisserai, moi, dominer par rien. Les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments, et Dieu détruira ceux-ci comme celui-là » (*I Corinthiens*, 6,12-13, trad. BJ).

Ces versets, en particulier ceux de l'épître aux Romains, ont pu favoriser une diffusion de l'encratisme et certains chrétiens de la fin du premier siècle et du second siècle ont pensé que leur salut dépendait d'un changement radical de mode de vie, y compris dans le domaine alimentaire. Irénée de Lyon cite Tatien comme le chef des encratites qui refusent le mariage mais aussi la viande et le vin. Dans certains milieux chrétiens du second siècle, le jeûne, compris comme l'abstention de certains aliments et boissons, devait être permanent. Les ascètes encratites ainsi que certains gnostiques considéraient la nourriture comme un élément physique nécessaire mais éloignant l'âme des sphères spirituelles. Leur rejet du mariage et des aliments donnés par Dieu fut jugé hérétique, en particulier parce qu'il conduisait à une condamnation de la matière et de la création terrestre. Leur discours ascétique, une fois détaché de ses conceptions négatives sur la matière, fut repris dans la tradition monastique qui considère le jeûne comme l'instrument le plus efficace pour aider l'âme à se concentrer sur Dieu et à se libérer des entraves de la chair. C'est aussi dans les milieux monastiques que se manifeste une émulation à jeûner et finalement la question des limites du jeûne.

### **La spiritualité du jeûne dans les milieux monastiques des premiers siècles**

Les moines du désert recommandent d'utiliser le jeûne pour lutter contre les passions<sup>4</sup>. Le jeûne est un instrument de contrôle. Abba Jean Colobos (IV<sup>e</sup> siècle) explique le mécanisme : « Si un roi veut s'emparer d'une ville

4. Sur le lien entre jeûne et chasteté, T. SHAW, *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*, Minneapolis, 1998.

———— *Les chrétiens et la pratique du jeûne durant l'antiquité...*

ennemie, il commence par tenir l'eau et les vivres ; ainsi, mourant de faim, les ennemis se soumettent à lui. Ainsi en va-t-il pour les passions de la chair : si l'homme vit dans le jeûne et la faim, ses ennemis perdent leur force dans son âme<sup>5</sup>. » Il s'agit d'affaiblir les pulsions du corps en le privant de sa force. Le jeûne a comme but de discipliner le corps, en le soumettant à une règle de vie qui, par l'ascèse, c'est-à-dire l'effort, restreint la satisfaction de ses besoins et finalement limite ces mêmes besoins. L'abbé Euloge disait ainsi à son disciple : « Enfant exerce-toi à rétrécir peu à peu ton estomac par le jeûne. Car de même qu'une outre étirée devient plus mince, ainsi également l'estomac quand il reçoit beaucoup d'aliments. Mais s'il en reçoit peu, il se rétrécit et exige toujours peu<sup>6</sup>. » Le but de l'exercice consiste à se libérer autant que possible des besoins physiques pour se rapprocher de la vie des anges qui chantent les louanges de Dieu sans avoir besoin de se nourrir. Philoxène de Mabboug († 523), un évêque monophysite du VI<sup>e</sup> siècle, a écrit à ce sujet : « C'est en nous abstenant de manger que nous parvenons à ressembler aux anges : les anges, eux, sont complètement dispensés de manger ; nous, par notre volonté, nous refusons de nourrir le désir et nous diminuons un peu les besoins du corps<sup>7</sup>. » Les hommes ont plus de mérite que les anges car ils choisissent le jeûne. Ils ont aussi une faiblesse plus grande que les anges car ils sont soumis aux appétits du corps. « Lorsque le ventre est devenu le maître du corps, explique Philoxène, il le commande et l'asservit à toutes ses volontés, et au lieu du chemin qui monte au ciel, il lui montre cet autre chemin qui descend au schéol. Il suspend à lui le poids des aliments et l'excès de nourriture, il l'im-bibe et l'appesantit d'une grande quantité de boisson, en sorte que lorsqu'il l'a chargé du poids des aliments, sa légèreté disparaît, l'entraînant vers le bas<sup>8</sup>. » Philoxène enseigne donc à lutter contre la gourmandise car pour lui « l'homme n'est pas pleinement digne de goûter la règle de vie du Christ avant d'avoir annihilé chez lui la sensibilité aux nourritures du monde ». Chez cet auteur qui synthétise plusieurs siècles de pensée monastique sur le rapport à l'alimentation, le jeûne permanent est le seul chemin possible : « Le poids des aliments est l'adversaire de tout : de la force corporelle, de la science de l'âme, des travaux de la justice, des œuvres de la miséricorde, des dons des aumônes. Car celui qui est asservi à son ventre est un animal,

5. *Les Apophtegmes des Pères, Collection systématique*, IV, 20, éd. et trad. J.-Cl. Guy, Paris, 1993, p. 195.

6. *Les Sentences des Pères du désert*. Nouveau recueil : Apophtegmes inédits ou peu connus rassemblés et présentés par dom L. Regnault traduits par les moines de Solesmes, Arm. I 580, Solesmes, 1977, p. 256 ; texte arménien dans *Les Vies des Pères*, Venise, 1855, t. 1, p. 54.

7. Philoxène de MABBOUG, *Homélies*, introduction, traduction et notes par E. Lemoine, nouvelle édition revue par R. Lavenant, Paris, 2007 (SC 44), p. 385.

8. Philoxène de MABBOUG, *Homélies, ibid.*, p. 328.

il est sans discernement<sup>9</sup>. » Pour Philoxène, le jeûne consiste à se nourrir peu et à vivre dans une tempérance continuelle, marquée en particulier par l'abstinence de viande et de vin. Il ne condamne pas la nourriture car le besoin a été mis en l'homme par le créateur, mais il parle de guerre à mener contre ses effets alourdissants : « Lorsque le corps te fera la guerre par ses besoins [...] sois vainqueur de la guerre à ce moment-là par la persévérance, en faisant naître en toi, en face de la faim, une autre faim, en détournant ton esprit de la pensée de la faim du corps vers la méditation et l'entretien avec Dieu. » Le but du jeûne est de nouveau de replacer Dieu au centre de la vie, de lui donner la première place et de transformer la faim du corps en faim de sa Parole ou en faim de sa rencontre.

Le jeûne, selon Philoxène, est difficile mais il ouvre la porte à des trésors spirituels : « Le commencement de l'abstinence est amer et dur, mais sa fin suave et douce. Son fardeau est lourd pour ceux qui n'ont pas senti sa légèreté, sa charge difficile pour ceux qui n'ont pas regardé les richesses spirituelles qu'elle contient. Car elle est la porte étroite qui fait entrer dans le lieu spacieux des spirituels<sup>10</sup>. » Le lien entre jeûne et mysticisme a pu pousser certains à pratiquer un jeûne extrême qui est parfois appelé anorexie sainte<sup>11</sup>. Le jeûne consistait à se nourrir de moins en moins, et s'achevait parfois par la seule consommation des espèces consacrées. Des femmes comme Catherine de Sienne sont devenues célèbres au Moyen Âge pour avoir renoncé à s'alimenter, mais la tendance est plus ancienne. L'*Histoire Lausiaque* de Pallade rapporte l'extrême austérité d'un certain Héron d'Alexandrie qui « mangeait au bout de trois mois, se contentant de la communion aux mystères, et si quelque part lui apparaissait un légume sauvage<sup>12</sup> ». Syméon stylite le jeune refuse progressivement toute nourriture autre que l'eucharistie. Chaque jour, il mange donc du pain levé qui a été trempé dans du vin et qui lui est apporté dans un panier au sommet de sa colonne. Si la *Vie de Syméon stylite le jeune* propose à l'admiration le refus progressif de la nourriture autre que l'eucharistie par Syméon, l'auteur de la *Vie* montre aussi les débats que cela entraîne dans la communauté qui vit autour du stylite. Le père spirituel de Syméon lui reproche de ne pas assez s'alimenter – « Nourris-toi comme tu me le vois faire, parce que la nourriture et la boisson ne souillent pas l'homme » – et Syméon lui répond : « La nourriture ne souille personne, mais elle suscite des pensées qui ont cet effet ; elle trouble, elle épaissit et rend pesant comme la matière l'esprit

9. Philoxène de MABBOUG, *Homélies, ibid.*, p. 329.

10. Philoxène de Mabboug, *Homélies, ibid.*, p. 383-384.

11. B. CASEAU, « Syméon stylite le jeune (521-592) : un cas de sainte anorexie ? », *Kentron : Revue du monde antique et de psychologie historique*, 19, 2003, 179-199 ; R. M. BELL, *Holy Anorexia*, Chicago, 1985, trad. fr. par Caroline Ragon-Ganovelli, *L'anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1994.

12. PALLADIUS, *Histoire Lausiaque*, XXVI, 2-3, texte grec, introduction et traduction par A. Lucot, Paris, 1912, p. 196-197.

———— *Les chrétiens et la pratique du jeûne durant l'antiquité...*

le plus subtil<sup>13</sup>. » En fait Syméon a depuis l'enfance un rapport complexe à la nourriture et demande par d'instantes prières d'en être libéré ; il obtient, selon son hagiographe, d'être miraculeusement nourri d'une espèce de riz très blanc qui lui permet de ne rien manger sinon la sainte eucharistie de dimanche en dimanche<sup>14</sup>. L'ascèse alimentaire de Syméon n'est pas d'emblée reconnue comme sainte. Elle rencontre même la désapprobation, d'abord celle de certains moines puis celle de l'higoumène qui souhaite que Syméon rentre dans le rang et adopte les usages ascétiques du monastère ; mais la démarche de Syméon, du moment qu'elle n'est pas imposée aux autres, finit par être acceptée.

Le jeûne extrême de certains moines pouvait être perçu comme divinement inspiré et une preuve de sainteté, en particulier lorsque le moine avait la réputation de recevoir une nourriture apportée par un ange, mais l'intensité du jeûne pouvait tout aussi bien apparaître comme une preuve d'*hybris*, donnant aux moines un sentiment de supériorité sur les autres membres de leur communauté et *a fortiori* sur les autres chrétiens. Aussi, la tendance dans certains milieux monastiques à permettre à certains moines de ne se nourrir que d'eucharistie ne faisait pas l'unanimité. En Orient, le droit canonique finit même par l'interdire<sup>15</sup>. Il est vrai que dans certains monastères syriens, pour permettre aux moines de survivre avec pareil régime, on leur donnait davantage de pain et de vin consacré au point que Rabbula, l'évêque d'Édesse, condamne ceux qui se montraient tels des chiens voraces pour manger leur Seigneur.

Outre ses relents manichéens, le danger du jeûne extrême venait de l'esprit de compétition qu'il pouvait engendrer dans les communautés. La littérature qui concerne les Pères du désert rapporte cette émulation entre les moines. Les hagiographes proposent à l'admiration ces héros de l'ascèse. Dans la *Vie* que lui consacre Athanase, Antoine pratique une ascèse alimentaire constante et très libre : « Il mangeait une seule fois par jour, après le coucher du soleil, mais il lui arrivait aussi de rester deux jours, souvent même quatre jours, sans prendre de nourriture. Sa nourriture c'était du pain et du sel ; sa boisson, de l'eau pure<sup>16</sup>.

Des voix se font aussi entendre pour normaliser le jeûne et limiter cette liberté individuelle, surtout quand elle risque de chagriner ou de démoraliser

13. *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, 17, t. 1 : Introduction et texte grec, éd. P. Van Den Ven, Bruxelles, 1962, p. 14 ; trad. dans le t. 2 : Traduction et commentaire ; *Vie grecque de sainte Marthe, mère de S. Syméon* ; Indices par P. Van Den Ven, Bruxelles, 1970 (*Subsidia Hagiographica* n. 32), p. 22.

14. *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, 256, *ibid.*, p. 222 ; t. 2, p. 246.

15. Par exemple, Règles de Johannan Bar Qursos pour le monastère Mar Zakkai, 48, A. Voöbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm, 1960, p. 61.

16. *Vie d'Antoine*, 7, 6, éd. et trad. G. J. M. Bartelink, Paris, 1994, p. 152-153.

les autres membres d'une communauté, ce qui est conforme aux recommandations de l'épître aux Romains. Macaire, un ermite du désert égyptien au IV<sup>e</sup> siècle, s'était joint à l'une des communautés cénobitiques fondées par Pachôme : «Macaire vit chacun pratiquant des observances différentes, l'un mangeant le soir, l'autre au bout de deux jours, l'autre au bout de cinq, un autre encore restant debout toute la nuit, mais s'asseyant dans le jour.» Pendant le Carême, le célèbre ermite donne une leçon de jeûne aux moines : il ne mange que quelques feuilles de chou les dimanches, et rien le reste du temps. Les moines se plaignent de ce comportement et demandent à l'higoumène de chasser cet être «dénué de chair». Pachôme le remercie d'avoir édifié les moines et de les avoir mis à l'abri de l'orgueil mais il lui demande de rentrer chez lui. Pour qu'une communauté vive harmonieusement, il lui faut un cadre ascétique commun.

Dans la tradition cénobitique, un jeûne modéré est recommandé. Cassien († ca. 435) en particulier condamne les jeûnes prolongés qui sont suivis par un surcroît d'alimentation compensatoire : «Des jeûnes, si austères soient-ils, auxquels fait suite un relâchement exagéré ne servent à rien et entraînent bientôt à la gourmandise. Mieux vaut chaque jour un repas raisonnable et mesuré qu'un jeûne austère prolongé de plusieurs jours<sup>17</sup>.» Il demande aussi que le jeûne soit adapté à la personne, à son âge, à son état de santé : «Une résistance physique inégale, l'âge ou le sexe peuvent faire varier le temps, la quantité et la qualité de la nourriture ; mais la vertu intérieure impose à tous de se mortifier ; tout le monde ne peut pas en effet, prolonger le jeûne pendant une semaine, ni même rester trois jours, ou seulement deux, sans prendre de nourriture. Il y en a même beaucoup, épuisés par la maladie ou le poids des ans, qui ne supportent pas sans grande fatigue de jeûner jusqu'au coucher du soleil. La fadeur des grains trempés dans l'eau ne convient pas à tous, et tous ne peuvent pas se contenter de quelques légumes crus ou de l'austérité du pain sec. Avec un poids de deux livres, l'un n'éprouve pas la satiété, tandis qu'un autre est repu après une livre et même six onces de nourriture<sup>18</sup>.» Cassien ne saurait être considéré comme défavorable au jeûne, lui qui place la *gastrimargia*, la concupiscence du manger, en tête des huit vices principaux pour le moine, mais il est favorable à un jeûne modéré et continu, avec quelques modulations en fonction du temps liturgique : un jeûne plus intense pour certains jours et un repas plus varié et plus abondant les jours de fête. Il évoque les débats intenses qui avaient lieu parmi les moines d'Égypte, auxquels faisaient échos les débats des moines d'Occident sur la bonne quantité de nourriture et sur l'intensité du jeûne. Quand il rédige la *Règle des moines*, Benoît de Nursie est hésitant : «C'est avec quelques scrupules que nous déterminons la quantité d'aliments pour les autres».

17. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, V, 9, texte latin revu, introduction, traduction et notes par J. Cl. Guy, Paris, 1965, p. 204-205.

18. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, V, 5, 1-2, *ibid.*, p. 198-199.

## ——— *Les chrétiens et la pratique du jeûne durant l'antiquité...*

Si donc le principe du jeûne avait été bien intériorisé par les milieux ascétiques puis monastiques des débuts du christianisme, la forme, la durée et la manière de jeûner restaient largement débattues. Cela ne simplifiait sans doute pas la tâche des prédicateurs qui devaient convaincre les laïcs de l'utilité spirituelle du jeûne.

### **Une spiritualité du jeûne pour les laïcs**

Le jeûne monastique, même quand il est vécu avec modération repose sur l'idée que le contrôle alimentaire aide à contrôler les tentations et ce principe est applicable à tout chrétien. Mais pour ceux qui sont restés dans le monde, ont fondé une famille et doivent travailler pour la nourrir, un jeûne continu n'est pas envisageable. Plus exactement, la pauvreté impose des restrictions alimentaires à une large partie de la population mais ce n'est pas un choix et encore moins une démarche spirituelle. Pour que la privation de viande et de vin soit une privation volontaire, il faut avoir accès à ces aliments. Les historiens discutent de ce point : il semble acquis qu'une partie des plus pauvres en ville n'avait pas accès à un repas chaud, et qu'une autre partie vivait surtout de céréales et de légumineuses. Pour ces derniers, le jeûne comme restriction alimentaire pouvait être pratiqué en modifiant la quantité et le nombre de repas. Le jeûne, tel qu'il est mis en place à la fin de l'Antiquité et durant le Moyen Âge, qui suppose de s'abstenir d'aliments comme la viande, les laitages et les œufs, concerne en particulier ceux qui sont assez riches pour en consommer régulièrement. C'est surtout à eux que s'adressent les sermons de carême sur la nécessité du jeûne et des aumônes.

L'un des thèmes les plus fréquents pour les laïcs est l'importance du lien entre jeûne et charité. Déjà dans *Le Pasteur* d'Hermas, on peut lire : « Le jour où tu jeûneras, tu ne prendras rien, sauf du pain et de l'eau, et tu calculeras le prix des aliments que tu aurais pu manger ce jour-là et tu le mettras de côté pour le donner à une veuve, à un orphelin, ou à un indigent<sup>19</sup>. » Dans les sermons pour le carême, le pape Léon le Grand († 461) incite les fidèles à se montrer généreux : « Rien ne s'unit plus utilement aux jeûnes raisonnables et saints que ces bonnes œuvres que sont les aumônes<sup>20</sup> ». Léon recommande le jeûne aux fidèles, mais il souligne que ce dernier n'est pas une fin en soi : « ne nous croyons pas quitte en nous contentant de nous abstenir de nourriture. Ce serait peu que d'affaiblir la force du corps, si l'on n'alimentait la vigueur de l'âme<sup>21</sup> ». Le pape demande donc aux fidèles de se détourner de

19. HERMAS, *Le Pasteur*, V, 1-5, introduction, texte critique, traduction et notes par R. Joly, Paris, 1997, p. 231-33 (SC 53).

20. Léon le GRAND, *Sermons*, traduction et notes par R. Dolle, t. II, Paris, 1969, p. 132-133.

21. Léon le GRAND, *Sermons*, *ibid.*, p. 74-75.

la discorde en recherchant le pardon mutuel, d'oublier les vengeances et les injures et d'enlever les épines de leur cœur. Pierre Chrysologue († ca. 450) qui a aussi laissé des sermons éloquents destinés aux fidèles de Ravenne à la même époque, leur rappelle tout comme le pape Léon l'importance de la charité : « Le jeûne a faim, le jeûne a soif lorsque la compassion ne lui est pas donnée en nourriture, lorsque la miséricorde, en l'arrosant, ne lui sert pas de boisson. Le jeûne a froid, le jeûne manque de force lorsque l'aumône ne l'habille pas de sa laine, lorsque la miséricorde ne le couvre pas de son vêtement. Ce qu'est le printemps pour la terre, la miséricorde, sachons-le, l'est pour le jeûne<sup>22</sup>. » Les sermons d'Augustin fournissent des parallèles à ces thèmes plus particulièrement destinés aux laïcs. Il s'en prend de surcroît à une tendance qui augmente ensuite au Moyen Âge, qui consiste à insérer de la gourmandise au sein même des privations alimentaires en variant les mets autorisés. Pour Augustin, le jeûne consiste à se détourner des routines et des plaisirs, pour remettre la prière, mais aussi l'amour du prochain au centre des préoccupations.

Il ne faut pas sous estimer la difficulté qu'ont eu les prédicateurs à faire entrer la pratique du jeûne hebdomadaire et des temps de jeûne annuels dans les habitudes des fidèles. La société du IV<sup>e</sup> siècle n'était pas majoritairement chrétienne, elle le devient dans les deux siècles suivants. Aux riches chrétiens ayant bénéficié d'une éducation avancée, la médecine et la philosophie recommandaient déjà une forme d'austérité alimentaire. La frugalité n'est pas une invention chrétienne. Pour ces derniers, au sommet desquels on peut placer l'empereur, avoir une table bien fournie était le signe de leur statut social et le moyen de le faire reconnaître par leurs pairs et leurs inférieurs auxquels était redistribuée une partie de ces aliments. Il faut souligner l'importance des banquets comme lieu d'expression de la hiérarchie sociale mais aussi comme ciment social d'un groupe d'égaux. Ces aristocrates pouvaient estimer remplir leur devoir de charité en nourrissant régulièrement leurs clients, voire des foules occasionnellement. Le travail des évêques des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles fut de créer un calendrier commun qui fasse alterner les périodes de jeûne et les périodes festives et d'inviter les fidèles à y adhérer. Imposer donc à l'aristocratie des périodes sans banquets a pris du temps, obtenir l'intériorisation d'un calendrier des jeûnes et une spiritualité fondée sur le contrôle alimentaire a demandé de nombreux sermons.

Une spiritualité du jeûne s'est constituée au cours de cette période, mais elle fut aussi accompagnée de la mise en place d'un règlement du jeûne qui établit non seulement un calendrier du jeûne, mais une obligation tant du jeûne que de sa rupture. Le soupçon pèse sur ceux qui continuent à jeûner le dimanche. Les *Constitutions apostoliques*, une compilation qui date de

22. Pierre CHRYSOLOGUE, 8<sup>e</sup> sermon, Sur le jeûne et l'aumône, PL 52, c. 209AB. (trad. R. Dolle dans Introduction à Léon le grand, *Sermons*, *ibid.*, p. 23).

## ———— *Les chrétiens et la pratique du jeûne durant l'antiquité...*

la fin du IV<sup>e</sup> siècle, rappellent en plusieurs moments cette rupture du jeûne le samedi et le dimanche. Il y a une exception pour le samedi de la semaine sainte qui est un jour jeûné : « chaque samedi, sauf un, et chaque dimanche, tenez vos assemblées dans la joie ; car il sera coupable d'un péché celui qui jeûnera le dimanche, jour de la résurrection, ou celui qui s'afflige pendant la Cinquantaine ou toute autre fête du Seigneur ; car il faut vous réjouir ces jours-là et non pas pleurer<sup>23</sup> ».

Le jeûne est présenté aux laïcs comme un élément régulateur du comportement et aussi comme une obligation religieuse. Il s'agit de préparer le corps à se concentrer sur un don religieux ou sur une fête. Il est exigé avant le baptême. Tertullien († 220) dresse le programme ascétique pour les futurs fidèles : « Ceux qui vont accéder au baptême doivent invoquer Dieu par des prières ferventes, des jeûnes, des agenouillements et des veilles<sup>24</sup>. » La littérature canonique insiste sur l'obligation du jeûne eucharistique pour les différentes catégories de chrétiens qui vont communier. Les *canons d'Hippolyte* en font mention pour les nouveaux baptisés : « Quant à ceux qui ont été baptisés et ceux qui ont jeûné avec eux, qu'ils ne goûtent rien avant de communier au corps du Christ, car cela ne leur serait pas compté comme jeûne, mais comme péché. Celui qui goûte quelque chose avant de communier au corps, désobéit et méprise Dieu. Mais lorsqu'est accomplie la Liturgie, il peut manger ce qu'il veut<sup>25</sup>. » La sévérité est accrue pour les membres du clergé qui ont plus de responsabilité dans la liturgie. Les prêtres, diacres, sous-diacres qui ont pris nourriture ou boisson sont interdits non seulement de participer à la messe, mais même de se trouver dans l'église tandis qu'on y dit la messe, selon un synode d'Auxerre au VI<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>.

Les conciles et les collections canoniques établissent donc une discipline du jeûne et mettent en place des sanctions contre ceux qui refusent de s'y plier. La sévérité est accrue pour les membres du clergé : « Si un évêque, un presbytre, un diacre, un sous-diacre, un lecteur ou un chantre refuse de jeûner pendant la sainte quarantaine ou le vendredi ou le mercredi, on le déposera, sauf s'il en est empêché par une fatigue corporelle ; si c'est un laïc, on l'exclura<sup>27</sup>. » Finalement, le jeûne fait partie des obligations des pénitents. Ambroise de Milan († 397) évoque ces « pénitents au visage creusé par les larmes, aux joues labourées par les pleurs continuels, qui

23. *Constitutions apostoliques*, V, 20, 19, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, Paris, 1986, p. 284-285 (SC 239) : πᾶν.

24. TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 22, 1, éd. R. F. Refoulé et traduction par R. F. Refoulé et M. Drouzy, p. 94 (SC 35).

25. *Canons d'Hippolyte*, c. 21, édition critique de la version arabe, introduction et traduction française par R.-G. Coquin, *Les Canons d'Hippolyte*, Paris, 1969, p. 385.

26. Synode d'Auxerre, c. 19.

27. *Constitutions apostoliques*, VII, 47, 69, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, Paris, 1987, p. 300-301 (SC 336).

laissaient fouler par tous leur corps étendu à terre : leur corps témoignait des macérations sans fin, et leur figure amaigrie ressemblait à un cadavre<sup>28</sup>.»

