

revue
catholique
internationale



communio



La chair

*La synodalité en question
Entretien avec le cardinal Schönborn*

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

La chair

« L'homme est proprement appelé chair, terme qui a le premier exprimé le nom
de l'homme »

*Tertullien, La résurrection des morts,
V. (DDB, p. 49).*

« La chair est en tant que chair de part en part emplie d'âme »

*E. Husserl Ideen II
ou Recherches phénoménologiques
pour la constitution (PUF, p. 329).*

« À mes yeux, l'Immaculée conception, l'Incarnation et la résurrection
sont les véritables lois de la chair et de la physique. La mort, la décomposition,
le néant, représentent des interruptions de ces lois. Je suis toujours étonnée
par l'importance que l'Église accorde au corps. Elle nous enseigne
que ce ne sont pas les âmes qui s'élèveront d'entre les morts
mais les corps qui se dresseront glorifiés »

*Flannery O'Connor, L'habitude d'être,
(Paris, Gallimard, 1984, p. 91).*

Rubens, *La descente de croix* (1612-1614), détail, Cathédrale Notre-Dame, Anvers.

La bonté du Dieu incarné se rendant visible, vulnérable et mortel. Ces deux femmes touchent et reçoivent alors le Christ dans sa chair.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

La chair

Éditorial



8 Emmanuel Housset :
L'endurance de la chair

Thème



La chair

17 Olivier Boulnois : La fragilité de la chair selon saint Paul

La chair, telle que saint Paul la présente, ne désigne ni le corps ni la sexualité. Elle indique la totalité de l'homme, en tant qu'il est faible, fragile, enclin à la convoitise, capable de pécher, soumis au monde et tourné vers la mort. Mais à partir de la résurrection de Jésus-Messie (Christ), elle peut recevoir l'Esprit et être conduite par lui vers Dieu.

37 Juliette de Dieuleveult : De la concupiscentia carnis à la chair du Christ – Visages de la chair dans les Confessions de saint Augustin

Saint Augustin dévoile dans les Confessions différents visages de la chair. Dans cette œuvre où l'intime s'expose pour entraîner le lecteur vers la conversion, la chair désigne aussi bien la condition de l'homme revêtue par le Christ que la vie sexuelle, le péché ou la mort. Il n'est pas douteux que la chair soit l'occasion d'un combat, notamment à propos du don de la continence, et le lieu d'une confrontation avec l'esprit, mais c'est au fond la chair assumée par Dieu et par l'homme qu'Augustin met le mieux en valeur, en révélant sa bonté intrinsèque et son rôle dans l'économie du salut.

51 Chirine Raveton : L'ascension chrétienne de la chair chez saint Thomas d'Aquin

Saint Thomas d'Aquin évoque la chair avec beaucoup de réalisme afin de défendre la réalité de l'Incarnation. Le Fils de Dieu a assumé un corps charnel, puisque la nature humaine qu'il est venu sauver est indissociable de la chair. Dieu manifeste une bonté infinie en s'incarnant et en devenant visible, vulnérable et mortel, pour vaincre la mort par la résurrection de la chair. Le christianisme élève la chair à une dignité inouïe, au-dessus des anges, dans la personne de la Vierge Marie et bien davantage dans celle du Christ qui siège avec sa chair à la droite du Père.

67 Emmanuel Housset : Le lieu de la chair

La chair est non seulement le phénomène le plus décisif, mais elle est le phénomène le plus difficile, celui qui permet de comprendre ce que c'est qu'un phénomène. Elle peut ainsi mettre en lumière la dimension active de la chair comme centre de toute perception et de toute action, mais également en quoi toute chair est en relation avec le monde et avec d'autres chairs. Ainsi l'impossibilité pour une chair d'être pleinement la source de son sens montre qu'elle n'est elle-même qu'en étant ouverte à autre chose qu'elle et en cherchant à en témoigner.

83 Emmanuel Cattin : La chair de la vie selon Jean

L'évangile de Jean est le récit d'une venue, la venue de la Vérité dans la chair. La chair mortelle est le chemin par lequel la Vie est venue. Jean décrit ce renversement de la chair, qu'il faut dire dialectique, de la chair mortelle à la chair vivante et vivifiante. La chair visible et tangible, la chair donnée à manger, appartient ainsi à la manifestation, et devient, en elle, la chair de l'esprit et la chair de l'amour.

Signets

97 Christoph Schönborn : « Seigneur, montre-nous tes voies » : La synodalité en question – Un entretien mené par Jan-Heiner Tück

En complément du numéro sur L'Église synodale (XLVII, 3-4 n° 281-282 mai-août 2022), cet entretien donné par le cardinal Schönborn à la rédaction germanophone de Communio, qui revient notamment sur les débats ouverts par le « Chemin synodal » allemand, permet de mesurer les risques et les chances de la synodalité.

110 Soeur Marie de l'Assomption : Le caractère véritable du mariage de Marie et Joseph selon saint Thomas d'Aquin

En défendant la vérité du mariage entre Marie et Joseph, Thomas d'Aquin permet non seulement de préciser la théologie du sacrement de mariage mais aussi de mieux comprendre le rôle de Marie et de Joseph dans l'économie du salut.

Nous remercions Anne-Hélène Joulia pour son aimable concours comme traductrice.

Editorial



- 8 Emmanuel Housset:
Endurance of the flesh

Theme



The flesh

- 17 Olivier Boulnois: The fragility of the flesh
according to Saint Paul

The flesh, as saint Paul presents it, does not refer to the body or to sexuality. It indicates the totality of man, insofar as he is weak, fragile, inclined to lust, capable of sinning, subject to the world and turned towards death. But from the resurrection of Jesus-Messiah (Christ), she can receive the Spirit, and be led by him to God.

- 37 Juliette de Dieuleveult: From *concupiscentia carnis*
to the flesh of Christ – Faces of the flesh
in the Confessions of Saint Augustine

In the Confessions, Augustine reveals different features of the flesh. In this work, in which the most intimate experiences are exposed in order to lead the reader towards conversion, the flesh refers to the condition of man endowed by Christ as well as to sexual life, sin and death. The flesh is without doubt the occasion of a struggle, especially in relation to the gift of continence, and the place of a confrontation with the spirit, but it is ultimately the flesh assumed by God and by man that Augustine highlights the best, revealing its intrinsic goodness and its role in the economy of salvation.

- 51 Chirine Raveton: The Christian ascent of the flesh
in Saint Thomas Aquinas

St. Thomas Aquinas refers to the flesh with great realism in order to defend the reality of the Incarnation. The Son of God assumed a carnal body, since the human nature he came to save is inseparable from the flesh. God manifests infinite goodness by incarnating and becoming visible, vulnerable and mortal, to overcome death through the resurrection of the flesh. Christianity raises the flesh to an incredible dignity, above the angels, in the person of the Virgin Mary and much more in that of Christ who sits with his flesh at the right hand of the Father.

- 67 Emmanuel Housset: The place of the flesh

The flesh is not only the most decisive phenomenon, but it is the most difficult phenomenon, the one that makes it possible to understand what a phenomenon is. It can thus highlight the active dimension of the flesh as the centre of all perception and action, but also how all flesh is related to the world and other flesh. Thus the impossibility for a flesh to be fully the source of its meaning shows that it is itself only by being open to something other than itself and by seeking to bear witness to it.

83 Emmanuel Cattin: The flesh of life according to John

The Gospel of John is the account of a coming, the coming of Truth in the flesh. Mortal flesh is the way Life came. John describes this reversal of the flesh, which we have to call dialectical, from mortal flesh to living and vivifying flesh. The visible and tangible flesh, the flesh given to eat, belongs to the manifestation and becomes, in it, the flesh of the spirit and the flesh of love.

Note

97 Christoph Schönborn: "Lord, show us your ways" –
An interview conducted by Jan-Heiner Tück

As a complement to the issue on The Synodal Church (XLVII, 3-4 No. 281-282 May-August 2022), this interview given by Cardinal Schönborn to the German-speaking editors of Communio, which returns in particular to the debates opened up by the German "Synodal Way", makes it possible to measure the risks and the opportunities of synodality.

110 Soeur Marie de l'Assomption:
The true character of the marriage
of Mary and Joseph according
to Saint Thomas Aquinas

By defending the truth of the marriage between Mary and Joseph, Thomas Aquinas not only clarifies the theology of the sacrament of marriage but also helps us to better understand the role of Mary and Joseph in the economy of salvation.

We thank Anne-Hélène Joulia for her kind assistance as translator.

Il y a peu de réalités qui soient aussi difficiles à circonscrire que la chair et cela n'est pas purement contingent ; ce n'est pas lié à un oubli de la question de la chair de la part des théologiens et des philosophes. On peut même dire que la surabondance des textes sur la chair des Pères de l'Église à aujourd'hui rend encore plus complexe une élucidation de la chair dans sa signification et son extension tant il semble y avoir des essences totalement différentes de la chair. Paradoxalement, l'extrême valorisation actuelle du corps, qui semble parfois considéré comme concentrant en lui toute la dignité de la personne humaine, n'aide pas du tout à la reconnaissance de la chair. Bien au contraire, l'idolâtrie du corps qui, sous de multiples formes, fait de lui l'un des veaux d'or de la modernité est sans doute l'une des causes de l'oubli de la chair, de l'épreuve de la chair qui rend toute vie proprement humaine. Si toute chair est un corps, tout corps n'est pas une chair, et l'expérience première pour l'homme est de se comprendre à la fois comme un corps et comme une chair, sans que le partage de ces deux dimensions de l'existence humaine puisse devenir totalement transparent. Avec cette ambiguïté existentielle, il en va sans doute de l'obliquité de l'existence chrétienne selon laquelle le corps et la chair ne sont que là où nous les offrons, que là où ils sont pour le Seigneur¹. Le culte du corps est parfaitement compatible avec le mépris du corps quand ce dernier n'est pas conforme aux projets que nous avons pour lui, quand il ne satisfait pas nos désirs, et là aussi, très souvent, nous n'aimons pas ce que nous sommes et nous aimons ce que nous ne sommes pas. Et que dire du corps vieillissant qui est de plus en plus considéré comme un obstacle à notre liberté et non plus comme le lieu de cette liberté, à tel point que certains voient dans le suicide une forme d'affirmation de sa dignité, avec un besoin de reconnaissance sociale de son geste.

Le poids de la chair

Il y a là encore, non pas un oubli de la chair, mais un refus de la chair, c'est-à-dire un refus de l'épreuve du temps et une peur de la mort, car nous savons bien que la chair est une durée et qu'elle sera détruite, même dans l'espérance de la résurrection de la chair. Autant le corps peut, parfois, participer à notre gloire (quand on est jeune, fort, beau,

1 Ces pages sont très marquées par le texte de R. BRAGUE « Le corps est pour le Seigneur », dans *Communio* n° V, 6-novembre-décembre 1980 « Le corps », p. 4-19. Il montre en quoi l'ido-

lâtrie du corps conduit à le réduire à une simple machine à disposition, ce que confirment les absurdités du trans-humanisme qui est en réalité un non à l'humanité.

riche, en bonne santé, etc.), mais la chair est une expérience qui me met en question en tant qu'épreuve du temps, et donc en tant qu'épreuve de soi, de la difficulté voire de l'impossibilité d'être soi ; également en tant qu'épreuve de l'hostilité du monde sous toutes ses formes. Quand nous sommes blessés d'une parole, d'une situation, d'une injustice, nous le sommes dans notre chair et parfois la violence subie par les autres dans leur chair est proprement inimaginable. C'est la chair qui peut être tentée, comme c'est elle qui peut être torturée, et les violents veulent posséder l'autre dans sa chair, jamais seulement dans son corps, même si leurs mains, qui ne sont plus des mains mais des pinces, se referment finalement sur un corps.

En opposition au fantasme d'un corps parfait, lisse, anonyme, transculturel, délié de tout ancrage dans un lieu et dans une époque, tel qu'on le trouve exprimé dans certaines bandes-dessinées, la chair est toujours lourde d'une histoire, d'une histoire qui est justement irréductiblement mienne et qui s'entrelace à celle des autres. La chair est l'impossibilité de se délier d'un passé de joie ou de douleur et, que nous le voulions ou non, nous portons dans notre chair tout ce que nous avons éprouvé, mais, plus gravement encore, toutes les violences que nous avons subies ; les violences sexuelles et toutes les autres. Cette gravité, c'est le poids de la chair, le poids de ce que nous avons enduré, même quand nous ne nous en souvenons plus, et la question est de savoir comment il est possible de vivre avec, dans la conscience de l'impossibilité de s'en défaire, de s'en laver. Un tel poids peut être parfois totalement insupportable et il peut donner matière au rêve d'un corps vierge de toute histoire, au risque alors de rêver sa vie au lieu de la vivre en essayant d'échapper à la prison de la souffrance, qui peut durer bien au-delà de la libération de la violence.

La chair comme chemin

La chair est donc ce qu'il y a de plus difficile à décrire, car elle peut être un lieu de perte, volontaire (céder facilement aux tentations) ou involontaire (la violence subie qui retire toute possibilité d'être soi), ou un lieu d'accomplissement dans l'apprentissage de l'endurance et de la patience. Assez souvent l'expérience de la chair est celle d'une dépossession (par le monde, le temps, les autres ; par son corps, par la souffrance) et notre liberté finie est de savoir comment répondre à cette dépossession. S'agit-il d'y répondre par un acte de puissance, de maîtrise ? Cela semble bien appartenir à l'essence de la personne humaine dans le souci de ne pas céder à la tentation ou dans un surcroît de volonté par rapport aux violences du monde,

Éditorial ● dans l'acceptation de la vie comme combat, comme combat pour le sens de la vie, selon le témoignage si puissant de Husserl en 1936 face à la montée de la barbarie en Europe. Néanmoins, la voie chrétienne est également de répondre à une dépossession par une autre dépossession, celle à laquelle nous appelle le Christ et par laquelle la chair devient véritablement le chemin du salut. Si la chair est finalement ma manière propre d'endurer le monde, d'endurer ma condition mortelle, elle est bien le chemin sur lequel nous passons, même si la personne n'est pas réductible à sa chair, parce que la chair est toujours pour autre chose qu'elle. Que l'on comprenne la chair comme notre nature sensible réflexive ou comme la faiblesse constitutive de notre volonté, la chair est notre devenir dans lequel je peux soit me laisser enfermer par ce que j'endure, soit résister à ce qui me touche, me blesse et m'attire. Or cela ne se laisse pas interpréter en termes de passivité et d'activité, de laisser-aller et d'affirmation de soi, car il y a des puissances du mal en nous qui ont la possibilité de totalement nous déborder. De toute façon, l'homme n'a pas d'autre chemin que de tenter de transformer l'endurance de la chair en un acte de liberté en décidant du sens de ce qui lui arrive, que ce soit un désir, un plaisir ou une douleur. La chair porte donc bien en elle ces deux modalités d'existence, et c'est bien en tant que chair que l'homme existe, que sa vie est la sienne et qu'il est ouvert, ou non, à ses possibilités les plus propres. Tel est le paradoxe le plus difficile à penser, à savoir ce qui semble être la nature double de la chair : la chair est la non-vérité de l'homme quand elle n'est pas le lieu d'un exercice de son libre-arbitre, mais elle devient la vérité de l'homme quand elle parvient à être l'acte de vouloir le bien ou au moins d'être tendue vers lui. Il ne s'agit pas de choisir entre terre et ciel, mais de faire en sorte que la terre s'élève vers le ciel. Si la vie de l'homme devrait être ce chemin qui va de Babylone à Jérusalem, comme l'a si souvent médité saint Augustin, ce chemin est bien celui de la chair et toute la vie humaine est une tension irréductible entre ce qui nous isole, nous enferme, nous englobe dans une place, nous arrête, et ce qui nous fait avancer, ce qui nous fait aller au-delà de nous-même dans un témoignage rendu à la vérité, à une Vérité qui s'est incarnée pour que nous puissions l'aimer.

Fragilité et patience de la chair

Quoi qu'il en soit, il est très difficile de partir d'une détermination claire de ce qu'est la chair et pour le moment on doit se contenter de dire que la chair n'est pas le corps, même si toute chair est aussi un corps, et que la chair n'est pas l'âme, même si elle est inséparable de

l'âme et si elle tend dans certains textes contemporains, y compris en phénoménologie, à devenir un substitut au terme d'âme. Néanmoins, si le terme de chair a pu sembler plus intellectuellement correct que celui d'âme, que ce soit après Kant ou après Nietzsche, il ne suffit pas de dire « chair » au lieu d'« âme » pour développer une pensée de l'incorporation. Pour ne pas gommer la difficulté au lieu de l'affronter, il convient de conserver l'idée, comme le propose Tertullien, que la chair est le nom de l'homme, de l'homme pris comme totalité. Elle est l'homme qui peut dire non à l'amour de Dieu, et cela d'abord dans l'ignorance de son péché, et l'homme qui peut voir Dieu dans un oui au Bien, même si cette possibilité ne vient pas de la chair elle-même et est déjà reçue de Dieu. En effet, en elle-même la chair n'a rien de mauvais et elle ne peut pas être réduite à une sensualité dangereuse et opposée à l'intelligence du bien. Il y a quelques occurrences de « *bona concupiscentia*² » dans l'œuvre de saint Augustin, et cela indique bien que la chair ne possède pas d'emblée un sens négatif. Avant toute détermination éthique, la chair est le mode d'être de l'homme dans sa faiblesse, mais aussi et surtout dans sa fragilité qui, comme l'a montré Jean-Louis Chrétien³, est le plus sûr fondement de l'existence humaine. Dès lors, exister pour l'homme, pour un être de chair, ce n'est pas accomplir une essence toujours déjà là, avec le corps ou en dépit de lui, mais c'est apprendre par l'épreuve, par cette épreuve du monde qui est toujours en même temps une épreuve de soi. On comprend alors que la chair soit le phénomène le plus difficile, car elle est cette épreuve même. Tout ce qui relève de la dimension agonique de l'existence humaine (nudité, fatigue, faim, tentation, angoisse, maladie, etc.) est en quelque sorte la chair elle-même. Seule alors une herméneutique de la finitude a la possibilité d'élucider ce sens premier de la chair, qui donne à comprendre que c'est depuis sa fragilité que l'on peut répondre aux blessures du monde, que c'est elle qui fait ma réponse mienne. Ce n'est pas la même chose d'être fragile et d'être faible et il peut y avoir une force dans la fragilité et cette dernière n'est pas incompatible avec la patience dont saint Thomas⁴ dit qu'elle est cette maîtrise par laquelle les maux extérieurs ne provoquent pas en nous un excès de tristesse qui paralyserait le vouloir du bien. La patience, comme l'une des parties potentielles de la force, modère notre tristesse afin qu'elle ne devienne pas un obstacle à la béatitude, afin que l'on puisse vivre avec sa chair dans le monde sans oublier le bien.

2 Saint AUGUSTIN, *Homélies sur l'évangile de saint Jean*, XIV, 12.

3 Jean-Louis CHRÉTIEN, *Fragilité*, Paris, Éditions de Minuit, 2017.

4 Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* II-II, question 136 article 4.

Éditorial ●

L'alternative de l'existence n'est donc pas celle d'une vie selon la chair ou d'une vie selon l'esprit et la voie chrétienne n'est pas un renoncement à la chair selon l'idéal inhumain d'une purification de toute affectivité. Le choix de l'existence se trouve au cœur même de la chair : soit une chair qui est une soumission à ce qui nous entraîne vers la mort, soit une chair qui tente de ressembler au Verbe vers lequel elle se tourne. Soit une face de vautour, soit un visage qui reflète la lumière du bien. Dès lors, se tourner vers le bien depuis la fragilité de sa chair, ce n'est pas chercher d'une façon bien inhumaine une maîtrise totale de sa sensibilité et de sa sensualité, mais c'est accepter d'avancer vers le bien sans assurance, sans sol ferme, en tâtonnant, en boitant. Un oubli de sa fragilité serait ici un prélude à une catastrophe personnelle qui consiste à s'enfermer dans une image bien ordonnée de soi ; et de cet abîme seule l'humilité peut nous sauver. La chair nous apprend donc que notre fragilité est le seul vrai sol de notre existence et que nous ne sommes pas auto-créeurs, que nous n'existons pas non plus pour nous, mais pour le prochain et pour Dieu ; c'est cela qui peut nous sauver du désespoir. Malheureux celui qui comme Ulysse veut malgré les mises en garde écouter le chant des sirènes, car c'est qu'il a déjà consenti au péché. L'homme ne peut donc se comprendre que depuis sa chair, il ne peut se réformer qu'à travers elle et non pas malgré elle, et c'est pourquoi il n'y a aucun sens à vouloir surmonter la chair, y compris dans la tendance au mal qu'elle porte en elle, car il s'agit de la transfigurer, de laisser la foi au Dieu incarné la transfigurer. Dès lors, l'endurance de la chair devient une patience qui trouve sa source dans l'espérance.