L'ensemble des incitations et des sanctions aboutit à la création de sociétés chrétiennes qui ont intégré la pratique du jeûne comme une donnée essentielle du christianisme. Cette pratique est désormais normative mais elle est aussi règlementée. Le jeûne est admis pour tous mais modulé selon l'âge, le sexe, le type de travail aussi. Un équilibre doit être trouvé entre l'excès de jeûne et l'absence ou l'insuffisance d'effort. Grégoire de Nysse († ca. 394) explique que « le but suprême de l'abstinence, c'est de viser non point à accabler le corps, mais à faciliter les fonctions de l'âme<sup>29</sup>. » Il redoute la satiété qui conduit la chair par un bien-être excessif à l'indiscipline et à l'indocilité, et il condamne l'excès ascétique qui la rend « par un accablement sans mesure, malade, relâchée et sans vigueur pour le service qu'elle doit rendre<sup>30</sup>. » Après de multiples expériences, c'est finalement cette recherche d'équilibre que l'Antiquité chrétienne transmet aux siècles médiévaux et modernes.

Béatrice Caseau, ancienne élève de l'ENS de Paris, agrégation et doctorat d'Histoire, est Maître de conférences en histoire byzantine à l'université de Paris-Sorbonne. Domaine de recherche : Histoire et anthropologie religieuse de l'Antiquité tardive et du monde byzantin. Dernières publications : *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge*, (coédité. avec N. Bériou et D. Rigaux), Paris, Études Augustiniennes, 2009, (2 vol.) ; *Les réseaux familiaux. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2012.

28. Ambroise de MILAN, *De paenitentia*, éd. O. Faller, Vienne, 1955, CSEL LXIII, p. 160-161 ; trad. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1982, p. 113.

29. Grégoire de NYSSE, *Traité de la Virginité*, XXII, 2, Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par M. Aubineau, Paris, 1966 (reimpr. 2011), p. 520-521.

30. Grégoire de NYSSE, *Traité de la Virginité*, XXII, 2, *ibid.*, p. 520-521.

Miklos VETÖ

## **Jeûner – Pourquoi ? Pour qui ?**

### **Liminaire**

Le jeûne est un comportement humain universel. Il peut désigner le simple fait d'être privé de nourriture, d'être à jeun, mais l'aspect volontaire, l'aspect intentionnel est le plus souvent présent, même quand il est effacé, occulté dans de simples descriptions de comportement. Sans doute, le jeûne peut se pratiquer dans des contextes psychologiques et médicaux mais pour l'essentiel, c'est un phénomène d'ordre religieux et moral. Le jeûne est une forme, une instance de l'abstinence. C'est une privation, une privation volontaire avec une certaine finalité. Cette finalité est l'obtention de quelque chose, l'obtention d'un résultat particulier, précis, une guérison ou un succès, mais le plus souvent, il s'agit de quelque chose de non-objectif, de non-concret, de quelque chose de général. À savoir de l'accès à une meilleure condition physique, économique ou sociale mais surtout morale et spirituelle du sujet.

On peut parler – et les religions et les morales ne s'en privent pas – de jeûne au sens figuratif du terme, de jeûne « spirituel » ou symbolique, mais l'*eidōs* jeûne est une instance des phénomènes d'ascèse, un comportement *néгатif* où le sujet se prive de nourriture complètement ou partiellement. En tant qu'essence phénoménologique, le jeûne paraît désigner une relation du sujet à lui-même. Or une analyse conceptuelle du riche éventail de ses formes et de ses échantillons réfute cette fiction de monisme. Si, selon son apparence première, le jeûne est une opération, une action ou une passion, qui n'a pas de vis-à-vis extérieur mais paraît s'épuiser dans un régime de terme unique, la discussion philosophique saura reconnaître dans et au-delà de ce terme unique, une relation à deux, voire à trois termes. La privation de nourriture peut apparaître comme un comportement n'impliquant que le

sujet lui-même. En réalité, elle se comprend comme ayant lieu devant et en vue d'un autre : des puissances cosmiques ou sacrées ou le Dieu Un constituent le second terme de cette relation. Finalement, si très souvent sa finalité est limitée au sujet qui entend se priver d'une propriété, d'une possession ou de la transférer à un être transcendant afin de susciter une compensation de sa part, le jeûne peut également avoir comme objectif l'obtention de quelque chose pour un *autre* sujet humain. À ce moment-là, on aura affaire quasiment à une relation à trois termes. On s'adonne à l'abstinence, donc à un agir finalement immanent, mais en vue de faire bénéficier un autre d'une faveur et ceci toujours avec l'arrière-fond du sacré, du divin qui, d'une manière ou d'une autre, médiatise le bien advenant à cet autre. Cette version ou instance du jeûne semble être le point culminant, la figure la plus pure de cet *eidos* à intentionnalité morale et spirituelle. Après tout, pourrait-on trouver une abstinence plus noble que celle qui s'effectue gratuitement, pour l'agrandissement, le bonheur d'un autre ? En réalité toutefois, on peut et on doit aller plus loin. Au-delà même du haut exercice de l'abstinence pour un autre, de l'abstinence d'intercession, le jeûne trouve sa manifestation suprême quand il ne s'accomplit que devant Dieu et pour Lui, quand il s'exerce dans un vis-à-vis exclusif avec la transcendance sans aucune visée de contrepartie. Alors le jeûne, tout en restant fidèle à sa définition eidétique, se dépasse : il se met à l'école de l'agir de Dieu, l'imité, quasiment il y participe même.

### La vision économique

Le jeûne désigne la privation, l'abstinence de nourriture. La réglementation du jeûne spécifie cette abstinence d'un point de vue quantitatif ou qualitatif. Elle indique le nombre de jours ou d'heures quand on doit jeûner ou le plus souvent, elle soumet le jeûne à un rythme temporel : jeûner deux fois par semaine, sauter deux repas ou encore jeûner dans une période donnée de l'année ou de la semaine. Mais elle détermine aussi quels sont les aliments dont on doit se priver. Or au-delà de la réglementation concrète, détaillée, des pratiques se trouvent les principes du jeûne qui en expliquent le pourquoi, la finalité. Les grands textes religieux de l'humanité sont émaillés d'appels au jeûne, d'appels qui donnent aussi le plus souvent la raison du jeûne. Et la liturgie et la théologie résument dans des définitions prégnantes ces raisons. Dans une très ancienne Préface de Carême, la troisième de l'actuelle liturgie romaine, le célébrant s'adresse au Père Saint, le Dieu Éternel : « Par le jeûne que nous imposons à notre corps, réfrénez nos passions, élevez nos âmes et accordez-nous à la fois le mérite et la récompense ». La théologie médiévale, elle, énumère les trois finalités essentielles de cette abstinence : « Réprimer les convoitises charnelles [...], faciliter la contemplation des réalités supérieures [...] satisfaire pour le

péché<sup>1</sup>». Quant aux Réformateurs, s'ils entendent combattre le formalisme de la pratique de leur temps, ils ne rompent par pour autant avec les principes qui la fondent. Le jeûne – écrit Calvin – a trois raisons principales : « dompter la chair [...], nous disposer à prières et oraisons » et « être témoignage de notre humilité devant Dieu, quand nous voulons confesser notre péché<sup>2</sup> ». Ces grandes et hautes définitions n'ont apparemment rien à voir avec les méticuleuses réglementations de la tradition, affinées et codifiées par la casuistique morale et le droit canon. En réalité, si le discours sur les principes et le discours sur les règles paraissent se développer dans des registres différents, les prescriptions particulières et les principes généraux se trouvent en une véritable continuité de fond métaphysique. Quand les principes énoncent selon leur généralité les objectifs à atteindre, les règles particulières indiquent les chemins à prendre pour y parvenir. Les principes sont quasiment le cœur de l'abstinence, les règles, les prescriptions diverses, les mille manières qu'on doit adopter pour les traduire en pratiques<sup>3</sup>.

Règles, préceptes et prescriptions correspondent aux principes fondateurs du jeûne qui expriment une vision pour ainsi dire « économique » de la vie religieuse. Cette économie peut apparaître d'une manière claire et explicite où la pratique de l'abstinence est à comprendre comme une dette à payer. Elle peut également recouvrir des formes indirectes où la privation sert à une lutte contre la faiblesse, à une prévention du péché, mais se rapporte toujours à quelque chose dont on se prive, quelque chose qu'on abandonne, qu'on sacrifie. D'autre part, le jeûne peut avoir pour usage de préparer l'âme à progresser, à se fortifier, voire à changer de plan moral-métaphysique. Il y a finalement des finalités franchement « positives » du jeûne qui visent l'obtention des biens, des biens spirituels, des mérites.

1. SAINT THOMAS, *Somme Théologique* II-II, 147, 1. Concl.

2. CALVIN, *Institution de la Religion Chrétienne* IV, xii 15.

3. « L'histoire des pratiques de jeûne est un véritable cabinet de curiosités : on y voit des distinctions complexes entre animaux terrestres et aquatiques, ceux qui peuvent être mangés licitement, même pendant une période d'abstinence et d'autres dont la consommation entraîne un péché grave. Ces lois et ces règlements entraînent d'étranges applications. Avant le concile Vatican II, on pouvait manger du homard le vendredi dans les résidences des Jésuites américains, quand ces musulmans pieux qu'étaient les Turcs, occupant la Hongrie, s'interdisaient de boire du vin à partir des verres, récipients normaux, mais ils pensaient pouvoir consommer très licitement ce breuvage à partir des assiettes à soupe... Sans doute, les prescriptions ecclésiastiques n'étaient pas des absolus et on tenait compte des difficultés qui rendaient quasiment impossible leur observation, notamment pour les pauvres. Mais très souvent la casuistique aboutissait à des résultats, dans le meilleur des cas, ridicules. Par exemple, les soldats en garnison étaient exempts de l'obligation d'observer le jeûne ; en revanche, les chefs qui prenaient leurs repas chez eux, y étaient astreints. Il est vrai, la pratique devenait de plus en plus laxiste, et le cardinal Gousset, fin moraliste, a fini par exhorter les confesseurs à la tolérance », *Théologie morale* I, 1874 in L. Boussac, « Abstinence ». *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, 1903, col. 262.

Le régime d'échange explicite des diverses pratiques d'abstinence s'enracine dans le monde des peuples de la nature. L'homme primitif, combien en proie aux événements imprévisibles de la Nature, combien esclave des puissances cosmiques, ne saurait considérer sa santé et ses aliments comme des choses évidentes, garanties, comme des biens qui lui seraient dus. Il perçoit sa nourriture comme un don pour lequel il doit payer. Et payer selon une économie stricte, une véritable obligation commerciale, bref une dette<sup>4</sup>. Cette vision originaire, si l'on veut préhistorique, des dons de la nature en termes de dette aura comme « pendant » du même ordre métaphysique la conception de la culpabilité, du péché dans les grandes religions. Le péché est une lésion de l'ordre sacré, de l'ordre divin, d'une certaine manière, de la divinité elle-même, et les pratiques de jeûne, cataloguées et tarifées, correspondent dans un registre quantitatif aux blessures que le pécheur a infligées à l'ordre divin. Le jeûne « satisfait » pour le péché et la satisfaction est censée correspondre à une lésion de grandeur déterminée. Cette vision d'inspiration quantitative des pratiques de jeûne témoigne d'une conception matérielle, mécanique, des réalités morales-spirituelles et en tant que telle, elle paraît relever d'une mentalité obsessionnelle de culpabilité, de culpabilité qui emprunte ses armes au *talion*. On peut être choqué du juridisme étroit de cette satisfaction, rebuté par toutes ces prescriptions de détail, ces pratiques de pénitence tarifée. Toutefois, la vision quantitative ne se limite pas au négatif, à l'obligation de paiement, à l'exigence de prestations précises, bref à une conception de l'abstinence comme règlement de dette. Le jeûne peut avoir également une acception positive, il peut aussi servir à l'acquisition des biens. Les fidèles des diverses religions jeûnent avec l'espoir d'obtenir des faveurs, de gagner à la loterie ou de réussir à des examens, mais l'abstinence peut être aussi pratiquée en vue de l'obtention de biens *spirituels*, de l'acquisition du « mérite et de la récompense » ! En exerçant diverses pratiques d'abstinence, l'on aspire à obtenir des gains, des contreparties spirituelles déterminées. On accumule des mérites ponctuels qui comme un trésor de guerre permettent de parer à des chutes, elles aussi, ponctuelles ; on fait quasiment des investissements assurant et accroissant sa santé, son bien-être spirituel.

Or cette vision strictement quantitative du jeûne n'est que la manifestation la plus spectaculaire, la plus éclatante de la conception « économique », mais les ressorts économiques subsistent, survivent encore, effacés ou occultés, dans des pratiques d'abstinence motivées par des objectifs, des fins « généraux ». Ces fins générales peuvent être d'ordre négatif : la lutte contre la faiblesse naturelle qui nous entraîne à succomber à la tentation, mais aussi d'ordre positif, à savoir la préparation à une condition morale-spirituelle plus élevée. Éphrem le Syrien parle du « rempart épais du jeûne

4. P.-R. Régamey *et al.* (éd.), *Redécouverte du jeûne*, Paris, 1959, p. 165s.

---

## *Jeûner – Pourquoi? Pour qui?*

qui entoure notre faiblesse<sup>5</sup>», quand Augustin attribue au jeûne la vertu de conduire l'homme à «la connaissance de sa faiblesse et de sa fragilité<sup>6</sup>». Le jeûne me fait comprendre ma faiblesse et surtout, il me donne des armes pour la vaincre. Grâce à lui, je maîtrise mes appétits, je discipline mes sens, bref, «je dompte ma chair». Cette lecture du jeûne comme maîtrise et domptage se situe dans un registre négatif. En réalité, elle se trouve en continuité organique avec les finalités positives de ces pratiques. L'asservissement, la subordination du corps revient aussi à un renforcement du spirituel dans l'homme. Les sens, les appétits m'enchaînent, me lient aux choses de la terre. En les contrôlant et soumettant, je m'en libère pour m'élever vers le spirituel, vers Dieu. Saint Éphrem, chantre du jeûne, s'extasie devant le pouvoir merveilleux de cette privation sublime. Le jeûne est «libérateur. Il délie les mangeurs du joug de l'avidité<sup>7</sup>» qui les asservit à leurs appétits primitifs. Or ce déliement n'est pas seulement un affranchissement qui instaure – ou restaure – un équilibre plus juste des composants de la créature; il lui permet aussi de se détourner de lui-même, de se dépasser et de se tourner vers le Principe. «Beau et utile est le jeûne – écrit Éphrem – pour qui se purifie, afin de contempler Dieu<sup>8</sup>.» Moïse – rapporte l'Exode – jeûna quarante jours au Sinaï en présence de Yahvé qui lui donnait les Paroles de la Loi (34,28). Et la discipline eucharistique de l'Église prescrit le jeûne avant la communion pour préparer le fidèle à cette rencontre suprême. Autant dire qu'en vertu du jeûne, des passerelles sont posées entre le matériel, le corporel et le spirituel, et que l'homme, cet être spirituel et corporel, peut s'ouvrir à l'appel transcendant.

### **Sens et écueils de l'ascèse**

Les pratiques tarifées de la satisfaction et de l'acquisition des mérites aussi bien que les mouvements plus «généraux» pour vaincre la faiblesse du corps, de la nature, et pour préparer une condition spirituelle plus élevée, sont chacun, en dernière instance, des échantillons, des exemples de la même vision quantitative du jeûne. En fait, le quantitatif n'est ici qu'une manifestation d'une conception *matérielle* de l'abstinence, d'une conception où l'échange économique s'exerce comme un mécanisme. On entrevoit ici les résultats, les fruits du jeûne comme advenant en vertu d'un automatisme: le mécanisme, l'automatisme «garanti» les résultats du jeûne mais il subvertit sa réalité de relation à deux termes. Les

5. ÉPHREM LE SYRIEN, *Hymnes sur le Jeûne*, tr. D. Cerbelaud, Abbaye de Bellefontaine, 1967, p. 29.

6. Saint AUGUSTIN, *Sermones supposititii lxxiii*, PG 39, 1887.

7. ÉPHREM LE SYRIEN, *Hymnes sur le Jeûne*, p. 48.

8. *Ibid.*, *Hymnes sur le jeûne*, p. 30.

puissances cosmiques et Dieu lui-même peuvent être conçus comme le vis-à-vis du jeûnant, ils peuvent même apparaître comme le ressort véritable de l'accomplissement de l'échange, mais leur condition de l'autre authentique, de second véritable de la relation est compromise. Pour une véritable relation à deux, le fait numérique de deux termes ne suffit pas, il faut encore et surtout que les deux êtres que relie la relation jouissent d'une autonomie, d'une liberté authentique. Or ce n'est certainement pas le cas quand les deux « partenaires » de la relation se rapportent l'un à l'autre en vertu d'une justice mécanique, d'une détermination par la nécessité. Autant dire que pour que le jeûne accède à la vérité de sa condition, il lui faut pour ainsi dire déchirer, desceller l'immanence métaphysique de son fonctionnement. Le descèlement se fait par l'ouverture de l'*eidōs* « jeûne » pour accueillir l'intentionnel, le libre. D'abord, par la relecture de l'abstinence en termes de l'intention du sujet et puis par l'éclatement de cette connexion de deux termes en une relation à trois. L'association biblique du jeûne avec l'amour et le secours du prochain atteste que la vérité même du rapport à deux, à savoir entre le sujet jeûnant et la divinité, implique le rapport à un troisième, le pauvre, l'orphelin, la veuve. Or nous allons essayer de montrer que cette association inévitable à un troisième, à un être fini, ne modifie pas encore la vérité du jeûne comme relation intentionnelle à la divinité. Et cette monstration passera moins par l'inclusion des pratiques matérielles de charité envers d'autres humains que par une réflexion sur le sens et le pourquoi du jeûne *pour eux*.

Le descèlement de la matérialité de jeûne passe par la réalisation que même les pratiques les plus « objectives » et les plus « mécaniques » trouvent leur correction immanente à partir de l'intention du sujet. On serait tenté de consacrer, canoniser le jeûne en tant que tel, le jeûne en lui-même. Or les Pères enseignent qu'à côté des « jeûnes agréés », il se trouve aussi d'autres, rejetés, qui « suscitent la Colère<sup>9</sup> ». Et saint Thomas rappelle la vérité trop souvent oubliée par ceux qui prescrivent aussi bien que par ceux qui pratiquent l'abstinence : « en soi user d'aliments ou s'en abstenir est étranger au royaume de Dieu<sup>10</sup> ». Traduit en termes de philosophie morale : si les diverses pratiques d'abstinence sont objet de lois et de prescriptions ecclésiastiques, l'abstention de se nourrir n'est un vrai jeûne qu'en fonction d'une décision volontaire. Comme le dit avec concision, la *Somme Théologique* : « Le jeûne naturel, celui qui précède le repas est une négation et ne saurait être un acte de vertu. Seul peut l'être celui qui procède d'une volonté délibérée de s'abstenir. Le premier est appelé "jeûne de celui qui est à jeun" ; tandis que le second est dit "jeûne de celui qui jeûne"<sup>11</sup>. » En réalité, l'intention ne décide pas seulement de l'authenticité, de la réalité

9. *Ibid.*, *Hymnes sur le jeûne*, p. 31.

10. Saint Thomas d'AQUIN, *Somme Théologique* II-II 146 1, ad 1am.

11. *Ibid.*, *Somme Théologique* II-II 147 1, ad 1am.

---

## *Jeûner – Pourquoi? Pour qui?*

effective du jeûne, elle peut aussi le pervertir en son contraire impie. Sans doute, c'est le Dieu Béni qui nous a donné « les jeûnes, ces ailes pures qui nous permettent de voler jusqu'à lui »<sup>12</sup>. Or malheureusement, on rencontre trop souvent l'hypocrite qui annonce et pratique effectivement l'abstinence, mais « le jeûne est à sa bouche, l'idole est dans son cœur »<sup>13</sup> !

Cette « correction » du comportement factuel par l'intention que pratiquent les grands penseurs religieux, notamment les Prophètes d'Israël, semble une évidence, un bien-fondé pour tous ceux qui n'acceptent pas qu'on réduise la religion à des préceptes juridiques, à des comportements extérieurs sans âme. Pensée jusqu'à son terme logique, elle ne recèle pas moins des dangers, des contradictions, des écueils. Des écueils qu'illustre la pratique quasi-universelle de l'humanité et surtout l'explication métaphysique traditionnelle de l'abstinence, du jeûne. L'ascèse, c'est sa finalité de base, essaye de « dompter la chair », de soumettre le corps à l'âme. Or, la vision « économique » du jeûne reçoit à travers cette conception de l'abstinence une nouvelle acception, une véritable réinterprétation. Compris comme rempart contre la faiblesse, aile qui permet de monter vers le haut, le jeûne continue à être réglementé par des préceptes et des prescriptions concrets, matériels, même s'il n'est plus conçu comme un transfert de quantités mais comme une espèce de transfiguration du corporel. L'ascèse poursuit inlassablement la mise entre parenthèses de nos désirs, de nos pulsions, de nos réactions. Son objectif, sa fin, c'est soumettre le corps à l'esprit. L'anachorète hirsute aussi bien que la religieuse instruite et policée passe son temps à des exercices qui sont autant de petites victoires sur le corps, la matière. Et le ressort intentionnel, la finalité profonde de l'agir de l'ascète, qu'il soit assumé consciemment ou qu'il reste impensé, inexprimé, paraît être l'asservissement définitif de son corps à sa volonté, à son esprit. En réalité toutefois, même cet asservissement n'est finalement qu'un compromis : le rêve secret, l'aspiration inconsciente profonde de l'ascète, c'est la subsomption de la chair sous l'esprit, ou plutôt sa transposition en esprit. Comme l'écrivit il y a à peine un siècle un moraliste catholique, « par les privations, l'homme s'immatérialise en quelque sorte »<sup>14</sup>. Or précisément, est-ce que le jeûne a comme *telos* véritable l'immatérialisation, c'est-à-dire la spiritualisation du corps? Autrement dit : est-ce que le paradigme du jeûne, son accomplissement parfait doit entraîner la disparition du moyen, du lieu, bref, de la réalité elle-même où l'abstention, où le jeûne s'exerce ?

12. ÉPHREM, *Hymnes sur le jeûne*, p. 30.

13. *Ibid.*, *Hymnes sur le jeûne*, p. 29.

14. L. BOUSSAC, « Abstinence ». *Dictionnaire de Théologie Catholique* 1, Paris, 1903, col. 273.

## Jeûne et amour du prochain

L'immatérialisation, la réduction de l'abstinence à son versant spirituel, est motivée par les meilleures intentions. On entend sauver le jeûne en butte aux critiques qui en accablent l'extériorité, le formalisme. Néanmoins, *cette* espèce de sauvetage – une réduction du corps à l'esprit – finit malheureusement par subvertir le sens propre du jeûne, sa vérité anthropologique aussi bien que sa réalité morale ; elle est aussi à l'origine de l'incertitude, du désarroi de nos contemporains devant ces pratiques étranges, héritage douteux d'un monde religieux révolu. Une autre et bien plus sérieuse tentative de sauvetage s'exerce à partir de la perspective du *prochain*. Le matérialisme cru, le formalisme affligeant de ces pratiques est ici à dépasser non plus à partir de la perspective du sujet jeûnant, de la relecture de ses comportements en termes d'intention, de volonté, mais de la perspective d'autrui. Il faudrait – pense-t-on – briser le monisme égocentrique de l'abstinence en y incluant autrui comme terme, en la référant à d'autres. Le jeûne – dit-on – est, certes, quelque chose d'utile, de précieux, quelque chose qui plaît à Dieu, mais non pas en lui-même, isolé du prochain. L'homme religieux sent obscurément la valeur, le prix de ces antiques pratiques, mais il entend les « récupérer » en les lisant en une connexion indissociable avec l'amour du prochain, avec un agir charitable. Sans doute, cette réhabilitation du jeûne à travers son association avec la charité envers le prochain a de meilleures lettres de références historiques et doctrinales. Les Prophètes d'Israël ne cessent de fustiger ceux qui jeûnent, tout en opprimant le prochain. Le jeûne qui plaît à Dieu est inséparable du secours effectif donné à l'autre et le prophète va jusqu'à dire que le jeûne que Yahvé préfère c'est « défaire les chaînes injustes [...], partager son pain avec le pauvre [...], vêtir l'homme nu » (*Isaïe* 58,6-7). La grande rhétorique du Prophète semble quasiment identifier jeûne et action charitable et la postérité chrétienne aura des difficultés pour tracer la voie étroite où la pratique d'abstinence est conservée, sauvegardée, mais sous condition d'être liée à l'exercice de la charité envers le prochain. Comme le dira un texte patristique : « Le jeûne ne monte pas au ciel, à moins qu'il n'ait pour compagne l'aumône<sup>15</sup> ». Et ces énoncés de principe, ces exclamations générales reçoivent leur application concrète dès le Pasteur d'Hermas qui s'adresse au jeûnant pour lui enjoindre de « calculer le prix de ce qu'il a jeûné, le mettre de côté et le donner à une veuve ou à un indigent<sup>16</sup> ». Ce principe de faire profiter le prochain démuné de l'équivalent de ce qui est économisé par l'abstinence inspire le plus souvent l'exercice contemporain du jeûne. On veut bien observer un précepte « religieux », mais seulement

15. PSEUDO-CHRYSOSTOME, *In Homiliam de Jejeunio et eleemosyna monitum*, PG 48, 1060 c.

16. HERMAS, *Le Pasteur* 56, Sources Chrétiennes 53bis, p. 233.

---

## *Jeûner – Pourquoi? Pour qui?*

à condition de dédoubler l'abstinence par une œuvre de bienfaisance. Sans doute, on obéit ici à la prédication biblique, on croit illustrer d'une manière simple mais éclatante la formule scripturaire de l'unité des Deux Commandements, mais rend-t-on vraiment justice au sens eidétique et à la vérité théologique du jeûne? L'*eidōs* jeûne ne désigne pas le don de nourriture à un autre, mais la renonciation à cette nourriture : le ressort et l'intentionnalité du jeûne ne visent pas une autre créature mais le Dieu Tout-Puissant. Cependant c'est précisément la relation mutuelle des deux Grands Commandements qui fournira les éléments essentiels de l'explication de l'abstinence. L'Amour de Dieu est indissociable de l'Amour du prochain, mais il ne saurait s'y réduire. Celui qui n'aime pas son prochain, n'aime pas véritablement Dieu, mais inversement, aimer son prochain ne revient pas encore à aimer Dieu. Les deux amours, dont celui qui s'adresse à Dieu est le premier, n'ont pas le même contenu ontologico-spirituel, ils sont des essences phénoménologiques différentes. Et c'est cette logique du statut des deux Grands Commandements qui est à appliquer sur le jeûne. L'objet intentionnel par excellence du jeûne est Dieu, c'est dire qu'aider le prochain ne revient pas encore à aimer Dieu. Toutefois, il se trouve une connexion, une relation indissociable entre le jeûne devant Dieu et l'agir charitable pour autrui.