Les actes de (la) chair

Tous les actes de la chair peuvent être également des actes du corps (la réciproque n'est pas vraie) et la question est de savoir si, à travers la chair comme épreuve, l'âme va pouvoir devenir la plénitude du corps. La compassion, attaquée si violemment par Nietzsche dans *Aurore*, parce qu'elle est le cœur du christianisme, et réduite par Nietzsche à être une pure expression du nihilisme, est en réalité un véritable acte « de chair », qui est le vrai contre-mouvement du nihilisme. En effet, la compassion est la non-indifférence d'une chair pour une autre chair, qui ne remet pas en cause la finitude de notre expérience, la clôture des sensibilités et le lointain du prochain. La vraie compassion est une action qui ne vit que de l'écoute de la souffrance de l'autre chair, sans jamais la regarder de haut tel un juge ou un spectateur. Si la chair est la charnière du salut, c'est qu'en elle se dit le oui (la compassion) ou le non (je me détourne) à l'appel d'une autre chair.

Pour reprendre un exemple de saint Augustin dans le livre X des *Confessions* sur la curiosité, devant un cadavre dans la rue, c'est le plus souvent la curiosité qui répond et l'on accourt pour goûter le spectacle de l'horreur, soit c'est la pitié qui répond et on le recouvre.

De même, la vie conjugale est un acte de la chair et dire que ceux qui s'unissent ne forment qu'une seule chair, ce n'est pas prétendre qu'il y ait une exception à la solitude radicale de l'existence, à l'abîme qui sépare les sensibilités, les sensualités et les histoires, mais c'est mettre en lumière la rencontre de deux libertés finies, de deux fragilités. L'union des chairs, qui est également la manifestation de leur différence, est celle des libertés et donc aussi possiblement celle des corps qui se concrétise dans un acte commun, qui peut être l'enfant, comme cela peut être toute forme d'engagement commun pour le monde de Dieu. Bien des analyses phénoménologiques sur la maternité, la paternité, la naissance, la gestation, etc., déploient les diverses figures des actes de la chair. Être père selon la chair, ce n'est pas exactement la même chose que l'être selon le corps, et c'est aussi le devenir en offrant un lieu où être, en ouvrant un espace de liberté où la fille ou le fils pourront rencontrer Dieu. Comme le décrit encore saint Augustin, Monique, sa mère selon le corps, l'est également selon la chair, et c'est pourquoi elle a toute sa place dans le récit de la conversion. Qui est ma mère ? Qui sont mes frères ? Ce sont ceux qui écoutent avec moi la parole de Dieu. L'acte de la chair est un acte de parole et d'écoute⁵. La chair est alors l'acte même de s'exposer à autrui, d'agir avec lui, dans le respect de la liberté de chacun, dans le retrait de la pudeur. La simple poignée de main est un acte de chair par lequel j'accueille autrui et je m'accomplis dans cet accueil. Dans un tout autre ordre, la mort d'un proche n'est pas simplement le moment où il cesse de m'apparaître comme chair pour devenir corps, c'est également, sur le mode de la perte, du déchirement, un rapport de chair à chair.

L'Église corps du Christ est aussi un acte de la chair, parce qu'elle est une communauté dans laquelle chacun répond de tous dans la conscience de sa finitude tout en répondant avec les autres, et cela à partir du Christ qui a donné sa chair pour le monde. Ainsi peut-on dire que la chair est la vérité du corps, parce qu'elle est la possibilité pour le corps de s'exposer au monde et de se donner pour le prochain et pour la communauté. Celui qui, dans la discrétion et la patience inlassable, affronte l'épreuve de l'aide quotidienne jusqu'au bout accomplit un acte de la chair qui participe au salut. Le corps n'est pleinement corps que quand il se donne et devient alors positivement

5 Voir les travaux de Jean-Louis CHRÉTIEN : *Saint Augustin et les actes de parole* (Paris, PUF, 2002) et *Symbolique du*

corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques (Paris, PUF, 2005).

Éditorial ● chair. C'est la chair du Christ qui me donne la mienne, qui me libère d'une incorporation, celle de mes tentations, pour une autre incorporation, celle de l'Église⁶.

Il y a bien là une nouvelle figure de l'être-soi qui peut renouveler la vie du monde, puisque je ne deviens moi-même qu'à travers cette épreuve qu'est la chair et que j'y réponds par des actes. Dès lors, je ne suis moi-même que là où j'accepte de perdre une certaine identité, que là où je me donne, et c'est cela qui transforme véritablement ma vie en une histoire. Mon corps est le mien certes par sa mémoire, mais surtout dans son acte de s'exposer et de se donner ; il est là où il devient chair.

Christianisme et phénoménologie

Il y a aujourd'hui une rencontre de deux pensées de la chair que rien ne préparait vraiment et qui est peut-être un de ces événements discrets qui font l'histoire de l'être en vie. Il y a d'un côté la richesse infinie de la pensée chrétienne de la chair comme chemin de vie, comme voie oblique vers Dieu, comme endurance qui est le salut lui-même. Il est clair que l'on n'a pas fini de découvrir l'inouï et la permanente nouveauté de cette compréhension de la chair qui peut rendre à notre monde sa jeunesse première. D'un autre côté, il y a la toute récente analyse phénoménologique de la chair, qui met d'abord entre parenthèses tout propos normatif ou prescriptif, ainsi que la transcendance de Dieu, y compris celle d'un Dieu qui s'est fait chair. Et pourtant, dès Merleau-Ponty⁷, on voit que l'analyse des structures *a priori* de l'expérience charnelle est travaillée de l'intérieur par la question de l'Incarnation, sans transgresser pour autant les limites de la philosophie.

Il faut bien reconnaître que cette rencontre (plus qu'une confrontation qui supposerait une symétrie, une forme d'équilibre et un véritable sol commun) entre l'idée d'une chair qui se fait esprit et la foi en l'Esprit qui se fait chair est à la fois inévitable, nécessaire et impossible. En effet, la fécondité de cette rencontre ne peut pas conduire à minimiser ce paradoxe du lieu impossible de ce dialogue, qui a conduit aux philosophies les plus audacieuses de notre temps et qui demeure

6 On peut alors suivre Olivier BOULNOIS : « Le véritable oui au corps et à la vie est un oui à la chair, il implique que l'on ait donné un sens à tout ce qui en est la conséquence inéluctable (la maladie, mais aussi le plaisir, la fatigue et la sexualité), sens qui ne peut être trouvé que par le soutien infatigable d'un Dieu fait corps,

à la fois souffrant et glorifié, blessé mais toujours vivant », *Communio* XXII, 5 – « La maladie », n°133 sept.-oct. 1997, p. 14-15. Voir également *Communio* XXXI, 5-6 N°187-188, sept.-oct. 2006, « La différence sexuelle », p. 27.

7 Voir M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 310.

un avenir de la philosophie. Certes, on ne peut que constater des proximités dans l'analyse du rapport de chair à chair, qu'il s'agisse de la maternité, de la paternité, de la filialité, de la sororité, de la fraternité, de la vie conjugale, de l'amitié, mais également de la souffrance, de la maladie, du deuil, de la violence, sans pouvoir citer toutes les situations concrètes de l'existence à travers lesquelles la chair se donne à comprendre. Mais, bien évidemment, la phénoménologie demeure une analyse de la sensibilité, de l'être-au-monde, voire de la blessure de l'altérité, et elle ne peut pas décrire une vie charnelle transfigurée par la vie, la mort et la résurrection du Christ, donc par la chair du Christ. Sans doute peut-elle aller jusqu'aux limites du phénomène et décrire la vie charnelle sur l'horizon de la chair du Christ, et c'est cela qui lui permet de mettre en lumière la fragilité comme l'essence de cette chair et le témoignage comme son acte le plus propre. Elle peut dire que cette chair fragile est celle qui s'accomplit dans le don d'elle-même, mais elle ne pourra jamais dire qu'un amour, qui est une personne et donc une chair, me précède et donne à ma vie charnelle sa force, son but, son sens.

Il n'y a pas de fusion possible de ces deux intelligences de la chair et elles vivent de cette proximité du lointain qu'il faut se garder d'abolir au risque de perdre et l'inouï du christianisme et la rigueur de la phénoménologie. Entre l'analyse phénoménologique de la poignée de main comme rencontre respectueuse de deux libertés et de deux sensibilités et la méditation orante du lavement des pieds qui concentre tout le mystère de l'humilité chrétienne, il y a à la fois une réflexion commune sur la pudeur comme structure *a priori* du rapport de chair à chair, comme attention à la manière propre dont l'autre chair s'absente, est en retrait et dans ce mouvement sollicite mon égard, et un abîme qui les sépare, car pour le christianisme le sens ultime vient de Dieu et de lui seul et non d'une couche de l'expérience humaine (le « je », le monde de la vie, l'effraction d'autrui, tout phénomène saturé). La chair est le chemin, si c'est l'Esprit qui conduit, si Dieu devient notre nourriture, si par lui nous sommes complètement lavés, y compris nos pieds⁸.

La chair reçoit cependant la signification commune et positive d'une endurance qui ne consiste donc pas simplement à faire le dos rond face à l'adversité, mais qui tente de vivre ce que l'on subit en décidant de son sens. La chair est alors une tâche, la tâche finie de l'homme

8 Voir Saint AUGUSTIN, *Homélies sur l'évangile de saint Jean*, LXVI, 4. Les pieds symbolisent les affects humains par lesquels nous sommes en ce monde,

mais l'homme pécheur est aussi celui qui peut avoir les pieds lavés par le baptême afin de fouler la terre en avançant vers Dieu.

Éditorial ●

fragile, qui est de s'unir, dans la pudeur, aux autres chairs et de répondre avec elles au bien, d'aimer ce bien, de faire l'épreuve de son lointain qui nous attire. La chair est alors également l'impératif de ne pas s'enfermer dans la contemplation pour répondre à celui qui attend à la porte, pour avancer en se salissant les pieds dans le monde⁹.

L'intention de ce numéro sur la « chair » est alors de montrer que l'intelligence de la vie charnelle, de ce qu'elle peut, doit puiser à la source chrétienne, notamment pour écarter tout projet d'une négation pure et simple de la chair. Avec les textes de saint Paul, c'est toute l'ambivalence de la chair qui se trouve décrite : la chair peut être ce qui en nous s'oppose à l'esprit et nous entraîne vers la mort, comme elle peut devenir, par la résurrection du Christ, le lieu du salut¹⁰. C'est dans sa chair que l'homme peut devenir fort à travers sa faiblesse et non pas seulement en dépit d'elle et sur ce point les analyses augustinienne de la convoitise de la chair sont incontournables. La chair assumée par Dieu peut ensuite l'être également par l'homme et elle devient alors le chemin du salut¹¹. Saint Thomas d'Aquin offre un nouvel éclairage de cette tension constitutive de l'existence en puisant dans la pensée d'Aristote et permet de saisir les différentes formes de notre incarnation, puisqu'il s'agit de voir Dieu dans la chair et d'ordonner la chair à la gloire de Dieu¹². Un dialogue avec les analyses contemporaines de la chair¹³ permet de jeter une autre lumière sur la chair comprise comme acte de patience et acte d'amour. Enfin, avec l'évangile de Jean il est possible de revenir au centre en comprenant comment notre chair mortelle peut se renverser en chair vivante, en chair d'amour¹⁴.

Emmanuel Housset est professeur à l'université de Caen-Normandie, membre de l'unité de recherche Identité et subjectivité et chargé de cours à l'Institut Normand de Sciences Religieuses (Caen). Marié, 4 enfants, ses principales publications sont : La vocation de la personne, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 et Le don des mains, Namur-Paris, Éditions jésuites, 2019.

9 Voir J. RATZINGER, *Le dieu de la foi et le dieu des philosophes*, trad. J. Croisel, Paris, Parole et silence, 2017, p. 144.

10 Voir Olivier BOULNOIS, « La fragilité de la chair selon saint Paul », *infra*, p. 17.

11 Voir Juliette de DIEULEVEULT, « De la concupiscentia carnis à la chair du Christ – Visages de la chair dans les Confessions de saint Augustin », *infra*, p. 37.

12 Voir Chirine RAVETON, « L'ascension chrétienne de la chair chez saint Thomas d'Aquin », *infra*, p. 51.

13 Voir Emmanuel HOUSSET, « Le lieu de la chair », *infra*, p. 67.

14 Voir Emmanuel CATTIN, « La chair de la vie selon Jean », *infra*, p. 83.

La fragilité de la chair selon saint Paul



Olivier
Boulnois

"We are all men, in our own natures frail, and capable of our flesh"
(Nous sommes tous hommes, fragiles par nature, et soumis à la chair)
Shakespeare, *Henry VIII*, V, 3.

Maurice Leenhardt, missionnaire protestant et anthropologue en pays kanak, rapporte avoir demandé à un Calédonien ce que lui avait apporté le christianisme : la notion d'esprit ? une forme de spiritualité ? Celui-ci répondit : « Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps¹ ». Le propre du christianisme n'est pas de proposer une théorie de l'esprit, mais une pratique de la chair et du corps.

Qu'est-ce qu'être un homme ? Et quelle est notre destinée ? — C'est à ces questions fondamentales que Paul répond lorsqu'il s'efforce de penser la chair. Mais, comme disait Hegel, « ce qui est bien connu [...] n'est pas connu² ». C'est particulièrement vrai de saint Paul, car nous avons perdu le centre de perspective qui était le sien : nous le lisons de façon anachronique, tel qu'il a été reçu ensuite dans l'Église, comme n'étant ni juif, ni grec, mais chrétien. Or s'il adhère au Messie (*Khristos*), et s'il est bien « messianiste » (*khristianos*), il se situe avant que le christianisme se sépare du judaïsme : c'est un judéen (*ioudaios*) messianiste. Paul est à la fois, et de manière indiscernable, totalement juif (par la religion) et totalement grec (par la culture). Cette remarque élémentaire a des conséquences majeures pour notre interprétation : nous ne pouvons opposer la pensée de Paul, ni au judaïsme, ni à l'hellénisme, pas plus que nous ne pouvons, dans ses écrits, opposer ces deux aspects entre eux.

Cette situation herméneutique a une conséquence immédiate sur la compréhension du concept de chair. Paul emploie tantôt le vocabulaire biblique de la chair (*sarx*), tantôt le vocabulaire philosophique du corps (*sôma*). Or si l'on considère que Paul est seulement ou

1 Maurice LEENHARDT, *Do Kamo. Le mythe et la personne dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971 (1^{re} éd. 1947), p. 212.

2 HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1941 (I, 28).

essentiellement juif, et que le grec n'est pour lui qu'un vernis et non sa culture fondamentale, on devra privilégier comme « authentiques » les passages où il emploie le concept de chair, et minorer, en les considérant comme des pis-aller et des concessions au langage de ses interlocuteurs, les passages où il s'exprime en termes philosophiques. Il est certes légitime de rechercher un noyau non-hellénisé dans la pensée de Paul, comme l'a fait Bultmann, mais il faut aussi expliquer pourquoi Paul s'exprime aussi, *et tout autant*, dans le langage des philosophes. De surcroît l'opposition entre chair de la Bible et corps des philosophes est forcée, car les philosophes, à commencer par Platon et Aristote, ne manquent pas d'analyses pertinentes sur l'essence de la chair. — Il nous faut donc examiner, sans *a priori*, la doctrine de la chair et celle du corps chez Paul.

Je devrai d'abord parcourir deux interprétations répandues, afin de les dépasser : la chair au sens phénoménologique, la chair au sens augustinien. Même si ces concepts sont insuffisants, ils proposent une première approche, par une voie négative (I). Puis, pour approcher de plus près ce que signifie la chair chez Paul, j'en chercherai le sens dans sa relation à d'autres concepts par rapport auxquels elle se définit : le corps, l'âme et l'esprit (II). J'étudierai ensuite l'opposition entre la chair et l'esprit (III). J'examinerai enfin comment la chair s'insère dans l'histoire du salut (IV)³.

I. Représentations de la chair

1. La phénoménologie de la chair

Dans la phénoménologie francophone, le concept de « chair » sert à traduire l'allemand *Leib*, corps vivant (tandis que *Körper* désigne un corps inerte, un solide saisissable). La chair, chez Merleau-Ponty ou Michel Henry, c'est le nouveau nom du sujet transcendantal, le lieu où la vie se manifeste en s'affectant elle-même, et la condition d'apparition du monde : ce n'est pas l'œil qui voit, ni l'âme, mais c'est la chair. La chair est le milieu du toucher, et si je me touche moi-même, je suis à la fois sentant et senti ; c'est ce rapport réflexif à soi-même que Merleau-Ponty appelle « l'entrelacs » de la chair, et même « la chair du monde » : la source de tout sens et de tout accès aux choses⁴. De façon analogue, selon M. Henry, l'homme « n'éprouve le monde qui le presse de toute part, que parce qu'il

3 Cet article s'appuie sur de plus amples analyses développées dans *Saint Paul et la philosophie*, PUF, Paris, 2022.

4 M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 194-198.

s'éprouve d'abord lui-même⁵ ». M. Henry distingue ainsi ce corps qui est le nôtre, vivant et sentant, c'est-à-dire la *chair*, du corps objectif, saisi parmi les objets du monde. La chair sent, le corps ne sent pas. Nous sommes chair, mais nous avons un corps. Et lorsqu'elle meurt, la chair redevient corps (cadavre).

Or, pour M. Henry, c'est de cela que parle le Nouveau Testament : « La parole s'est faite chair, et elle a habité parmi nous » (*Jean* 1,14). Comme dit Henry, « l'œuvre du Verbe, celle d'accomplir la révélation de Dieu, se poursuivrait en quelque sorte à l'intérieur de la chair⁶ ». Autrement dit, dans l'analyse de toute chair, nous pouvons déchiffrer une révélation de Dieu. « Au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu⁷ ». La vie immanente qui nous affecte n'est pas radicalement autre que la Vie divine. L'expérience de notre chair vivante et sentante est donc une expérience de Dieu.

Mais chez Paul, le concept de chair ne met pas en évidence une relation théorique au monde ; la chair ne fonde pas la connaissance ; il n'est pas essentiel qu'elle s'éprouve elle-même. Au contraire, chez Paul, la chair ne révèle pas Dieu, elle le voile et nous en éloigne. C'est plutôt son contraire, l'esprit, qui révèle Dieu et qui sauve la chair, en la libérant du mal et de la mort⁸.

Olivier
Boulnois

2. L'interprétation augustinienne de saint Paul

Plus près de Paul, qu'il s'est acharné à déchiffrer, Augustin associe la chair, le péché et la sexualité. Mais il s'agit là d'une conséquence et non d'une cause. Car selon lui, l'essentiel se déroule au sein de la volonté humaine, où se joue l'énigme du premier péché : l'homme, qui était par essence doté du libre arbitre pour choisir le bien, a préféré sa propre liberté, et commis ainsi le premier péché. C'est un événement qui est advenu au sein de la volonté, un choix par lequel le libre arbitre a désobéi à la Loi, pour être à soi-même sa propre loi : « L'homme a péché en voulant être l'égal de Dieu, c'est-à-dire être libre de sa domination⁹ ». Ainsi, l'événement fondamental du péché provient de la liberté, et non de la chair.

5 M. HENRY, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, p. 8.

6 *Ibid.* p. 24-25.

7 M. HENRY, *Phénoménologie de la vie I, De la phénoménologie*, Presses universitaires de France, Paris, 2003, p. 76.

8 Jean-François LAVIGNE, « Chair, corps, esprit. Quelques remarques sur l'anthropologie paulinienne », *Noesis*, 2007, 12,

p. 27-62, <http://journals.openedition.org/noesis/1293>.

9 AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral* II, 17, 25 (BA 50, 332). Pour une synthèse sur la relation entre Paul et Augustin, voir I. BOCHET, « Augustin, disciple de Paul », *Recherches de sciences religieuses* 94 (2006) 357-380.

À la suite de cette première désobéissance, notre désir a cessé d'obéir à notre volonté : il s'est fait convoitise ou *concupiscence* (*libido*, ou *concupiscentia*). La révolte de la concupiscence est à la fois la punition du péché et sa conséquence logique : en se rebellant contre la loi, l'homme ne peut plus soumettre ses passions à la loi de sa raison. C'est ainsi qu'Augustin comprend Paul : l'homme est désormais soumis à la « loi du péché » (*Romains* 7, 23). Par conséquent, le fait que l'homme vive « selon la chair » et soit soumis à la concupiscence ne s'explique pas lui-même par la chair, mais par une décision de sa liberté. Et la chair ne désigne pas une nature mauvaise (car toute nature a été créée bonne), mais la condition pécheresse de l'homme à la suite du péché.

Mais Augustin voit dans le péché d'Adam un péché *originel*, c'est-à-dire qu'il doit aussi expliquer le péché de *tous les hommes* ; il doit donc, étrangement, leur avoir été transmis avant même qu'ils aient été libres de pécher à leur tour. Et c'est cet événement primordial qui explique que l'homme vive selon la chair : à la suite du premier péché, il naît soumis à la concupiscence. Ce conflit s'inscrit désormais dans la nature de *tous* : même lorsqu'il a reçu la grâce, l'homme reste la proie des conflits entre la chair et l'esprit.

Thème

Or précisément, en vertu du péché originel, l'existence pécheresse se transmet *par l'acte de chair*. « Notre fragilité même, ou plutôt la condamnation de toute génération charnelle, vient de la transgression que fut le péché originel¹⁰ ». L'homme cédant à la convoitise, il engendre dans la convoitise, et la chair naît soumise à la convoitise, par une déformation héréditaire : Augustin emploie à ce sujet l'expression contradictoire de « péché de nature¹¹ ». Or, pris en lui-même, le désir est sexuel par essence¹². La sexualité est donc le principe de transmission (héréditaire) du péché, en même temps qu'une preuve de la rébellion de la chair du premier péché d'Adam (alors qu'Adam usait de son sexe à volonté, comme d'une main, l'homme subit maintenant des phénomènes involontaires, l'érection et l'impuissance). Parce que l'homme engendre dans la concupiscence, il donne naissance à une autre chair marquée par la concupiscence. Chez Augustin, nous assistons donc à une « libidinisation

10 AUGUSTIN, *Salaire et pardon des péchés*, (BA20A, 262-263).

11 AUGUSTIN, *Contra Iulianum opus imperfectum* III, 210 (CSEL 85/1, 503) ; voir G. AGAMBEN, « Le péché de la nature », in *Il Regno e il Giardino*, Neri Pozza, 2019 ; *Le Royaume et le*

Jardin, trad. J. Gayraud, Paris, 2020, p. 23-56.

12 AUGUSTIN, *La cité de Dieu* XIV, 16 (BA 35, 424-425) : « quand on parle de *libido* sans nommer l'objet désiré, on pense presque toujours à l'excitation des parties honteuses du corps ». Freud s'en souviendra.

du sexe¹³ ». Ces interprétations viendront à échéance chez Freud qui a sa propre doctrine de la *libido*, du péché originel et de la guérison de l'âme.

Selon Augustin, vivre « selon la chair » signifie « vivre selon l'homme ». Dès lors, la chair, c'est l'homme entier en tant qu'il est entraîné au péché. Mais immédiatement, la chair et le péché se divisent en deux, à partir de l'opposition entre l'esprit et le corps, si bien que la division platonicienne entre l'esprit et le corps recoupe l'unité de la chair : le péché est-il une conséquence du désir corporel ou une perversion de l'esprit¹⁴ ? — De surcroît, pour Augustin, lorsque Paul écrit : « je suis charnel » (*Romains* 7, 14), il fait un aveu autobiographique qui nous révèle l'essence de l'homme. Tous les hommes, sous la grâce (et même un saint comme Paul), ressentent de la concupiscence, ils sont « captifs sous la loi du péché » (7, 23)¹⁵. La chair désigne donc ce noyau de l'être humain qui demeure toujours rebelle à l'ordre rationnel et moral. — Mais ici, Augustin se méprend sur le sens de l'*Épître aux Romains* : il applique à la nature de l'homme en général (héritier du péché originel) des analyses qui désignaient chez Paul l'impuissance *du peuple juif* à accomplir la Loi.

Olivier
Boulnois

II. L'essence de l'homme et sa structure

Il faut donc revenir à Paul en-deçà de ses interprètes. Qu'est-ce que l'homme ? Pour répondre à cette question, Paul emploie un vocabulaire riche, souple, complexe : il mentionne la chair, l'esprit, le cœur, l'âme, le corps, l'intellect. Mais le langage est un système de différences : il serait dangereux de fixer une définition pour chacun de ces termes indépendamment des autres. C'est pourquoi il est plus prudent de commencer par examiner comment jouent les unes par rapport aux autres les diverses composantes de l'homme.

1. La structure tripartite

Paul admet que l'être de l'homme comprend différentes parties, mais il en énumère tantôt deux, tantôt trois.

1. Dès le premier écrit du Nouveau Testament, l'*Épître aux Thésaloniciens*, Paul est en possession d'une première tripartition : « Que

13 Selon la juste formule de M. FOUCAULT, *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris, 2018, p. 329.

14 AUGUSTIN, *La cité de Dieu* XIV, 2 (BA 35, 354-355) : alors que Paul les range dans la même catégorie (*Galates* 5,

19), Augustin oppose le péché « qui concerne la volupté charnelle » (fornication, beuveries, orgies), et les « vices de l'âme » (idolâtrie, jalousie, envie).

15 AUGUSTIN, *Contre Julien* VI, 23, 70 (PL 44, 305-306).

votre être tout entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé irréprochable lors de la venue de notre Seigneur » (I Thessaloniens 5, 23). À la fin de sa lettre, il souhaite à ses destinataires d'être gardés saints, donc de demeurer « tout entiers » lors de l'avènement du Messie. Il s'agit donc ici de définir la *totalité* de l'être de l'homme ; son être intégral comporte trois parties, trois composantes nettement distinguées : l'esprit, l'âme (*psukhè*) et le corps (*sôma*).

2. Mais l'esprit, l'âme et le corps ne sont pas seulement les parties d'un tout ; ils peuvent devenir des principes qui prédominent dans l'existence, donc des formes de vie, des espaces et des expériences. — C'est en ce second sens que Paul s'exprime dans la *Première Épître aux Corinthiens*. Il explique que sa parole vient de l'Esprit de Dieu, mais qu'elle est appropriée à différents destinataires, et reçue différemment par eux ; Paul et ses compagnons annoncent la Parole de Dieu, « avec les paroles qu'enseigne l'Esprit, appropriant les choses spirituelles à ceux qui *sont spirituels* » (I Corinthiens 2, 13). Il ne s'agit plus de parties de l'homme, mais de types d'hommes : celui qui perçoit le mieux l'Esprit est lui-même spirituel ; il vit selon l'esprit.

Thème

Or après celui-ci, vient « l'homme vital (*psukhikos*) ». — Ici, il faut nous déprendre des représentations modernes de l'âme, associée à l'immortalité depuis le Concile de Latran V (1513) et la philosophie de Descartes : pour Paul comme pour toute la philosophie antique, l'âme (*psukhè*, en latin *anima*) désigne « la forme d'un corps naturel possédant la vie en puissance¹⁶ ». Comme leur nom l'indique, les animaux ont une âme, et elle meurt avec eux. Elle n'a rien de spirituel ni d'intellectuel. C'est pourquoi j'ai traduit *psukhikos* par « vital » : « L'homme *vital* ne reçoit pas les choses qui relèvent de l'Esprit de Dieu, car elles sont pour lui une folie, et il ne peut les connaître » (2, 14). Paul oppose donc l'homme qui vit selon la vie animale – l'homme vital (*psukhikos*) – à l'homme qui vit selon l'esprit (*pneuma*). L'homme vital n'est même pas capable de recevoir la parole de Dieu, car il faudrait être spirituel pour la recevoir. Elle est pour lui une folie. La vie naturelle, animale, s'oppose donc à la vie spirituelle, la vie selon l'Esprit, comme l'âme vivante (*psukhè*) s'oppose à l'esprit.

Mais il ajoute : « L'homme spirituel (*pneumatikos*), au contraire, juge (*anakrinei*) tout et n'est jugé par personne » (2, 15). Pour aller de l'existence naturelle à la vie selon l'esprit, il faut passer par une crise, s'exposer à un jugement (*krisis*). Mais inversement, nul ne peut juger

l'esprit, car il est insaisissable. Ce ne sont pas les hommes, en tant qu'êtres vivants, qui peuvent mesurer l'authenticité de leur propre existence, la présence de l'esprit en eux. Leur propre conversion au bien leur échappe. L'homme peut croire être juste, et ne pas l'être ; et inversement, il peut croire n'être pas juste, et pourtant l'être. La conversion est une transformation radicale de tout l'être, et non de la conscience. Ce n'est pas notre conscience vitale (notre perception psychique) qui peut juger de la réalité, laquelle est spirituelle.

Enfin, le public auquel Paul s'adresse vit selon la chair : « Pour moi, frères, je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des *hommes charnels*, comme à des petits enfants dans le Messie » (3, 1). Ici, le charnel est l'antithèse du spirituel : « vivre selon la chair » s'oppose radicalement à « vivre selon l'esprit », mais l'antithèse renvoie aussi à l'opposition entre l'enfance et l'âge adulte (3, 3), entre le passé et l'avenir de l'homme. Il y a donc deux aspects opposés de l'existence qui se combattent en l'homme : l'homme spirituel peut à lui seul signifier l'adulte en pleine possession de son être ; tandis que ce qui caractérise l'homme charnel, c'est que, comme les enfants, il vit encore dans l'envie et les querelles, et ne peut supporter la nourriture solide.

Olivier
Boulnois

Ainsi Paul évoque successivement deux oppositions, entre la vie spirituelle et la vie animale, d'une part, entre l'esprit et la chair, de l'autre. Du point de vue de *l'écoute de la Parole de Dieu*, il est donc clair que l'âme et la chair résistent l'une et l'autre à l'esprit.

Nous avons ainsi deux tripartitions : *esprit, âme, corps* (I *Thessaloniens*) ; *vie selon l'esprit, vie selon l'âme et vie selon la chair* (I *Corinthiens*). Il n'y a donc pas d'opposition entre la chair et le corps ; les deux termes sont parfois interchangeables. Sans doute y a-t-il une nuance : s'agissant d'une forme de vie (de l'éthique de l'existence et de l'écoute de la Parole), il vaut mieux parler de vie selon la chair que selon le corps (qui désigne plutôt une composante de notre être).

3. L'*Épître aux Romains*, qui s'adresse principalement à des païens convertis, emploie de nouveau le vocabulaire philosophique du *corps*. En nous, « le vieil homme » a été crucifié, c'est-à-dire que « le corps de péché » a été détruit (6, 6) : le corps renvoie ici au mal et au passé, à l'existence à laquelle l'homme meurt par le baptême. Paul exhorte les Romains à combattre le mal, afin qu'il ne règne pas « dans votre *corps de mort* pour obéir à ses convoitises » (6, 12) : le corps est très logiquement associé à la mort, puisqu'il est le principe de notre mortalité (de même en 7, 24 : « Qui me délivrera de ce corps de

mort ? »), mais il est aussi le lieu par où s'insinue la convoitise (*epithumia*). L'opposition esprit / chair devient ici l'opposition esprit / corps, équivalente à l'opposition entre la vie et la mort (8, 10). C'est donc le corps (la vie ancienne, vécue selon la convoitise et le péché) qu'il faut offrir en sacrifice (12, 1).

Or, dans l'*Épître aux Romains*, ce concept s'oppose à un autre, capital en philosophie : l'intellect ou l'entendement (*noûs*). Dans sa grande description du combat spirituel, Paul affirme : « je vois dans mes membres une autre loi, qui lutte contre la loi de mon intellect (*noos*) » (7, 23) : cette loi des membres (donc du corps) est celle du péché, dont il dit être devenu esclave (car il s'exprime ici au nom du peuple juif, incapable d'accomplir la Loi). Ici, le corps s'oppose clairement à l'intellect. Mais deux versets plus loin, c'est la chair qui s'oppose à ce même intellect : « je suis esclave, par l'intellect, de la loi de Dieu, mais par la chair, de la loi du péché » (7, 25) — un nouvel exemple de synonymie entre chair et corps. De manière très philosophique, l'*Épître aux Romains* repose sur l'opposition entre l'esprit (*pneûma*) et le corps, ou l'intellect (*noûs*) et le corps.

Thème

Trois conclusions en découlent. 1. Si l'on s'en tient aux termes, nous rencontrons tantôt nos *deux tripartitions* (« esprit, âme, corps », ou : « esprit, âme, chair »), et tantôt une *opposition bipartite* (entre « intellect et corps », ou entre « esprit et corps »). Il est clair que, lorsqu'il veut souligner l'*opposition* bipolaire entre les extrêmes, Paul néglige le terme intermédiaire, sans que cela remette en cause la *tripartition*, qui est plus exhaustive, parce qu'elle inclut le moyen terme. 2. Cela signifie aussi que l'élément médian, l'âme, est en porte-à-faux : elle peut facilement basculer du côté du corps auquel elle est étroitement unie. Mais l'inverse n'est pas vrai : Paul n'envisage pas qu'elle se joigne à l'esprit ; par conséquent, l'*opposition la plus forte* passe entre l'esprit et le reste en l'homme. 3. Ce qui compte, c'est l'existence d'une *structure* tripartite, plus que ses *termes*, puisque le vocabulaire varie. Même si les concepts de chair et d'esprit sont bibliques, on ne peut pas les opposer aux concepts philosophiques de corps et d'intellect : Paul emploie tour à tour ces différents termes, sans se poser *nos* questions. Ce qui importe est leur place et leur rôle : leur opposition.

2. Dynamique et ouverture

Ce qui importe est moins de définir les termes que de comprendre leur structure et leur dynamique. Chez Paul, l'homme n'est pas unifié, ni par rapport aux autres, ni en lui-même. Par rapport à autrui, il ne forme pas une personne au sens propre, il n'est pas

radicalement individué : pris tous ensemble, les croyants forment un seul corps (*I Corinthiens* 12, 12). Et en lui-même, il est divisé, écartelé ; il peut aller dans la direction de la chair et du monde, aussi bien que dans celle de l'esprit et de Dieu.

Pour la *structure*, l'essentiel est l'existence d'une tripartition : par le sommet (esprit ou intellect) l'homme est capable de recevoir la parole de Dieu, d'être sauvé par la foi dans le Messie, et de mourir au péché ; par la base (chair ou corps) l'homme résiste à la parole de Dieu, il subit une loi contraire, il laisse entrer la convoitise, et il pratique le péché ; entre les deux, l'âme vitale suit la logique du corps et épouse son destin.

Et surtout, l'essence de l'homme est *dynamique* : elle n'est ni statique ni close.

1. La tripartition *n'est pas statique* : Paul décrit un devenir ; nous pouvons apprendre à vivre selon l'esprit, ou nous enfoncer dans la servitude de la chair. Car l'homme n'est pas seulement les trois aspects définis par la tripartition. Il peut se conformer à l'un d'eux, et Paul appelle cela « vivre selon » : l'homme peut vivre selon la chair, mais aussi « marcher » (se conduire) selon l'esprit (*Romains* 8, 4), contempler les choses de l'esprit (8, 5), ou être dans l'esprit (8, 9).

Olivier
Boulnois

2. La tripartition *n'est pas close*. Outre ce qu'il est, il y a ce que l'homme peut *avoir* : par le sommet de lui-même, l'esprit, l'homme communique avec l'Esprit divin ; et par le fond, il communique avec les puissances du désir, ses craintes et ses ombres.

L'être de l'homme est ouvert par le sommet : l'homme peut « avoir l'esprit du Messie » (*Romains* 8, 9 ; 11, 34), ou « l'intellect du Messie » (*I Corinthiens* 2, 11). Et par la médiation de l'esprit ou de l'intellect du Messie, c'est l'Esprit de Dieu que l'homme atteint : « vous êtes dans l'esprit si vraiment l'Esprit de Dieu habite en vous, mais si quelqu'un n'a pas l'esprit du Messie, il n'est pas à lui » (*Romains* 8, 9). Et pourtant, l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme restent distincts : « Qu'est-ce qui sait ce qui est en l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même aussi, personne ne connaît ce qui est en Dieu, sinon l'Esprit de Dieu » (*I Corinthiens* 2, 11). C'est pourquoi il faut réserver la majuscule aux passages où il est explicitement question de l'Esprit de Dieu. Ainsi, la boucle est bouclée : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*Romains* 8, 16) : recevoir l'Esprit (divin), c'est vivre selon l'esprit (humain), mais un esprit transformé par la filiation divine.

— Et inversement, l'être de l'homme est aussi ouvert par son fond obscur, car la chair vivante est le lieu du désir ; c'est par elle que nous cédon à nos passions et à notre convoitise.

Nous pouvons donc résumer l'ensemble de ces analyses par le tableau suivant, qui décrit l'homme « tout entier » (*I Thessaloniens* 5, 21)¹⁷ :

L'homme tout entier :

DIEU : Esprit		
Vers Dieu : AVOIR	L'esprit du Messie	L'intellect du Messie
ETRE	Esprit (<i>pneûma</i>)	Intellect
	Âme (<i>psukhè</i>)	Âme
	Chair	Corps
Vers le monde : la convoitise (<i>epithumia, concupiscentia</i>)		

(La colonne de gauche renvoie à un vocabulaire *plutôt* biblique, celle de droite à un vocabulaire *plutôt* philosophique)

Thème

Selon son *être*, l'homme se laisse analyser selon cette grande tripartition. Mais il y a aussi son *avoir* : l'homme peut recevoir l'esprit du Messie, et ainsi, avoir part à l'Esprit de Dieu. C'est ainsi qu'il peut être transformé. Il existe donc un mouvement d'ascension de l'être *vers Dieu*, qui doit vaincre le mouvement inverse de la concupiscence, laquelle va *vers le monde* (chez Paul, « monde » ne signifie pas un simple espace-temps, mais l'espace d'une vie fermée à Dieu). Et ce mouvement d'ascension rencontre le Dieu qui vient à lui, par l'unique médiateur qu'est le Messie et son esprit (ou son intellect), qui s'unit à l'esprit humain. Le même mouvement s'exprime en d'autres termes, mais d'une manière analogue, chez Jean : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Si vous demeurez dans mes commandements, vous demeurerez dans mon amour » (15, 9).

III. La chair et l'esprit

Une fois défini le cadre, nous pouvons maintenant mieux approcher les termes. Lue horizontalement, cette structure manifeste un système d'équivalence entre les concepts, mais verticalement, elle

17 Je reprends ici, en le simplifiant, un schéma proposé par G. H. van KOOTEN, *Paul's Anthropology in Context*,

Mohr Siebeck, Tübingen, p. 376 (mais le livre entier est inspirant).

nous permet de les distinguer par rapport à des intentions différentes. Le problème de la philosophie est par essence la question de l'être, de ses divisions internes : l'une des plus fondamentales passe entre l'intellect et le corps. Tandis que le problème de la Bible est celui de la destinée de l'homme : celui du comportement éthique envers autrui et envers Dieu. — Qu'est-ce qui permet à l'homme de se tourner vers son créateur, de rester fidèle à Dieu et à sa Loi ? — L'esprit. — Qu'est-ce qui empêche l'homme de se tourner vers Dieu et d'accomplir sa Parole ? — La chair. Et c'est l'hellénisation du judaïsme (commencée bien avant Paul, dès la traduction grecque de la Septante), qui explique la superposition des deux interrogations : non seulement, « qu'est-ce que l'homme ? » et « qu'est-ce que Dieu ? », mais aussi « comment l'homme va-t-il vers Dieu ? »

Or précisément, entre le corps et la chair, il y a un recouvrement et une dissemblance.