Le christianisme, et pas seulement le christianisme, professe la nécessaire connexion entre le jeûne et l'agir charitable envers le prochain, une connexion qui semble « ouvrir » le jeûne, le desceller pour l'instituer en une relation à deux termes. Cependant, ce descellement ne s'accomplit plus dans le monde propre du jeûne. L'autrui s'institue en second terme obligé du jeûne mais cela a lieu sur un plan extra-eidétique, le jeûne est à relier à un acte de bienfaisance, mais la bienfaisance ne fait pas partie du jeûne en lui-même. À première vue, on croit devoir accepter cette hétéronomie : un jeûne authentique devrait pour ainsi dire sortir de lui-même et se ressourcer dans une autre sphère, celle de l'action morale. Toutefois, cet élargissement à deux termes peut aussi s'accomplir sur un plan proprement eidétique. Le plus souvent on jeûne pour soi-même, pour une fin ou un objectif dans sa propre vie, or on peut et on doit jeûner également pour autrui. La prière est d'abord et selon sa vérité propre, prière pour soi-même, mais depuis le commencement des temps on connaît la prière d'intercession, la prière pour un autre, pour les autres. On pourrait, certes discuter de la vérité, de la pureté de la prière qui se veut altruiste. Après tout, le plus souvent, si on prie pour un autre, c'est pour quelqu'un qui nous est cher, quelqu'un qui nous importe, en fait, quelqu'un dont la santé, la réussite, le bien-être peuvent influencer sur le nôtre propre. Et cette logique vaut aussi pour le jeûne. On jeûne pour un autre, parent ou ami, et la réussite de ce jeûne, indirectement ou directement, entraîne une joie, une guérison, un enrichissement, bref une réussite, un agrandissement pour le sujet jeûnant lui-même. Cette espèce de soupçon psychologico-moral n'est pas sans pertinence, mais les bévues et les mal-formations, les mensonges et les hypocrisies ne sauraient

pour autant compromettre la vérité *sui generis* de «l'essence» «intercession», «prière pour les autres». Et pour couper court à ces exercices des diverses philosophies de soupçon, le *Didaché* avait prescrit il y a déjà deux mille ans : «Priez pour vos ennemis et jeûnez pour ceux qui vous persécutent<sup>17</sup>».

### Imitation de Dieu et participation à la *kénose*

Dans le jeûne pour autrui subsiste le noyau eidétique de l'abstinence et survit également, pour ainsi dire, la moitié de son composant économique, à savoir la privation de la richesse, de l'énergie et le transfert de cette richesse et de cette énergie. Or on pourra et on devra aller plus loin : on veillera à sauvegarder l'*eidōs*, mais en supprimant tout échange. Le jeûne pour autrui conserve le transfert, en fait, ce transfert en constitue l'essence, toutefois dans la forme paradigmatique, primordiale du jeûne qui est le jeûne *pour* Dieu, l'*eidōs* d'abstinence demeure, mais l'aspect transfert, échange, s'efface, tombe quasiment dans le vide. Se priver, jeûner pour Dieu apparaît et est effectivement le plus haut moment du jeûne, il en est aussi le composant qui est le plus difficile à être expliqué en concept. Il est relativement facile de rendre compte de la finalité de l'abstinence quand elle est pratiquée pour soi-même ou un autre : il s'agit d'un transfert de richesse, d'énergie dont on a besoin et qui nous fera grandir. Mais quelle peut bien être la finalité du jeûne pour Dieu, l'abstinence devant et pour le Très Haut ? Dieu n'avait pas besoin de ce monde qu'il avait créé du néant, il n'a pas besoin de quoi que ce soit qui peut se trouver ou arriver dans ce monde, y compris le jeûne et les abstinences que ses créatures pratiquent devant Lui<sup>18</sup>. Le jeûne pour Dieu, comme tout jeûne, est une privation pour le sujet jeûnant. En revanche, il ne saurait aucunement constituer une addition, signifier un enrichissement pour Dieu. Le jeûne pour la divinité est quasiment dépourvu de raison, il paraît absurde et pourtant c'est lui qui dans sa condition "sans raison" constitue l'accomplissement de l'Abstinence, son exercice le plus profond et le plus parfait.

Le jeûne pour Dieu est sans raison, car il ne relève pas d'une économie, il ne fait pas partie d'un processus d'échange, son envers intentionnel, la divinité ne saurait aucunement en profiter. Toutefois, l'absence de raison ne signifie pas encore une condition d'irrationalité. Le jeûne, l'abstinence se pratique devant Dieu, or *ce* Dieu n'est pas une puissance de la Nature, une figure mythologique, mais une Liberté et un Amour suprêmes. Si le jeûne était adressé à un Premier, un Absolu *actus purus*, il ne serait guère qu'un exercice insensé, sans portée possible car n'affectant ni ne touchant

17. *Didaché* 1,3.

18. *Actes* 17,25 ; voir *Psaume* 50,12, etc.

---

## *Jeûner – Pourquoi? Pour qui?*

l'*ens necessarium* devant lequel, pour lequel il est accompli. Cependant, le Dieu Créateur et Sauveur n'est pas, ou n'est pas seulement, *actus purus, ens necessarium*. Le partenaire, l'autre divin de la relation de jeûne, aime ses créatures et s'en soucie. Et surtout, il ne cesse d'accomplir une œuvre de création continue où la toute-puissance s'exerce comme par une auto-limitation. «Avant» la création, Dieu était tout dans le tout; par la création, Il appelle à l'existence et il maintient en existence des êtres indépendants de lui et qui peuvent se tourner contre lui. À toute apparence, dépourvu de raison, le jeûne pour Dieu recèle néanmoins une double rationalité. Il est un agir de don et d'abandon à l'Autre divin mais il est aussi et surtout, une imitation de, et une participation à la kénose de Dieu.

Le jeûne est un agir expiatoire : on jeûne parce qu'on a honte, parce qu'on est coupable, parce qu'on est conscient de son péché et qu'on voudrait s'en délivrer, trouver ou retrouver la pureté. Or ce jeûne relève des considérations d'échange, de paiement de dette et ce sont précisément de ce genre de considérations dont le jeûne devant Dieu, *pour* Dieu doit être affranchi. Dans une religion qui est le culte d'un Dieu personnel, la divinité est maître de la Providence qui influe sur la vie de sa créature, Il est l'ami fidèle, l'époux aimant. Le jeûne dans sa plus haute forme, dans sa pratique la plus pure n'est pas un exercice à finalité pragmatique, il ne s'accomplit pas en vue d'obtenir quelque chose mais pour exprimer et attester respect et amour (voir *Zacharie* 7,5). Dans et par le jeûne, l'homme montre qu'il s'estime bien peu par rapport à son partenaire divin, et surtout qu'il est prêt à des renoncements, à des diminutions, des renoncements et des diminutions sans contrepartie, gratuits. C'est dire que le jeûne dans cette acception de belle gratuité est l'expression spectaculaire d'un amour pur, désintéressé de l'Homme envers Dieu.

Ce jeûne « sans intérêt », se situant hors de toute considération économique apparaît quasiment comme l'apothéose de toute abstinence humaine. Il se veut gratuit et en tant que tel, il peut être considéré comme l'archétype ou plutôt comme l'idéal véritable de l'abstinence, du jeûne religieux. Il existe toutefois une autre conception du jeûne qui, sans pour autant retomber dans l'économie, sans affecter le désintéressement, possède une visée performatrice, une visée de faire advenir quelque chose, une finalité d'efficace. À savoir le jeûne comme imitation de l'agir divin, voire participation à l'œuvre de la divinité. Une première apparition de ce jeûne désintéressé, de ce jeûne pur, était le jeûne pour les autres. L'homme pécheur avait mis quasiment entre parenthèses son péché, il exerçait les œuvres de l'abstinence avec la pure gratuité de la charité humaine. Et la plus haute instance, le plus parfait exemple de ce jeûne pour les autres était le jeûne de quarante jours dans le désert de Celui qui, lui-même sans péché, est venu pour enlever le péché du monde. Or ce jeûne du Fils peut servir pour ainsi dire de paradigme de l'abstinence humaine, comprise comme reflet de la kénose divine. La création du monde a été traditionnellement considérée comme la manifestation de la toute-puissance souveraine du

Très Haut. En réalité, elle est aussi bien une expression éclatante de son abaissement, de son amoindrissement. L'Incarnation et la Passion du Fils sont lues d'après l'Épître aux Philippiens comme son auto-abaissement, sa renonciation à « la forme » divine, bref, comme *kénose*, mais la création, elle aussi, est déjà une manifestation de la kénose de Dieu. L'Agneau de Dieu a été égorgé dès la création du monde<sup>19</sup>, plus précisément, la création *est* son « égorgement ». Celui qui était tout, est devenu moins, l'Éternel a épousé le temps, le Tout-puissant a consenti à l'exercice autonome des lois de la Nature, s'est quasiment soumis aux décisions libres des êtres rationnels. Par une imagerie pré-conceptuelle, cette renonciation première peut être représentée comme un véritable retrait divin : Dieu, qui était tout dans le tout, a dû se retirer pour laisser de la place, de l'espace au monde : ce retrait est l'œuvre de la création<sup>20</sup>. Toutefois, le retrait qu'est le *Fiat* créateur, n'est pas à concevoir comme un acte ponctuel. Si la création revient bel et bien à une irruption sans passé, à une production d'être à partir du néant, elle ne doit pas être comprise pour autant comme un événement unique, une étincelle, une chiquenaude. Ce qui est advenu a reçu de l'existence, et il l'a reçue du dehors, d'un autre. C'est dire qu'il n'avait pas en lui quoi que ce soit pour rendre compte de l'existence et il continue à ne pas l'avoir. Donc sans être maintenu dans l'existence par un autre, elle retomberait dans le néant. C'est dire que Dieu ne s'était pas retiré du monde par un acte un et déterminé, mais qu'Il continue à se retirer pour laisser de la place au monde, pour maintenir en existence la créature. Et le jeûne apparaît comme le reflet de cet agir.

Sans doute, la kénose, le Retrait est comme un arrachement et un autre *eidōs* religieux, le sacrifice en paraît être une manifestation plus dramatique, plus spectaculaire<sup>21</sup>. Or le sacrifice est un acte ponctuel et surtout, une chose qui, tout en étant précieuse, tout en étant même indispensable pour la vie, reste encore quelque chose d'extérieur. En revanche, le jeûne de par sa nature dure, est un exercice ou plutôt un état de jeûnant lui-même, un état où il est présent complètement, un état qui est prédiqué de son être. Or cet état effectif, cette attitude, cet agir existentiel peuvent finalement être plus que reflet, c'est-à-dire image de la création continue kénotique. Il est imitation, donc un agir propre du sujet et finalement, il se révélera comme une participation, c'est-à-dire une transposition d'ordre ontologique. Les ascètes, les disciples pieux de Jésus-Christ professent l'*Imitatio*

19. Simone WEIL, *Formes de l'Amour Implicite de Dieu. Œuvres Complètes IV 1*, Paris, 2008, p. 291.

20. C'est la théorie du *zimtzum* dans la Kabbale : G. SCHOLEM, *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, tr. M.-M. Davy, Paris, 1960, p. 277 sq. On doit rappeler la haute appréciation de H. U. von Balthasar pour ce thème, notamment dans *La dramatique divine*, t. 2, 1, Namur, 1986, p. 227-230 et t. 2, 2, Namur, 1988, p. 385 n. 71.

21. M. VETÖ, *Le sacrifice. Les écueils de l'immanence. Le Sacrifice*, Archivio di Filosofia, LXXVI, 2008, p. 89-98.

---

## *Jeûner – Pourquoi? Pour qui?*

*Christi*, et cet agir imitateur pourra être lu comme une véritable assimilation à ce qu'il imite, à savoir l'agir du Sauveur Jésus-Christ. L'interprétation de l'efficace mystérieuse du jeûne se fait à partir de la conception de l'efficace de la prière. La prière qui se dit devant Dieu, la prière qu'on adresse à Dieu entre pour ainsi dire dans le circuit de l'agir divin lui-même. L'Écriture dit que c'est l'Esprit qui prie en moi, donc ma prière se transpose quasiment en une prière de Dieu. On entrevoit ici une véritable transsubstantiation à rebours : la prière de l'homme est assumée par le Très-Haut, elle devient prière divine. Et la même chose pourrait valoir pour le jeûne. Dieu, certes, ne jeûne pas, mais l'*eidōs* "jeûne" peut être envisagé comme une instance de l'agir créateur de Dieu, en sa kénose primordiale. Et le jeûne de la créature, le jeûne de l'Homme peut se concevoir comme entrant dans cet agir divin, assumé par et intégré en lui.

Miklos Vetö, né en 1936 à Budapest. Trois enfants, neuf petits-enfants. Après avoir enseigné à Yale, Abidjan et Rennes, il a pris sa retraite de professeur de philosophie à l'Université de Poitiers. Membre de l'Académie catholique de France, il a été élu membre extérieur de l'Académie des Sciences de Hongrie et *Honorary Professor* à l'Australian Catholic University. Dernières publications : *Nouvelles études sur l'idéalisme allemand*, 2009. *L'élargissement de la métaphysique*, 2012 et *Explorations métaphysiques*, 2012.



Pierre LORY

## Le jeûne en islam

**L**e jeûne du mois de ramadan est un des rituels les plus marquants de l'ensemble de la pratique religieuse de l'islam ; aussi est-il compté parmi les cinq « piliers » de l'islam. Son institution est clairement repérable dans l'histoire, à la différence de celle de la prière rituelle. Ses contours sont très précis, contrairement à ceux de l'aumône rituelle. Il a eu depuis plus de quatorze siècles une influence décisive sur la vie sociale et la formation d'une identité socio-culturelle musulmane.

Le prophète Muhammad avait commencé sa prédication vers 610 dans sa ville natale, à La Mecque. Découragé par l'hostilité de la majorité de ses concitoyens à l'égard de son message, il émigre en 622 avec ses fidèles dans la ville de Médine, dont il devint le chef. Médine comptait une importante communauté juive, dont on espérait le ralliement à la cause musulmane. Muhammad proposa à ses fidèles une prière rituelle en direction de Jérusalem, et un jeûne autour du 10<sup>e</sup> jour du 1<sup>er</sup> mois de l'année ('Āshūrā<sup>1</sup>), pratique qui semble bien parallèle à celle du Yom Kippour : peut-être s'agissait-il d'un geste de rapprochement. Au fil du temps, l'opposition religieuse et politique des juifs au leadership de Muhammad aboutit à une rupture définitive : en 624, le Coran ordonna que la prière se fasse désormais en direction de La Mecque, et le jeûne serait celui du Ramadan, neuvième mois de l'année lunaire arabe. Dès l'origine, le jeûne de Ramadan se présente donc comme une démarcation, un geste d'indépendance par rapport aux monothéismes antéislamiques. Le Coran fait allusion explicitement à cette institution dans la sourate II 183 : « Ô les croyants ! On vous a prescrit le Jeûne comme on l'a prescrit à ceux d'avant vous, ainsi atteindrez-vous la

1. À ne pas confondre avec la célébration chiite de 'Āshūrā, commémorant la mort de l'Imam Husayn ; un hasard de calendrier les fait coïncider.

piété [...]. 185 (Ces jours sont) le mois de Ramadan au cours duquel le Coran a été descendu comme guide pour les gens, et preuves claires de la bonne direction et du discernement. Donc quiconque d'entre vous est présent en ce mois, qu'il jeûne ! Et quiconque est malade ou en voyage, alors qu'il jeûne un nombre égal d'autres jours. [...] 187. On vous a permis, la nuit du Jeûne, d'avoir des rapports avec vos femmes ; elles sont un vêtement pour vous et vous un vêtement pour elles. Dieu sait que vous aviez clandestinement des rapports avec vos femmes. Il vous a pardonné et vous a graciés. Cohabitez donc avec elles, maintenant, et cherchez ce que Dieu a prescrit en votre faveur ; mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue, pour vous, le fil blanc de l'aube du fil noir de la nuit. Puis accomplissez le jeûne jusqu'à la nuit. [...]

Si la pratique religieuse du jeûne était visiblement très répandue à l'époque en Arabie, y compris dans les milieux païens, il ne semble pas que cette forme précise de jeûne diurne reproduise un modèle antérieur spécifiquement juif ou chrétien. Le choix du mois de Ramadan est quant à lui strictement musulman. Les règles subsidiaires entourant le jeûne du mois de Ramadan ont été définies et détaillées au cours des siècles à l'aide de traditions prophétiques (hadiths) et des estimations des juristes. Le principe est simple : abstention de toute nourriture, de toute boisson<sup>2</sup> et de toute relation sexuelle entre le lever et le coucher du soleil. La nuit venue, tout redevient licite. La fin du Ramadan est l'occasion de la Fête de la rupture du Jeûne, une des deux célébrations marquantes du calendrier religieux musulman.

Dès que l'on aborde les détails, une casuistique parfois complexe apparaît. Elle porte d'abord sur le début et la fin officiels du jeûne, qui doivent en principe être décidés par l'observation visuelle du croissant lunaire – et non par des calculs astronomiques. Il existe aussi une importante littérature juridique sur la question des exemptions du jeûne : les enfants (jusqu'à quel âge ?), les malades, les femmes enceintes ou en état d'impureté rituelle, les guerriers en campagne, les voyageurs dans certaines conditions<sup>3</sup>... Une célèbre fatwa concernant les « Bulgares de la Volga » fut prononcée à l'époque abbasside. Cette population musulmane nomadisait très au nord des actuelles plaines russes, à la latitude de Stockholm environ. Ils demandèrent aux juristes de Bagdad s'ils ne pouvaient pas aménager le jeûne lorsque le calendrier le faisant avoir lieu en été, les journées devenaient très longues, et les nuits de récupération bien brèves. Cette exemption, notons-le, leur fut refusée. L'adaptation des conditions d'application du Jeûne se poursuit à l'heure actuelle : les juristes ont envisagé l'hypothèse du Jeûne

2. En fait, de toute substance qui entrerait volontairement dans le corps : donc les parfums et les collyres également. Un débat a eu lieu concernant les lavements, les piqûres médicales.

3. Dans ces derniers cas, les journées de jeûnes non accomplies doivent être rattrapées ultérieurement.

d'un musulman qui vivrait à proximité des pôles, ou bien qui séjournerait pour une longue durée dans un vaisseau spatial...

Mais venons-en à l'essentiel : le sens, la spiritualité attachés à cette privation de nourriture. Le Coran ne détaille pas de sens théologique attaché à l'abstention de nourriture. Il se borne à affirmer que c'est pendant ce mois que fut révélé le Coran<sup>4</sup>. Le fait de s'abstenir de nourriture n'est pas commenté : il devait s'agir d'une modalité rituelle propitiatoire très courante. De façon très consensuelle, la Tradition musulmane dans son ensemble a perçu ce mois comme une période d'approfondissement spirituel, une occasion d'éprouver la pureté de la foi. Il est demandé de s'abstenir de toute parole vaine ou malveillante ; la charité envers les plus pauvres est encouragée. Le soir venu, il est recommandé de se retrouver à la mosquée pour des rituels particuliers au Ramadan. Le Ramadan, explique un hadith, est une période bénie, durant laquelle les forces du mal sont enchaînées. Aussi les pieux musulmans se plaignent-ils depuis de longs siècles et jusqu'à nos jours que les nuits de Ramadan deviennent pour beaucoup l'occasion de festoyer et de s'amuser, et non de se recueillir et de prier en communauté.

Le Jeûne du mois de ramadan est une obligation absolue pour tout musulman en mesure de le suivre. Mais il existe d'autres pratiques de jeûne en islam. D'abord, des pratiques surérogatoires, recommandées par la Loi (*sunna*). C'est par exemple le cas de certains jours du mois du Pèlerinage, ou encore du jeûne de 'Âshûrâ mentionné plus haut : l'institution du jeûne de Ramadan ne l'a en effet pas fait disparaître, mais il a perdu son caractère obligatoire. Il est par contre interdit de jeûner les jours de fête, et blâmable de le faire les vendredis, ou encore les jours célébrés par les chrétiens ou les juifs.

L'action de jeûner est de toute évidence accompagnée d'une puissante charge salvifique, liée au pardon des fautes. L'empêchement d'accomplir un pèlerinage peut être compensé par un jeûne (Coran II 196). De même, c'est par des jeûnes que l'on peut expier certaines fautes comme le meurtre involontaire d'un musulman (Coran IV 92), tuer du gibier lorsqu'on est en état de sacralisation (V 95), ou encore en cas de parjure (V 89), ou après une répudiation accomplie sous une forme interdite (LVIII 4). De nombreux hadiths soulignent avec quelle efficacité le jeûne entraîne le pardon des péchés. Par ailleurs, les hadiths insistent sur les bénéfiques du jeûne pour la santé physique également. Il est très conseillé à l'homme qui n'a pas les moyens de se marier, car « cela émousse son ardeur » (hadith).

La piété musulmane a par ailleurs aussi connu des pratiques de jeûne volontaires et purement ascétiques. Dès les premiers siècles de l'ère

4. L'affirmation n'est pas claire : on sait que le Coran représente la collection d'une multitude de fragments révélés à des moments très variés sur une période de 22 ans. Peut-être le verset vise-t-il la toute première révélation. Pour le dogme musulman courant, le Coran fut « descendu » tout entier au ciel inférieur en une seule fois lors de la « Nuit du Destin », à la fin du mois de Ramadan, puis ses fragments envoyés les uns après les autres au Prophète.

musulmane, de pieux ascètes rivalisaient de privations en matière d'alimentation. On retrouve ici une constante ascétique commune à d'autres religions, notamment au christianisme oriental. En islam, ce type de privation prend un sens supplémentaire. Le Paradis coranique est en effet un lieu où l'on mangera et boira de façon abondante, c'est une de ses caractéristiques principales. Se priver de nourriture terrestre était-il compris par les premiers mystiques (les soufis) comme une manière de spiritualiser cette notion de félicité ? Un hadith affirme que la porte du Paradis dite al-Rayyân ne sera ouverte que pour les hommes qui ont jeûné – comme si une règle de compensation sous-jacente existait. Plusieurs mystiques affirment avoir reçu une nourriture surnaturelle, tout comme Marie lorsqu'elle était enfant, consacrée au service du Temple<sup>5</sup>. Cette forme d'alimentation surnaturelle se fonde pour les mystiques sur l'exemple du Prophète lui-même, qui aurait déconseillé aux croyants les jeûnes trop durs qu'il s'imposait à lui-même, ajoutant : « Je ne suis pas comme l'un d'entre vous ; mon Seigneur me nourrit et me donne à boire » (hadith). Pour autant que l'on puisse juger, le jeûne volontaire de ces mystiques était conçu comme une voie de transmutation de la personne humaine, un effort pour atteindre une matérialité plus subtile, voire pour se conformer entièrement à la Présence divine qu'ils percevaient en eux.

Islamologue, spécialisé dans la mystique musulmane, Pierre Lory est depuis 1991 directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (Sciences religieuses), et a dirigé le département d'études arabes de l'Institut français du Proche-Orient à Damas de 2007 à 2011. Principales publications : *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Gallimard, folio/essais, 2003 ; *Les commentaires ésotériques du Coran selon 'Abd al-Razzâq al Qâshânî*, Paris, Les Deux Océans, 1990 ; *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2003 ; *La science des lettres en Islam*, Paris, Dervy, 2004 ; *Min ta'rikh al-hirmisiyya wa-al-sûfiyya fî al-Islâm (De l'histoire de l'hermétisme et du soufisme en Islam)* Jbeil, éditions Byblion, 2005 ; (avec M. A. Amir Moezzi) *Petite histoire de l'Islam*, Librio, 2007.