1. *L'intellect* et le *corps* entrent dans une antithèse philosophique. L'intellect désigne, chez les êtres humains, le lieu de la pensée ; il est inséré dans l'âme qui est la forme du corps. — Le corps (*sôma*), chez Paul se prend en un sens proche des stoïciens pour qui toutes les réalités sont des corps : un corps est un solide, une unité de cohésion. Le corps humain est une masse de terre, une pâte d'argile. Paul écrit : « tu ne sèmes pas le corps qui doit naître, mais une semence nue [...] c'est Dieu qui lui donne corps » (*I Corinthiens* 15, 37-38). La semence est inachevée, trop petite pour avoir corps ; si elle croît, c'est parce que Dieu lui donne du volume. Le terme décrit un mode d'être, il n'a pas en lui-même de sens éthique, c'est pourquoi, lorsque c'est nécessaire, Paul l'utilise aussi bien pour parler du corps de l'homme sur terre que du corps ressuscité.

2. L'esprit et la chair sont des concepts plus complexes. Ils entrent dans la perspective éthique de la Bible.

Certes, l'*esprit* est un concept qu'on trouve déjà chez les stoïciens. Pour ceux-ci, le *pneûma* est un souffle divin, subtil, impalpable, qui parcourt l'univers, assure sa cohésion et donne aux êtres le mouvement et la vie. Pour Paul comme pour eux, il a son siège dans le cœur (*Romains* 5, 5 ; *2 Corinthiens* 1, 22) ; il exerce une double fonction, cognitive (*I Corinthiens* 2, 11) et motrice (15, 45). — Mais surtout, dans la Bible hébraïque, l'esprit (*ruâh*) désigne un vent, un souffle, quelque chose de divin, mais qui peut s'insinuer au plus intime de l'âme vivante. C'est en ce sens que Dieu est Esprit. Et dans les autres

Olivier
Boulnois

cas, l'esprit désigne une réalité insaisissable qui pénètre toutes choses précisément parce qu'elle passe à travers les réalités brutes et solides. Même lorsqu'il entre dans une substance corporelle, l'esprit signifie la part qui échappe, par sa subtilité, à l'état ordinaire des substances : l'insaisissable (voir Jean 3, 8 : « l'Esprit souffle où il veut [...], *mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va* »). L'esprit (le souffle) est insaisissable parce qu'on ne le maîtrise pas ; il est ce qui nous saisit et ce que nous ne saisissons pas¹⁸. — Chez Paul, l'esprit, c'est d'abord la nouveauté de l'Évangile, un événement inouï qui vient percuter l'homme et le transformer quand il le reçoit. L'homme ne vit plus sous l'ancien régime, mais sous le règne nouveau de l'esprit (*Romains* 7, 6). Le souffle est la condition transcendante du rapport de l'homme à autrui et à Dieu. Une communauté se reconnaît précisément au fait qu'elle respire le même souffle, qu'elle est animée du même esprit. Un prédicateur itinérant peut apporter avec lui un nouveau souffle (2 *Corinthiens* 11, 4) qui transforme une communauté et la fait changer d'esprit (*Romains* 8, 15).

Dans cette série d'équivalences, la *chair* désigne d'abord chez Paul le *corps vivant*. Chaque espèce animale se définit par sa chair : « Toute chair n'est pas la même chair : autre est la chair des hommes, autre la chair des bêtes, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons » (1 *Corinthiens* 15, 39). Ce qui caractérise la chair, c'est qu'elle est née, qu'elle est vivante, donc qu'elle mourra. — Mais dans le cas de l'homme, la chair désigne la condition humaine. À la différence des animaux qui ont une coquille ou une carapace, l'homme porte la partie dure, les os, à l'intérieur, et sa partie molle, la chair, à l'extérieur : la chair est nue, tendre, exposée aux coups, aux blessures, au meurtre. Elle est en nous ce qui fatigue, souffre, vieillit et tombe malade (2 *Corinthiens* 12, 7). Mais aussi, en raison de sa sensibilité, elle connaît l'émerveillement de la sensation, la gloire de la jouissance. Elle porte en elle sa déchéance inéluctable et ses réussites provisoires. Bref, elle est essentiellement *faible*.

La chair est aussi *fragile* et *éphémère*, « toute chair est comme l'herbe », dit Isaïe (40, 6). Ainsi, Paul peut dire « ma chair » pour se désigner lui-même : c'est une manière de se rapporter à soi. Mais en parlant ainsi, il se désigne sous l'angle de la faiblesse : la chair n'est plus une *partie* de l'être humain, mais une des manières de signifier la totalité du moi — sa mortalité. Cela apparaît dans les formulations redoublées, comme « la chair et le sang » : chez l'être vivant, ces deux

18 R. BODÉÛS, « Conception et représentation fondamentale de l'esprit : une mise au point », *Théologiques* 2/ 2 (1994) 7-20.

réalités sont inséparables ; prises ensemble, elles désignent le vivant dans sa totalité. Lorsque survient l'appel divin et la révélation du Messie, il ne convient pas de « consulter la chair et le sang » (*Galates* 1, 16) ; à lui seul, l'homme vital ne peut pas saisir les réalités divines.

La chair étant soumise au pouvoir de la mort, elle se soumet au péché, car le péché naît de la peur de la mort. Ainsi, la chair désigne l'homme, mais non pas sous un angle ontologique : du point de vue éthique (et biblique), la chair est une postulation ; elle est ouverte sur le monde par la convoitise (*epithumia*). La convoitise représente le moment où la vie se recourbe sur elle-même et s'intéresse à elle-même ; où le désir tourne l'homme vers le monde et le détourne de Dieu. Orientée par la convoitise, la chair modifie notre *phronêsis*, notre manière de discerner les actions à accomplir (*Romains* 8, 5), au point que nous cherchons avant tout, par elle, à « pourvoir à nos convoitises » (13, 14). — Par la convoitise, l'homme est enclin au péché. C'est « pour obéir à ses convoitises » (*Romains* 6, 12) que l'homme accomplit le péché. *A contrario*, Paul résume l'ensemble de la Loi en un seul commandement : « Tu ne convoiteras pas » (7, 7, sans complément d'objet). C'est donc une déviance radicale, contraire à l'esprit, et qui conduit à la mort (7, 8 et 9).

Olivier
Boulnois

La chair est donc dangereuse : elle obéit à la logique du désir insatiable qui recherche sans fin ce qui lui manque, et se lasse toujours de ce qu'il obtient ; elle divise le moi, parce qu'elle résiste à l'esprit et parce qu'elle est le lieu de l'autre en moi : « Marchez par l'esprit, et vous n'accomplirez pas la convoitise de la chair, car la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit convoite contre la chair, et ils s'opposent l'un à l'autre » (*Galates* 5, 16-17). C'est en raison de cette chair que la volonté est impuissante : « vous ne faites pas ce que vous voulez » (5, 17). Ici, la chair signifie la misère de l'homme sans Dieu.

Paul énumère alors les œuvres de la chair qui sont d'abord des tendances au péché, des passions ou des désirs avant d'être des actions mauvaises : « impudicité, impureté, dissolution, idolâtrie, magie, inimitiés, querelles, jalousies, animosités, disputes, divisions, sectes, envies, meurtres, etc. » (*Galates* 5, 19-21)¹⁹. Contrairement à ce que croit lire ici Augustin, ces œuvres de la chair forment une série unique qu'il n'est pas possible de diviser entre le corps et l'intellect. Les fruits

19 Paul est sans nul doute le premier grand théoricien de l'idolâtrie, voir

D. BARBU, « The invention of idolatry », *History of Religions* 61 (2022) 389-418.

de la chair naissent de la convoitise et s'opposent aux fruits de l'esprit, à ces émotions et tendances bonnes qui produisent des actes bons : « charité, joie, paix, patience, douceur, bonté, foi, etc. » (5, 22). — C'est de la convoitise que vient la révolte contre Dieu : « Lorsque nous étions dans la chair, les passions des péchés, qui étaient activées par la Loi, [agissaient] dans nos membres afin de produire des fruits pour la mort » (Romains 7, 5). Par là, Paul associe un phénomène universel, décrit par les philosophes²⁰, le caractère irrépessible des passions, à une analyse historique : avant leur conversion au Messie et à son esprit, les juifs étaient incapables d'accomplir la Loi. C'est ce qui les conduisait à la mort. Lorsque l'homme a reçu et connaît les commandements, sa faiblesse devient une inclination peccamineuse, sa passion irrationnelle, un péché, et la répétition des péchés, un esclavage : « Nous savons en effet que la Loi est spirituelle ; mais moi je suis charnel, vendu et asservi au péché » (7, 14). La chair devient alors le lieu de notre *impuissance morale*.

Au sens le plus fondamental, la chair n'est plus une composante de l'être humain, elle désigne l'homme saisi dans la totalité de son être, mais en tant qu'il abrite des penchants au péché. C'est l'homme agissant dans la faiblesse et la fragilité, et poursuivant son plaisir ou son intérêt propre. Lorsque la chair prédomine en quelqu'un, elle définit une forme de vie : l'« homme charnel ». L'homme charnel, c'est ce qui résiste à l'esprit, au salut de l'homme. L'homme charnel, c'est l'homme de la convoitise. Mais l'homme charnel, c'est aussi l'homme économique, juridique et politique : la chair des hommes n'est pas seulement leur organisme, mais leur corps social, l'organisation juridique qui institue le monde (sans Dieu), avec ses richesses et ses dominations. Et lorsqu'il se convertit, même s'il vit toujours dans l'économie du monde, le croyant renonce à tout cela et se tourne vers l'esprit. Il use de toutes choses « comme n'en usant pas jusqu'au bout » (1 Corinthiens 7, 31).

L'ambivalence de la chair révèle *l'ambivalence de la vie* : comme toute vie, elle mène à la mort. La chair est donc : 1. notre condition terrestre ; 2. la vie dans sa faiblesse ; 3. le lieu où règnent en nous les passions et la convoitise ; 4. l'espace où règne le péché ; 5. ce qui nous conduit à la mort. Face à la chair, l'esprit : 1. nous ouvre à une condition céleste ; 2. est le lieu de la puissance de Dieu ; 3. apporte la vie véritable ; 4. une vie de ressuscité, dans le Ressuscité.

20 Platon considère la convoitise de l'âme rebelles à la raison, *République* (epithumia) comme l'une des deux parties IV, 439 bd.

La chair et l'esprit conduisent, l'une à la mort, l'autre à la vie ; l'une, à l'hostilité envers Dieu, l'autre à la résurrection (*Romains* 8, 7-11). Ce sont deux attitudes, deux formes de vie, qui définissent deux destins possibles. C'est pourquoi l'homme doit s'affranchir de la chair qui pèse en lui comme une dette (8, 12). La chair est une fermeture sur soi, un être-en-dette sur lequel nous retardons toujours.

L'opposition entre la chair et l'esprit est donc fondamentale. La chair désigne la vie qui va vers la mort, tandis que l'esprit désigne une forme de vie affranchie de la mort. La chair se rapporte à l'esprit comme le terrestre au céleste : « La chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu [vocabulaire biblique] ni la corruption hériter de l'incorruptibilité [vocabulaire philosophique] » (1 *Corinthiens* 15, 50). En raison de sa faiblesse et de son impuissance, l'homme n'est pas capable d'entrer par lui-même dans le Royaume de Dieu. Comme dira l'*Évangile selon Marc* : « l'esprit est prompt, mais la chair est faible » (14, 38).

IV. La chair dans l'histoire du salut

La chair et l'esprit constituent, pour l'une, l'obstacle au salut, pour l'autre, l'ouverture vers lui. Quel rôle joue la chair dans le drame de la relation éthique entre l'homme et Dieu ?

Olivier
Boulnois

1. La chair et le péché

Selon Paul, la chair ne naît pas pécheresse, elle le devient. Pour penser la chair dans l'histoire, il faut donc analyser l'événement du péché.

Sur ce point, il nous faut comprendre Paul en-deçà d'Augustin. En effet, Augustin interprète le péché d'Adam comme un péché *originel*, ce qui implique deux points : il doit 1. être le *premier*, le commencement du mal ; 2. valoir comme un péché *héréditaire*, pour devenir un principe d'explication universel. Mais, chez Paul, nous ne retrouvons que le premier élément : Paul évoque bien la faute d'Adam (figure inverse du messie qui devait venir). Cependant, pour lui, ce qui se transmet comme châtiment du premier péché, ce n'est pas le péché, mais la mort : « par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et ainsi la mort a pénétré dans tous les hommes » (*Romains* 5, 12). Et si les autres hommes deviennent à leur tour pécheurs, c'est par une libre imitation, une reproduction du premier péché : « sur quoi, tous ont péché » (5, 12). Il y a d'ailleurs des justes :

tous les hommes ne sont pas pécheurs ; certains « n'ont pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam » (5, 14). La thèse augustinienne que toute chair naît pécheresse n'existe donc pas chez Paul. La chair ne désigne pas la *nature* pécheresse de l'homme, mais plutôt sa faiblesse, sa fragilité, sa faillibilité, par laquelle elle peut désirer le mal, y céder, et devenir ainsi pécheresse à son tour.

Paul explique ce point dans l'*Épître aux Romains*. Païens et juifs ont besoin du Messie : les païens parce qu'ils ont connu Dieu mais ne lui ont pas rendu grâce et gloire, les juifs parce qu'ils ont reçu la Loi mais ne parviennent pas à l'accomplir. Par conséquent même si Paul l'expose à la première personne, l'expérience du péché n'est pas un aveu autobiographique, c'est une personnification de l'échec du peuple juif à accomplir la Loi. Or Paul situe cette expérience dans l'espace de la chair : « en moi, c'est-à-dire dans ma chair, n'habite pas le bien, car vouloir le bien est à ma portée, mais l'accomplir, non » (*Romains* 7, 18). Paul ne conçoit pas l'âme comme une citadelle où le libre arbitre régnerait toujours. N'en déplaît à Augustin, ce qu'il décrit n'est pas une simple rébellion de la concupiscence, c'est un échec de la volonté à exécuter ce qu'elle veut : elle *veut* véritablement le bien, mais ne parvient pas à *l'accomplir*.

Thème

Devenue forme à laquelle nous nous conformons, la vie *selon* la chair est la vie où le péché se change en disposition acquise, vient s'invétérer, s'incruster en nous, et devient la règle de notre conduite. Celui qui agit « selon la chair » n'est pas encore converti. Il n'a pas tranché dans le vif de son existence. Il est à la fois Oui et Non. Tandis que celui « qui a pris la Décision [...] n'est pas Oui et Non, il n'y a que Oui en lui » (2 *Corinthiens* 1, 17-19). De même qu'il y a deux aspects de l'homme qui luttent l'un contre l'autre et qui se paralysent mutuellement, il y a deux sortes d'hommes parfaitement tranchés : « Ceux qui sont selon la chair s'orientent par la pensée vers les choses de la chair ; ceux qui sont selon l'esprit s'orientent par la pensée vers les choses de l'esprit » (*Romains* 8, 5). — La vie *selon la chair* s'oppose alors à la vie *selon l'intellect* : « je suis esclave, par l'intellect (*noi*) de la Loi de Dieu, mais par la chair, de la loi du péché » (*Romains* 7, 25). L'intellect est toujours tourné vers le bien, et la chair vers le péché. Paul n'étant pas un penseur du libre arbitre, il affirme que nous sommes toujours esclaves de quelque chose : tantôt nous sommes esclaves de l'intellect (de la Loi divine), tantôt de la chair (la loi du péché).

Mais cette contradiction est une contradiction vivante — le combat spirituel. Le combat véritable se situe au niveau des esprits, c'est une

lutte de notre esprit contre les « esprits mauvais » (Éphésiens 6, 12). Dans cette bataille, nous ne pouvons pas nous appuyer sur la chair : « Si nous marchons selon la chair, nous ne combattons point selon la chair » ; c'est pourquoi « les armes de notre guerre ne sont point charnelles » (2 Corinthiens 10, 3-4).


2. Le péché et le combat spirituel

Pour Paul, toute l'existence humaine, y compris la vie dans la chair, n'a de sens que par rapport à l'événement inouï et imprévisible du Messie Jésus. Celui-ci a brisé l'histoire en deux : désormais, les païens sont sauvés par la foi. Précisément, la mission du Messie a radicalement modifié le sens de la chair : « La loi était sans force en raison de la chair » (Romains 8, 3) ; les juifs la connaissent et la veulent, mais n'ont pas en eux-mêmes la force de l'accomplir. La seule chose qui puisse mettre fin à cette impuissance, c'est l'envoi par Dieu de son Fils. La Loi est désactivée : l'homme n'a plus à croire que le salut s'inscrit dans la chair (par le marquage de la circoncision ou les règles alimentaires). Or l'esprit s'oppose à la *chair*, et non au *corps*. Vivre selon l'esprit, ce n'est pas refuser de vivre dans un *corps*, mais c'est refuser de se plier à la convoitise égocentrique qui conduit au péché. On peut donc vivre *dans* la chair sans vivre *selon* la chair. On peut agir dans le monde sans se conformer au monde. Comme dira l'Épître à Diognète, les chrétiens « sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair²¹ ». Vivre selon la chair, c'est consentir à une existence soumise au péché et à la mort. Vivre selon l'esprit, c'est exister selon la puissance de l'esprit qui a ressuscité le Messie et qui ressuscitera ceux qui croient en lui²².

Olivier
Boulnois

Le Messie n'est pas du côté de la chair et de la Loi, car le salut peut arriver aux païens sans qu'ils aient à observer les règles séparatrices de la Loi juive. D'où l'appel de l'Épître aux Galates : « Vous, frères, vous avez été appelés à la liberté ; seulement, ne faites pas de la liberté une ressource pour la chair » (Galates 5, 13). La vie nouvelle du croyant, la vie selon l'esprit, n'est pas une fuite loin du monde, une anachorèse. C'est une autre manière de vivre dans le monde : « Ceux qui sont au Messie (*Khristos*) ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (5, 24). Il ne s'agit pas ici d'une exhortation à la mortification, mais d'une constatation : la crucifixion première se reproduit dans la

21 Épître à Diognète 5, 8 (trad. J.-M. Salamito in *Premiers Écrits chrétiens*, sous la dir. de B. Pouderon, J.-M. Salamito, B. Pouderon, Gallimard, Paris, 2014, p. 814).

22 Elian CUVILLIER, « Le « corps » (σῶμα) entre « chair » (σάρξ) et « esprit » (πνεῦμα) », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 12 (2013), <http://journals.openedition.org/cerri/1255> .

conversion des croyants : l'Esprit saint a plongé dans la mort leur existence ancienne ; il l'a libérée de la chair, comprise comme domination du péché, c'est-à-dire ici des *prescriptions de la Loi* (qui paraissent nécessaires à ceux qui sont pris dans le cercle vicieux du commandement et de la transgression). Le combat spirituel peut désormais être victorieux, parce que, vivant *dans* la chair pécheresse, l'homme ne vit plus *selon* la chair, il ne se conforme plus à elle, mais à l'esprit qui reçoit de l'Esprit du Messie sa force.

La chair est humiliante, et ne permet pas de tirer orgueil de nos forces. « Malheur à l'homme qui se confie en l'homme, qui fait de la chair son appui » (*Jérémie* 17, 5). Paul lui fait écho : Dieu a choisi ce qui n'est pas pour anéantir ce qui est, afin « que nulle chair ne se glorifie devant Dieu » (*1 Corinthiens* 1, 29). En se donnant à elle-même sa gloire, elle prétend atteindre par elle-même ce que, dans sa faiblesse, elle ne peut atteindre ; elle prétend obtenir la connaissance de Dieu sans passer par l'économie de sa révélation. — C'est précisément en citant ce passage que Luther rejettera la « théologie de la gloire », celle des théologiens qui prétendent connaître Dieu à partir de leurs propres forces et de leurs propres concepts ; il lui préférera la « théologie de la croix », c'est-à-dire l'économie du salut venu de Dieu par l'intermédiaire du Messie²³.

C'est d'ailleurs autour du Messie que s'articule l'opposition entre chair et esprit : Jésus Messie est « issu de la descendance de David selon la chair et défini Fils de Dieu [...] selon un esprit de sainteté » (1, 3-4). N'y voyons pas encore une évocation des deux natures du Christ. Simplement, Paul oppose la génération « selon la chair », c'est-à-dire d'un point de vue simplement humain, selon une définition faible et insuffisante, à la définition forte et correcte : par sa résurrection, Jésus doit être défini Fils de Dieu.

Dieu a fait ce qui était impossible à la Loi, parce qu'elle était impuissante à cause de la chair : « Dieu, en envoyant son propre Fils dans une *chair* semblable à celle du péché et à cause du péché, a condamné le péché dans la *chair* » (*Romains* 8, 3). Ici, la chair est évoquée à deux reprises. D'abord, pour signifier la condition humaine, pleinement vécue par le Messie, et exposée aux péchés. Mais l'événement absolu de la résurrection en a inversé le signe : la deuxième occurrence de la « chair » évoque la victoire sur le mal, donc une libération de la chair. Venu dans la condition de l'homme faible

23 Luther, « Thèse 20 », *Controverse tenue à Heidelberg*, Œuvres, trad. J. Bosc, G. Lagarrigue (modifiée), Œuvres, Pléiade, Paris, 1999, I, 180 (Weimar Ausgabe I, 362).

et faillible, le Messie condamne « le péché dans la chair » : il ne condamne donc pas *la chair*, mais *le péché* ; il le combat et il le vainc là où il se trouve, dans la chair. Et celle-ci est désormais promise à la vie de l'esprit : « Car si vous vivez selon la chair, vous êtes sur le point de mourir ; mais si, par l'esprit, vous tuez les actions du corps, vous vivrez » (8, 13).

3. La chair et la résurrection

La résurrection est l'axe autour duquel la chair change de sens, et passe du négatif au positif. L'opposition entre l'âme vitale et l'esprit est radicale, c'est tout simplement l'opposition entre le corps mortel et le corps ressuscité : « il est semé dans l'ignominie, il ressuscite dans la gloire [...] ; il est semé corps vital (*psukhikon*), il ressuscite corps spirituel (*pneumatikon*) » (1 Corinthiens 15, 43-44). C'est aussi l'opposition entre la forme du passé, le premier homme, Adam, et la forme du futur, le dernier homme, le Messie (15, 45-46). Après avoir (au passé) porté l'image de l'homme terrestre, le croyant portera (au futur) l'image du céleste. Vivre, c'est vivre dans l'intervalle entre ces deux extrêmes ; c'est parcourir le chemin qui va de l'un à l'autre.

Olivier
Boulnois

La résurrection suppose la mort de la chair (et l'âme meurt avec elle), mais en elle, le croyant deviendra ce qu'il est destiné à être : un corps spirituel (car le corps vivra avec l'esprit). Vivre, c'est donc aller du vivant (ce que nous sommes, corps et âme) vers le spirituel (ce que nous serons) ; c'est recevoir dès maintenant l'esprit, et devenir, dès ici-bas, esprit, mais dans la chair. Car c'est la résurrection du Messie qui a changé la vie. « Il est écrit : *le premier homme, Adam, a été fait âme vivante* [Genèse 2, 7] ; mais le dernier Adam est esprit vivifiant » (1 Corinthiens 15, 45). C'est la résurrection du Christ qui fait passer de l'âme (et de la chair) à l'esprit. Même si Paul s'exprime aussi en termes philosophiques (en parlant d' « incorruptibilité »), pour lui, toute l'existence humaine bascule autour de l'événement de la résurrection du Messie, reçu dans la foi.

La vie charnelle n'est donc pas disqualifiée par la foi. Lieu de la souffrance et de la destruction, la chair est aussi le lieu où a eu lieu le salut dans le Messie. Elle est également le lieu où l'homme éprouve la puissance de Dieu et anticipe le salut. Dans la chair se superposent deux images : celle d'où nous venons (le premier Adam, « l'homme terrestre »), celle vers laquelle nous allons (l'identification au Messie, « l'homme céleste »).

Concluons

La chair, telle que Paul la présente, n'est pas la sexualité. Elle n'est pas non plus le corps. Elle désigne la totalité de l'homme, en tant qu'il est à la fois faible, enclin à la convoitise et capable de pécher. Elle peut suivre la pente naturelle de la vie vers la convoitise, soumise au monde et tournée vers la mort. Mais elle peut aussi être sauvée, recevoir l'Esprit et en être vivifiée. Car le centre de la pensée paulinienne est l'événement de la résurrection du Christ (Messie). Cet événement reconfigure radicalement l'existence et l'histoire humaines. À l'origine, l'homme est chair : il est fragile, mortel, peccable. Et la Loi juive ne parvient pas à l'en arracher ; au contraire, en pensant faire passer le salut par des gestes eux-mêmes charnels (alimentation, circoncision, etc.), elle en confirme le pouvoir. Mais à la fin, la chair sera sauvée ; l'homme vivra une vie sans mort, dans sa chair ressuscitée, avec le Messie. Dès maintenant, la chair est encore souffrante, mais déjà vivifiée par l'Esprit ; bientôt elle sera glorieuse. Le spiritualisme est voué à l'échec, car c'est ce qui est le plus charnel qui est le plus spirituel.

Olivier Boulnois, membre du comité de rédaction de Communio, marié, quatre enfants. Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études. Dernière publication : Saint Paul et la philosophie, Une introduction à l'essence du christianisme, Paris, Presses Universitaires de France, 2022.

Prochain numéro
novembre-décembre 2022

Naître

De la *concupiscentia carnis*
à la chair du Christ
Visages de la chair dans les Confessions
de saint Augustin



Juliette de
Dieuleveult

« **T**ristesse est la chair de la chose perdue¹ » : n'est-ce pas le sentiment qui semble habiter Augustin au moment de répondre à l'appel à servir Dieu dans la chasteté et la continence ?

Elles me retenaient, bagatelles de bagatelles, « vanités de vanités », mes amies de toujours ! Elles me tiraillaient par ma robe de chair, elles me susurraient : « Tu nous donnes congé ? Mais, dès cet instant-ci, nous ne serons plus tes compagnes, plus jamais, pour toujours ! Et dès cet instant-ci, interdit ça ! Et ça ! Pour jamais, pour toujours ! ». Ce qu'elles suggéraient, quand je dis « ça ! Et ça ! », ce qu'elles suggéraient, mon Dieu ! Que ta miséricorde le détourne de l'âme de ton serviteur ! Suggestions ordurières ! Quelles ignominies² !

La question de la chair est un lieu sensible de la réception de l'œuvre d'Augustin. Tantôt on met en avant le jeune homme qui, à Carthage, « cherchait quoi aimer, amoureux de l'amour » (*Conf.* III, 1, 1, p. 817), celui qui vécut comme un arrachement le renvoi de sa concubine et dont la conversion fut, entre autres résistances, retardée par les tiraillements de sa « robe de chair ». Tantôt on le rend responsable de la méfiance dans laquelle l'Église a longtemps tenu – et tient peut-être encore partiellement – la chair et la sexualité. Père du péché originel, Augustin serait aussi le pourfendeur de la chair.

Nous voudrions proposer, à partir de quelques textes des *Confessions*, de sortir de cette opposition. Nous partirons de la réflexion du livre X sur la *concupiscentia carnis*, abordée par Augustin dans la perspective johannique de la « triple concupiscence, celle de la chair,

1 É. DE TURCKHEIM, *Lunchbox*, Paris, Gallimard, 2021, p. 171.

2 AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions* VIII, 11, 26, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, L. Jerphagnon

(éd.), P. Cambronne (trad.), 1998, p. 948. Les références ultérieures aux trois volumes de la Pléiade seront abrégées en *Œuvres I*, II et III.

celle des yeux et l'ambition du siècle » (X, 30, 41, p. 1008)³. Nous mettrons cette convoitise de la chair en regard de la continence qu'Augustin demande à Dieu avec insistance. Cette demande sera rapprochée d'un texte capital qui témoigne d'une intériorisation des sens, par laquelle les « charnelles étreintes » sont transmuées en « étreintes de l'homme intérieur⁴ ». Nous élargirons enfin notre propos à la considération de la chair vis-à-vis de l'Incarnation et du don de l'Eucharistie.

Augustin et la chair : c'est un itinéraire captivant qui se dessine au fil des *Confessions*, non sans ombres ni contradictions, mais fermement ancré dans une expérience de la chair comme « charnière du salut⁵ ».

La chair combattue

Les traces d'une méfiance, voire d'une condamnation de la chair, ne manquent pas dans l'œuvre d'Augustin, particulièrement dans les quinze dernières années de sa vie, à l'occasion des controverses avec Pélage ou Julien d'Éclane. Les *Confessions* ne font pas exception, même si, comme nous le verrons, les textes relatifs à la chair se prêtent à des lectures plus contrastées.

Thème

Qu'est-ce que la chair pour Augustin ? C'est avant tout une réalité marquée par une grande ambivalence, puisque le mot désigne aussi bien la condition de l'homme revêtue par le Christ dans l'économie du salut que ce qui touche à la vie sexuelle, au péché ou à la mort. La chair, c'est la vie sexuelle et tout ce qu'elle implique comme plaisir, tentation, dépendance, débordement ; c'est également, dans certains emplois du terme, la vie du corps, à travers l'usage des cinq sens ; c'est aussi la condition de l'homme – au sens où, dans la Bible, la chair désigne l'être vivant⁶ – marquée par le péché et la mort. Ce lien entre la chair, la mort et le péché est sans doute le point où la pensée d'Augustin est la plus radicale, puisqu'il est un des premiers à faire si nettement dépendre du péché originel la malédiction attachée à la

3 Augustin se réfère à 1 Jean 2, 15-16 : « N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui, puisque tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, et la confiance orgueilleuse dans les biens – ne provient pas du Père, mais provient du monde » ; nous soulignons.

4 Ce développement remanie un passage d'une publication antérieure, « L'homme

intérieur dans les *Confessions* de saint Augustin », *L'homme intérieur et son discours. Le dialogue de l'âme avec elle-même, Le Cercle Herméneutique*, Vrin, 2018 / 1-2, p. 99-112.

5 La formule est de TERTULLIEN. Voir *De Resurrectione* 8, 2.

6 Par exemple en Isaïe 40, 5 : « Alors la gloire du Seigneur se révélera et toute chair, d'un coup, la verra, car la bouche du Seigneur a parlé » et Luc 3, 6 : « Et toute chair verra le salut de Dieu ».

chair⁷. Plus largement, le terme « chair » désigne « l'indice de fragilité de l'homme créature, l'enracinement dans ce "siècle"⁸ ».

« Maudit esclave de mes convoitises mauvaises⁹ »

Avant d'être un motif ou un concept, la convoitise de la chair est une expérience, vécue et racontée par Augustin, sans rien taire de ses voluptés ni de son amertume. Il ne raisonne pas seulement à partir de sources bibliques ou gréco-latines, il expose son intimité, de manière parfois très explicite. C'est toute la singularité de ce témoignage, cœur et corps mis à nu sous le regard de Dieu, itinéraire d'égarement relu à la lumière de la conversion.

Pour en prendre la mesure, parcourons quelques étapes, des livres II à IX. Dès le prologue du livre II, Augustin entreprend de rappeler à sa mémoire « les charnelles corruptions de [son] âme » (II, 2, 2, p. 805). Âgé de seize ans, il fait l'expérience de la « concupiscence de la chair et des jaillissements de la puberté », avant de « s'éparpiller [...] parmi les fornications » (*ibid.*). On remarquera, néanmoins, que cette confession se fait sous le regard de Dieu, par « amour de [son amour] » : « Ô Douceur de bonheur et de sécurité, ô toi qui me rassembles de la dispersion où je me suis, tout en lambeaux, éparpillé, détourné de toi, l'Un, perdu dans le Multiple » (II, 1, 1, p. 804.). Mention capitale, puisqu'elle prépare les réflexions ultérieures sur la continence, définie comme ce qui rassemble le sujet et le ramène à l'unité. Au livre III, l'arrivée à Carthage, « chaudière » crépitante des « honteuses amours », orchestre le thème des plaisirs sexuels : « Aimer et être aimé, c'était plus doux pour moi si je pouvais jouir du corps de l'être aimant. Et j'allais donc souillant le cœur de l'amitié, par les viles souillures de la concupiscence ; j'en brouillais la candeur par l'inférieur désir » (III, 1, 1, p. 817-818). Au livre VI, le motif de l'esclavage s'allie à celui de la convoitise charnelle : « chez moi, c'était avant tout l'habitude de rassasier l'insatiable concupiscence qui me torturait violemment dans ses chaînes » (VI, 12, 21, p. 897). De quelles chaînes s'agit-il ? « Je serais trop malheureux, écrit Augustin, si j'étais privé des étreintes d'une femme [...]. Sot que j'étais, j'ignorais

Juliette de
Dieuleveult

7 « Augustin avait fini par considérer [...] que la façon dont les pulsions sexuelles échappaient à la volonté était un signe particulièrement évocateur de la fragilité que l'humanité avait héritée de l'acte originel de désobéissance d'Adam. Il avait fini par insister, contre les pélagiens, sur le fait que le hiatus entre la volonté et le sentiment sexuel avait été infligé à Adam et

à tous ses descendants comme une *poena reciproca*, une punition imposée à la mesure du crime. D'où son immense pouvoir symbolique », P. BROWN, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard [NRF], 1995¹, 1998, p. 497-498.

8 *Œuvres* I, n. 5, p. 1410.

9 Voir *Conf.* IV, 16, 30.

que, selon le mot des Écritures, nul ne peut être continent si tu ne lui accordes ce don (VI, 11, 20, p. 896)¹⁰ ». Augustin finit par être privé de ces étreintes. Pour favoriser son ascension sociale et professionnelle, un mariage prometteur est arrangé par sa mère, Monique ; la concubine d'Augustin est renvoyée en Afrique, laissant auprès de lui « le fruit de [sa] chair et de [son] péché », son fils Adéodat.

Suit cet aveu : « Loin de se guérir, la blessure ouverte à l'arrachement de ma première compagne, passé le temps d'inflammation et de très vive douleur, se gangrenait, provoquant comme une douleur plus froide mais plus désespérée » (VI, 15, 25, p. 899).

Les tentations de la chair et le don de la continence

Si la chair est un combat pour Augustin, c'est parce que la recherche de l'union charnelle – dans le concubinat ou le mariage – est, avec l'ambition professionnelle, l'un des deux obstacles qui l'empêchent de suivre le Christ : « le désir de l'union charnelle me tenait étroitement dans ses liens et les affaires du siècle m'asservissaient » (VIII, 5, 12, p. 937). Un peu plus tôt, Augustin déplorait son incapacité à « se rendre disponible pour Dieu », contrairement à l'ancien rhéteur Marius Victorinus dont on lui avait raconté la conversion : « C'est après cette disponibilité que je soupirais, enchaîné que j'étais dans les fers, non d'un étranger, mais de ma propre volonté, de fer elle aussi » (VIII, 5, 11, p. 936). Dans ces pages, on le voit, la condition charnelle coïncide avec l'esclavage de la volonté.

Mais qu'en est-il de la lutte entre les tentations de la convoitise de la chair et la quête de la continence ? Voici la *propositio* qui ouvre la seconde partie du livre X : « Tu me commandes assurément de me contenir devant “la concupiscence de la chair et la concupiscence des yeux et l'ambition du siècle” » (X, 30, 41, p. 1008). Remarquons qu'Augustin, immédiatement après avoir nommé la triple concupiscence, propose une définition de la continence particulièrement large, sans même évoquer sa dimension sexuelle : « La continence nous ramasse, nous ramène à cette Unité que nous avons perdue en glissant dans le Multiple » (*ibid.*). De surcroît, cette définition requiert d'ordonner à Dieu l'acte d'aimer : « C'est, en effet, t'aimer trop peu que d'aimer en même temps que toi quelque autre chose sans l'aimer à cause de toi » (*ibid.*). On comprend mieux, dès lors, que le combat d'Augustin contre les « mouvements lascifs » vécus dans son sommeil n'ait qu'une seule issue : se tourner vers

10 Voir aussi X, 29, 40. Dans ces deux passages, Augustin cite Sagesse 8, 21.

celui qui « a le pouvoir d'aller au-delà de ce que nous demandons et concevons » (X, 30, 42, p. 1009).

La lutte pour rester chaste, y compris dans le sommeil lorsque l'âme consent aux suggestions des « images [des] plaisirs », est, dès lors, le lieu d'une plus grande foi. En réalité, la concupiscence ne concerne pas tant l'objet sur lequel se porte le désir, qu'il s'agisse de sexe, de nourriture ou de boisson, de parfums et mélodies, de lumières ou couleurs – tels sont, en effet, les objets concernés par la concupiscence de la chair au livre X –, que les liens par lesquels elle entrave la volonté. Si la concupiscence doit être combattue, c'est bien parce qu'elle fixe, contre son vouloir, le sujet sur un objet – d'où les images employées par Augustin : « glu », « chaînes », « filets », « entraves », « pièges ».

Au demeurant, Augustin sait que la continence est un don à recevoir de Dieu, selon l'enseignement du *Livre de la Sagesse* : « Tu nous commandes la continence, mais, ainsi qu'il a été dit, "comme je sais que personne ne peut l'observer, si ce n'est par un don de Dieu, c'est déjà sagesse de savoir d'où vient ce don" (X, 29, 40, p. 1008)¹¹ ». Augustin sait aussi qu'il n'est pas capable d'observer le commandement de la continence attaché à son désir de consécration totale à Dieu. Car il existe plusieurs états de vie pour régler le désir sexuel : dans le concubinat, comme il l'a fait durant près de seize ans, dans le mariage, ou dans un « état supérieur », la vie consacrée. Pour cet « état supérieur », la continence et la chasteté sont requises, mais impossibles à atteindre par ses propres forces. Voilà pourquoi Augustin demande à Dieu dans un même élan, à la fois d'attiser son amour pour lui – « Ô Amour, qui toujours brûles, qui n'es jamais éteint, ô Charité, mon Dieu, embrase-moi » (*ibid.*) – et d'éteindre en lui toute ardeur dirigée vers un autre objet : « Tu me demandes la continence : donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux ! ». Incendie, d'un côté, extincteur de l'autre : les feux de la chair et la brûlure de l'amour appellent une grande vigilance.

Juliette de
Dieuleveult

La *concupiscentia carnis* est donc le lieu d'un accroissement de la foi en Dieu et de l'abandon à sa miséricorde. C'est aussi un lieu d'humilité où le sujet prend conscience non seulement de sa difficulté à résister aux tentations, mais de son ignorance quant à cette même capacité. Comme telle, la concupiscence de la chair est un lieu d'épreuve, mais elle est aussi un lieu de salut, en l'attente de « la plénitude de la paix » que sera « l'achèvement de l'ouvrage de la

¹¹ Ici, comme en VI, 11, 20, Augustin cite *Sagesse* 8, 21.

miséricorde divine » (X, 30, 42, p. 1010). Rappelons, enfin, que la concupiscence de la chair n'est pas, selon Augustin, la forme de tentation la plus dangereuse :

À cela s'ajoute une deuxième forme de tentation, *aux replis encore plus dangereux* [...]. Tout en utilisant les mêmes sens corporels, cette creuse et avide curiosité vise non pas à charmer la chair, mais à en faire un instrument d'expérience [...]. Comme elle vise au savoir et que les yeux sont des agents sensoriels essentiels pour la connaissance, l'oracle divin a nommé cette convoitise "concupiscence des yeux" (X, 35, 54, p. 1017 ; nous soulignons).

La chair confrontée à l'esprit

La chair, le péché, la mort

C'est chez saint Paul qu'Augustin découvre une réflexion sur la chair extrêmement élaborée et particulièrement complexe. Parmi les nombreux textes pauliniens consacrés à l'antagonisme entre la chair et l'esprit, nous retenons uniquement les références citées par Augustin dans les *Confessions*, en l'occurrence trois versets issus des *Épîtres aux Romains* et *aux Galates*. À travers eux se dessine le triangle formé par la chair, le péché et la mort, noyau initial du soupçon porté sur la chair.