5. Coran III 37 « Chaque fois que (Zacharie) entrait auprès d'elle dans le Sanctuaire, il trouvait près d'elle de la nourriture. Il dit : « Ô Marie, d'où te vient cette nourriture ? » Elle dit : « Cela me vient de Dieu. » Il donne certes la nourriture à qui Il veut sans compter. » Cet épisode est diversement commenté par les exégètes, qui tous insistent toutefois sur la totale pureté physique de la fillette. À remarquer qu'immédiatement après la naissance de Jésus, Marie est conviée à un jeûne – qui inclut un vœu de silence. Sourate XIX 26 : « Si tu vois quelqu'un d'entre les humains, dis [lui :] « Assurément, j'ai voué un jeûne au Tout Miséricordieux : je ne parlerai donc aujourd'hui à aucun être humain » ». Cette idée d'abstention de nourriture pour permettre la manifestation du verbe divin est une autre voie d'explication du jeûne chez les mystiques musulmans.

## Les quatre articles proposés ici ont trois points communs

Chacun d'entre eux, à sa façon, affirme que le salut est plus important encore que la santé. Lorsque nos contemporains valorisent la santé et tendent à en faire le tout de nos vies, ils vont plus loin encore que de la définir comme « état de complet bien-être physique, mental et social et pas seulement l'absence de maladie et d'infirmité » (OMS, 1947), mais certainement oublie la limite que posait Descartes en la désignant comme « le plus grand de tous nos biens qui concernent le corps » (A. Chanut, 3 mars 1647). Si le salut importe plus encore que la santé qui est pourtant un très grand bien, ce n'est pas pour consoler les malades et les mourants par l'illusion d'un autre monde, mais bien, dès maintenant, pour éprouver la joie du don. Or, si peu que nous l'expérimentions, le don n'est possible que parce que Dieu nous en montre l'exemple, nous en permet l'espace, et en fonde pour nous la possibilité, de tout Son être donné. Le salut l'emporte sur la santé parce que Dieu est don. La maladie est un lieu de la révélation de ce don de Dieu.

Second point, ces quatre articles soulignent tous l'importance de la personne singulière. Jésus guérit la personne, tandis que les politiques de santé ne visent que des populations. La science est souvent bien générale, tandis que la sagesse seule s'adresse à nos singularités de personnes. Le don de Dieu n'est pas une théorie, mais ne se révèle que dans *ma* faiblesse.

Enfin, dans la science du soin médical, la sagesse l'emporte sur la science, comme le soin de l'âme à un moment l'emporte sur celui du corps, sans qu'il y ait pourtant dans ces primautés nul dualisme réducteur. Les médecines dites traditionnelles nous rappellent combien toute maladie est théo-psycho-somatique en impliquant notre corps, notre âme et Dieu.

Puisque tout a été créé par le Christ et pour Lui (*Colossiens* 1,16), pour qu'Il le remette à Son Père, la santé et la maladie sont aussi par et pour Lui. Sa force agit là dans notre faiblesse, sans quoi nous ne saurions pas comment aimer, ni comment L'aimer.

*Communio*



Isabelle DURAND-ZALEWSKI

## **La santé des personnes peut-elle être assurée par les politiques de santé ?**

**I**l est plus souvent question dans la Bible de maladie et de guérison que de santé. L'Ancien Testament (*Livre de la Sagesse*) toutefois place la santé assez haut parmi les qualités désirables : « santé et vigueur valent mieux que tout l'or du monde », « celui qui a vie et santé glorifie le Seigneur », « il n'y a richesse préférable à la santé ». Dans le Nouveau Testament, la santé n'est pas l'absence de maladie : les guérisons, opérées par Jésus, des symptômes physiques et des maladies (paralysie, cécité, épilepsie, lèpre) s'accompagnent de la rémission des péchés et du retour des exclus dans la communauté. On pourrait voir là une préfiguration de la définition proposée par l'Organisation Mondiale de la Santé : « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité<sup>1</sup> », et en conclure que les politiques publiques de santé remplissent la mission évangélique.

Je pense que ce n'est pas exactement le cas, car les politiques publiques ne sont pas conçues pour s'intéresser aux personnes. L'État ou les organisations internationales conçoivent des politiques de santé publique communautaire, par opposition à Jésus qui guérit une personne et la totalité de la personne. La solidarité – qu'elle soit organisée par l'État, une assurance maladie ou une organisation non gouvernementale – a montré qu'elle était nécessaire à la préservation de la santé d'une population. Cette solidarité s'organise en établissant des priorités et des règles qui s'appliquent collectivement

1. Références : Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la Santé, tel qu'adopté par la Conférence internationale sur la Santé, New York, 19-22 juin 1946, signé le 22 juillet 1946 par les représentants de soixante-et-un États (*Actes officiels de l'Organisation mondiale de la Santé*, n° 2, p. 100) et entré en vigueur le 7 avril 1948. La définition n'a pas été modifiée depuis 1946.

et ne sont pas capables, par construction, de répondre aux besoins ou aux demandes de la personne. Le terme de « médecine personnalisée » qui connaît un certain succès est un faux semblant car il signifie simplement que les catégories regroupent des populations de plus petite taille.

L'objectif de cet article est de présenter les avantages et les limites d'une conception de la santé qui reposerait uniquement sur la définition de l'OMS et qui attendrait des politiques qui en découlent une attention à la personne. Être en bonne santé, ou retrouver la santé pour un chrétien n'est pas seulement un moyen de réduire les dépenses de l'assurance maladie.

La construction rationnelle d'une politique de santé est mise en difficulté lorsque les règles collectives menacent la santé ou la survie d'une personne identifiée.

De manière plus ou moins explicite, une politique de santé définit des priorités pour que l'argent dépensé « produise » un maximum de santé pour la population du pays. Dit autrement, on cherche parmi les actions de prévention ou les traitements ceux qui assureront le meilleur bénéfice de santé pour l'argent dépensé. Cette manière de raisonner pour dépenser l'argent public fonde les politiques de santé dans plusieurs pays européens et, dans une certaine mesure, aux États-Unis. Techniquement, cela revient à estimer, pour chaque traitement et chaque population, quel est le coût et quel est le résultat de santé attendu. Lorsqu'un nouveau traitement par exemple est proposé pour une maladie donnée, on calcule le surcoût et les coûts évités pour le système de santé, le gain de survie pour les patients traités. Ces calculs sont réalisés en estimant les consommations et la mortalité moyenne de la population concernée par le traitement. Le résultat est finalement une quantité d'argent rapportée à un allongement d'espérance de vie. Par exemple, une intervention en urgence pour un infarctus du myocarde qui réduit la mortalité de 1 % et coûte 2 500 € représente pour la société une dépense de 250 000 € par survivant. Si la survie est de 10 ans environ, on obtient un résultat de 25 000 € par année de vie en bonne santé, pour une personne. Que signifie ce chiffre ? En 2003, l'OMS a proposé des seuils pour aider les pays à définir ce qu'était un traitement « trop cher ». En Angleterre, le seuil officiel est de £ 30 000, ce qui signifie qu'un traitement, dont le surcoût net est de £ 30 000 (ou moins) et qui permet de prolonger d'un an, en bonne santé, la vie d'une personne, est accepté et remboursé par le système de soins. Cette valeur de £ 30 000 correspond au coût moyen estimé pour toute la population concernée par le traitement, il ne s'agit ni de ce que devraient payer les citoyens, ni de la limite fixée aux dépenses pour un patient donné. Ce calcul permet de classer les interventions de santé par ordre décroissant d'efficacité, de calculer la dépense totale pour le pays selon la fréquence des maladies et d'établir les priorités. Cette approche rationnelle, utilisée depuis une vingtaine d'années, permet d'obtenir le gain de santé maximum pour la population.

L'étude des critères retenus par la société pour établir des priorités de santé serait plus du domaine de la science politique ou de l'économie que

### *La santé des personnes peut-elle être assurée...*

de celui de *Communio* s'il n'y avait des circonstances intéressantes où la société rejette l'idée qu'un choix économique rationnel soit préjudiciable à des personnes. En 2008, le ministère de la santé anglais a rejeté quatre médicaments dont le coût rapporté au gain de survie était supérieur à la limite des £ 30 000 par année gagnée. Ces médicaments étaient destinés au traitement de patients atteints de cancer du rein métastatique, et permettaient de prolonger la survie de trois à cinq mois. Une campagne de presse a abouti à un changement de règle de décision, avec un argumentaire inattendu : lorsque les patients ont une espérance de vie inférieure à deux ans, et qu'un traitement permet de prolonger la survie de trois mois au moins, la société doit considérer que chaque mois gagné en vaut deux, et donc accepter de payer deux fois plus. Les implications de cette décision sont que les situations individuelles de détresse et de fin de vie échappent à la règle commune. Ne pouvant s'adapter aux besoins de chaque personne, le système de santé a créé une nouvelle règle pour une sous population, les patients en fin de vie, dont la santé serait plus précieuse, parce que plus fragile que celle des autres personnes.

La nécessité de s'intéresser à la santé des personnes et non des groupes est pourtant bien identifiée, tant par les gouvernements que par les industriels lorsque les uns ou les autres financent des programmes de « médecine personnalisée ». Cette expression ne décrit pas la relation que chaque patient espère avoir avec son médecin, mais introduit l'idée que des politiques publiques ou qu'une offre privée peuvent répondre aux besoins de santé de chaque individu en particulier.

La forme caricaturale était le site 23andMe (23 chromosomes) qui proposait pour \$99 des tests de génomique personnelle, c'est-à-dire une analyse du matériel génétique permettant théoriquement de découvrir des maladies et d'identifier des prédispositions à certaines maladies, afin de les prévenir par un mode de vie adapté. En novembre 2013, l'administration américaine (Food and Drug Administration) a interdit au site de faire de la publicité. Pourquoi dire que l'analyse génétique permet une approche personnalisée de sa santé est-il un mensonge ? La raison technique est que les variations autour d'un risque « normal » (d'avoir un cancer du poumon par exemple) repérées par les analyses génétiques ne permettent pas de classer de manière fiable les niveaux de risque des populations. Techniquement toujours, ces tests fournissent une probabilité (comprise entre 0 et 1) d'avoir un jour une maladie, alors que du point de vue de l'individu il n'y a pas de probabilité, il y a la maladie, ou pas. On pourrait se satisfaire de cette analyse et conclure ici que les politiques qui s'adressent à des populations ne peuvent pas s'intéresser à l'individu pour de simples raisons statistiques. La politique raisonne sur un continuum de risque de devenir malade lorsqu'on est en bonne santé alors que la personne est soit en bonne santé soit malade.

Pour un chrétien, la santé ne relève pas de l'État ou de l'Assurance maladie, qui font leur travail – celui d'assurer aux populations un environnement plutôt sain et une offre de soins plutôt adaptée, mais rien d'autre.

**DOSSIER : LA SANTÉ** \_\_\_\_\_ **Isabelle Durand-Zalewski**

Un généticien utilise une métaphore culinaire utile : les gènes sont comme des ingrédients élémentaires que l'on peut associer de toutes sortes de manière pour produire des plats qui n'auront rien à voir les uns avec les autres. La médecine soi-disant prédictive ou personnalisée ne fait que dire quels sont les ingrédients et quels sont les plats qu'ils peuvent produire. La politique de santé dicte qu'avec de la farine, du sel et de l'eau on fera du pain en France et des pâtes en Italie.

Tout cela ne répond pas à la question que se pose chacun, qui est de savoir comment associer au mieux les ingrédients dont il dispose, dans l'environnement où il vit, pour produire le meilleur résultat. Cette réponse ne se trouve ni dans la génétique ni dans la politique. Jésus ne se substitue pas aux instances sanitaires pour guérir les populations : Il remet les péchés et guérit, ce qui est bien différent. Si Jésus apparaît comme le médecin des pécheurs, c'est qu'il prend sur lui leur maladie.

Isabelle Durand-Zaleski est mère de deux enfants, professeur de médecine spécialisée en santé publique et économie de la santé (doctorat économie et gestion à l'Université de Paris, Master de santé publique de Harvard University et diplôme de l'Institut d'études politiques de Paris). Directrice de l'URC ECO Île-de-France, et responsable du service de Santé Publique (Groupe hospitalier Albert Chenevier-Henri Mondor), elle travaille principalement dans le domaine de l'évaluation économique des innovations en santé.

Hans Urs von BALTHASAR

## **La santé entre science et sagesse**

### **L'art médical a toujours connu deux dimensions**

Abordons allègrement notre sujet sans chercher une définition exacte de la santé ; imaginons seulement ce que chacun peut savoir, en moyenne, sur la maladie et la bonne santé. Nous serons alors d'accord pour dire, dès la formulation du thème, que la préservation de la santé a quelque chose à voir avec la science – on en possède chacun un peu et pour les choses plus sérieuses, on s'adresse à un médecin – mais ce domaine a aussi un rapport avec la sagesse, et pareillement, chacun peut en posséder une certaine dose, quand il s'abstient par exemple de ces plaisirs qui peuvent nuire à sa santé. Cependant, c'est beaucoup plus du médecin que l'on attend cette sagesse, lui qui devrait avoir accès à un ensemble de lois plus vastes qui restent inaccessibles à tout un chacun, qu'il soit malade ou en bonne santé.

Parcourons sommairement l'histoire de la médecine, pour étayer cette relation entre la science et la sagesse. L'homme d'avant le christianisme se sent intégré dans un cosmos rempli de puissances qui ont une influence sur son bien-être ou sa maladie. L'homme-médecine des cultures primitives est celui qui connaît le fonctionnement de ces forces et qui peut les influencer selon les besoins de chacun. Il bannit les puissances mauvaises et invoque les bonnes, qui peuvent préserver ou guérir. On ne trouve pas encore ici de distinction entre science et sagesse : l'homme-médecine possède un savoir qu'il a pour une part, au sens moderne du terme, vérifié par l'expérience, et qui peut être ainsi scientifique, mais d'autre part, ce savoir possède un caractère secret et magique, une sorte de forme antérieure de la sagesse. Cette sagesse apparaît plus clairement là où (dans la médecine tibétaine par exemple, que quelqu'un comme Cyrille von Corvin-Krazinski nous a fait découvrir) on a scruté les relations entre l'organisme humain et l'organisme

en parfait équilibre du macrocosme et on en a tiré des lois : connaître ces lois et pouvoir ensuite diagnostiquer dans la pratique les relations entre elles et l'homme fait du médecin un sage, qui dispose d'une sagesse plus qu'humaine.

Nous venons de faire un second pas qui nous mène aux Grecs et aux Romains. Leur représentation fondamentale du monde est celle évoquée plus haut : Le cosmos, comme totalité qui entoure l'homme, représente ce qui est sain. Ses forces restent éternellement en équilibre, il est en soi-même harmonie. L'identifier, c'est ce à quoi tendent les écrits hippocratiques (congruence entre les humeurs corporelles et les éléments du monde), mais le scruter est en même temps, selon Pythagore, affaire de philosophe. Et si quelqu'un arrive, comme le fait le médecin, à appliquer l'étude de cette harmonie à des fins pratiques sur l'organisme humain, il faut alors le nommer le plus grand philosophe qui soit. À partir de là, on comprend mieux par exemple la théorie pythagoricienne de la thérapie par la musique.

Mais un tel programme est-il vraiment applicable ? D'après les Grecs, le cosmos ne reste justement dans un éternel équilibre que parce que les êtres qui se trouvent en lui apparaissent et disparaissent, croissent et meurent, et la maladie est la forme anticipée de la mort. Ou bien y a-t-il dans l'homme quelque chose qui ne soit pas soumis à la mort ? Platon entreprend de le démontrer. C'est pourquoi le concept de santé se partage pour lui en celui de santé corporelle et de santé de l'âme. Ces deux sphères possèdent leur harmonie propre, leur propre forme de santé ou d'activité (*areté*, *virtus*, *virtù*, « *Tucht* »<sup>1</sup>, vertu). Pour celle du corps, ce sera une bonne hygiène, de la gymnastique, etc. Mais celle qui intéresse vraiment Platon est la santé de l'âme. Il décrit son sain équilibre de la manière la plus précise, en montrant comment la réflexion est nécessaire à la raison, le courage à l'irascibilité, la tempérance à l'envie et une relation juste à tout ce qui nous entoure, la « justice », afin que l'âme puisse vivre sainement, en conformité avec sa propre nature (*kata physin*) : « La vertu est donc, en quelque sorte, semble-t-il, la santé, la beauté, le bon état de l'âme, et le vice en est la maladie, la laideur, la faiblesse » (444de), et que ceci soit remarqué par les autres ou non (445a). Et comme Platon comprend l'État comme un corps analogue à celui d'un homme constitué lui aussi de membres, il peut alors porter un jugement sur l'Athènes de son époque. « Mais si les dérèglements et les maladies se multiplient dans un État, ne s'ouvrira-t-il pas beaucoup de tribunaux et de cliniques ? » (405a). On a besoin du médecin « parce que par l'effet de la paresse et du régime que nous avons décrit on se remplit d'humeurs et de vapeurs » (405 d). Ceux qui, au contraire, exercent leur

1. Substantif formé par Stefan George à partir de l'adjectif « tüchtig » : actif, travailleur (NdT).

métier consciencieusement n'ont pas le loisir de « passer leur vie à être malade ou à se faire soigner » (406c).

À partir de ce moment, toute la période antique abonde en doctrines concernant la santé, qui ne perdent pas de vue ces deux domaines du corps et de l'âme, et maintiennent expressément l'équilibre entre hygiène reposant sur les sciences et sage conduite de la vie. Je ne veux ici en montrer qu'un seul exemple : le proverbe philistin « *mens sana in corpore sano* » que nous comprenons habituellement comme le fait que notre âme est saine quand notre corps l'est, signifie originellement tout autre chose dans la *Satire* 10 de Juvénal : « *Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano* » : « Il faut prier les dieux de pouvoir avoir un esprit sain dans un corps sain ». Juvénal ne prétend ici en aucun cas que nous devrions pour autant mépriser la science médicale, mais que la santé de l'âme et du corps est plus que cela : c'est une grâce pour laquelle on doit prier les dieux.

Nous pouvons alors passer à notre troisième étape en entrant dans le domaine de la Bible. Encore une fois, et plus clairement encore, on trouve, face au concept ordinaire de santé qui concerne le bien-être du corps, celui, plus profond, concernant le bien-être de l'homme en son entier. Pour le premier peut valoir l'expression : « À régime sobre, bon sommeil, / on se lève tôt, on a l'esprit libre. L'insomnie, les vomissements, les coliques, / voilà pour l'homme intempérant » (*Siracide* 31,20). Pour le second, qui a une tout autre résonance, on pourrait prendre comme exemple Exode 15,26 : « Si tu écoutes bien la voix du Seigneur ton Dieu, si tu fais ce qui est droit à ses yeux, si tu prêtes l'oreille à ses commandements et observes ses lois, je ne t'affligerai d'aucun des maux dont j'ai accablé l'Égypte, car c'est moi, le Seigneur, qui te rends la santé » ; ou le Psaume 30 : « Quand j'ai crié vers Toi, Seigneur, mon Dieu, tu m'as guéri ». Mais nous devons aussi porter notre attention sur ce passage bien connu du Livre de la Sagesse, où sont liées les deux notions de santé, et en rapport avec elles, la relation du malade à son médecin, qui possède la science de la guérison, et sa relation à Dieu, qui est finalement l'ultime guérisseur, comme une relation à la sagesse religieuse : « Au médecin, rends les honneurs qui lui sont dus, / car lui aussi, c'est le Seigneur qui l'a créé. / C'est en effet du Très-Haut que vient la guérison, / comme un cadeau qu'on reçoit du roi. / La science du médecin lui fait porter tête haute, / il fait l'admiration des puissants. / Le Seigneur fait sortir de terre les simples, / l'homme sensé ne les méprise pas. [...] Il en fait usage pour soigner et soulager ; / le pharmacien en fait des mixtures. [...] Mon fils, quand tu es malade, ne te décourage pas / mais prie le Seigneur, et il te guérira. [...] Puis aie recours au médecin, le Seigneur l'a créé, lui aussi, / ne l'écarte pas, car tu as besoin de lui. / Il y a des cas où le rétablissement est entre leurs mains. / À leur tour en effet ils prieront le Seigneur / qu'il leur accorde le moyen de te soulager / et la guérison pour te sauver la vie » (*Siracide* 38,1-4,7.9.12-14).

Ici, la science est totalement reconnue, mais soutenue par la sagesse religieuse à laquelle doit se référer non seulement le patient, mais aussi le médecin.

Dans le Nouveau Testament, les deux aspects de la santé de l'homme croissent de manière inséparable si l'on regarde Jésus. Lui même se nomme médecin, et ce sont les malades qui ont besoin de lui, pas ceux qui s'imaginent être en bonne santé (*Luc 5,31*). Mais pour lui, l'homme est malade autant de l'esprit que du corps, et c'est la maladie intérieure qui est la plus importante. Lorsqu'on descend devant lui le paralytique à travers l'ouverture du toit, il lui dit : « Mon fils, tes péchés te sont pardonnés ». Comme on l'accuse alors de blasphème, il répond : « Qu'est-ce qui est le plus facile ? Dire à ce paralysé : "Tes péchés te sont pardonnés", ou bien lui dire : "Lève-toi, prends ton brancard, et marche ?" Eh bien ! Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre, – Jésus s'adressa au paralysé – "je te le dis, lève-toi, prends ton brancard, et rentre dans ta maison !" » (*Marc 2,5–11*). Jésus passe de la maladie de l'âme à celle du corps. Il peut aussi, comme c'est très souvent le cas, commencer par guérir le corps, mais en dernière analyse, ses guérisons ne sont pas un acte médical, mais des signes posés pour signifier que le Dieu sauveur s'est penché sur eux dans sa miséricorde. Quand les messagers de Jean-Baptiste lui demandent s'il est le Messie, il le confirme au moyen des signes suivants : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient et les boiteux marchent, les lépreux sont guéris et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres ; et heureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de chute ! » (*Matthieu 11,4-6*).

Il ne se présente ni comme un supermédecin, ni comme un charlatan, ni non plus comme un thaumaturge, mais comme celui qui veut apporter aux hommes le salut, salut qui représente infiniment plus que toute santé et toute guérison corporelle ; mais il pose aussi des actes de guérison corporelle pour que l'homme reconnaisse qu'il doit être sauvé dans son entier.

Résumons ce que nous avons vu jusqu'à présent : du côté du médecin, nous avons vu à toutes les étapes – de l'homme-médecine primitif, au médecin chrétien en passant par le médecin gréco-romain d'un Hippocrate ou d'un Gallien – que ce médecin était à la fois un savant et un sage. Il est plus que le spécialiste des maladies corporelles : il voit tout d'abord l'homme en relation avec la totalité des forces terrestres, puis il le voit dépasser de plus en plus ce qui n'est qu'intra-terrestre ; le poète satirique latin voulait déjà que l'on prie Dieu de nous donner un esprit sain dans un corps sain, et le fondateur du christianisme se présente comme la réponse de la part de Dieu à cette prière pour l'homme tout entier. Le champ entre la prière et la grâce ne peut plus être maintenant délimité ou dominé avec une exactitude scientifique. C'est pourquoi – si l'on juge à partir de ce qui a été

dit jusqu'ici – la science médicale doit s'élever vers quelque chose que nous appellerons d'abord de manière très imprécise, une sagesse.

Mais avec tout cela, nous n'avons pas encore réfléchi à tous les progrès que la médecine a faits depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes, à ceux qu'elle fait journellement et qu'elle compte continuer de faire, et ceci de deux points de vue. Celui de la médecine purement somatique tout d'abord, adossée aux puissantes fondations de la chimie et de la physiologie physiques et organiques. Par ce progrès, la science exacte n'a-t-elle pas gagné un énorme terrain sur ce qui était jusqu'ici considéré comme celui de la sagesse ? Mais aussi, et ceci est encore plus important : la science exacte n'a-t-elle pas entrepris une incursion ciblée au-delà même du terrain du somatique dans celui du psychique sous la forme de la psychosomatique, de la neurologie et de la psychothérapie (sous toutes ses formes) ? Toutes ces sciences qui se risquent jusque dans le domaine de la conception du monde ou de la sphère proprement religieuse et qui connaissent les manières conscientes ou inconscientes dont l'âme fonctionne, ne sont-elles pas de plus en plus subordonnées à la connaissance exacte et à des méthodes de guérison appropriées ?

Pensons par exemple aux prétentions de la psychanalyse freudienne. Ce qui jadis appartenait en propre à la sagesse ne s'est-il pas transformé lui aussi en un domaine relevant de la science, même si, on le reconnaît bien volontiers, il faut à l'analyste ou au thérapeute une intuition innée et une clairvoyance particulière concernant la situation de son patient et l'utilisation des moyens intellectuels mis à sa disposition. Mais on peut au préalable soulever une objection décisive contre ce que l'on nomme les prétentions de la psychanalyse classique : cette méthode qui, dans son essence, pense de manière causale, presque mécanique, connaît une limite à son application : celle de la liberté du patient, qui peut décider d'accepter celle-ci, ou de la refuser. Il doit se confier librement à son médecin, si l'on veut obtenir le moindre succès par ce traitement. Cette méthode ne peut exercer aucun pouvoir sur cette liberté. Le patient doit avoir la volonté de guérir, même si, durant la cure, il tente de démontrer de manière drastique au médecin que sa maladie est plus forte que l'analyste.

Pour aboutir à un peu de clarté sur la relation entre science et sagesse, compte tenu de la situation actuelle de la médecine, nous voudrions entreprendre la chose suivante : essayer tout d'abord, à partir de la structure de l'homme, de trouver une définition (ou du moins une description) de la santé. Puis, en partant de ces résultats, continuer ensuite à nous demander où se trouve le lieu décisif (central) de la santé de l'homme. Et troisièmement, préciser quelle doit être en définitive l'attitude du médecin envers l'homme qu'est son patient.

## **Sur la notion de santé**

Comment un homme est-il construit ? Le schéma de Descartes – un corps fonctionnant seulement comme une mécanique, qui entre en contact ponctuellement avec une âme purement intellectuelle – est de toute évidence faux. Le principe vital d'un homme qui s'élève au-dessus des déterminations matérielles dans ses actions les plus hautes comme la conscience de soi, la connaissance du monde, la conscience ou la libre décision, s'enfonce aussi par degrés dans le corps vivant, dans cette interdépendance inextricable, dont part la médecine psychosomatique et qui lui est particulièrement familière. Comme les Anciens l'avaient déjà vu, l'homme est une sorte d'abrégé des degrés cosmiques : être matériel, vie végétale et animale, mais en vue d'émerger et de s'élever à la conscience de soi et à une certaine liberté. Ceci lui permet, en tant que seul être semblable dans le monde, de poser la question de son existence et de celle de tous, et de mettre toute son infrastructure organique au service d'un sens reconnu ou conçu par lui.

L'homme est ainsi composé de différentes strates. Il est donc clair dès le départ que la notion de santé ne sera en aucun cas simple et univoque, mais une notion analogique, selon qu'elle concernera l'une ou l'autre de ces strates qui constituent l'homme, qui seront plus ou moins superficielles, plus ou moins profondes, plus ou moins centrales ou plus ou moins périphériques.

Mais d'un autre côté, l'homme forme tout compte fait aussi une unité ; les liens internes existant entre ses différentes couches ne nous permettent donc pas de séparer et de délimiter trop nettement les différentes manières d'être en bonne santé.

Pour rendre les choses plus simples, distinguons seulement trois sphères : de la sphère située le plus bas, où l'organisme fonctionne plus ou moins comme une machine, où la chirurgie, la pharmacologie et de nombreux secteurs de la médecine fonctionnent aussi avec précision, nous nous élevons dans une sphère où domine l'interaction du corps et de l'âme. On peut bien sûr essayer d'agir selon le modèle des « sciences exactes », mais il faudra compter avec un moment d'indétermination : celui de la spontanéité et de la liberté de l'individu. À partir de là, nous nous élevons à la sphère proprement spirituelle, qui n'est tout simplement pas indépendante des précédentes (comme le montrent si clairement les phénomènes de démence). C'est dans cette sphère cependant que peut être posée la question du sens général de notre existence, si notre conscience est suffisamment éclairée. Et c'est sur cette base qu'un homme peut aussi évaluer son état corporel et physiologique et l'utiliser de manière toute différente.

De là résulteraient trois définitions assez différentes de la santé, selon l'endroit où l'on situe le centre de l'intérêt que l'on porte à l'homme. Ce qui

signifie que les différentes définitions, au cas où on leur attribuerait une valeur absolue, correspondraient à trois visions du monde très différentes.

La première serait celle du fonctionnement parfait de toute la sphère corporelle, conçue principalement comme un mécanisme, un fonctionnement qui serait en retour atteint et conservé avant tout par les moyens des sciences exactes (chimie ou chirurgie). De même qu'une voiture est intacte lorsque rien n'empêche de lui faire atteindre la vitesse désirée (bien que je n'aie pas besoin de savoir, en tant que profane, comment fonctionnent ses rouages), l'homme serait en bonne santé quand il ne ressentirait dans son corps aucun obstacle à sa volonté de vivre et son désir d'agir.

La seconde définition serait l'équilibre vital : équilibre dans l'homme lui-même entre sa vie corporelle et sa vie intellectuelle, mais aussi entre lui et son entourage. Un tel équilibre ne peut être recherché qu'à partir des deux pôles mentionnés plus haut, et là se trouve la différence avec le premier essai de définition. Je n'ai pas le droit de vouloir travailler intellectuellement au point que le pôle corporel commence à faire la grève, je n'ai pas le droit de me permettre tant de disputes avec mes voisins que j'en perdrais le sommeil. Un moment d'auto-discipline, d'ascèse, bref, de la vertu de l'âme dont parlait Platon, entre ici en jeu, un moment de sagesse sur lequel mon médecin aussi fera probablement porter mon attention. Ici, les décisions que je prends en toute liberté jouent un rôle considérable.

La troisième définition fait porter tout le poids sur l'esprit humain. C'est lui qui décide sur la question de savoir quel sens on doit accorder à l'existence humaine et à sa propre vie. Selon la solution qu'il a choisie, il accordera une importance différente à son bien-être corporel et à son équilibre vital : peut-être y verra-t-il la valeur centrale et unique, peut-être une valeur toute relative, incluse, dans sa relativité même, dans une synthèse plus élevée du sens de la vie choisi par lui, et qui peut y être subordonnée. Pour une telle personne, pour un tel esprit, une certaine souffrance physique ou morale, temporaire ou de longue durée, pourrait avoir du sens, voir être favorable à la santé de son esprit et de toute sa personne. Ce pourrait être tout à fait le stimulant qui le protège d'un processus invisible de pourrissement intérieur ou de l'embourgeoisement. Ce surcroît d'importance donné à la sagesse peut très bien être compris dans d'autres religions et d'autres visions du monde que la vision chrétienne. Nietzsche a souvent parlé de celui qui souffre, qui « repense avec mépris à ce monde de brume, confortable et chaud, où s'avance sans arrière-pensées le bien-portant [...] il éprouve une jouissance [...] à infliger à l'âme la plus amère souffrance : c'est grâce à ce contrepoids, qu'il parvient à résister à la douleur physique, – il sent que maintenant ce contrepoids-là est nécessaire ! [...] Jouis de ta supériorité de juge [...]. Élève-toi au-dessus de ta vie comme au-dessus de ta souffrance, contemple à tes pieds les fondements et les abîmes sans fonds ! » (*Aurore*, § 114, Paris, Gallimard, 1980, p 94.)

Il y aurait bien sûr d'autres exemples moins titanesques et moins blasphématoires d'une telle philosophie, mais il suffirait ici de prendre comme extrême opposé la sagesse chrétienne d'un saint Paul, frappé par une horrible maladie, comme par un « ange de Satan », qui demande à être soulagé et reçoit cette réponse : « Ma grâce te suffit, car ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse » (2 Corinthiens 12,9). Et saint Paul ajoute : « C'est donc très volontiers que je mettrai plutôt ma fierté dans mes faiblesses, afin que la puissance du Christ fasse en moi sa demeure. Comme commentaire à ce passage on trouve cette autre phrase : « La folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes » (1 Corinthiens 1,25). Comme je l'ai déjà dit, ces trois essais de définition ne sont pas à ranger côte à côte, car l'homme constitue, malgré toutes les différentes strates qui le composent, une unité. De même que sa liberté et le gauchissement du sens général de son existence peuvent agir jusqu'à l'intérieur des mécanismes de son corps, de même, ces mécanismes corporels peuvent avoir, à l'inverse, des répercussions sur sa liberté et ses actes créateurs de sens. Le premier cas est démontré par l'existence de toute la science thérapeutique, qui, si elle se comprend de manière correcte et sans préjugés, atteste que des projets de vie faussés sont à l'origine de perturbations de l'équilibre vital, et même de maladies du corps, et qu'en aidant le patient à élargir et à mieux affermir sa manière de voir, on peut essayer d'agir sur son état général. Pour ce qui concerne l'influence dans le sens inverse, du bas vers le haut, on peut prendre pour exemple le cas où la prise de certains médicaments (dans les dépressions endogènes, notamment) procure un état de santé non seulement corporelle mais aussi intellectuelle meilleur, et des possibilités d'action qui permettent à l'homme – malade sans ce traitement – d'exercer ses facultés personnelles sans être trop handicapé. Cet exemple ne représente qu'un cas particulièrement saillant, par rapport aux innombrables cas considérés comme presque normaux, où nous nous efforçons de maintenir notre capacité de travail par tous les moyens en ayant recours aux conseils de notre pharmacien. Si nous considérons ce dernier cas (au moins dans notre monde technique) comme plus ou moins normal, nous serons alors dans l'obligation de dire que nous possédons tous, en ce qui concerne notre état général corporel et intellectuel, une santé conservée d'une manière artificielle.

Je ne vois rien de méprisable là-dedans, puisque le sage de l'Ancien Testament nous apprenait déjà que Dieu a créé le médecin, les plantes qui guérissent et le pharmacien. Mais il faut d'abord, bien sûr, que l'on arrive à intégrer (unir) les trois définitions ci-dessus en allant du bas vers le haut. La santé purement physique est certes un bien auquel on doit aspirer ; on doit bien sûr aussi désirer un équilibre vital harmonieux avec son entourage et en soi-même, mais ce qui est le plus décisif est cependant la santé de l'esprit. Notre esprit permet, même avec une base physique et physiologique précaire sans laquelle il ne pourrait exister, de travailler à réaliser ses projets les plus élevés, et de s'en sortir.

Nietzsche a exprimé une fois de manière très juste cette définition de la santé comme suit : «Santé et état morbide : soyons prudents ! Le critère demeure l'efflorescence du corps, l'élan, le courage et la gaieté de l'esprit – mais naturellement aussi *l'importance des éléments morbides qu'il peut assumer et surmonter* – qu'il peut rendre sains. Ce qui anéantirait des hommes plus délicats fait partie des stimulants de la *grande santé*.» (*Fragments posthumes*, Automne 1885-automne 1886, 2 [97], Gallimard, 1978, tome XII, p.115.)

Nous nous opposons donc à toute définition univoque de la santé. On peut en tout cas la définir, avec l'Organisation Mondiale de la Santé, comme «un état parfait de bien-être physique, intellectuel et social (well being), et pas seulement comme l'absence de mal-être ou de maladie». Cela pourrait passer, à condition que «well being» soit compris de manière analogique et signifie à chaque étape quelque chose de différent. Si on voulait que cela soit réalisé à toutes les étapes en même temps, par exemple aussi le bien-être social – (qu'est-ce que cela peut bien signifier quand tant d'enfants meurent de faim ?) – on penserait plutôt à une utopie qu'à un état idéal réalisable. J'aimerais mieux, encore une fois, donner raison à Nietzsche : «Il n'y a pas de santé en soi, et toutes les tentatives pour la définir ainsi ont échoué lamentablement. Ce qui importe ici, c'est ton but, ton horizon, ce sont tes forces, tes impulsions, et notamment les idéaux et les fantasmes de ton âme, pour déterminer *ce qui*, même pour ton *corps*, constitue un état de santé» (*Le Gai Savoir* § 120, Paris, Gallimard, 1982, p. 146).

## **Le cœur de la santé**

Avec ce qui vient d'être dit, la deuxième question que nous voulions nous poser – c'est-à-dire : où se trouve le centre décisif de la santé d'un homme – est déjà fondamentalement résolue.

On associe naturellement d'abord au mot «en bonne santé» la sphère corporelle. On ne dira pas qu'un homme atteint d'une grande peine est malade, sauf si sa douleur psychique a des répercussions sur son état corporel. Il est cependant curieux que nous n'employions pas toujours le mot «malade» avec la même assurance, même en ce qui concerne le corps. On aura du mal, par exemple, à appeler tout simplement malade un paralysé de la colonne vertébrale, qui maîtrise son sérieux handicap avec la dernière énergie, qui récupère un peu de ses mouvements en se soumettant à des exercices sans fin et qui apprend un nouveau métier pour arriver à être actif au cours de sa vie, malgré tous ses handicaps. Cette personne aura bien sûr besoin de l'accompagnement constant d'un médecin, comme d'autres handicapés qui se déplacent parmi les gens valides : on doit surveiller les prothèses, parfois les changer, et d'autres choses encore. Mais il existe une énorme différence entre de tels cas et un typhus ou une leucémie : dans ce

cas-ci se développe un processus corporel, vis-à-vis duquel l'homme peut se situer différemment, mais il ne peut pas le supprimer. Dans le cas précédent, la volonté intellectuelle domine un corps qui lui résiste. Cependant, dans les deux cas, la manière dont le malade prend position vis-à-vis de sa maladie joue un grand rôle. On peut transformer un rhume en une tragédie pour soi et tout son entourage, et vivre aussi avec un cancer déclaré, et jusqu'à un stade avancé, comme membre à part entière de la société.

On peut supposer, en voyant les écarts qu'il peut y avoir dans notre manière d'évaluer une bonne santé uniquement corporelle, que la sphère du milieu (celle de l'équilibre entre le corps et l'âme), va nous permettre de poser des jugements de valeur tout aussi divergents. Prenons un type comme le « supersportif » moderne, pour qui sa forme est l'Alpha et l'Omega du sens de sa vie. Ce type, malgré sa santé éclatante, se trouve d'un point de vue humain sur une marche inférieure à celle du jeune vainqueur grec aux jeux olympiques, dont Pindare chante le mérite (*areté, Zucht*) dans une de ses *Odes*. L'*Areté* comporte, comme nous l'avons déjà vu chez Platon, la santé du corps mais aussi celle de l'âme et toutes deux doivent posséder une certaine noblesse, pour correspondre à l'image que se font les Grecs d'un homme véritablement harmonieux et équilibré. Ceux qui gagnent habituellement des médailles d'or aux jeux olympiques actuels, peuvent être souvent bien éloignés de cet idéal grec ; ce sont parfois des « anomalies » corporelles, qui sont si éloignés d'un équilibre entre l'âme et le corps, que de ce point de vue, on devrait plutôt les considérer comme maladifs.

Mais nous avons vu, lorsque nous parlions de Platon, qu'il n'en restait pas seulement à une harmonie du corps et de l'âme en général, mais qu'en dernière analyse il faisait porter le poids principal sur la bonne constitution de l'âme : la juste relation entre ses différentes puissances, qui devraient être sages, courageuses et modérées et qui par là devraient aussi correspondre à l'idéal de la philosophie, qui est l'amour de la sagesse (*sophia*). C'est seulement dans ce recentrement de la santé, ou de l'harmonie de la relation corps-esprit à l'intérieur de la sagesse de toute l'humanité, que l'homme pourrait parvenir au plus haut degré de sa santé totale.

Aujourd'hui, c'est la psychothérapie qui semble avoir pris le relais de la philosophie grecque et de ses visées pédagogiques. Mais pour jouer vraiment ce rôle, il faudrait qu'elle soit consciente de cette filiation et de la responsabilité que cela implique. Cette prise de relais ne peut être réussie que si cette thérapie a comme but tout à fait conscient d'aider l'homme à trouver un sens à son existence qui puisse le combler, et à trouver le courage de vivre selon ce sens. Une analyse qui remonterait vers le passé, jusqu'à l'enfance, voire l'âge de nourrisson, qui dénouerait des liens et des complexes serait tout à fait insuffisante, puisqu'une telle solution ne peut exister que si l'on ouvre au patient un nouvel avenir, un nouveau début plein

de sens dans un monde et un entourage conçu dans son tout comme riche de sens. De ce point de vue, le mot « logothérapie » qu'emploie Victor Frankl pour caractériser sa psychothérapie me paraît être une expression heureuse et indispensable pour toute thérapie qui veut vraiment avoir des résultats, même si les méthodes de guérison peuvent diverger. Comme il n'existe pas de sens donné à la vie sans l'exercice de la liberté humaine, il faut que la thérapie non seulement en tienne compte, mais aussi la libère en la faisant venir à elle-même chez le patient, si bien qu'elle est entraînée à choisir ce qu'il peut faire de mieux.

Ce qui veut dire que le thérapeute doit connaître les dimensions de la sagesse, et les ouvrir à son patient, et le patient y être au moins quelque peu réceptif. Cette sagesse devra être une sagesse personnelle, naissant du dialogue entre deux personnes. Il ne suffit en aucun cas de faire avaler au patient quelques vérités abstraites et générales sur la nécessité d'un engagement dans la société, et *tutti quanti*, (ce sont les limites d'Alfred Adler dans ce domaine). La dimension sociale, qui a une importance décisive pour les névrotiques très introvertis, n'est cependant pas la seule, il faudra faire aussi entrer en jeu la dimension de la relation à Dieu, à l'éternel, à l'absolu. La seule dans laquelle, en dernière analyse, tout ce qui concerne les rapports entre les hommes prend un sens. On sait que C. G. Jung n'a pas eu peur d'aborder cette dernière sphère, que ses patients soient tournés vers la religion ou non. C'est de cette manière seulement que la psychothérapie moderne peut être le digne successeur de la philosophie antique, toujours pédagogique et plutôt « psychagogique » telle que la pensaient Socrate, Platon ou Épictète. Nous arrivons ainsi pour clore et résumer ce texte à la question de savoir quelle sorte de santé le médecin doit avoir en vue vis-à-vis de son patient et comment la viser de manière pratique.

## **La position du médecin**

Bien sûr la santé corporelle et l'énergie vitale sont normalement la base du bien-être et des capacités d'action de la personne, et dans cette mesure l'homme est moralement obligé de prendre soin de ce qui lui permet d'exister et d'agir. Mais ce n'est pas dans ce domaine que devrait résider son intérêt principal. La santé corporelle et l'énergie vitale ne sont pas un absolu, pas un but en soi, mais plus largement quelque chose de relatif au fait qu'il puisse dans sa vie remplir le rôle qu'il doit jouer dans la société humaine. Il aura à cœur aussi bien que possible de percevoir la tâche qui lui incombe, si ses forces diminuent ou même l'abandonnent, et que son équilibre vital ne peut être à peu près rétabli qu'à grand'peine. On peut trouver nombre d'exemples frappants où des hommes à qui incombaient de lourdes missions sont allés jusqu'au bout de leurs forces pour les accomplir, malgré les pires souffrances et les pires handicaps : un Franz Rosenzweig qui continue sa

traduction de la Bible dans un corset de fer, la tête soutenue artificiellement à la verticale ; un Matisse, allongé dans son lit et peignant au plafond à l'aide d'un bâton, un Beethoven qui compose ses dernières œuvres sans plus rien entendre. L'histoire tragique de la littérature de Walter Muschg est une mine d'autres exemples de ce type. Ce ne sont pas nécessairement des gens célèbres : combien de maîtres de maison ont accompli sans bruit leur travail jusqu'à l'écroulement ? Les derniers quatuors de Beethoven sont-ils l'œuvre d'un malade ? Y perçoit-on la maladie dont souffrait son auteur ? Comme on ne peut pas dire cela, on restera très prudent avant d'employer le mot malade sans nuance vis-à-vis de quelqu'un dont la sphère corporelle est peut-être profondément atteinte, mais qui, comme le dit Nietzsche, peut utiliser, vaincre, redonner la santé à beaucoup de ce qui est malade en lui à partir de son noyau sain.

Le christianisme peut encore faire un dernier pas dans cette direction. Teilhard de Chardin, en particulier, a mis en lumière l'importance de ce pas à franchir dans son « Milieu divin ». Nous devons en tant que médecins chercher à repousser les limites de la maladie et de la mort mais savoir aussi que, là où notre rôle actif butte sur ses limites, une « passivité » inévitable peut avoir un sens positif pour l'économie générale d'une vie ; pour celui qui souffre ou pour le mourant, le sens d'une purification, d'une réparation, et qui agit au-delà de la personne individuelle. Car il existe aussi une réparation et une douleur d'intercession pour l'humanité entière. L'ange de Satan qui frappe Paul de ses poings est de toute évidence nécessaire à la mission confiée à Paul, pour le bon développement de ses communautés. Du serviteur de Dieu, en Isaïe, il est écrit : « Homme de douleurs, familier de la souffrance [...]. Or, c'étaient nos souffrances qu'il supportait, nos douleurs dont il était accablé [...]. Par ses blessures, nous sommes guéris. [...] Alors qu'il n'a jamais fait de tort, le Seigneur s'est plu à l'écraser par la souffrance » (Isaïe 53,3-5,10). Ce qui reste mystérieux dans ce passage de l'Ancien Testament s'éclaire dans la passion du Christ, car c'est à partir de cette image que le sens de la croix devint compréhensible aux premiers chrétiens et à tous leurs successeurs. Celui qui est cloué de manière horrible sur la croix n'est pas malade au sens médical du terme, il accomplit sa mission jusqu'au bout dans la plénitude de sa santé spirituelle et il devient ainsi le médecin, le guérisseur et le sauveur de tous ceux qui, sans lui, seraient désespérément perdus.

Le christianisme est très loin de glorifier la maladie comme ayant *a priori* une valeur en soi, encore moins de la désirer. En tant que chrétien, Teilhard de Chardin a aussi raison quand il met l'accent sur le fait que l'homme doit, aussi longtemps qu'il peut, mener à partir de son noyau sain le combat contre les forces cosmiques négatives, et aussi contre la maladie et la mort, ce que la médecine a toujours su et fait. Mais lorsque le moment vient, et de manière inéluctable, où la médecine doit capituler, il serait dommage que le représentant de cette science ne puisse trouver

---

## *La santé entre science et sagesse*

aucune parole supplémentaire, aucune parole de sagesse, qui a toujours permis, déjà au temps du paganisme, de subir la maladie et de mourir avec dignité. Mais cette sagesse en sait davantage dans le christianisme : elle sait que ces forces de mort peuvent être converties, à la suite du Christ, en puissances positives et actives ; et même si l'homme ne reçoit pas la force d'une mort héroïque, esthétiquement parfaite ou édifiante, mais s'enfonce dans l'angoisse et l'abandon de Dieu ou, comme le crucifié, meurt dans un grand cri. L'homme, entre les forces de la vie et la nécessité de la mort, est quelque chose d'incroyablement plus grand que ce que s'est imaginée une théorie petite bourgeoise de la santé. Nous tous, médecins du corps et médecins de l'âme, sommes appelés à dire oui à cette grandeur, non pas avec une sombre résignation, mais dans la résolution ferme de croire à un sens dernier de l'homme.

Il s'agit pour le médecin, et particulièrement pour le thérapeute, de surmonter un dernier écueil : c'est celui de faire de la relation de la personne à Dieu et de sa prière un moyen d'obtenir sa guérison. C. G. Jung, le docteur chrétien Paul Tournier, et encore plus la « *christian science* », n'ont pas échappé entièrement à ce danger : la prière comme moyen pour recouvrer la santé. On peut très bien comprendre que le thérapeute considère comme son but ultime, auquel il se limite pour des raisons professionnelles, la guérison de son patient. Mais *son* but le plus élevé n'est pas le but *le* plus élevé. Et la relation à Dieu du patient ne peut être purifiée que si Dieu n'est pas dégradé en un moyen pour l'homme et pour sa santé, mais reste cet absolu, à qui l'on se livre sans condition, que l'on soit doté d'une bonne santé ou atteint de maladie. Et le médecin devrait être capable de reconnaître aussi, avec le plus grand respect, cette remise de soi-même à Dieu de l'homme, comme la santé la plus parfaite que l'on puisse atteindre, et bien plus encore, le salut véritable.

*(Traduit de l'allemand par Françoise Brague.*

*Titre original : Gesundheit zwischen Wissenschaft und Weisheit, conférence donnée au congrès international pour la formation des médecins à Davos/Suisse, le 18 mars 1979 ; première publication in Renovati 35, 1979, 64-74, reprise dans Artz und Christ, 1986, 4.)*

Hans Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse), prêtre en 1936, décédé le 26 juin 1988. Fondateur de *Communio*. Auteur de plus d'une centaine de livres, dont la trilogie *La Gloire et la Croix*, *La Dramatique divine*, *La Théologique*.



Jean-Pierre BATUT

## De la nature à la gloire, la grâce de la maladie

*Je ne crains pas le Voleur... Je le vois de loin,  
Et je me garde bien de crier : «Au voleur !»  
Au contraire, je l'appelle en disant : «Par ici : par ici !»*

Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, *Derniers entretiens*.

«**C**e ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. [...] Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs» (*Matthieu* 9,13). Paroles sans ambiguïté : puisque Jésus vient vers les hommes comme médecin (*iatros*), il est contradictoire de faire appel à lui si l'on s'imagine être en bonne santé. On court alors le risque de se voir adresser la répartie destinée aux pharisiens : «Je ne suis pas venu pour vous.» Recevoir Jésus et être appelé par lui suppose donc de se reconnaître malade. La boutade du Docteur Knock – «les gens bien portants sont des malades qui s'ignorent» – est plus sérieuse qu'il n'y paraît. Elle nous plonge dans le paradoxe de la vie humaine, qu'un autre humoriste définissait de façon plus triviale comme «une maladie mortelle sexuellement transmissible».

Si la maladie est chose sérieuse, ce n'est pas en raison de sa plus ou moins grande gravité, mais parce qu'elle nous remet devant l'évidence de la fragilité et de la brièveté de notre vie et nous oblige à prendre position devant Celui qui est la Vie : «Les médecins ne te guériront pas, car tu mourras à la fin : mais c'est moi qui guéris et rends le corps immortel<sup>1</sup>.» Ce que Pascal fait dire à Jésus rejoint la question que Jésus lui-même posait à la sœur de Lazare : «Je suis la résurrection et la vie ; qui croit en moi, même

1. Blaise PASCAL, *Pensées*, Lafuma 919.

s'il est mort, vivra; et tout vivant qui croit en moi jamais ne mourra, pour l'éternité. Crois-tu cela ? » (*Jean* 11,25-26<sup>2</sup>).