Le premier verset, *Galates* 5, 17, est cité à deux reprises : « Car la chair, en ses désirs, s'oppose à l'esprit – et l'esprit à la chair ; entre eux, c'est l'antagonisme – pour que, ce que vous voulez faire, vous ne le fassiez pas ». Augustin fait l'expérience d'un combat, en lui, entre deux volontés, « l'une de chair, l'autre spirituelle », l'une aspirant à répondre à l'appel de Dieu, l'autre tournée vers les plaisirs de la chair. C'est alors qu'il perçoit le sens des versets pauliniens :

Or une volonté nouvelle était éclosée en moi, celle de te rendre un culte désintéressé et de vouloir jouir de toi, ô Dieu, seul charme véritable ; mais elle n'était pas encore à même de surmonter ma volonté antérieure [...]. C'est ainsi que deux volontés en moi, l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une de chair, l'autre spirituelle, se livraient bataille ; et leur discordance disloquait mon âme. *Et ainsi ma propre expérience me faisait comprendre ce verset que j'avais lu : "La chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair"*. C'était le même Moi dans les deux, mais il était plus présent dans les actes que j'approuvais que dans ceux que je désapprouvais (VIII, X, 24, p. 946 ; nous soulignons).

Au livre XIII, cette fois, sont évoqués les versets 10 et 11 du chapitre 8 de l'Épître aux Romains :

Si le Christ est en vous, votre corps, il est vrai, est voué à la mort à cause du péché, mais l'Esprit est votre vie à cause de la justice. Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous.

Voici la relecture de ce passage sous la plume d'Augustin :

Espère et persévère, jusqu'à tant qu'elle passe, la nuit, mère des méchants [...], nuit dont nous fûmes, nous, les fils, "autrefois", quand nous étions "ténèbres" dont nous traînons les traces dans un corps qui est mort "en raison du péché" [...]. Espère dans le Seigneur [...]. Au matin, tout debout, je le verrai, mon Dieu, le salut de ma face, Celui "qui rendra vie même à nos corps mortels à cause de l'Esprit qui habite en nos cœurs" (XIII, 14, 15, p. 1097).

Par cette référence à *Romains* 8, c'est la relation symétrique entre d'un côté le corps et l'esprit, et de l'autre la mort et la vie, qui est mise en avant, ainsi que le triangle formé par le péché, la mort et le corps.

Juliette de
Dieuleveult

Deux autres versets de l'Épître aux Romains (13, 13-14) jouent un rôle décisif lors de la scène du jardin de Milan, point culminant de la conversion d'Augustin :

Refoulant l'assaut de mes larmes, je me redressai, interprétant tout cela comme une injonction divine : tout ce que j'avais à faire, c'était d'ouvrir le livre et de lire le premier chapitre sur lequel mon regard tomberait [...]. Je revins donc précipitamment vers l'endroit où [...] j'avais posé le livre de l'Apôtre en m'en allant tout à l'heure. Je le saisis, je l'ouvris et lus en silence le premier chapitre sur lequel tombèrent mes yeux : "Plus de ripailles ni de beuveries ; plus de luxures ni d'impudicités ; plus de disputes ni de jalousies. Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ et ne vous faites pas les pourvoyeurs de la chair dans les convoitises". Je ne voulais pas en lire davantage, ce n'était pas la peine. Aussitôt la phrase terminée, ce fut comme une lumière de sécurité infuse en mon cœur, dissipant toutes les ténèbres du doute (VIII, 12, 30, p. 951).

L'exhortation de saint Paul est d'abord négative – rejeter la convoitise de la chair vis-à-vis de la nourriture et de la boisson comme vis-à-vis du sexe, cette bipartition étant reprise au livre X – puis positive – un appel à revêtir le Christ, c'est-à-dire, très concrètement,

la confirmation de l'appel à recevoir le baptême. On voit, de nouveau, que la discipline vis-à-vis des tentations de la convoitise charnelle est ordonnée à une fin plus haute, l'union au Christ. C'est, à nos yeux, un aspect déterminant de la vision augustinienne de la chair.

La chair intériorisée

La méditation « Voilà ce que j'aime lorsque j'aime mon Dieu » (X, 6, 8, p. 986-987) peut se lire en miroir de cette réflexion d'Augustin sur la concupiscence de la chair. Une lecture rapide pourrait laisser penser que ce qui a trait à la chair, ici déployée selon les cinq sens, est condamné au profit des réalités spirituelles. En réalité, la formulation négative – « ni des fleurs, des parfums, des aromates la suave odeur, ni la manne ni le miel, ni les membres ouverts aux charnelles étreintes, non, ce n'est pas ce que j'aime lorsque j'aime mon Dieu » (*ibid.*) – n'équivaut pas à une condamnation de la chair, mais elle permet de distinguer deux manières de s'y rapporter, l'une charnelle, l'autre spirituelle. Cette dernière consiste en une intériorisation – « lumière, voix, parfum, aliment, étreinte de l'homme intérieur en moi » – qui coïncide, pour Augustin, avec la découverte d'un Dieu « plus intérieur que le plus intime » en lui. Surmontant l'opposition entre ce qui peut être aimé en Dieu et ce qui ne le peut, et s'appuyant sur la figure de « l'homme intérieur », il dessine une troisième dimension dont la formulation est négative – « où se noue une étreinte que la satiété ne desserre » – mais le sens positif, puisqu'il affirme l'existence d'une réalité stable, affranchie du temps et de l'espace, de la corruption et de la satiété, en un mot, une réalité éternelle qui n'est autre que Dieu lui-même. Le propos d'Augustin vise la liberté du sujet, enracinée dans l'homme intérieur et se déployant à partir de lui. C'est pleinement homme, dans toutes les dimensions de la chair que le Fils de Dieu a voulu endosser, que le sujet augustinien se présente à Dieu en ce début de livre X.

Pensée charnelle et bonté de la chair

La vision paulinienne de la chair et de l'esprit n'a pas cessé d'accompagner la réflexion d'Augustin. Comme le rappelle Peter Brown, il « mit un soin exceptionnel à relever, dans des commentaires fréquents et persistants des Lettres de Paul que la chair n'était pas simplement le corps ; c'était tout ce qui conduisait le moi à préférer sa volonté à celle de Dieu (Cité de Dieu, XIV, 4)¹² ».

12 P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, op. cit., p. 500.

Augustin complète sa lecture de saint Paul par une réflexion sur le chapitre 6 de l'*Évangile de saint Jean*, afin de démontrer la bonté de la chair, en la distinguant de la pensée charnelle de la chair¹³. Partant de *Romains* 8, 6 – “Juger selon la chair, c’est la mort” – il invite, dans son commentaire sur le quatrième Évangile, à distinguer la chair considérée en elle-même, réalité bonne puisqu’elle est créée en vue de la vie éternelle, et la pensée charnelle de la chair, pensée pécheresse en ce qu’elle sépare la chair et l’Esprit. Il importe donc de comprendre spirituellement, et non charnellement, la parole de Jésus en *Jean* 6, 30 : “La chair ne sert de rien, c’est l’Esprit qui vivifie” :

Comment donc faut-il comprendre ce qu’il ajoute : “C’est l’Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien” ? [...] Seigneur, bon Maître, comment la chair ne sert-elle de rien alors que tu as affirmé : “Si quelqu’un ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang, il n’aura pas la vie en lui” ? [...] Que veut donc dire : “La chair ne sert de rien” ? [...]. “La chair ne sert de rien”, mais il s’agit de la chair seule ; que l’Esprit se joigne à la chair, comme la charité se joint à la science, et elle est grandement utile. *Si la chair, en effet, ne servait de rien, le Verbe ne se serait pas fait chair pour habiter parmi nous*¹⁴.

On ne saurait formuler plus nettement le rôle de la chair dans l’économie du salut.

Juliette de
Dieuleveult

« Qu’est-ce que vivre selon la chair ? », demande Augustin dans les premières pages du livre XIV de la *Cité de Dieu*. Sa réponse est l’occasion d’approfondir sa réflexion sur la chair vécue de façon charnelle et, surtout, d’affirmer la bonté de la chair « en son genre et en son ordre » :

Il n’est donc pas nécessaire pour nos péchés et pour nos vices d’accuser la nature de la chair en faisant injure au Créateur, car *la chair est bonne en son genre et dans son ordre*. Mais désertier le Créateur qui est bon pour vivre selon une créature, elle aussi bonne, n’est pas un bien, soit qu’on choisisse de vivre selon la chair, soit selon l’âme, soit selon l’homme dans son entier [...] ¹⁵.

Au fond, pour Augustin, « ce qui est condamnable, ce n’est pas de ressentir les résistances de la chair, c’est d’être conduit par la chair¹⁶ ».

13 Nous remercions Jérôme Alexandre, professeur à la Faculté Notre-Dame (Collège des Bernardins), d’avoir partagé avec nous son interprétation de ces deux passages.

14 *Traité sur l’évangile de Jean* 27, 5, Bibliothèque Augustinienne 72, p. 540-

542 ; nous soulignons et modifions la traduction.

15 *Cité de Dieu*, XIV, 5, *Œuvres* II, p. 554.

16 *Commentaire sur l’Épître aux Galates* de saint Paul 47, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) 84, p. 123.

La chair assumée

Le don de l'Incarnation

« La polysémie que prend le mot “chair”, ambiguïté déjà présente chez saint Paul dont [Augustin] s’inspire, ne doit pas tromper : le chemin du salut est celui de l’Incarnation, celui de la chair¹⁷ ». Pour Augustin, il n’est pas de don plus grand que l’Incarnation, source de tous les autres : « Tous ces dons si grands de Dieu, et bien d’autres qu’il serait trop long d’énumérer et d’analyser maintenant, n’auraient pas existé si “le Verbe” ne s’était fait “chair”¹⁸ ». Le dessein divin de salut suppose d’assumer la condition charnelle, tout en écartant la concupiscence : « Ainsi convenait-il que rien de cette concupiscence charnelle ne soit présent lors de la conception par la Vierge de celui en qui l’auteur de la mort [Satan] ne trouverait rien qui mérite la mort, lui qui, cependant, lorsqu’il le tuerait, serait vaincu par la mort de l’auteur de la vie » (*ibid.*). Ou encore : « C’est parce que Dieu, humblement, a assumé [l’homme] que, né de la Vierge, il a vaincu » (*ibid.*). Pour autant, ce mystère ne se dévoile pas d’emblée aux yeux d’Augustin. Ainsi Augustin écrit-il à propos de cette même conception virginale :

Une telle nature [le Christ] ne pouvait naître de la Vierge Marie sans s’allier à la chair, et, tel que je l’imaginai, je ne le voyais pas s’allier sans se souiller. *Je craignais donc de le croire né de la chair, de peur d’avoir à le croire souillé par la chair.* Aujourd’hui, tes spirituels souriront gentiment et affectueusement, s’ils lisent ces lignes de mes confessions. Voilà bien pourtant où j’en étais (V, 10, 20, p. 873 ; nous soulignons).

C’est à partir du livre VII des *Confessions* qu’Augustin commence à approfondir « le mystère du Verbe fait chair » (VII, 18, 24, p. 923). L’humilité du Christ le frappe particulièrement : « Pour commencer, tu voulus me montrer à quel point “tu résistes aux superbes et donnes la grâce aux humbles”, et par quelle grande miséricorde tu as montré aux hommes la voie de l’humilité, puisque ton “Verbe s’est fait chair” et qu’il “a habité parmi nous” » (VII, 9, 13, p. 914). Augustin fait de l’humilité la condition de la rencontre avec le Christ. Accepter que Dieu se fasse homme, endossant la fragilité de la créature, suppose, en effet, de prendre ses distances avec la vision d’un Dieu lointain et

17 A. MASSIE, « Augustin, les Manichéens et la manducation de la chair », *Communio* 43/5, sept.-oct. 2018, p. 75-84, ici p. 81.

18 *Trin.* XIII, 18, 23, *Œuvres* III, p. 616. Voir aussi *Commentaire des psaumes* 85, 1, *Corpus Christianorum, Series Latina*, (CCL) 39, p. 1176.

inaccessible : « En croyant que ton Verbe était beaucoup trop loin de s'unir à l'humain, nous aurions bien pu désespérer de nous, s'il ne s'était fait chair, "habitant parmi nous" » (X, 43, 69, p. 1027).

Surtout, il faut bien comprendre que l'enjeu n'est pas tant la christologie pour elle-même que la perspective de jouir de Dieu : « Et je cherchais la Voie où acquérir la force, pour être apte à jouir de toi » (VII, 18, 24, p. 923). Ce n'est pas un hasard si Augustin, à la fin du livre VII, confesse son désir de « tenir [son] Dieu » : la jouissance annule la distance, elle permet d'être uni à Dieu de tout son être : « Pour moi, mon bien, c'est de m'attacher à Dieu¹⁹ ».

Le don de l'Eucharistie : « *c'est en moi que tu seras changé*²⁰ »

Or la voie qui conduit à goûter la *fruitio Dei*, c'est le Christ :

Et je cherchais la Voie où acquérir la force, pour être apte à jouir de toi. Mais je n'allais pas la trouver jusqu'à tant que j'eusse étreint le "Médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ Homme, qui est au-dessus de tout, Dieu béni pour les siècles ; il nous appelle et dit "Je suis la Voie, la Vérité et la Vie" ; et la nourriture que je ne pouvais prendre faute de force, il la mêle à la chair, puisque "le Verbe s'est fait chair", afin que ta Sagesse, par qui tu as créé toutes choses, se fit le lait de notre enfance (*ibid.*).

Juliette de
Dieuleveult

Ici, la connaissance de Dieu est assimilée à une nourriture, comme dans les *Livres d'Ézéchiel* (2, 8 – 3,4) ou de l'*Apocalypse* (10, 8-9), et selon un rapprochement entre la sagesse, *sapientia*, et le verbe *sapere* dont la valeur première est « goûter », ou encore « avoir du goût ». Or Augustin a constaté que les « fictions vaines » des Manichéens, à travers lesquelles il espère trouver une réponse à sa quête de Dieu, sont semblables à des plats qui saturent sans rassasier et, surtout, qu'elles n'ont pas le goût de Dieu :

Et voici les plats dans lesquels, au lieu de toi, on te présentait à ma faim de toi : le soleil et la lune, de belles œuvres de toi, mais tout de même des œuvres de toi, et non pas toi [...]. Et l'on m'apportait encore sur ces plats de fantomatiques splendeurs [...]. Cependant, dans l'idée que c'était toi, je m'en nourrissais, à vrai dire sans avidité, car tu n'avais pas à ma bouche la saveur de ce que tu es ; non, ce n'était

19 Psaume 72, 28 (Vulgate) ; cité en VII, 11, 17. Voir *Commentaire des psaumes* 72, 34.
20 Voir *Conf.* VII, 10, 16.

pas toi, ces fictions vaines, elles ne m'alimentaient pas, elles m'épuisèrent encore plus (III, 6, 10, p. 823-824 ; nous soulignons)²¹.

C'est donc à dessein qu'Augustin insiste sur la réception du don de l'Eucharistie comme une nourriture, tant corporelle que spirituelle. À l'instar de ce qui est donné à contempler dans l'Incarnation du Verbe, c'est en traversant pleinement la réalité de la chair – considérée positivement, comme étant la condition que le Christ a voulu partager – que l'on accède à la plénitude du don de l'Eucharistie. Car l'Eucharistie est le lieu d'une incorporation au Christ :

Éternelle Vérité ! Véritable Charité ! Et chère Éternité ! [...] Tu as ébloui mon regard tout infirme par la force de ton rayonnement sur moi. Voici que j'ai tremblé d'amour et de frisson : et je me découvrais dans la région lointaine où rien ne te ressemble, comme si j'entendais ta voix d'en haut me dire : "Je suis l'aliment des grands ; grandis et tu me mangeras. *Et tu ne me changeras pas en toi, tel l'aliment de ta chair, c'est en moi que tu seras changé*²²".

On notera qu'Augustin, éloigné dans la « région où rien ne ressemble [à Dieu] », semble écarté de cet « aliment », comme s'il n'était pas assez grand pour s'en approcher. Que peut signifier cette invitation : « Grandis et tu me mangeras » ? N'avons-nous pas dit, avec Augustin, que l'humilité est le sceau de l'Incarnation et la clef pour suivre le Christ ? Il semble que l'adjectif « grand » ne doit pas être compris ici en référence à l'orgueil, contrairement à un passage du livre III où Augustin, désireux de lire la Bible, découvre qu'il n'est pas assez humble pour y pénétrer : « [les Écritures] étaient faites pour grandir avec les petits : mais, moi, je dédaignais d'être petit, et, dans mon enflure vaniteuse, je me voyais grand » (III, 5, 9, p. 823). Le terme « grand » renvoie plutôt au motif, fréquent chez saint Paul, de la croissance humaine, depuis le bébé nourri au lait maternel jusqu'à l'adulte capable de recevoir une nourriture solide, qui sous-tend cette réflexion d'Augustin sur l'Eucharistie. Il considère en effet, en ce point de son itinéraire, que sa foi au Verbe incarné est encore dans l'enfance : « C'est que je n'avais pas l'humilité de qui cherche à posséder mon Dieu Jésus dans son humilité, ni ne savais quelle leçon nous donne sa faiblesse » (VII, 18, 24, p. 923).

Abaissement de Dieu, élévation de l'homme, tel est l'« admirable échange » dont le sacrifice eucharistique est le mémorial, et qui

21 Voir A. MASSIE, « Augustin, les Manichéens et la manducation de la chair », *op. cit.*, p. 76-79.

22 *Conf.* VII, 10, 16, p. 917-918 ; nous soulignons et modifions la traduction.

s'accomplit dans la Passion et la Résurrection du Christ. C'est dans ce mystère, en effet, que le Christ opère le prodige de cette participation mutuelle entre les hommes et lui. Par sa mort, il participe à leur condition mortelle ; par sa Résurrection, il les fait participer à sa propre vie :

Car nous n'avions pas de notre côté de quoi vivre, et lui, de son côté, n'avait pas de quoi mourir. Aussi établit-il avec nous, à balance égale, un admirable échange : ce dont il est mort était nôtre, ce dont nous vivrons sera sien. De toute évidence, pourtant, la chair qu'il a empruntée de nous pour en mourir, c'est lui qui l'a fournie, elle aussi, puisqu'il en est le Créateur ; mais la vie que nous vivrons avec lui et en lui, ce n'est pas de nous qu'il l'a reçue²³.

Ancienne élève de l'École normale supérieure (Ulm), agrégée de lettres modernes, docteur en études latines (Sorbonne Université) et docteur (doctor designata) en théologie (Institut Catholique de Paris), Juliette de Dieuleveult enseigne la théologie au Theologicum et à l'Institut d'Études Religieuses de l'Institut Catholique de Paris, ainsi qu'au Collège des Bernardins (ISSR et Cours Publics).

*Juliette de
Dieuleveult*

²³ *Sermon* 218 C, 1, SC 116, p. 203 ; nous modifions la traduction.

La Revue est maintenant distribuée régulièrement
et gratuitement sous forme numérique
à 151 missionnaires et centres de formation
à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie
(dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam)
et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire
par un don à l'*Association Communio*
(qui donne lieu à un reçu fiscal).



« **J**e vous salue Marie, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous » : pour la première fois dans l'histoire, ce n'est pas l'homme qui s'incline devant l'ange, mais l'ange qui révere une créature humaine, comme le souligne saint Thomas dans son sermon sur la Salutation angélique. La Vierge Marie dépasse les anges par « une plénitude de grâce telle qu'elle rejaillit de son âme sur sa chair, et que, de cette même chair, elle conçut le Fils de Dieu¹. » La chair jusque-là associée à la corruption de la mort et opposée à la noblesse de l'esprit, acquiert par l'Incarnation une dignité inouïe.