En parlant de la maladie, nous voilà conduits aussitôt à nous intéresser à la mort. Rien d'étonnant à cela : si le praticien a pour raison d'être de tenter de rendre au malade la *santé* dans cette vie, le croyant, le philosophe, et le malade lui-même ne peuvent échapper à la question du *salut* dans cette vie et au-delà de cette vie. L'étymologie commune des deux mots « santé » et « salut » atteste qu'ils ont en commun le souci de l'homme d'échapper aux périls qui le menacent, et que ce souci ne saurait se limiter à l'horizon du bonheur terrestre.

Considérons cette femme qui a eu recours à de nombreux médecins mais dont l'état n'a fait qu'empirer, et qui s'approche de Jésus pour toucher son vêtement (*Marc* 5,25-28). Si elle avait attendu des médecins la guérison, ce n'est plus, cette fois, la seule chose qu'elle attend. La pensée qui l'habite maintenant – « Si je touche au moins ses vêtements, je serai *sauvée* » (*Marc* 5,28) – montre que le *salut* est devenu pour elle plus vital que la *santé*. Cela permettra à Jésus, en lui donnant l'un, de lui donner aussi l'autre : « Ma fille, ta foi t'a *sauvée*; va en paix, et sois *guérie* du mal qui te harcèle » (5,34).

Mettre le salut au-dessus de la santé, et considérer le péché comme plus dangereux pour l'humanité que la maladie, peut résonner étrangement dans le monde d'aujourd'hui, où la santé représente pour tant de nos contemporains la valeur absolue. L'idéologie de la santé à tout prix a fait des progrès foudroyants, jusqu'à se traduire par des réglementations de plus en plus tatillonnes et des procès de plus en plus fréquents contre les praticiens qui ont eu le malheur de se tromper dans leur diagnostic, dans leur prescription ou dans l'opération qu'ils avaient pratiquée sur un patient. S'il avait vécu plus longtemps, un Philippe Murray aurait peut-être été conduit à prolonger son *homo festivus* par un *homo prophylacticus* qui en eût représenté le point d'évolution ultime. « On aura son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit; mais on révèrera la santé » écrivait déjà Nietzsche en pensant à son « dernier homme<sup>3</sup>. »

## **Portée expérientielle de la maladie**

Prenant le contrepied de cet esprit du temps, faut-il aller jusqu'à voir dans l'état de maladie la condition normale de l'homme ? Le *Catéchisme de l'Église catholique* constate certes que « la maladie et la souffrance ont toujours été parmi les problèmes les plus graves qui éprouvent la vie

2. Traduction de Sœur Jeanne d'Arc, Paris, Belles Lettres / DDB, 1990.

3. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, 5 (traduction de Geneviève Blanquis).

## *De la nature à la gloire, la grâce de la maladie*

humaine», mais, au lieu de se prononcer d'emblée sur la normalité de la maladie, il invite à la regarder sous l'angle de l'*expérience* : « Dans la maladie, l'homme fait l'expérience de son impuissance, de ses limites et de sa finitude. Toute maladie peut nous faire entrevoir la mort<sup>4</sup> ».

Le propre de l'expérience est de nous confronter au réel : le réel ici, c'est notre fragilité et notre finitude, devant quoi tout sentiment de force et d'immortalité n'est qu'illusion. Du même coup, la recherche de la santé peut n'être qu'une variante du divertissement pascalien par lequel l'homme cherche à oublier sa véritable condition. Pourtant, le constat de notre finitude n'est toujours pas suffisant, car le culte du moi peut encore revenir s'y nicher : c'est ainsi que dans son beau film *Le promeneur du champ de Mars*, Robert Guediguian nous montre le dernier Mitterrand proche de sa fin dissertant sur « la maladie comme une création, une œuvre d'art – la seule dont soit capable l'individu dans son aliénation [...], une œuvre d'art au prix de la vie [...], la maladie comme ultime refuge de l'individualité retrouvée<sup>5</sup> ».

Pour passer de la dissertation sur l'expérience à l'accueil sans fard de l'expérience elle-même, il faut sans doute éprouver la maladie non seulement comme un contretemps fâcheux qui s'impose à nous avant de retourner à l'action, non seulement même comme une source de souffrance, mais plus profondément comme *détresse*, ce qui arrive quand elle atteint le stade où l'individu a des raisons de douter de la possibilité de guérir. Plusieurs psaumes décrivent admirablement ce basculement dans la manière qu'a le malade de se rapporter à sa maladie lorsqu'il en vient à se demander s'il en sortira un jour. « Seigneur, guéris-moi, car je tremble de tous mes os, de toute mon âme je tremble ! » (6,3-4) ; « Vite, réponds-moi Seigneur : je suis à bout de souffle ! » (142 [143], 7) ; ou encore : « Du jour à la nuit, tu m'achèves ; j'ai crié jusqu'au matin. Comme un lion, il a broyé tous mes os. Du jour à la nuit, tu m'achèves [...] Seigneur, je défaille ! Sois mon soutien ! » (Cantique d'Ézéchias, *Isaïe* 38,12-14).

### **De l'expérience de la maladie à la conscience du péché**

On aura remarqué que ces textes ne s'en tiennent pas à parler de la maladie, mais qu'ils en parlent en la présentant à Dieu. La détresse du malade se mue en prière, en appel au secours, voire en interpellation vigoureuse : que sert à Dieu de me réduire à cet état voisin de la mort où lui fera

4. *Catéchisme de l'Église catholique* (= CEC), 1500.

5. *Le promeneur du champ de Mars*, film de Robert GUÉDIGUIAN avec Michel Bouquet et Jalil Lespert, 2004, d'après le livre de Georges-Marc BENAMOU, *Le dernier Mitterrand*, Plon.

défaut ma louange? «J'ai crié vers toi, Seigneur, j'ai supplié mon Dieu : "à quoi te servirait mon sang si je descendais dans la tombe? La poussière peut-elle te rendre grâce et proclamer ta fidélité?"» (29 [30], 9-10) ; «qui parlera de ton amour dans la tombe, de ta fidélité au royaume de la mort?» (87 [88], 12).

Il ressort de tout cela que «l'homme de l'Ancien Testament vit la maladie *en face de Dieu*. C'est devant Dieu qu'il déverse sa plainte sur sa maladie et c'est de Lui, le Maître de la vie et de la mort, qu'il implore la guérison. La maladie devient chemin de conversion<sup>6</sup>.» Qu'il soit croyant ou non, la maladie ne se contente pas d'affecter l'homme, elle le change : s'il en réchappe, il ne sera plus le même qu'avant. À combien plus forte raison, s'il vit sa maladie en dialogue avec Dieu, sera-t-il amené à constater qu'elle le transforme, et qu'elle transforme sa relation avec lui. En disant au malade quelque chose de la place qu'il donne dans sa vie à son Créateur et à son Juge, elle devient pour lui un lieu de *révélation*.

Telle est bien l'expérience d'Israël : comme l'esclavage en Égypte, comme la défaite des armées du roi, la maladie est un des lieux majeurs où Dieu se donne à connaître en même temps qu'il donne à l'homme une plus grande lucidité sur lui-même et sur sa condition. «Israël fait l'expérience que la maladie est, d'une façon mystérieuse, liée au péché et au mal, et que la fidélité de Dieu, selon la loi, rend la vie : "c'est moi, le Seigneur, qui suis ton médecin" (*Exode 15,26*)<sup>7</sup>.»

## **De la conscience du péché à l'offrande ecclésiale**

La maladie, comme la mort, est le «salaire du péché» (*Romains 6,23*). Pour autant, il n'y a guère plus de lien causal direct entre la sainteté d'un individu et sa bonne santé, qu'entre le péché du monde et la maladie qui frappe les uns et épargne les autres. Par conséquent, il faut admettre que, de même que la maladie *participe du péché* sans en découler mécaniquement («est-ce lui qui a péché ou ses parents? [...] Ni lui, ni ses parents», *Jean 9,2-3*), de même la guérison est une grâce de Dieu qui atteste qu'il veut la vie de l'homme, mais non nécessairement qu'un bénéficiaire donné en était plus digne qu'un autre. «Ni lui ni ses parents n'ont péché, mais c'est afin que soient manifestées en lui les œuvres de Dieu» (*Jean 9,3*).

Ce constat ouvre la porte à son tour à une manière radicalement nouvelle de vivre la maladie : elle est le lieu paradoxal d'une entrée dans la solitude et tout ensemble d'une lumière nouvelle sur la solidarité avec les frères humains qui sont victimes des conséquences du péché sans être pour autant

6. *CEC 1502*.

7. *CEC 1502*.

## *De la nature à la gloire, la grâce de la maladie*

plus pécheurs que ceux qui semblent épargnés. C'est à partir de là que le juste « entrevoit que la souffrance peut aussi avoir un sens rédempteur pour les péchés des autres<sup>8</sup> ». Précisons : la souffrance *offerte*. Mais offerte en quel sens ? Comment le négatif, ce qui amoindrit la vie et l'espérance de survivre, peut-il être ressaisi par celui qui le subit pour devenir matière à un don ?

Observons tout d'abord qu'un des paradoxes de la maladie est de donner à celui qui la subit la possibilité de regarder le monde à l'endroit. On le sent très fortement à Lourdes, en voyant les malades placés au premier rang alors que partout ailleurs on les relègue au dernier, préoccupé que l'on est de cacher la maladie. Lourdes, c'est donc le monde à l'envers ? À moins qu'à l'inverse, ce soit le monde enfin remis à l'endroit : ici, la maladie devient épiphanique de la condition humaine véritable, dont s'approche le Christ Jésus qui « a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies » (*Matthieu* 8,17), comme s'il voulait aller jusqu'à se laisser contaminer par elles. En voyant les malades, je prends moi-même conscience que ma bonne santé n'est qu'un leurre, un miroir que je me tends pour me rassurer à bon compte et éviter de regarder mon semblable souffrant qui me dit silencieusement qui je suis devant Dieu.

À Lourdes et en d'autres lieux où la maladie n'est pas niée ou dissimulée, le malade n'apparaît plus comme un homme potentiellement guéri (auquel cas la maladie ne serait qu'une parenthèse dans une condition humaine dont l'état normal serait la santé), mais d'abord un homme à qui revient, dans sa maladie, un statut propre à l'intérieur de la communauté dont il est membre. Le malade se voit assigner dans l'Église une place spécifique, qui se trouve être la place la plus en vue. Ainsi existe-t-il un profond rapport entre la mise en avant de la maladie et des malades, et la mise à l'honneur de la Croix du Christ « qui a fait du monde un crucifié pour moi, et de moi un crucifié pour le monde » (*Galates* 6,14) – « pour moi », « pour le monde » signifiant « aux yeux de », mais peut-être plus encore « au bénéfice, en faveur de ».

### **« Du bon usage des maladies »**

Ces considérations nous conduisent au seuil de l'admirable prière de Pascal *Pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. Dans cet opuscule, la maladie apparaît d'emblée comme un lieu de révélation, en tant qu'elle anticipe la mort et le jugement, c'est-à-dire le moment où éclatera au grand jour la vérité définitive sur les âmes. Dès lors, comment l'état de maladie qui rend possible une telle révélation ne serait-il pas une grâce insigne, celle dont Dieu favorise le pécheur pour qu'il se convertisse pendant qu'il en est

8. *CEC* 1502.

temps ? « Il vous a plu [de] prévenir en ma faveur ce jour épouvantable, en détruisant à mon égard toutes choses, dans l'affaiblissement où vous m'avez réduit<sup>9</sup>. » L'enjeu est donc de tirer le meilleur parti de cette anticipation miséricordieuse : « vous m'envoyez maintenant une espèce de mort pour exercer votre miséricorde, avant que vous m'envoyiez effectivement la mort pour exercer votre jugement<sup>10</sup> ».

Si l'état de maladie est l'effet de la miséricorde divine, alors le paradoxe peut se déployer : « que votre fléau me console ; et qu'ayant vécu dans l'amertume de mes péchés pendant la paix, je goûte les douceurs célestes de votre grâce durant les maux salutaires dont vous m'affligez<sup>11</sup> ». Mais pareille chose n'est possible qu'au prix d'une destitution de soi dont le pécheur est par nature incapable. Il faut donc qu'il demande qu'en lui la grâce soit la plus forte, comme l'y invite la parabole de l'homme fort et du plus fort (*Luc* 11,21-22), justement comprise par Pascal comme figurant d'un côté l'homme pécheur, de l'autre le Christ lui-même qui vient à bout de ses résistances et de ses fausses sécurités : « Ouvrez mon cœur, Seigneur ; entrez dans cette place rebelle que les vices ont occupée<sup>12</sup>. »

Ainsi la maladie peut-elle aider l'homme à sortir de l'état de contradiction intérieure où il demeure aussi longtemps qu'il balance entre Dieu qu'il voudrait aimer et le monde dont il ne parvient pas à se détacher. Tel est bien l'aboutissement du paradoxe : la maladie, et la détresse qu'elle engendre, est le porche d'un bonheur et d'une liberté authentiques : « Oh ! qu'heureux sont ceux qui avec une liberté entière et une pente invincible de leur volonté aiment parfaitement et librement ce qu'ils sont obligés d'aimer nécessairement<sup>13</sup> ! »

La maladie, cet état contre nature, restitue de la sorte la nature à elle-même. L'homme est fait pour la santé, mais il faut qu'il soit malade pour que soit octroyée à son âme la santé véritable. « Car, Seigneur, la plus grande de ses maladies est cette insensibilité, et cette extrême faiblesse qui lui avait ôté tout sentiment de ses propres misères<sup>14</sup>. » En toute vérité, pour Pascal comme pour Paul, « lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (*2 Corinthiens* 12,10).

Est-ce à dire pour autant que la santé n'est pas un bien ? Ce n'est pas elle qui est en question, mais ce que l'homme bien portant en fait : « je confesse que j'ai estimé la santé un bien, non parce qu'elle est un moyen facile pour vous servir avec utilité [...] ; mais parce qu'à sa faveur je pouvais m'abandonner avec moins de retenue dans l'abondance des délices de la vie, et en

9. *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, III.

10. *Prière*, III.

11. *Prière*, IV.

12. *Prière*, IV.

13. *Prière*, V.

14. *Prière*, VII.

## *De la nature à la gloire, la grâce de la maladie*

mieux goûter les funestes plaisirs<sup>15</sup>. » Non sans quelque exagération, Pascal force alors le paradoxe jusqu'à déclarer que Dieu n'aime que les corps qui souffrent, pour ce qu'ils ont de commun avec celui de son Fils. Mais il ne force le trait jusqu'à l'intolérable que pour tenter de dire jusqu'au bout la configuration au Christ qui est le but de tout chrétien, là où nul ne sait plus ce qui est de Lui et ce qui est de soi, dans une communion enfin achevée à ses mystères: « Entrez dans mon cœur et dans mon âme, pour y porter mes souffrances, et pour continuer d'endurer en moi ce qui vous reste à souffrir de votre Passion, que vous achevez dans vos membres jusqu'à la consommation parfaite de votre Corps; afin qu'étant plein de vous ce ne soit plus moi qui vive et qui souffre, mais que ce soit vous qui viviez et qui souffriez en moi, ô mon Sauveur<sup>16</sup>. »

Cet état final est – autre paradoxe, s'agissant de Pascal – tout proche de la célèbre « indifférence » ignacienne. Lorsque Pascal écrit: « Je ne vous demande ni santé, ni maladie, ni vie, ni mort; mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort, pour votre gloire, pour mon salut et pour l'utilité de l'Église<sup>17</sup> », on est tout près du *Principe et Fondement*: « que nous ne voulions pas plus santé que maladie, richesse que pauvreté, vie longue plutôt que courte [...], [mais] cela seul qui nous conduit davantage à la fin pour laquelle nous sommes créés<sup>18</sup> ».

### **La maladie, sacrement de l'offrande**

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons peut-être entrevoir comment il est possible que l'état de maladie fasse l'objet d'un sacrement. C'est ici la transposition liturgique du paradoxe mystique dont nous venons de rendre compte en suivant le mouvement de la prière de Pascal. Car, si l'on y réfléchit, les sacrements viennent sanctifier des étapes de la *vie*, non ce qui relève de la mort, et leur matière même (eau, huile, pain et vin) est ordonnée à la vie et à la nourriture. Le baptême est sacrement de la naissance (même si le signe de l'eau est ambigu, puisqu'elle ne donne la vie qu'au prix de la mise à mort du vieil homme), l'eucharistie et la confirmation sont sacrements de la croissance, l'ordre et le mariage sacrements de la fécondité et du service. Il n'y a pas de sacrement de la mort: le rituel des funérailles se résume tout entier en un rappel du baptême. Il n'y a pas davantage de sacrements de la maladie: le sacrement de pénitence n'est rien d'autre que l'acte par lequel le pardon de Dieu, en nous guérissant, nous ramène à notre naissance en Lui, c'est-à-dire à notre baptême. Et s'il y a bien un sacrement des malades

15. *Prière*, IX.

16. *Prière*, XV.

17. *Prière*, XIII.

18. *Exercices spirituels*, 23.

(plus justement appelé sacrement « de l'onction des malades »), ce n'est certes pas pour déclarer sainte la maladie, mais pour permettre au malade de la vivre sur un mode sacramentel, j'oserais dire : pour la célébrer.

Célébrer la maladie : je suis conscient de ce que cette expression peut avoir de choquant. Pourtant, le sacrement de l'onction des malades, en imprimant un sceau messianique sur la personne qui le reçoit<sup>19</sup>, l'habilite à devenir ministre de la célébration de la force de Dieu qui agit dans la faiblesse, et, ainsi, à devenir signe et instrument pour le peuple chrétien tout entier de cette vérité pascale essentielle entre toutes. Nous n'avons pas d'informations sur la manière dont Jésus a vécu la maladie ; mais nous sommes très bien informés sur la manière dont il a vécu la faiblesse, l'impuissance radicale de la Croix. Or, ce n'est par aucun de ses actes de puissance qu'il nous a sauvés, mais précisément dans et par son impuissance. S'il est notre grand Prêtre, ce n'est pas malgré sa faiblesse, mais en tant qu'« enveloppé de faiblesse » (*perikeitai astheneian*) comme dit la Lettre aux Hébreux (5,2). Non seulement il n'est « pas impuissant à compatir à nos faiblesses » (4,15), mais la faiblesse est le vêtement sacerdotal dont il s'est revêtu pour consommer son offrande. C'est dans sa faiblesse qu'il a retourné en victoire de l'invocation et du pardon le lieu où s'exténuent les forces humaines dans la désespérance et dans la détestation du persécuteur et du bourreau. S'il est uni au Christ, l'état de maladie devient *grâce* sacramentelle de participation à sa faiblesse salvifique, faisant passer l'homme malade des ressources de sa nature à l'espérance de la gloire dans la résurrection bienheureuse<sup>20</sup>.

Ainsi, de même que dans le baptême le duel d'un seul avec la mort devient victoire de la vie au bénéfice de tous, dans le sacrement des malades le combat d'un seul contre la maladie et contre la mort qu'elle préfigure peut devenir pour la multitude une participation à l'offrande de la Croix où, par la puissance du Père, le sacrifice du Christ a mis au monde un homme nouveau<sup>21</sup>.

19. Le *Catéchisme* (CEC 1521) n'hésite pas à parler ici de *consécration* : « Par la grâce de ce sacrement, le malade reçoit la force et le don de s'unir plus intimement à la Passion du Christ : il est d'une certaine façon *consacré* pour porter du fruit par la configuration à la Passion rédemptrice du Sauveur. La souffrance, séquelle du péché originel, reçoit un sens nouveau : elle devient participation à l'œuvre salvifique de Jésus. »

20. « Il y a trois degrés dans l'œuvre de Dieu en l'homme : celui de la nature, celui de la grâce, celui de la gloire [...]. La grâce méritée par Jésus-Christ et offerte aux chrétiens ne détruit pas les souffrances de la nature, mais elle les contrepèse par les dons consolateurs de l'Esprit Saint. Au-delà des temps, la gloire, c'est-à-dire la vie éternelle, confère aux saints la béatitude parfaite. » (Jean Mesnard, « La maladie, "état naturel des chrétiens" ? » dans *Communio* II-3, *Guérir et sauver*, mai 1977, p. 90).

21. CEC 1522 : « Les malades qui reçoivent ce sacrement, "en s'associant librement à la Passion et à la mort du Christ", apportent "leur part pour le bien du peuple de Dieu" (*Lumen Gentium* 11). En célébrant ce sacrement, l'Église, dans la communion des saints, intercède pour le bien du malade. Et le malade, à son tour, par la grâce de

## Retour à l'enfance et retour à Dieu

Théologiquement considérée, la maladie est donc le lieu possible d'un enfantement décisif. Mais la théologie rejoint ici notre expérience la plus banale. C'est ainsi que Marie Noël, dans ses *Notes intimes*, considère la maladie et l'approche de la mort dans leur rapport expérientiel à l'enfance : « Le chemin que l'homme tout nu avait pris en venant au monde et qu'il avait monté d'année en année jusqu'au milieu de sa vie, d'année en année, il le descendra pour revenir tout nu à son point de départ [...]. Un jour, il n'était pas encore sorti de son berceau et une femme, de temps en temps, le prenait pour l'allaiter et changer ses langes ; un jour, il ne quittera plus son lit et une femme, de temps en temps, viendra le nettoyer et lui donner à boire. [...] Un jour, avant tous ses jours, il était sorti de son père comme une petite graine de vie ; un jour, après tous ses jours, il rentrera dans le Père des pères pour être engendré de nouveau à la vie éternelle<sup>22</sup>. » On songe à Bernanos avouant qu'au milieu de sa vie peuplée déjà de tant de morts, « le plus mort des morts » est le petit garçon qu'il fut jadis, mais s'empressant aussitôt d'ajouter : « Et pourtant, l'heure venue, c'est lui qui reprendra sa place à la tête de ma vie, rassemblera mes pauvres années jusqu'à la dernière, et comme un jeune chef ses vétérans, ralliant la troupe en désordre, entrera le premier dans la Maison du Père<sup>23</sup>. »

L'« heure venue » est aussi bien l'heure de la maladie que l'heure de la mort, l'heure où l'on se retrouve seul en face de soi et de son Créateur pour faire en soi la vérité. Heure de la femme sur le point d'enfanter et qui s'attriste à l'approche des douleurs, mais qui, l'instant d'après, a oublié sa tristesse, dans la joie qu'un homme soit venu dans le monde<sup>24</sup>. Heure de Jésus, dont il voudrait tant que le Père le sauve, mais que, se ressaisissant, il accepte et accueille, car c'est pour elle qu'il est venu, afin qu'en elle le Père glorifie son Nom<sup>25</sup>.

Ici, en Christ, se rejoignent mystérieusement, pour notre consolation et pour notre espérance, l'offrande héroïque du saint et l'offrande muette du pécheur, du représentant quelconque et si vulnérable des « classes moyennes du salut » dont parlait Joseph Malègue<sup>26</sup> et que le Pape François a remises à l'honneur. Bernanos encore, tout proche de sa fin, a exprimé

ce sacrement, contribue à la sanctification de l'Église et au bien de tous les hommes pour lesquels l'Église souffre et s'offre, par le Christ, à Dieu le Père. »

22. Marie NOËL, *Notes intimes*, Paris, Stock, 1966, p. 214-216.

23. Cité par Albert BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, Paris, Seuil, 1968, p. 10.

24. Voir *Jean* 16,21.

25. Voir *Jean* 12,27-28.

26. « Sa vieille idée que le seul terrain d'exploitation correcte du phénomène religieux est l'âme des Saints lui parut insuffisante. Les âmes plus modestes comptaient aussi, les classes moyennes de la sainteté » (*Augustin ou le Maître est là*, Paris, Spes, 1933, « Les plus heureux jours », p. 409).

mieux que personne dans son carnet journalier cette coïncidence de notre volonté profonde, au-delà de tous ses errements et de toutes ses lâchetés, avec la volonté divine en vue de l'ultime offrande : « Nous voulons tout ce qu'Il veut, mais nous ne savons pas que nous le voulons, nous ne nous connaissons pas, le péché nous fait vivre à la surface de nous-mêmes, nous ne rentrons en nous que pour mourir, et c'est là qu'Il nous attend<sup>27</sup>. »

## **Conclusion**

Je voudrais, en conclusion, laisser la parole à ce grand témoin que fut Jean-Marie Lustiger. Quelques années avant de vivre lui-même l'offrande de sa vie dans la maladie qui devait l'emporter, il s'adressait en ces termes à des malades :

« Le terme humain d'une existence, c'est de voir échapper, par nécessité morale ou physique, tout ce qui constitue la volonté humaine de possession. On peut en être désespéré et tenter de l'oublier. On peut essayer de trouver des remèdes partiels, des occupations ou des distractions. On peut aussi considérer ces circonstances inéluctables comme un signe de Dieu pour s'offrir soi-même, volontairement, et communier ainsi à l'acte rédempteur de Jésus-Christ.

Ceux qui acceptent ainsi cette mission dans l'Église, deviennent les contemplatifs dans le siècle et peuvent dire avec Saint Paul : *Je trouve maintenant ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et ce qui manque aux détresses du Christ, je l'achève dans ma chair en faveur de son corps qui est l'Église (Colossiens 1,24)*. Le Sacrement de l'Onction ou Sacrement des malades ouvre à la grâce de répondre à une telle vocation.

Ceux qui acceptent ainsi que leur vie soit transformée en un signe de la Croix pourraient paraître aux yeux des hommes inutiles ou fous, comme ceux qui sont appelés à être pauvres, obéissants et chastes pour le Royaume. *Ce qui est folie dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre les sages. [...] Ce qui, dans le monde, est vil et méprisé, ce qui n'est pas, Dieu l'a choisi pour réduire à rien ce qui est (1 Corinthiens 1,27-28)*.

Mais l'Église doit accueillir avec reconnaissance, et comme une grâce, l'offrande des vies ainsi offertes "pour la Gloire de Dieu et le Salut du Monde".

Voici un autre rapprochement : vous vous souvenez que, dans l'Évangile, trois moments de la vie du Christ sont étroitement en corrélation les uns avec les autres : son Baptême, sa Transfiguration et son épreuve au jardin

27. Note du 24 janvier 1948 (soit moins de 6 mois avant sa mort), citée par Albert BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, p. 11.

---

***De la nature à la gloire, la grâce de la maladie***

des oliviers. Ces trois moments anticipent sur le mystère de sa Mort et de sa Résurrection et préfigurent les sacrements de la vie chrétienne.

Si le baptême du chrétien est fondé par le Baptême du Christ, la dernière onction le fait participer à l'épreuve du jardin des oliviers, combat spirituel par lequel Jésus consent l'offrande totale de sa vie.

Il est normal que ceux qui sont ainsi prêts à le faire se retirent pour prier seuls comme Jésus le fait. Il est normal aussi que leur cœur défaille et qu'ils aient besoin du secours de leurs frères pour les aider à veiller et à prier. Peut-être est-il normal, enfin, qu'ils finissent par se retrouver seuls et abandonnés, face au mystère de l'offrande. *Je vous exhorte donc, frères, au nom de la miséricorde de Dieu, à vous offrir vous-mêmes en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu : ce sera votre culte spirituel (Romains 12,1).»*

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, et consacré évêque auxiliaire de Lyon en 2009. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Publications : *Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant dans la théologie prénicéenne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2009 (ISBN 13 : 978-2-85121-235-1) ; co-écrit avec Rémi Brague, *Qui est le Dieu des chrétiens* (Salvator 2011). *À partir du Credo*, Parole et Silence, 2013.

**Prochain numéro**  
**juillet-août 2014**  
*L'aménagement liturgique*

Valeer NECKEBROUCK

## **Qui est compétent pour parler de la maladie et de la santé ? Quelques aspects de la médecine traditionnelle**

**L**e sujet qu'on m'a demandé de traiter dans cet article est la question de savoir qui est compétent pour participer à une discussion sérieuse sur les problèmes de la santé et de la maladie. Ceux qui réfléchissent sur cette question décident en général assez rapidement que cette compétence est l'apanage exclusif des spécialistes qui ont reçu une formation occidentale scientifique en médecine, pharmacologie ou psychiatrie. Celui qui ne remplit pas cette condition et revendique néanmoins le droit de faire entendre sa voix sur ces sujets est généralement et sans ambages démasqué comme charlatan, qualification, à vrai dire, peu flatteuse<sup>1</sup>. Dans la pratique, cette attitude revient à dénoncer en bloc toutes les formes de médecine traditionnelle, telles qu'elles sont encore pratiquées dans la plupart des pays non-occidentaux, comme des manifestations de charlatanerie trompeuse et dangereuse. Lorsqu'il s'agit de choses aussi vitales que la maladie et la santé, il n'y a guère de place pour « des figures folkloriques ».

Je ne vais pas répondre directement à la question posée et délivrer des certificats de compétence à des instances et des personnes auxquelles on a jusqu'à présent opiniâtrement refusé de les octroyer. Au lieu de cela, je préfère présenter succinctement quelques aspects ou dimensions des modes traditionnels de guérir dans l'espoir que, à l'aide des informations fournies, le lecteur sera capable de juger lui-même si les pratiquants des médecines traditionnelles non occidentales doivent être stigmatisés comme des exploiters sans scrupules de la crédulité de leurs concitoyens, ou bien s'il convient de leur accorder une place à la table où l'on discute sérieusement des problèmes de la maladie et de la santé.

1. Sur l'interprétation des guérisseurs traditionnels comme charlatans, voir V. NECKEBROECK, *Beelden van de sjamaan. Een inleiding tot de studie van het sjamanisme*, Leuven, 2003, p. 27-59.

## La dimension pharmacologique

Dans un de ses ouvrages les plus connus, Charles Darwin écrit : « *We may easily underrate the mental powers of the higher animals, and especially of man<sup>2</sup>* ». En effet, durant des siècles, on a carrément sous-estimé les capacités cognitives des animaux. Cela fut, une fois de plus, démontré en 2007 quand une femelle chimpanzé et son petit obtinrent une victoire retentissante sur un groupe d'étudiants universitaires dans un exercice conçu pour tester la mémoire visuelle. La recherche dont cet exercice faisait partie fournissait la preuve que la mémoire à court terme des chimpanzés est supérieure à celle des hommes<sup>3</sup>. Dans le domaine de la santé et de la maladie aussi, les animaux réussissent en général à se débrouiller beaucoup mieux qu'on a toujours pensé<sup>4</sup>. Les chimpanzés par exemple utilisent entre deux cents et six cents espèces de plantes différentes. Ils les retiennent dans la mémoire, sont capables de les reconnaître et de les identifier, et ils savent où et quand ils peuvent les trouver<sup>5</sup>. Particulièrement remarquable est la connaissance qu'ils possèdent et l'usage qu'ils font des plantes médicinales<sup>6</sup>. Des recherches pharmacologiques ont démontré que les herbes qu'ils utilisent ont effectivement des effets thérapeutiques. Cette découverte a même donné lieu à la naissance d'un nouveau champ de recherche, la zoopharmacognosie<sup>7</sup>.

Dans le texte cité plus haut, Darwin ne fait pas seulement mention de la sous-estimation des capacités cognitives des animaux, mais aussi de celle des facultés mentales de l'homme. Il parle de l'homme en général. Toutefois on ne me contredira point quand j'affirme que ce sont d'habitude les capacités intellectuelles de l'homme non-occidental qui se trouvent sous-estimées. L'attitude des Occidentaux à l'égard des formes non-occidentales de médecine et de pharmacologie en constitue une preuve caractéristique.

2. C. DARWIN, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871), London, 2004, p. 89.

3. J. F. DORTIER, « À quoi pensent les oiseaux ? », in J. F. Dortier (éd.), *Le cerveau et la pensée. Le nouvel âge des sciences cognitives*, Auxerre cedex, 2011, p. 265. Sur l'intelligence des chimpanzés, voir aussi B. THIERRY, « La raison des singes », *Pour la science*, n° 360, 2007.

4. Voir C. ENGEL, *Wild Health. How Animals Keep Themselves Well and What We Can Learn from Them*, New York, 2002.

5. L. SPINEY, « What Only a Chimpanzee Knows », *New Scientist*, 2006 ; E. PENNSIE, « Nonhuman Primates Demonstrate Humanlike Reasoning », *Science*, 2007.

6. M. A. HUFFMAN-R. W. WRANGAM, « Diversity of Medicinal Plant Use by Chimpanzees in the Wild », in R. W. Wrangham, W. C. McGrew, F. B. De Waal, P. G. Heltne (éds), *Chimpanzee Cultures*, Boston, 1994.

7. J. VAN HOOFF, « Cultuur en de wereld van het dier », in J. Van Baak, J. Bartels, B. Van Heusden, C. Wildevuur (éds), *Cultuur en cognitie. Het menselijk vermogen om betekenis te geven*, Budel, 2007, p. 121.

## — *Qui est compétent pour parler de la maladie et de la santé?*

Le mépris dont les organisations internationales de la santé et du développement, certaines Églises protestantes et les mouvements féministes occidentaux font preuve à l'égard des idées locales sur la biologie, l'anatomie, la physiologie, la maladie et la santé se manifeste clairement dans le zèle fanatique avec lequel ces instances ont combattu ces conceptions et les pratiques qui y sont liées et ont essayé de les exterminer complètement<sup>8</sup>.

Aujourd'hui nous sommes mieux informés. On a compris que les peuples non-occidentaux sont en possession d'un trésor de connaissances sur les herbes médicinales dont beaucoup sont dotées d'un haut degré d'efficacité. Des grandes entreprises pharmaceutiques financent maintenant des recherches anthropologiques jusque dans les îles les plus lointaines et les recoins les plus impénétrables de la forêt tropicale, dans le but de s'approprier le savoir médical et pharmacologique caché dans ces endroits et extrêmement précieux et lucratif pour elles. Du point de vue éthique on peut même se poser la question de savoir si ces activités ne reviennent pas à un vol pur et simple du capital intellectuel des peuples en question. De toute façon, on se rend compte que la connaissance des plantes et herbes médicinales n'est pas un monopole occidental. Il s'agit d'un domaine où les guérisseurs non-occidentaux font preuve d'un savoir tellement étendu que les spécialistes occidentaux reconnaissent aujourd'hui sans ambages qu'il y a toujours à apprendre avec eux.

### **La dimension psychologique**

L'anthropologue américain J. McClenon a effectué une vaste recherche comparative des différents types de rituels de guérison qui existent dans le monde. Une des conclusions les plus frappantes de cette recherche est que, pratiquement partout dans le monde, dans toutes les sociétés, des guérisseurs ont découvert le pouvoir thérapeutique de l'effet placebo, parfois en combinaison avec l'hypnose ou la consommation de produits hallucinogènes<sup>9</sup>. Les guérisseurs locaux disposent d'habitude d'une bonne dose de connaissance intuitive des mécanismes psychologiques élémentaires, et parfois même complexes. Dans la plupart des cas ils sont également bien au courant du contexte familial et social et de la carrière individuelle de leurs

8. L. SCHUMAKER, «Women in the Field in the Twentieth Century: Revolution, Involution, Devolution?», in H. Kuklick (éd.), *A New History of Anthropology*, Malden-Oxford, 2008, p. 289.

9. J. MCCLENON, *Wondrous Healing. Shamanism, Human Evolution and the Origin of Religion*, DeKalb, 2002. Voir aussi J. F. SCHUMAKER, *The Corruption of Reality. A Unified Theory of Religion, Hypnosis, and Psychopathology*, Amherst, 1990; N. HUMPHREY, «Great Expectations. The Evolutionary Psychology of Faith Healing and the Placebo Effect», in *The Mind Made Flesh. Essays from the Frontiers of Evolution and Psychology*, Oxford, 2002.

patients. Tout cela explique les résultats thérapeutiques parfois impressionnants qu'ils obtiennent. Cela explique également ce que Shirokogoroff avait déjà constaté en 1935, lors de ses recherches chez les Tungus, notamment que, en fait, les chamans de ce peuple ne traitent que les aspects psychologiques des maladies<sup>10</sup>. Dans son sillon plusieurs chercheurs ont attiré l'attention sur le parallélisme de ce que fait le psychothérapeute occidental et les activités des chamans traditionnels<sup>11</sup>. Il est intéressant de constater que, aujourd'hui, des membres de sociétés chamaniques eux-mêmes comparent le chaman avec le psychiatre moderne. Cela est, entre autre, le cas chez les Indiens Tlingit d'Alaska<sup>12</sup>. Lors de mon séjour chez les Garifuna de Honduras, une vieille femme me fit ce commentaire :

Vous autres, les Blancs, quand vos adolescents vous causent des problèmes, vous allez voir à Tela un médecin qu'on appelle psychiatre. Nous autres, nous amenons nos enfants chez le chaman et il fait pour eux exactement ce que fait ce médecin dans la ville pour vos enfants. Seulement, il est beaucoup moins cher que votre psychiatre.

En général, les guérisseurs traditionnels sont très conscients de la structure psychosomatique de la maladie et de la santé et en tiennent effectivement compte dans le traitement de leurs patients. Il serait inexact de prétendre que la médecine occidentale ignore cette dimension de la problématique. N'empêche qu'en Occident on se lamente de l'absence d'une approche holiste de la maladie et de la santé. Cela indique que la conscience de la dimension psychosomatique demeure, dans la plupart des cas, purement théorique et qu'elle ne trouve que rarement son chemin vers des applications dans la pratique médicale concrète<sup>13</sup>.

10. S. M. SHIROKOGOROFF, *The Psychomental Complex of the Tungus*, Londres, 1935.

11. Voir, par exemple, C. LÉVI-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'Histoire des Religions*, 1949. Réimprimé dans IDEM, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 205-226. Pour des références supplémentaires, voir V. NECKEBROECK, *Beelden van de sjamaan*, p. 110-118.

12. S. KAN, « Shamanism and Christianity. Modern-Day Tlingit Elders Look at the Past », in M. Klass-M. K. Weisgrau (éds), *Across the Boundaries of Belief. Contemporary Issues in the Anthropology of Religion*, Boulder, 1999, p. 51 : « Some people appealed to modern popular science and psychology to explain the *ixt's* power. Several persons spoke of him as "a great psychiatrist", a "person who practiced telepathy", or the one who possessed "extrasensory perfection" or "the sixth sense". One elderly woman, trying to rationalize the effects of witchcraft on the human body, explained: "The medicine man was a psychiatrist. He told you what was wrong with you. For example, if you hated somebody, that hatred inside of you was making you sick. He could help you deal with that problem" ».

13. Le parallélisme entre la psychiatrie occidentale et la pratique médicale du chaman ne doit pas créer l'impression que celui-ci correspond point par point au

— *Qui est compétent pour parler de la maladie et de la santé?*

## La dimension sociale

En Occident, le concept de *personne* se trouve toujours interprété comme *individu*. Pour la plupart des cultures non-occidentales cette équation n'est pas évidente. Par exemple, dans les sociétés traditionnelles d'Afrique noire, l'individu ne se comprend pas comme une entité séparée, sans lien avec la communauté et en quelque sorte en opposition avec elle. La référence à la collectivité est un élément essentiel et constitutif de la notion africaine de personne. L'Africain définit toujours sa personne en termes de communauté (familiale, clanique, ethnique) à laquelle il appartient. À ce propos Marc Augé a cette formule lapidaire : « *La part la plus essentiellement individuelle de la personne n'a d'existence que sociale*<sup>14</sup> ». Il s'ensuit que ce qui affecte l'individu, affecte en même temps et au même titre la communauté dont il fait partie. Quand un individu a été assassiné, les membres de son clan diront : « *Notre sang a été versé.* » Lorsque quelqu'un tombe malade, toute la communauté à laquelle il appartient est censée avoir un problème de santé. Ce qui explique que le guérisseur exigera parfois que la communauté dont son patient est membre, ou au moins une délégation qui la représente, soit présente lors du traitement appliqué au malade. La conception spécifique de la personne, qui est en vogue dans un grand nombre de cultures non-occidentales, a rendu les guérisseurs traditionnels de ces régions sensibles au fait que nombre d'affections trouvent leur origine dans la perturbation des relations du patient avec son environnement social ou dans des conflits latents ou un malaise diffus dans le groupe. Dans ces cas, la thérapie consistera dans la normalisation des relations ou dans un effort pour mettre fin aux conflits ou au malaise. Guérir l'individu sans rétablir « la santé » du groupe est considéré comme impossible. Les anthropologues sont depuis longtemps familiarisés avec le phénomène. Une des conséquences de la migration massive de personnes originaires du Tiers Monde vers les pays occidentaux est que le personnel médical des hôpitaux en Occident se

profil du psychiatre occidental. Par exemple, certains chamans opèrent des guérisons chez des animaux. Ces prouesses ne peuvent s'expliquer que difficilement comme le résultat de manipulations psychologiques. En effet, on ne voit guère quel rôle la « suggestion » peut avoir joué dans des cas pareils. M. A. BARTOLOMÉ, « Shamanism among the Avá-Chiripá », in D. L. Browman-R. A. Schwarz (éds), *Spirits, Shamans and Stars. Perspectives from South America*, Den Haag-Paris, 1979, p. 134 : « On more than one occasion I saw a castrated pig whose wound had become maggoty cured by chant. As the shaman chanted, the maggots fell off without any sort of powder having been applied. I believe that these phenomena deserve more attention than is usually paid to them without resorting to parapsychological or esoteric explanations ».

14. M. AUGÉ, « Sorciers noirs et diables blancs. La notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés lagunaires de basse Côte-d'Ivoire (Alladian et Ébrié) », in *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, n° 544, *La personne en Afrique Noire*, Paris, 1981, p. 522.

trouve de plus en plus fréquemment confronté avec la dimension sociale de la problématique de la santé et de la maladie telle qu'elle est expérimentée par les immigrants<sup>15</sup>.

## **La dimension religieuse**

A. Shorter, un anthropologue britannique, relate l'anecdote suivante. Dans le cadre d'un programme d'aide médical, un médecin originaire de la République Populaire de Chine était affecté à un hôpital en Tanzanie. Un jour donné, il avait procuré une bouteille contenant un médicament à un patient. Celui-ci avait terminé ces remerciements en disant : « Dieu vous bénisse, docteur. » Le médecin avait rétorqué : « Je ne crois pas en Dieu. » À quoi le malade avait répondu : « Dans ce cas, je préfère ne pas accepter votre médicament<sup>16</sup>. »

Cette anecdote illustre le drame de la collision de deux conceptions du monde contrastées. Tout en étant Chinois, le docteur parle à partir d'une représentation du monde occidentale moderne dans laquelle, selon la célèbre parole de Laplace, on n'a pas besoin de l'hypothèse Dieu. Dans cette conception, l'univers, avec tout ce qu'il contient, est considéré comme une entité indépendante, qui contient en elle-même tout ce qui est nécessaire à son fonctionnement, qui se comporte conformément à des lois autonomes qui fournissent l'explication péremptoire de tout ce qui se passe en son sein. Si, à côté du monde des hommes et des choses, que nous sommes en mesure de connaître de façon empirique et de dominer, il existe un autre univers de nature spirituelle, peuplé d'êtres spirituels et surnaturels, ce monde alternatif n'a sur le fonctionnement des lois qui régissent le monde empirique aucune influence. Concrètement : si une plante ou une matière déterminée est pourvue d'un pouvoir thérapeutique, le malade qui l'utilise en subira l'influence bienfaisante, que Dieu existe ou pas ou si le patient ou le docteur qui le traite reconnaît ou nie son existence. Cette manière de concevoir les choses est une manifestation de ce que nous appelons d'habitude dualisme, c'est-à-dire l'acceptation d'une frontière qui sépare strictement deux réalités de nature différente et qui dans la culture et la théologie occidentales a donné lieu à une série de dichotomies bien connues : nature et surnature, esprit et matière, corps et âme, ciel et terre, foi et raison, religion et science, Église et État, action et contemplation, religiosité verticale et horizontale, etc.

15. Un exemple d'une guérison spectaculaire, qui a eu lieu dans un hôpital parisien, se trouve décrit dans S. BOUZNAH-C. LEWERTOWSKI, *Quand les esprits viennent aux médecins. Sept récits pour soigner*, Paris, 2013, p. 33-47.

16. A. SHORTER, *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*, Londres-New York, 1985, p. 133.

## — *Qui est compétent pour parler de la maladie et de la santé?*

La façon de raisonner caractéristique de la pensée dichotomique peut être schématisée de la façon suivante :

- 1 – Il y a des différences ;
- 2 – des différences sont des contrastes ;
- 3 – des contrastes sont des contradictions ;
- 4 – de propositions ou de phénomènes contradictoires ou opposés, seulement un peut être vrai ou bon ;
- 5 – dès lors, en cas de contradiction, un choix qui entraîne l'acceptation d'une proposition et le rejet de l'autre est inévitable<sup>17</sup>.

Ce dualisme est un dualisme exclusif, qui *oblige de choisir*<sup>18</sup>. L'Occidental moderne donnera, des faits et des événements qui lui surviennent dans sa vie, une explication rationnelle et empirique, faisant appel exclusivement à des éléments et des facteurs purement intramondains. En revanche, les membres des sociétés traditionnelles non-occidentales chercheront toujours à identifier, à côté des données explicatives empiriques, des éléments explicatifs complémentaires, plus profonds qui appartiennent au domaine du religieux, de la magie, du mythologique, en un mot de ce qu'on appelle en langage théologique le surnaturel. Ils agissent de la sorte parce que l'idée de la séparation nette entre les deux domaines leur est étrangère. Contrairement à la mentalité de l'Occidental moderne, pour qui apparemment la religion existe séparément des autres aspects de la vie, pour eux, la religion pénètre toutes les dimensions de la vie quotidienne et du comportement humain. Les différents aspects et composantes de l'existence profane n'ont ni mode d'exister spécifique ni normes autonomes complètement dissociables de la dimension religieuse de la réalité. Chaque élément et chaque événement empirique appellent des coordonnées dans les structures de l'univers des puissances supérieures invisibles dont le contrôle échappe à l'homme. Le pont qui relie les deux mondes est pour l'existence et le bien-être de l'homme tout aussi indispensable que le cordon ombilical l'est pour le fœtus dans le sein maternel. Une plante ou une matière peuvent bien être dotées de propriétés thérapeutiques, elles ont de toute façon reçu celles-ci de Dieu et ne bénéficieront à l'homme malade que dans la mesure où il plaît à Dieu qu'il en soit ainsi. En d'autres termes, strictement parlant, il est inexact de dire que le médicament guérit. Ce qu'on peut dire c'est qu'il agit comme *instrument* de guérison dans la main du Dieu guérisseur. De la même façon on ne peut pas dire du médecin qu'il guérit. Il *traite* le patient, qui ne peut être *guéri* que par Dieu seul.

Il serait erroné de conclure de cela que l'homme traditionnel non-occidental conçoit Dieu comme un *Deus ex machina* qui doit intervenir lorsque le médicament et le médecin échouent. Cela ferait de lui un dualiste.

17. P. KLOOS, *Filosofie van de antropologie*, Leiden, 1987, p. 113.

18. Il existe, dans d'autres cultures, des formes plus inclusives de dualisme.

Il apprend à connaître les propriétés thérapeutiques des plantes et des matières par des recherches empiriques et des réflexions rationnelles. Celui qui désire devenir guérisseur doit être initié dans l'art de guérir et formé adéquatement avant d'être reconnu comme guérisseur. Mais ce comportement « scientifique », qui aux yeux de l'Occidental moderne est le seul comportement valable, n'est pour l'homme traditionnel qu'un seul aspect de la réalité, une seule activité de l'homme qui se trouve englobée dans la réalité plus large de la totalité de la vie, au lieu d'être en état de guerre avec elle. Le médicament, découvert de façon empirique et administré suivant des critères rationnels, est *en même temps* considéré comme n'étant effectif que grâce à la volonté divine. Ce qui a été acquis par expérience et raisonnement ne joue qu'un rôle subordonné aux yeux de celui qui est conscient d'un horizon plus large, plus englobant de l'existence. Le médicament n'est donc pas considéré comme inutile. Il est l'instrument normal au moyen duquel Dieu effectue la guérison parmi les hommes. Seulement, lorsqu'on le détache de son contexte religieux, de la foi en celui qui le charge de potentiel thérapeutique, il perd effectivement sa puissance et devient sans valeur. C'est à la lumière de ces convictions que s'éclaire l'attitude du patient tanzanien à l'égard du médecin chinois. Depuis que, grâce à des études ethnographiques approfondies, on connaît mieux l'arrière-fond idéologique de la médecine africaine, on en est venu à la décrire comme une forme de médecine psychosomatique. Toutefois, cette nouvelle compréhension ne fait pas encore pleinement droit à sa spécificité. En réalité, elle est « *théopsychosomatique* ». Un membre de l'ethnie Oromo (Éthiopie), déclare à l'anthropologue et missionnaire hollandais L. Bartels : « Administrer un médicament sans prière ou bénédiction, n'est pas bon ». Lorsque Bartels réplique : « Mais aujourd'hui vous l'achetez à la pharmacie sans que l'achat soit accompagné d'une quelconque forme de prière », on lui rétorque : « Cela est vrai et cela constitue un problème pour nous. La puissance de Dieu est dans les médicaments. Elle travaille aussi dans les médecins et les infirmières à l'hôpital. Si en acceptant les médicaments nous ne pensons pas à Dieu, ils se réduisent à n'être que de la magie pure... »<sup>19</sup>.

Dans une société où règne pareille vision unifiée et intégrée de la réalité, le médecin ou le guérisseur le plus crédible et, du point de vue psychologique, le plus efficace, sera celui qui ne dissocie pas son intervention thérapeutique d'une conception religieuse de la vie, mais l'intègre là-dedans, et cela, de préférence, de la manière la plus prononcée, c'est-à-dire au moyen de gestes et de comportements explicitement symboliques. À l'époque où j'effectuais des recherches parmi les Maasai d'Afrique Orientale, je fus un jour interpellé par un de mes informateurs. Sa femme subissait depuis pratiquement deux jours les douleurs de l'enfantement. L'accoucheuse et l'infirmière européennes commençaient de craindre une

19. Lettre du 10-6-1989 de L. Bartels à l'auteur de cet article.

— *Qui est compétent pour parler de la maladie et de la santé?*

issue fatale. Pas de médecin disponible ou atteignable. Désespéré, l'homme me suppliait de bien vouloir bénir sa femme. Ce que je fis. Dix minutes plus tard, elle accoucha d'un bébé parfaitement sain. Tout Occidental moderne va sûrement interpréter cette issue comme un caprice du hasard. Et je n'ai rien à redire à cette lecture des faits. Si ce n'est que, ceci : est-ce qu'on sait ce qui se passait dans la tête de cette femme, formée par une culture totalement différente de la nôtre ? Et, est-ce qu'on a une vue précise de l'influence que peut avoir ce qui se passe dans sa tête sur ce qui se passe dans son utérus<sup>20</sup> ? Les anthropologues rencontrent des cas spectaculaires aussi bien d'inhibitions que de stimulations biologiques causées par des représentations culturelles<sup>21</sup>.