Réalisme de la chair et réalité de l'Incarnation

Aussi saint Thomas ne répugne-t-il pas dans un traité de théologie à évoquer la chair et les os, le sang et le sperme, les ongles et les cheveux. Il prend soin de préciser que le corps du Christ n'a pas été formé directement à partir de la chair et des os de la Vierge, mais à partir de son sang, qui est de « la chair en puissance² » : puisqu'Adam était au principe de la nature humaine, il avait en lui de la chair et des os relevant de cette fonction de principe, Ève a donc pu être formée à partir de lui sans porter atteinte à l'intégrité de son corps, mais dans le corps de la Vierge Marie il n'y avait que la chair et les os relevant de son intégrité personnelle, que le Christ aurait donc détruite si son corps avait été formé à partir de la chair et des os de la Vierge. À l'image du Christ qui, comme le dit le *Te Deum*, n'a pas craint le sein d'une vierge, « *non horruisti Virginis uterum* », saint Thomas n'hésite pas à descendre dans les entrailles de la Vierge pour montrer que le corps du Christ a été formé à partir du sang le plus pur de Marie, sans intervention de la semence ni aucun mouvement de convoitise ou de sensualité : « C'est en effet par l'opération du Saint-Esprit que ce sang s'est amassé dans le sein de la Vierge pour former le corps du Christ » (ST, IIIa, q. 31, a. 5, ad 3).

Ce réalisme de la chair permet à saint Thomas de défendre la réalité de l'Incarnation contre les hérésies qui la jugent indigne de la

1 *Exposition de la salutation angélique*, a. 1. 2 *Somme de théologie* (ST), IIIa, q. 31, a. 5.

transcendance de Dieu. Selon les manichéens, « le Fils de Dieu [...] est bien descendu du ciel, mais sa chair n'est pas une chair véritable, c'est un chair apparente³ », ou « un corps fantomatique⁴ ». Saint Thomas explique que pour contrer cette erreur les saints pères ont ajouté dans le symbole de Nicée la mention « *Et incarnatus est*⁵ », « Par l'Esprit Saint il prit chair de la Vierge Marie et s'est fait homme », là où le symbole des Apôtres dit seulement que Jésus-Christ « a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie ». Le Christ a assumé une chair véritable, comme il l'a prouvé après sa résurrection à ses disciples qui pensaient voir un esprit : « Touchez et constatez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai » (*Luc*, 24, 39). Il est impossible que le Fils de Dieu, maître de vérité et la vérité même, fasse œuvre de fausseté en montrant une apparence de chair sans réalité. La sainte Écriture ne ment pas quand elle affirme avec saint Jean (1, 14) que « le Verbe s'est fait chair » (CG, IV, 29, 2).

Le Fils de Dieu a bien assumé un corps véritable, et plus précisément un corps charnel et terrestre : la référence à la chair permet d'écarter l'hérésie de Valentin pour qui le Christ avait certes un corps authentique, mais un corps céleste (CG, IV, 30 ; ST, IIIa, q. 5, a. 2)⁶. Il n'aurait rien reçu du corps de la Vierge Marie mais son corps venu du ciel serait passé par elle comme par un canal. La distinction entre corps céleste et corps terrestre est dépendante de la physique aristotélicienne reprise par saint Thomas. Les corps terrestres ou inférieurs sont corruptibles car composés des quatre éléments simples, le feu, la terre, l'air et l'eau, qui ont des qualités⁷ et des mouvements contraires, alors que les corps célestes sont incorruptibles et composés d'un cinquième élément, le cinquième corps, ou quinte essence (CS, II, d. 14 q. 1 a. 2 resp.) dont le mouvement est circulaire et sans contraire. Or, comme le rappelle saint Thomas pour réfuter Valentin, « la matière propre de l'homme, c'est la chair humaine, les os, etc., et de même le feu, l'air, l'eau et la terre et les autres qualités que nous sentons constituent la matière propre de la chair, des os et des autres parties du corps » (CG, IV, 30, 3). Le corps humain est bien un corps terrestre, fait de chair, d'os et de sang, eux-mêmes composés des quatre éléments inférieurs. Si le Christ avait assumé un corps céleste, il n'aurait pas été humain, or le Fils de Dieu devait assumer la nature humaine pour la restaurer et la réconcilier avec Dieu (ST, IIIa, q. 1, a. 2 et q. 4, a. 1).

3 Explication du Credo, art. 3, 49.

4 Somme contre les Gentils (CG), IV, 29 ; ST, IIIa, q. 5, a. 1.

5 Explication du Credo, art. 3, 46 et 49.

6 Explication du Credo, art. 3, 51 ; Commentaire des Sentences (CS), III, d. 2 q. 1 a. 3 qc. 1 resp.

7 Feu chaud et sec, terre froide et sèche, air chaud et humide, eau froide et humide.

La chair au service de l'intelligence humaine

Mais pourquoi les hommes ont-ils un corps charnel ? C'est un fait d'observation, « il est évident qu'à la nature du corps humain appartiennent les chairs, les os, le sang etc. » (ST, IIIa, q. 54, a. 3, resp.). Mais, au-delà de l'évidence, saint Thomas justifie cette affirmation par la référence à des autorités et par l'analyse philosophique de l'âme humaine, qui appelle la chair.

Saint Thomas convoque l'Écriture sainte, notamment ce verset du *Livre de Job* : « Tu m'as revêtu de peau et de chair, tu m'as tissé d'os et de nerfs⁸ ». Les nerfs et les os sont associés à la consistance et à la vigueur des organes, entourés à l'extérieur par la peau et les chairs⁹. Saint Thomas fait aussi référence à l'autorité d'Aristote, il évoque « la chair et les os qu'il faut faire entrer dans la définition de l'homme, comme le montre le Philosophe » (ST, IIIa, q. 5, a. 2, resp.). Aristote affirme en effet : « la forme de l'homme nous apparaît résider toujours dans la chair, les os et les parties analogues », pour distinguer, contre les platoniciens, les formes mathématiques que l'on peut effectivement séparer de leur matière – un cercle peut être en pierre ou en bois, mais la pierre et le bois ne font pas partie de l'essence du cercle – des formes naturelles qui ne sont pas séparables de la même façon : on ne peut pas dissocier l'essence de l'homme de la chair et des os, la chair et les os font partie de sa définition.

Chirine
Raveton

Autrement dit, l'âme humaine ne peut résider dans une autre matière que la chair et les parties associées comme les os et le sang. Saint Thomas, fidèle à l'hylémorphisme d'Aristote, montre que l'âme est la forme du corps humain (CG, II, 68 ; ST, Ia, q. 76, a. 1). Aussi quand il parle de la chair, désigne-t-il la chair *animée*, si la chair n'est plus unie à l'âme, ce n'est plus réellement de la chair. « Il est certain que la chair ne reçoit son caractère propre de chair que par l'âme ; c'est évident car, une fois séparée du corps d'un homme ou d'un bœuf, la chair de l'homme ou du bœuf ne peut être appelée chair que d'une manière équivoque¹⁰. » La chair humaine est unie à une âme humaine qui partage avec les animaux toutes les facultés liées à la vie et à la sensibilité, mais qui a de surcroît la capacité de penser, ou l'intellect, comme les anges. L'homme est à l'horizon du monde visible et du monde invisible (CG, II, 68, 6) : il a la chair la plus délicate de tous les animaux, il est au sommet du monde des corps, mais au plus bas degré du monde des esprits, car son âme

8 *Job*, 10, 11. Cité par ex. dans CG III, 67, 7.

9 *Commentaire du livre de Job*, 10, 11.

10 *Commentaire de l'évangile de saint Jean* chap. 1, leçon 7 ; voir aussi ST, Ia, q. 76, a. 8, resp.

a besoin des sens pour penser, elle atteint la vérité par abstraction à partir des créatures sensibles, là où les anges reçoivent la vérité directement de Dieu (ST, Ia, q. 55, a. 2). L'âme intellectuelle de l'homme doit être unie à un corps doué de sens pour percevoir ces réalités matérielles à partir desquelles elle connaît.

Le corps de l'homme est donc nécessairement un corps sensible, et plus précisément tactile, car « tous les sens dérivent du toucher » (ST, Ia, q. 76, a. 5, resp.). Saint Thomas hérite ici des analyses d'Aristote sur le toucher dans le traité *De l'âme*, qu'il commente en insistant sur le rôle fondamental de ce sens : « le toucher est le fondement de tous les autres sens ; manifestement, en effet, l'organe du toucher est diffus par tout le corps et n'importe quel instrument de n'importe quel sens est aussi l'instrument du toucher. D'ailleurs, ce en rapport à quoi on est dit plus sensible, c'est le sens du toucher¹¹. » Le toucher est d'une certaine façon présent dans les autres sens, puisque « les autres sens aussi sentent en touchant » (*ibid.*, III, l. 18 n. 1), la différence étant que le toucher sent immédiatement, alors que la vue, l'ouïe et l'odorat sentent par l'entremise d'un milieu – le goût étant une forme de toucher.

Thème

L'âme humaine doit donc être unie à un corps tactile, or le toucher suppose la chair. En effet, le toucher a pour objet le chaud et le froid, le sec et l'humide, le dur et le mou, qui sont les qualités propres aux quatre éléments, terre, feu, eau, air. Or le toucher doit lui-même être situé à mi-chemin de ces qualités contraires pour les percevoir ; le toucher ne perçoit pas le chaud ou le froid en tant que tels, mais l'excès ou le défaut par rapport à l'état actuel de son organe (*ibid.*, II, l. 23 n. 19). L'organe du toucher doit donc être composé de ces quatre éléments pour avoir une position moyenne entre tous ces contraires. Par exemple, il ne peut être composé que de la seule terre, qui est froide et sèche.

Cela est vrai non seulement en rapport aux qualités de la terre, mais aussi à toutes les qualités tangibles. Or dans les corps simples, il n'existe pas de position intermédiaire dans les qualités tangibles ; on trouve au contraire ces qualités mêmes, dans l'extrême de leur contrariété. Il en devient manifeste que le sens du toucher ne peut s'exercer avec aucun corps simple, ni avec quoi que ce soit de voisin des corps simples. C'est pourquoi, avec les os, les cheveux et autres pareilles parties, nous ne sentons pas, parce qu'y surabonde ce qui appartient à la terre, et qu'ils ne se réduisent pas à une position intermédiaire, comme le toucher le requiert (*ibid.*, III, l. 18 n. 3).

11 *Commentaire du traité De l'âme*, II, l. 19 n. 6.

Ce avec quoi le toucher s'exerce doit donc être une composition particulièrement équilibrée des quatre éléments, pour qu'aucun ne l'emporte sur l'autre, et « dans la mesure où l'organe du toucher se rapprochera davantage de cette combinaison moyenne, dans cette mesure même le toucher sera plus fin » (ST, I, q. 76, a. 5, resp.). La chair possède cette complexion équilibrée qui rend possible le toucher. Saint Thomas aime ici à citer Aristote (*De l'âme*, II, 9, 421 a 25) qui associe la délicatesse de la chair à la qualité de l'intelligence : « L'homme est celui de tous les animaux qui a le toucher le plus fin ; et parmi les hommes, ceux qui ont le toucher le plus fin sont d'intelligence plus pénétrante. Aristote en donne cet indice : "Ceux qui ont des chairs délicates ont l'esprit délié." » (ST, I, q. 76, a. 5, resp.). « [...] la délicatesse de la chair et la finesse du tact, qui manifestent l'équilibre de la complexion, sont les signes d'un bon intellect » (CG, II, 90, 2). Saint Thomas précise son propos dans son *Commentaire du traité De l'âme* d'Aristote :

Du fait que l'homme ait le meilleur toucher, il se trouve le plus prudent de tous les animaux. Dans le genre humain, c'est du sens du toucher qu'on tient d'être ingénieux ou non, et non d'un autre sens. En effet, ceux qui ont la chair dure et sont dotés, par conséquent, d'un mauvais toucher, sont ineptes d'esprit, tandis que ceux qui sont tendres de chair et par conséquent dotés d'un bon toucher ont de bonnes aptitudes d'esprit. En outre, aussi, les autres animaux ont des chairs plus dures que l'homme (*Commentaire du traité De l'âme*, II, l. 19 n. 5).

Chirine
Raveton

Alors que la vue est un sens plus spirituel, ce n'est pas lui qui détermine la capacité de l'esprit, insiste Thomas (*ibid.*, II, l. 19 n. 6), pas plus que l'ouïe, mais bien le toucher, parce que plus la chair est sensible, meilleure est l'intelligence.

La bonté d'un Dieu incarné qui se rend visible, vulnérable et mortel

Le corps humain est donc fait d'une chair composée de manière équilibrée des quatre éléments. Parce que la chair humaine est animée par une âme intellectuelle¹², elle est la plus complexe de toutes les chairs, et c'est d'ailleurs pourquoi le corps humain est « ce qu'il y a de

12 ST, IIIa, q. 5, a. 4, resp. : « Puisque le corps est proportionné à l'âme comme la matière à sa forme propre, une chair qui ne possède pas une âme humaine rationnelle n'est pas une véritable chair

humaine. C'est pourquoi, si le Christ avait eu une âme sans intelligence, il n'aurait pas eu une chair véritablement humaine, mais une chair animale ».

plus haut dans le genre des corps » (CG, II, 68, 6). La chair humaine est donc *a priori* aux antipodes de Dieu, pur esprit qui n'est composé d'aucune partie : « Dieu et la chair sont infiniment éloignés, puisque Dieu est souverainement simple, tandis que la chair, surtout chez l'homme, est complexe » (ST, IIIa, q. 1, a. 1, obj. 2). L'Incarnation manifeste donc, quand on songe à l'abîme qui sépare Dieu et la chair, « l'excellence infinie de sa bonté » (ST, IIIa, q. 1, a. 1, ad 2).

Il est certain en effet que l'âme rationnelle est plus semblable à Dieu que la chair et certes, c'eût déjà été un grand mystère d'amour si le Verbe n'avait assumé qu'une âme humaine qui lui ressemble davantage ; mais prendre une chair si éloignée de la simplicité de la nature divine fut le signe d'un bien plus grand amour encore, et même d'un amour inestimable¹³.

Depuis le péché originel l'homme a perdu la connaissance claire de Dieu qu'il avait dans l'état d'innocence (ST, Ia, q. 94, a. 1) où il était « inondé par la lumière de la sagesse divine (ST, IIIa, q. 1, a. 3, resp.)¹⁴ ». Désormais l'homme est laissé à ses seules facultés naturelles, or l'intelligence humaine s'appuie sur la connaissance sensible, elle n'atteint les réalités spirituelles que de façon obscure à partir des réalités sensibles. Dieu s'est donc mis à la hauteur de l'intelligence humaine. « Parce que l'homme, en abandonnant Dieu, s'était effondré au niveau des réalités corporelles, il convenait que Dieu, en s'incarnant, lui apporte le remède du salut par des moyens corporels » (ST, IIIa, q. 1, a. 3, ad 1).

Pour que la manière de monter vers Dieu soit facile, il convenait que l'homme s'élève vers Dieu à partir de ce qui lui est connu, aussi bien selon l'intellect que selon l'affectivité. Et parce qu'il est naturel à l'homme, dans l'état de sa misère présente, de tirer la connaissance à partir des réalités sensibles et que son affectivité se porte vers elles, Dieu s'est donc convenablement rendu visible en prenant la nature humaine, afin que nous soyons entraînés à l'amour et à la connaissance des réalités invisibles à partir de réalités visibles (CS, III, d. 1 q. 1 a. 2 co. Voir aussi CG, IV, 54, 4).

¹³ Commentaire de l'évangile de saint Jean, chap. 1, leçon 7.

¹⁴ Voir aussi CS, II, d. 23 q. 2 a. 1 ad 1 : « On dit qu'Adam, en son premier état, a vu Dieu sans intermédiaire, non pas parce qu'il le voyait par son essence, mais parce qu'il ne parvenait pas à sa connaissance au moyen d'une argumentation tirée des

créatures sensibles, mais au moyen d'un effet spirituel reflété dans son intellect, comme les anges aussi [le] voyaient en leur premier état. C'est pourquoi on dit qu'après le péché, des signes sacramentels ont été nécessaires pour que les réalités spirituelles soient manifestées à l'homme à partir de réalités sensibles. »

De même qu'une pensée reste invisible dans notre esprit tant qu'elle n'est pas exprimée au-dehors dans une parole matérielle, sonore, visuelle ou tactile, de même le Verbe de Dieu, par lui-même invisible dans le sein du Père, nous est devenu accessible en revêtant notre chair (CG, IV, 46, 2), et nous avons pu l'entendre, le voir et le toucher.

Mais la déficience qui fait obstacle chez l'homme à la connaissance de Dieu n'est pas seulement cognitive, elle est surtout morale et spirituelle. La blessure du péché qui habite le cœur des hommes les rend aveugles à la lumière de Dieu, même si elle se fait proche d'eux en s'incarnant. Saint Thomas commente en ce sens la guérison miraculeuse de l'aveugle dont Jésus enduit les yeux de boue et de salive, la boue symbolisant la nature humaine du Christ, la salive la personne divine du Verbe :

[...] non seulement à cause de la faiblesse naturelle, mais encore en raison de l'imperfection due au péché, les yeux spirituels des hommes étaient incapables de contempler la lumière divine. Comme le dit le Psaume 58, 9 : *Le feu, celui de la concupiscence, est tombé sur eux et ils n'ont pas vu le soleil, c'est-à-dire le Soleil de justice*. Donc, pour que nous puissions voir la lumière divine, le Verbe a guéri les yeux des hommes en faisant de sa chair un collyre salubre, de sorte que les yeux corrompus par la concupiscence de la chair puissent guérir par sa chair¹⁵.

Chirine
Raveton

La chair du Christ nous guérit de la blessure du péché parce qu'en elle le Fils de Dieu s'est fait vulnérable ; « c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris » (*Isaïe*, 53, 5). « La passion du Christ est corporelle ; cependant elle reçoit une vertu spirituelle de la divinité à laquelle sa chair a été unie comme instrument. Par cette vertu la passion du Christ est cause de la rémission des péchés » (ST, IIIa, q. 49, a. 1, ad 2).

En s'incarnant, Dieu s'est donc rendu vulnérable, pour nous guérir du péché par ses souffrances et sa mort, et nous reconduire à la vie divine et éternelle. Le Fils de Dieu s'est incarné afin de satisfaire pour le péché des hommes, en prenant sur lui nos souffrances et la mort consécutives au péché originel (ST, IIIa, q. 14, a. 1, resp.). « Il convenait donc que le Fils de Dieu assumât une chair soumise aux infirmités humaines, afin de pouvoir en elle souffrir, être éprouvé,

15 *Commentaire de l'évangile de saint Jean*, chap. 1, leçon 8.

ainsi nous porter secours » (ST, IIIa, q. 14, a. 1, *sed contra*). Dieu s'est fait l'un de nous pour que l'offense que les hommes lui ont faite puisse être réparée : un simple homme ne pouvait satisfaire pour un péché contre Dieu qui a donc une portée infinie, il fallait pour cela un homme-Dieu (ST, IIIa, q. 1, a. 2). L'Incarnation répond à la fois à la justice et à la miséricorde de Dieu, le péché originel est réparé – justice – mais par Dieu lui-même qui se fait homme – miséricorde (ST, IIIa, q. 46, a. 1, ad 3). En assumant la chair humaine, le Fils de Dieu a assumé les infirmités et les souffrances de notre chair (ST, IIIa, q. 14, a. 1), et il en a souffert plus intensément que quiconque, en raison de la sensibilité parfaite de sa chair formée par le Saint-Esprit (ST, IIIa, q. 46, a. 6, *resp.*) : « la passion avait un caractère aigu, en raison de la complexion de celui qui souffrait, qui était la plus équilibrée : son toucher était donc le meilleur et, par conséquent, il y avait en lui une sensation aiguë de la blessure (en effet, la bonté du toucher est aussi attestée par la bonté de la complexion et la bonté de l'esprit, comme on le dit dans *Sur l'âme*) » (CS, III, d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 co.). La délicatesse de la chair est associée à une sensibilité plus haute, elle favorise l'intelligence mais en même temps intensifie la douleur qui atteint son sommet chez le Christ.