Par des actes et des paroles, les Occidentaux ne cessent de faire comprendre aux membres des sociétés traditionnelles qu'il suffit « d'aller chez le docteur » quand on est malade. La conséquence infaillible de cette attitude est que les non-occidentaux sentent qu'on ne les prend pas au sérieux. L'affluence de millions de chrétiens africains vers les rituels traditionnels de guérison, la fuite de millions d'autres vers les Églises et sectes guérisseuses s'expliquent, entre autre, par le besoin profond d'une pratique de guérison intégrée et religieusement interprétée qui leur est refusée par une religion et une médecine dualiste occidentale. En effet, ces réactions locales ne s'expliquent pas de façon péremptoire par l'absence ou le manque de facilités médicales adéquates et suffisantes. La demande d'une médecine intégrée ne diminue pas dans des pays comme Cuba ou la Chine où ces commodités modernes ne manquent guère<sup>22</sup>. L'Occidental moderne et sécularisé se contentera probablement de produire un sourire compatissant en présence de tant de « naïveté primitive ». Longtemps il a été difficile de prononcer un jugement bien étayé sur la nature de la relation entre religion et santé. Depuis longtemps il existe un nombre d'études empiriques qui montrent que la religion exerce une influence décidément positive sur l'état de santé des croyants. Mais il existe également d'autres études dont les conclusions vont dans le sens contraire. Depuis quelques années, avec la publication de l'ouvrage monumental de trois psychologues/psychiatres américains, l'incertitude a été levée<sup>23</sup>. Les auteurs ont examiné pas moins

20. Une infirmière marocaine exerçant sa profession parmi des migrants arabes en Belgique déclara lors d'une interview publiée dans le journal *De Standaard* du 19/20-11-1988, p. 24 : « Quand l'accouchement va commencer, j'exprime le souhait que la femme puisse bénéficier de l'aide et de la bénédiction d'Allah. Je sais que, à ce moment précis, cela est extrêmement important pour cette femme ».

21. V. NECKEBROECK, *De seksuele praxis van het gezin op middelbare leeftijd. Een transculturele benadering*, Leuvense Cahiers voor Seksuologie, n° 1, 1977.

22. G. HUIZER, *Indigenous Healers and Western Dominance: Challenge for Social Scientists?*, Social Compass, 1987.

23. H. G. KOENIG, M. E. MCCULLOUGH, D. B. LARSON, *Handbook of Religion and Health*, Oxford-New York, 2001.

de 1 200 études et 400 rapports de recherche qui ont été publiés, au cours du vingtième siècle sur la relation entre, d'une part, religion et, d'autre part, santé physique et mentale. Leur conclusion se résume comme suit :

Comme ceux d'entre nous qui ont travaillé dans ce domaine le présumant depuis longtemps, la relation entre religion et santé, en général et au niveau de la population, est extrêmement positive. Nous sommes enfin en mesure de dire que telle est bien la vérité<sup>24</sup>.

Que la littérature sur le sujet mentionne des cas d'abus commis au nom de la religion et d'effets négatifs de la religion sur la santé n'est pas nié. Mais ces cas semblent être marginaux et reposer en grande partie sur des rapports concernant des cas isolés, plutôt que sur des recherches systématiques et portant sur des populations entières. Il s'agit d'habitude d'études anciennes portant sur des étudiants et des adolescents qui ne font guère preuve d'une foi religieuse mûrie<sup>25</sup>.

Une des conclusions les plus surprenantes de la recherche des trois savants américains est que, en Occident aussi, et plus précisément dans la nation la plus modernisée de cette région, la majorité des patients exprime le désir de bénéficier d'une science médicale qui intègre la dimension religieuse. À ce point de vue, les guérisseurs traditionnels ont une avance considérable sur les médecins formés dans les universités occidentales. Pour les premiers, tenir compte de la dimension religieuse est un réflexe spontané et allant de soi, tandis que, aux États-Unis, seule une petite minorité – entre dix et vingt pour cent – des médecins est disposée à prêter attention à cet aspect de la problématique<sup>26</sup>. On peut prophétiser, avec les yeux fermés, qu'en Europe Occidentale ce pourcentage se révélera encore plus réduit.

24. *Ibidem*, p. VII : «As those of us who have laboured in this field for many years have long suspected, the relationship between religion and health, on average and at the population level, is overwhelmingly positive. Now we can say, finally, that we know this to be true».

25. *Ibidem*, p. 77 : «The claims of religious abuse and negative effects of religion on health rest largely on isolated case reports and highly selected case series, rather than on population-based systematic research studies. [...] Many of these reports [...] are older studies of college students and adolescents without mature religious faith».

26. *Ibidem*, p. 94 : «In the United States, surveys of primary care patients and the general population indicate that the majority of patients would like their physicians to address religious or spiritual issues in the context of a medical visit. Currently, only a small proportion of physicians do so (about 10-20%)». Aussi, les auteurs expriment-ils le désir de voir «the emergence of a new way of practicing medicine that considers the body, mind and spirit» (*ibidem*, p. IX).

— *Qui est compétent pour parler de la maladie et de la santé?*

## **Contradiction ou complémentarité ?**

On entend souvent des Occidentaux prétendre que, dans le domaine de la maladie et de la santé, les Non-Occidentaux se comportent souvent de façon contradictoire et que ces inconsistances fournissent la preuve de leur immaturité, de leur caractère irrationnel et primitif. Le fait qu'un malade africain ou amérindien se soumettra aujourd'hui au traitement d'un guérisseur traditionnel pour se présenter demain dans la salle d'attente d'un médecin occidental, ou vice versa, paraît être l'exemple classique de ce comportement contradictoire. En fait, il est inexact de parler de contradiction dans ce contexte. Cela apparaît dès qu'on analyse des situations concrètes sur le terrain. Je donne deux exemples provenant de mes propres recherches sur le terrain.

1. *Les Garifuna de Honduras*. Des divers types de guérisseurs qu'on rencontre chez les Garifuna, les chamans sont de loin les plus importants. Ceux-ci n'appréhendent guère comme une menace l'existence d'autres théories médicales et d'autres méthodes thérapeutiques que celles auxquelles ils adhèrent et qu'ils pratiquent eux-mêmes. Ils ne les considèrent pas comme des représentations et des pratiques idéologiquement contraires à ou incompatibles avec les théories et les méthodes typiquement chamaniques. Ils les voient plutôt comme des systèmes qui sont tous utiles et pertinents, chacun pour un domaine différent et spécifique et qui, dès lors, sont complémentaires plutôt que contradictoires. Le chaman garifuna ne nie pas la raison d'être ou la valeur des médecins modernes ni des guérisseurs traditionnels qui partent de principes théoriques et appliquent des méthodes thérapeutiques qui ne sont pas ceux des chamans. Ils sont convaincus que les uns et les autres disposent de compétences authentiques dont l'application opère dans de nombreuses guérisons parfois définitives. En outre, la plupart des chamans garifuna se confient à un médecin occidental quand ils tombent malades. La chamane la plus connue et la plus puissante de la région où je travaillais était en traitement chez des médecins modernes, en l'occurrence un ophtalmologue et un spécialiste des maladies du cœur. Une autre faisait régulièrement soigner son fils à l'hôpital de la ville la plus proche, non seulement pour les conséquences de la fracture d'une jambe, mais aussi pour des problèmes de respiration.

Ce comportement, basé sur la compréhension de la complémentarité des systèmes thérapeutiques, n'est pas incohérent. Tous les Garifuna connaissent la différence entre *enfermedades del doctor* et *enfermedades del búyei*, « les maladies du docteur » et « les maladies du chaman ». Ces expressions ne désignent pas des maladies qui affectent respectivement les médecins et les chamans. Elles décrivent en termes généraux les domaines différents pour lesquels les différents thérapeutes sont supposés être compétents. Pour des problèmes de santé qui, manifestement, n'ont pas d'origine sociale, magique ou religieuse, surtout lorsqu'il s'agit d'affections graves, on se

rendra de préférence chez le médecin qui a reçu une formation occidentale. Dans le cas contraire, on est d'habitude convaincu que seul le chaman est capable de vous aider. Dans la plupart des cas, les patients qui se présentent chez les chamans ont préalablement consulté un, parfois plusieurs, médecins occidentaux. C'est l'impuissance de ces derniers face aux symptômes tenaces qui les fait frapper à la porte du chaman. J'ai également constaté à plusieurs reprises que des chamans envoyaient des patients qui s'étaient présentés chez eux, soit à un médecin, soit à un guérisseur (*curandero*) traditionnel, selon les indications fournies par leur diagnostic. À l'occasion, des chamans m'ont confié que, dans l'intérêt des malades, ils apprécieraient une collaboration plus étroite entre eux-mêmes et les médecins formés selon les méthodes occidentales.

2. *Les Kikuyu du Kenya*. Partons d'un cas concret. Un garçon kikuyu, âgé de douze ans, meurt suite à une pneumonie grave. L'Occidental, qu'il soit chrétien convaincu ou athée militant, cherchera l'explication de ce malheur au niveau des données scientifiques et empiriques dont il dispose et des évidences du sens commun. Il postulera probablement un lien de cause à effet entre le fait que, quelques jours avant d'être frappé par la mort, le garçon, en retournant de l'école située à plusieurs kilomètres de sa maison paternelle, a marché pendant deux heures sous une pluie tropicale, vêtu seulement d'une culotte d'étoffe légère et d'une chemisette de coton usé, d'une part, et la manifestation des symptômes de la maladie mortelle d'autre part. Lorsque le médecin expliquera aux parents africains la cause du décès de leur fils en termes de cette relation causale, ils n'éprouveront aucune difficulté à adhérer à cette étiologie<sup>27</sup>. Seulement, pour eux, cela n'explique pas tout. À leurs yeux, l'explication du docteur occidental n'est ni fausse ni erronée. Elle est entièrement valable, mais essentiellement incomplète. Par exemple, ils feront valoir que, pendant la saison des pluies, en allant à l'école et en retournant à la maison, leur enfant a dû affronter durant plusieurs mois quotidiennement de fortes averses. Pourquoi, demanderont-ils, est-il tombé malade précisément *ce mardi particulier* et non pas un des nombreux autres jours où il est revenu de l'école mouillé jusqu'aux os et frileux ? Ils se demanderont également pourquoi c'est précisément *leur fils* qui a contracté une maladie mortelle et non pas un des nombreux autres enfants qui, exactement comme leur fils, se rendent quotidiennement à la même école, sous les mêmes averses, protégé seulement par le même accoutrement misérable ? En d'autres mots, là où l'Occidental et sa science réduisent la cause du mal qui affecte les hommes à des déterminants empiriquement vérifiables et des lois générales, l'Africain cherche l'explication d'événements clairement spécifiques et particuliers pourvus de coordonnées précises et concrètes de temps, de lieu, de circonstances et de personnalité. L'Africain ne contredit pas l'analyse occidentale. Mais

27. Étiologie ou théorie des causes des maladies.

## — *Qui est compétent pour parler de la maladie et de la santé?*

il prétend qu'un événement négatif concret comme la maladie ou la mort comporte des aspects que l'analyse scientifique occidentale n'explique guère. Et elle ne les explique pas parce qu'elle n'y prête point d'attention, et *a fortiori* ne pose pas de questions à leur sujet. Oui, dira le père kikuyu, mon enfant est mort d'une pneumonie. Et oui, la maladie mortelle a été causée par des facteurs empiriques : les conditions climatologiques, l'habillement inadapté, le manque de résistance physique, etc. Mais tout cela ne lui fournit pas la réponse aux questions supplémentaires que, à cause des représentations collectives de sa société, il ne peut manquer de se poser. Pour trouver une réponse à ces questions, il devra consulter les spécialistes locaux qui décideront si la maladie et la mort de son enfant doivent être interprétées comme la conséquence d'une intervention des ancêtres qui sont mécontents parce que la famille a négligé d'accomplir ses obligations à l'égard des membres vivants ou décédés de la famille. Ou l'enfant sera considéré comme la victime des brigues des sorciers ou de la vengeance d'un esprit de la nature local qui est fâché parce que ses parents ont transgressé un tabou imposé par lui.

C'est parce qu'il ne perçoit pas, chez le médecin occidental, le moindre intérêt pour les questions qui les préoccupent qu'Africains et Amérindiens se tournent vers les instances traditionnelles de leurs sociétés. Ils le font parce que, depuis des siècles, celles-ci leur fournissent des réponses significatives à des questions existentielles que, officiellement, en Occident, on ne peut plus se permettre de poser, sous peine d'être considéré comme « retardataire » ou « anormal »<sup>28</sup>. Regardant à fond, on pourrait dire que l'étiologie des sociétés traditionnelles non-occidentales s'avère plus complète, plus englobante que celle en vogue dans la société moderne occidentale. De toute façon, elle n'est pas appréhendée par ces sociétés comme étant en contradiction avec celle qui domine en Occident.

### **Pour conclure**

Qui est compétent pour parler de la maladie et de la santé ? S'ils prennent au sérieux les considérations que je viens d'exposer, les spécialistes occidentaux se rendront compte qu'il faut peut-être modifier légèrement les termes de la question. Ils accepteront qu'ils se trouvent devant un dilemme qu'on peut formuler de la façon suivante : peuvent-ils continuer à s'enfermer dans la forteresse impénétrable de leur savoir scientifique ou convient-il plutôt de conjuguer leurs connaissances éprouvées et les savoirs originaires

28. Je dis « officiellement ». En réalité, ces questions surgissent bien encore dans certaines circonstances. Je pense, par exemple, à ce couple sécularisé dont la fille, affectée de leucémie, est décédée à l'âge de treize ans. Ce couple s'est posé la question « Pourquoi *nous* ? Pourquoi cela arrive-t-il à *nous* ? ».

**DOSSIER : LA SANTÉ** \_\_\_\_\_ **Valeer Neckebrouck**

d'autres horizons, mobilisant de la sorte toutes les ressources disponibles dans un effort renouvelé pour affronter la souffrance humaine causée par la maladie<sup>29</sup> ?

Valeer Neckebrouck, né en 1936 en Belgique, prêtre (Malines-Bruxelles), docteur en théologie, docteur en anthropologie, professeur émérite des Universités de Tilburg (Pays-Bas), Leuven et Univ. Intern. de Mexico ; a travaillé comme missionnaire et comme chercheur pendant une vingtaine d'années (Afrique, Amérique latine). Principales publications : *Le peuple affligé. Les déterminants de la fissionnalité dans un nouveau mouvement religieux au Kenya central*, Supplementa, « Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft », 1983, 502 p. ; *Zwarte Indianen en hun symbolen. Het magisch-religieuze systeem van de Garifuna van de Baai van Tela, Honduras*, « Annuaire Nuntia Lovaniensia », XLV, 2002, 916 p. ; *Denken over religie. Antropologische theorie en godsdienst*, 2 vol., Leuven, 2011, 450 et 695 p.

29. En France, il existe déjà des institutions qui travaillent dans cette dernière perspective. Il s'agit des « centres de clinique transculturelle ». Voir l'ouvrage de S. BOUZNAH et C. LEWERTOWSKI cité dans la note n° 15.

## **Collection *Communio*/Parole et silence**

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008  
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009  
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009  
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009  
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010  
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010  
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010  
Michel Sales, *Le corps de l'Église*  
*Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010  
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011  
Jean-Marie Lustiger, *témoignage de Jean-Paul II*, 2011  
Angelo Scola, *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et famille*, 2012  
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)  
Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012  
Jean Duchesne, *Incurable romantisme?*, 2013  
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013

### **À paraître**

**Michel Sales et Communio, *Le décalogue*, 2014**

## Titres parus

### LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)  
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)  
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)  
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)  
La passion (1980/1)  
« Descendu aux enfers » (1981/1)  
« Il est ressuscité » (1982/1)  
« Il est monté aux cieux » (1983/3)  
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)  
Le jugement dernier (1985/1)  
L'Esprit Saint (1986/1)  
L'Église (1987/1)  
La communion des saints (1988/1)  
La rémission des péchés (1989/1)  
La résurrection de la chair (1990/1)  
La vie éternelle (1991/1)  
Le Christ (1992/2-3)  
L'Esprit saint (1998/1-2)  
Le Père (1998/6-1999/1)  
Croire en la Trinité (1999/5-6)  
La parole de Dieu (2001/1)  
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)  
Les mystères de Jésus (2002/2)  
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)  
La vie cachée (2004/1)  
Le baptême de Jésus (2005/1)  
Les noces de Cana (2006/1)  
La venue du Royaume (2007/1)  
La Transfiguration (2008/1)  
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)  
Le Christ juge et sauveur (2009/5)  
Le mystère pascal (2010/1-2)  
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)  
La seconde venue du Christ (2012/1-2)

### LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)  
L'eucharistie (1977/5)  
La pénitence (1978/5)  
Laïcs ou baptisés (1979/2)  
Le mariage (1979/5)  
Les prêtres (1981/6)  
La confirmation (1982/5)  
La réconciliation (1983/5)  
Le sacrement des malades (1984/5)  
Le sacrifice eucharistique (1985/3)  
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)  
La confession, sacrement difficile? (2004/2)  
Le catéchuménat des adultes (2010/4)

### LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)  
Bienheureux persécutés? (1987/2)  
Les cœurs purs (1988/5)  
Les affligés (1991/4)  
L'écologie : Heureux les doux (1993/3)  
Heureux les miséricordieux (1993/6)

### POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)  
La violence et l'esprit (1980/2)  
Le pluralisme (1983/2)  
Quelle crise? (1983/6)  
Le pouvoir (1984/3)  
Les immigrés (1986/2)  
Le royaume (1986/3)  
L'Europe (1990/3-4)  
Les nations (1994/2)  
Médias, démocratie, Église (1994/5)  
Dieu et César (1995/4)  
L'Europe et le christianisme (2005/3)  
Liberté et responsabilité (2008/4)  
La démocratie (2011/6)

### L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)  
Les communautés dans l'Église (1977/2)  
La loi dans l'Église (1978/3)  
L'autorité de l'évêque (1990/5)  
Former des prêtres (1990/5)  
L'Église, une secte? (1991/2)  
La papauté (1991/3)  
L'avenir du monde (1985/5-6)  
Les Églises orientales (1992/6)  
Baptême et ordre (1996/5)  
La paroisse (1998/4)  
Le ministère de Pierre (1999/4)  
Musique et liturgie (2000/4)  
Le diacre (2001/2)  
Mémoire et réconciliation (2002/3)  
La vie consacrée (2004/5-6)  
Le Christ et les religions (2007/5-6)  
Henri de Lubac (2008/6)  
Croire l'Église (2010/1)  
L'Église apostolique (2011/5)  
Rendre témoignage (2012/4)  
La catholique Église (2012/6)  
La sainteté de l'Église (2013/6)  
L'apologétique (2014/1-2)

### LES RELIGIONS

#### NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)  
Les religions orientales (1988/4)  
L'islam (1991/5-6)  
Le judaïsme (1995/3)  
Les religions et le salut (1996/2)  
Le Mystère d'Israël (2010/5)

#### L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)  
La fidélité (1976/3)  
L'expérience religieuse (1976/8)  
Guérir et sauver (1977/3)  
La prière et la présence (1977/6)  
La liturgie (1978/8)  
Miettes théologiques (1981/3)  
Les conseils évangéliques (1981/4)  
Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)  
Le dimanche (1982/7)  
Le catéchisme (1983/1)  
L'enfance (1985/2)  
La prière chrétienne (1985/4)  
Lire l'Écriture (1986/4)  
La foi (1988/2)  
L'acte liturgique (1993/4)  
La spiritualité (1994/3)  
La charité (1994/6)  
La vie de foi (1994/5)  
Vivre dans l'espérance (1996/5)  
Le pèlerinage (1997/4)  
La prudence (1997/6)  
La force (1998/5)  
Justice et tempérance (2000/5)  
La transmission de la foi (2001/4)  
Miettes théologiques II (2001/5)  
La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)  
La joie (2004/4)  
Face au monde (2005/4)  
La différence sexuelle (2006/5-6)  
La fidélité (2007/3)  
La bonté (2008/2)  
La prière (2009/2)  
La paternité (2009/6)  
Mourir (2012/5)  
Rites et ritualité (2013/2)

### PHILOSOPHIE

La création (1976/3)  
Au fond de la morale (1997/3)  
La cause de Dieu (1978/4)  
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)  
Après la mort (1980/3)  
Le corps (1980/6)

Le plaisir (1982/2)  
La femme (1982/4)  
La sainteté de l'art (1982/6)  
L'espérance (1984/4)  
L'âme (1987/3)  
La vérité (1987/4)  
La souffrance (1988/6)  
L'imagination (1989/6)  
Sauver la raison (1992/2-3)  
Homme et femme il les créa (1993/2)  
La tentation de la gnose (1999/2)  
Fides et ratio (2000/6)  
Créés pour lui (2001/3)  
La Providence (2002/4)  
Hans Urs von Balthasar (2005/2)  
Dieu est amour (2005/5-6)  
La différence sexuelle (2006/5-6)  
Barth-Balthasar (2011/3)

### SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)  
Sciences, culture et foi (1983/4)  
Biologie et morale (1984/6)  
Foi et communication (1987/6)  
Cosmos et création (1988/3)  
Les miracles (1989/5)  
L'écologie (1993/3)  
La bioéthique (2003/3)

### HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)  
Hans Urs von Balthasar (1989/2)  
La Révolution (1989/3-4)  
La modernité – et après? (1990/2)  
Le Nouveau Monde (1992/4)  
Henri de Lubac (1992/5)  
Baptême de Clovis (1996/3)  
Louis Bouyer (2006/4)  
Jean-Marie Lustiger (2008/3)  
Le Canon des Écritures (2012/3)  
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)  
L'Amitié (2013/5)

### SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)  
L'éducation chrétienne (1979/4)  
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)  
Le travail (1984/2)  
Sainteté dans la civilisation (1987/5)  
Foi et communication (1987/6)  
La famille (1986/6)  
L'église dans la ville (1990/5)  
Conscience ou consensus? (1993/5)  
La guerre (1994/4)  
La sépulture (1995/2)  
L'Église et la jeunesse (1995/6)  
L'argent (1996/4)  
La maladie (1997/5)  
La mondialisation (2000/1)  
Les exclus (2002/1)  
Église et État (2003/1)  
Habiter (2004/3)  
Le sport (2006/2)  
L'école et les religions (2006/3)  
Malaise dans la civilisation (2007/2)  
L'Action sociale de l'Église (2009/3)  
Le droit naturel (2011/3)  
Art et créativité (2011/4)  
L'idée d'Université (2013/1)

### LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)  
Le nom de Dieu (1993/1)  
Le respect du sabbat (1994/1)  
Père et mère honoreras (1995/1)  
Tu ne tueras pas (1996/1)  
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)  
Tu ne voleras pas (1998/3)  
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)  
La convoitise (2000/2)

**En collaboration  
avec les éditions de *Communio* en:**

**ALLEMAND: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»**

Responsable: Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg.

**AMÉRICAIN: Communio International Catholic Review**

Responsable: David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

**BRÉSILIEN: Revista Internacional Católica Communio**

Responsable: Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

**CROATE: Međunarodni katolički časopis Communio**

Responsable: Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

**ESPAGNOL: Revista Católica internacional de pensamiento y cultura**

**Communio:** <http://www.apl.name/communio/>

**ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE: Communio Revista Católica Internacional**

Responsable: Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

**HONGROIS: Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat**

Responsables: Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

**ITALIEN: Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura**

Responsable: Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

**NÉERLANDAIS: Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio**

Responsable: Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

**POLONAIS: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio**

Responsable: Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

**PORTUGAIS: Communio Rivista Internacional Católica**

Responsable: Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

**SLOVÈNE: Mednarodna Katoliška Revija Communio**

Responsable: Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

**TCHÈQUE: Mezinárodní Katolická Revue Communio**

Responsable: Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

*Communio Internationalis* est présidée par le cardinal Angelo SCOLA, archevêque de Milan; président d'honneur: Mgr Peter HENRICI, évêque auxiliaire émérite de Coire; coordinateur: P. Jean-Robert ARMOGATHE.



REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

# COMMUNIO

*pour l'intelligence de la foi*

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE et Corinne MARION. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

## *CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS*

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

## *COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS*

Jean-Luc Archambault, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiler (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Jean Leclercq, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

**Rédaction:** ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: revue@communio.fr

**Abonnements:** voir bulletin et conditions d'abonnement.

**Vente au numéro:** consultez la liste des libraires dépositaires.

Dépôt légal : avril 2014 – N° de CPPAP : 0111 G80668  
N° ISBN : 978-2-915111-52-1 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196  
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe  
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle  
Impression : Imprimerie Sagim à Nanterre – N° d'impression : 13251  
L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®