Thème

Le Fils de Dieu en prenant une chair humaine a pris sur lui nos souffrances jusqu'à la mort. Saint Thomas rappelle que la mort est un châtement du péché¹⁶ – « Le jour où vous mangerez du fruit de l'arbre, vous mourrez de mort » (*Genèse*, 2, 17) – aussi fallait-il que le Christ meure puisqu'il a pris sur lui le châtement que nous avons mérité, pour nous en délivrer (ST, IIIa, q. 14, a. 1, *resp.* ; IIIa, q. 50, a. 1, *resp.*). « Par sa mort il a détruit notre mort » (ST, IIIa, q. 50, a. 1, ad 3). Mais si cette mort nous conduit à la vie, c'est parce que celui qui est mort est la Vie ! (ST, IIIa, q. 50, a. 6, ad 1)¹⁷. Seule la nature humaine du Christ a été atteinte par la mort : « Nous ne devons pas croire que le Christ a souffert la mort de telle manière que sa divinité soit morte¹⁸ ». Ainsi, et c'est un point capital, si le corps du Christ a bien été séparé de son âme par la mort, son corps et son âme sont restés tous deux unis au Fils de Dieu. La chair du Christ est restée unie à la divinité même après la mort : « la chair du Christ ayant été unie au Fils de Dieu dans la même personne et hypostase avant la mort, elle lui est demeurée unie même après la mort » (ST, IIIa, q. 50, a. 2, *resp.*). On peut donc affirmer que le Fils de Dieu a été enseveli dans le sépulcre (ST, IIIa, q. 50, a. 2, s. c.), puisque la chair du Christ

16 Sachant que dans l'état d'innocence, la mort (naturelle) était empêchée par la grâce.

17 « La mort du Christ a produit notre salut, en vertu de la divinité qui lui

était unie, et non pas au seul titre de la mort. »

18 *Explication du Credo*, art. 4, § 60.

restait, même après sa mort, unie personnellement au Fils de Dieu. « Le Verbe de Dieu a pris une âme et une chair qu'il s'est unies ; ce fut donc cette union avec le Verbe qui a fait Dieu homme, et l'homme Dieu. Or, cette union n'a pas cessé d'exister, comme si le Verbe s'était séparé de l'âme ou de la chair ; ce qui a cessé d'exister, pourtant, c'est l'union de la chair et de l'âme » (ST, IIIa, q. 50, a. 4, ad 1). Puisque par la mort, la chair et l'âme du Christ ont été séparées, et sont restées séparées pendant trois jours jusqu'à sa résurrection, saint Thomas en déduit que pendant ces trois jours de sa mort, le Christ n'était plus un homme (ST, IIIa, q. 50, a. 4 ; CS, III, d. 22 q. 1 a. 1 resp.). Mais le corps mort du Christ restait bien uni à la personne divine du Fils.

Le Verbe de Dieu s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'âme, en ce sens que la chair appartient par l'âme à la nature humaine que le Fils de Dieu voulait assumer ; mais non en ce sens que l'âme serait l'intermédiaire qui relie entre elles la divinité et la chair. La chair doit à l'âme d'appartenir à la nature humaine, même après que l'âme en a été séparée ; car le cadavre conserve, en vertu du plan divin, un ordre à la résurrection. Aussi l'union de la divinité à la chair n'a-t-elle pas été détruite (ST, IIIa, q. 50, a. 2, ad 2).

En raison de cette union à la divinité, le corps du Christ ne s'est pas décomposé ni réduit en poussière : « la vertu divine a préservé le corps du Christ de la corruption, de même qu'elle l'a ressuscité » (ST, IIIa, q. 51, a. 3, ad 2). Saint Thomas distingue deux misères du corps humain après la mort, par lesquelles il est rendu à la terre, « Tu es terre et tu retourneras à la terre » (*Genèse*, 3, 19) : être placé sous terre dans un tombeau, et être décomposé dans les éléments dont il est constitué. Comme les autres hommes, le corps du Christ a été enseveli, mais à la différence des autres hommes, parce que son corps est « l'oeuvre de l'Esprit Saint », il n'a pas subi la décomposition¹⁹. « La puissance de la divinité » (CS, III, d. 21, q. 1, a. 2, ad 4) faisait obstacle à ce processus naturel. Saint Thomas remarque donc que Nicodème n'avait pas encore « la vraie foi en la Résurrection », quand il a apporté un mélange de myrrhe et d'aloès pour embaumer le corps du Christ, « comme si le corps de Jésus avait besoin d'être protégé de la corruption²⁰ ».

La résurrection du Christ n'a pas eu lieu immédiatement après sa mort, afin qu'on ne doute pas de la réalité de sa mort²¹. Au troisième jour le corps et l'âme du Christ se sont réunis l'un à l'autre par la

19 *Compendium theologiae*, I, 234.
20 *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, chap. 19, leçon 6.

21 ST, IIIa, q. 53, a. 2, resp. ; CS, III, d. 21 q. 2 a. 2 ; *Compendium theologiae*, I, 236.

puissance de la divinité à laquelle chacun était resté uni (ST, IIIa, q. 53, a. 4) : « la divinité du Verbe ne fut jamais séparée ni de son âme ni de son corps : c'est pourquoi son corps a repris son âme, et son âme son corps, quand il le voulut²². » Mais en ressuscitant, le Christ n'a pas repris la vie mortelle qu'il avait auparavant : il est ressuscité à une vie immortelle puisque précisément, par sa mort rédemptrice, il a vaincu la mort consécutive au péché. « Ayant vaincu la mort causée par le premier péché, il est le premier ressuscité à la vie immortelle : afin que de même qu'en Adam péchant, pour la première fois apparut la vie mortelle, ainsi dans le Christ satisfaisant pour le péché, pour la première fois la vie immortelle apparaîtrait dans le Christ²³. » Par la résurrection du Christ tous les hommes ressusciteront donc à la fin des temps (CG, IV, 79, 4 ; CS, IV, d. 43 q. 1 a. 1).

La chair et la vie éternelle

Après avoir associé la chair à l'intelligence chez l'homme, et à Dieu dans le Verbe incarné, saint Thomas nous conduit maintenant à associer la chair à la vie éternelle dans les corps ressuscités.

Thème

Saint Thomas souligne que le symbole des Apôtres, en évoquant la foi en la résurrection, ajoute à juste titre une référence à la chair, il s'agit bien de « la résurrection de la chair²⁴ ». C'est bien ce corps que nous avons maintenant qui ressuscitera, « et quant à la chair, et quant aux os²⁵ ».

« Touchez-moi (*palpate*) et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai » (*Luc*, 24, 39) : cette parole du Christ après sa résurrection fonde la foi de saint Thomas d'Aquin dans la résurrection de la chair (CG, IV, 84, 3 ; ST, IIIa, q. 54, a. 3, s. c.). Le corps de Jésus pouvait être touché et opposait une résistance à celui qui le touchait, comme à l'apôtre Thomas qui n'a cru à la résurrection qu'après avoir palpé les cicatrices de Jésus²⁶. Saint Thomas précise que tout ce qui est palpable est tangible, mais non l'inverse (CS, IV, d. 44 q. 2 a. 2 qc. 6 resp.) : l'air et le feu peuvent être touchés, mais non palpés. Ce qui est palpable résiste à ce qui le touche et ne peut être traversé. Jésus est donc ressuscité avec un corps palpable, fait de chair et d'os.

22 Explication du Credo, art. 5, 88.

23 *Compendium theologiae*, I, 236. Voir aussi ST, IIIa, q. 53, a. 3.

24 *Compendium theologiae*, I, 162.

25 Explication du Credo, art. 11, 161.

26 *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, chap. 20, leçon 6.

Il est évident qu'à la nature du corps humain appartiennent les chairs, les os, le sang, etc. Aussi tout cela s'est-il trouvé dans le corps du Christ ressuscité, et même intégralement, sans aucune diminution ; autrement, si tout ce qui était tombé par la mort n'avait pas été réintégré, il n'y aurait pas eu de résurrection parfaite. De là vient que le Seigneur a fait cette promesse à ses fidèles, d'après saint Matthieu (10, 30) : "Les cheveux de votre tête sont tous comptés." Et encore d'après saint Luc (21, 18) : "Pas un cheveu de votre tête ne périra" (ST, IIIa, q. 54, a. 3, resp.).

Saint Thomas exclut toute résurrection désincarnée : il s'agit bien d'une résurrection corporelle, et non en esprit, car il est impossible qu'un corps se transforme en esprit (CG, IV, 84, 2 et 10-11) ; et c'est bien le corps charnel qui ressuscite, et non un corps subtil semblable à l'air et au vent comme le proposait Eutychès (CG, IV, 84, 2 et 12-14 ; ST, IIIa, q. 54, a. 3, resp.), ni un corps céleste (CG, IV, 84, 2 et 15-17), puisque le corps ressuscité, étant réuni à l'âme humaine, doit disposer du toucher et des autres sens. D'ailleurs « tous affirment que le sens existe dans les corps des bienheureux, autrement la vie corporelle des saints après la résurrection ressemblerait plutôt au sommeil qu'à la veille » (CS, IV, d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 resp.).

Chirine
Raveton

Comme le Christ, les hommes ressusciteront avec le *même* corps, non seulement selon l'espèce (CG, IV, 84, 4-6)²⁷ – ils ressusciteront avec un corps humain – mais aussi numériquement : ils ressusciteront avec ce corps qu'ils ont actuellement dans leur vie mortelle, leur corps sera « fait de ces chairs et de ces os dont il est maintenant composé²⁸ », ainsi le Christ après sa résurrection a montré les cicatrices de ses blessures : « Voyez mes mains et mes pieds, c'est bien moi » (Luc 24, 38)²⁹. Saint Thomas justifie son propos en insistant avec Aristote sur l'union substantielle du corps et de l'âme qui sont unis essentiellement comme la matière et la forme, et non accidentellement comme le seraient un vêtement et celui qui le porte (CS, IV, d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 resp.). Il n'y a d'ailleurs de résurrection que du même corps : « On ne peut parler de résurrection que si l'âme revient au même corps, car la résurrection consiste à se lever de nouveau [*iterata surrectio*]. Or il appartient au même de se lever et de tomber. La résurrection concerne donc davantage le corps qui déchoit après la mort, que l'âme qui vit après la mort. Ainsi, si le corps que l'âme reprend n'est pas le même, on ne parlera pas de résurrection, mais plutôt de la prise d'un nouveau corps » (CS, IV, d. 44 q. 1 a. 1 qc. 1 resp.).

27 *Compendium theologiae*, I, 153.

29 ST, IIIa, q. 55, a. 6, resp.

28 CG, IV, 84, 7. Voir aussi CS, IV, d. 44 q. 1 a. 1 qc. 2.

Mais comment comprendre que la chair, naturellement vouée à la corruption³⁰, puisse ressusciter pour une vie éternelle ? D'ailleurs saint Paul (1 Corinthiens 15, 50) ne dit-il pas que « la chair et le sang n'entreront pas en possession du royaume de Dieu » ? (CG, IV, 84, 1-2 ; ST, IIIa, q. 54, a. 3, arg. 1 et 2). Saint Thomas distingue ici « la chair selon la substance » et « la chair selon la corruption » (ST, IIIa, q. 54, a. 3, ad 1) : c'est la chair sujette à la corruption dont parle saint Paul, mais la substance de la chair possèdera bien le royaume de Dieu : « dans l'état où seront les ressuscités, la corruption de la chair et du sang sera supprimée, mais leur substance demeurera³¹. » À la résurrection, l'âme retrouvera son corps, le même que durant sa vie mortelle, mais dans « une autre disposition » (CG, IV, 85) ou « une autre qualité³² ». Le corps humain sera vraiment composé des quatre éléments (ST, IIIa, q. 54, a. 2, ad 2), le feu, l'air, l'eau et la terre, mais « changés dans une disposition meilleure³³ ». « Bien que les hommes ressusciteront identiques à eux-mêmes, ils n'auront cependant pas le même mode de vie. Maintenant en effet ils ont une vie corruptible, alors elle sera incorruptible³⁴. » Saint Thomas explique cette incorruptibilité de la chair par la totale soumission du corps ressuscité à l'âme qui est incorruptible en elle-même. « L'âme ne reprendra pas un corps céleste ou aérien, comme on l'a vu, mais un corps humain composé de contraires. Cependant l'incorruptibilité lui viendra du pouvoir divin par lequel l'âme dominera le corps au point qu'il ne puisse se corrompre. Car une chose conserve son être aussi longtemps que la forme domine sur la matière³⁵. » Cette analyse vaut pour les bienheureux comme pour les damnés : « chez les uns et les autres l'âme rendra le corps totalement parfait en ce qui concerne son être naturel, si bien que, le pouvoir divin soumettant totalement le corps à l'âme, il ne sera plus possible que telle ou telle forme soit éloignée de tel ou tel corps ou introduite en lui » (CG, IV, 89, 7).

La résurrection suppose, on le voit, l'intervention du « pouvoir divin », elle n'est pas naturelle, mais miraculeuse (CS, IV, d. 43 q. 1 a. 1 qc. 3 resp.). Dieu utilisera le ministère des anges pour rassembler les cendres et les préparer en vue de la restauration du

30 CS, III, d. 16 q. 1 a. 1, resp. « le corps de l'homme est composé de contraires, qui sont destinés à agir et à subir réciproquement, ce dont provient la dissolution du composé. » ; CS, III, d. 16 q. 1 a. 1 ad 4 : « Il est impossible qu'un mélange parvienne à une telle égalité que l'un des contraires ne prédomine pas, car, autrement, il ne se ferait pas de mélange si un élément dominant

n'agissait pas sur un autre pour le ramener au milieu, alors que l'autre résiste. »

31 CG, IV, 85, 6. Voir aussi *Commentaire de la première Épître aux Corinthiens*, chapitre 15, leçon 7.

32 *Explication du Credo*, art. 11, 162.

33 *Compendium theologiae*, I, 170.

34 *Compendium theologiae*, I, 155.

35 *Compendium theologiae*, I, 155.

corps humain, mais il unira lui-même l'âme au corps (CS, IV, d. 43 q. 1 a. 2 qc. 3 resp.). Dieu suppléera aux déficiences matérielles liées aux infirmités ou à une mort avant l'âge adulte, et restaurera l'intégrité du corps ressuscité. Il restaurera l'homme selon la vérité de sa nature, et donc réciproquement il ne reprendra pas tout ce qui a existé matériellement dans le corps, comme les cheveux qui ont été coupés (CS, IV, d. 44 q. 1 a. 2 qc. 5 ad 1) ou la nourriture qui a été convertie en chair et en sang au cours de la vie (CS, IV, d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 resp.)³⁶. Saint Thomas tient même compte de l'objection des cannibales : les chairs humaines que quelqu'un aura mangées ne ressusciteront pas chez lui, mais chez celui qui les avait d'abord³⁷, et si quelqu'un ne s'est nourri que de chairs humaines, il ressuscitera lui aussi car le pouvoir divin suppléera au manque de matière, comme elle le fait chez ceux qui meurent avant l'âge adulte (CS, IV, d. 44 q. 1 a. 2 qc. 4 ad 3). La résurrection de la chair vise donc l'intégrité du corps humain, et tient compte du fait qu'un homme reste le même au travers du va-et-vient de la matière qui le compose, tout comme un feu au regard du bois qui l'alimente³⁸.

Voir Dieu dans la chair

Par la résurrection, la chair est donc associée à la vie éternelle, mais aussi à la *béatitude* parfaite des bienheureux. Pourtant le bonheur parfait ne réside-t-il pas dans l'union à Dieu qui est pur esprit ? La vision béatifique n'est-elle pas cette vision de l'essence divine dont seule l'intelligence est capable ? (ST, Ia-IIae, q. 3, a. 4). Le néoplatonicien Porphyre n'a-t-il pas raison de dire que « l'âme, pour être bienheureuse, doit fuir tout corps³⁹ » ?

L'argument majeur de saint Thomas est que la perfection de la béatitude suppose la perfection de la nature (DP, q. 5, a. 10, resp.). L'union de l'âme et du corps étant essentielle et non accidentelle, l'âme séparée du corps est dans un état contre-nature (CG, IV, 79, 10). L'âme qui, après la mort mais avant la résurrection des corps, jouira de la vision de Dieu, n'aura pas la perfection pleine et entière de la béatitude, car elle connaîtra un manque :

« la séparation de l'âme d'avec son corps la retarde, en l'empêchant de tendre de tout son élan vers la vision de l'essence divine. En effet,

36 *Compendium theologiae*, I, 159.

37 *Compendium theologiae*, I, 161.

38 *Compendium theologiae*, I, 159.

39 Cité par s. Thomas (sous le témoignage de s. Augustin, *Cité de Dieu*,

XXII, 26) : CS, IV, d. 43, q. 1, a. 1, qc. 1, resp. ; Question disputée *De Potentia* (DP), q. 5, a. 10, resp. ; *Commentaire du livre de Job*, chapitre 19 ; ST, Ia-IIae, q. 4, a. 6, resp.

l'âme désire jouir de Dieu de telle manière que sa jouissance dérive par une sorte de rejaillissement vers le corps lui-même, selon qu'il en est capable. C'est pourquoi, tant qu'elle jouit de Dieu sans son corps, son appétit se repose en Dieu de telle sorte qu'elle désire toujours voir son corps parvenir lui aussi à la participation de ce bien (ST, Ia-IIae, q. 4, a. 5, ad 4).

L'âme séparée de son corps, bien que purement spirituelle, ressemble moins à Dieu que l'âme unie à son corps, car un être est plus conforme à Dieu quand il réalise la perfection de sa nature : « l'âme unie au corps ressemble plus à Dieu que séparée du corps, parce qu'elle possède plus parfaitement sa nature » (DP, q. 5, a. 10, ad 5), ainsi de manière analogue « le cœur d'un animal est-il plus conforme au Dieu immobile lorsqu'il est mû que lorsqu'il est à l'arrêt, car la perfection du cœur consiste à être mû, et son repos est sa destruction » (CS, IV, d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 4).

C'est donc dans un corps en chair et en os que l'homme sera assimilé à Dieu par la vision béatifique. Saint Thomas cite souvent⁴⁰ l'exclamation de Job : « Je sais que mon Rédempteur est vivant, qu'au dernier jour je ressusciterai de la terre, que je serai à nouveau recouvert de ma peau et que je verrai Dieu dans ma chair » (Job, 19, 25-26). La chair ressuscitée, incorruptible et tout à fait soumise à l'âme, ne fera pas obstacle à la vision de Dieu comme c'est le cas maintenant dans la chair mortelle. Ainsi « ce n'est pas seulement mon âme qui verra Dieu, mais moi-même qui subsiste dans l'âme et le corps⁴¹ ». Saint Thomas précise que voir Dieu dans sa chair, ce n'est pas le voir avec les yeux de chair, mais voir Dieu alors que nous existerons dans la chair après la résurrection (CS, IV, d. 49 q. 2 a. 2 ad 2 ; ST, Ia, q. 12, a. 3, ad 1). En tant que telle la béatitude consiste dans la vision intellectuelle de Dieu (ST, Ia-IIae, q. 3, a. 8) et ne fait pas intervenir le corps (ST, Ia-IIae, q. 3, a. 3), mais après la résurrection cette union de l'esprit avec Dieu se répercutera sur le corps et les sens pour rendre leurs activités plus parfaites (ST, Ia-IIae, q. 3, a. 3), et l'âme elle-même, qui aura retrouvé son corps, aura une béatitude plus parfaite (ST, Ia-IIae, q. 4, a. 5 et 6). En effet l'âme séparée n'a pas toute « la splendeur et la perfection de la béatitude » (ST, Ia-IIae, q. 4, a. 6, ad 1), car certes elle possède Dieu, mais elle « ne possède pas son bien de toutes les manières dont elle voudrait le posséder. C'est pourquoi, à la reprise de son corps, sa béatitude

40 Par exemple CG, IV, 79, 9 ; CS, IV, d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 s. c. 1 ; CS, IV, d. 49 q. 2 a. 2 arg. 2 ; *Explication du Credo*, art. 11, 161 ; ST, Ia, q. 12, a. 3, arg. 1.

41 *Commentaire du livre de Job*, chapitre 19.

augmente, non pas en intensité, mais en extension » (ST, Ia-IIae, q. 4, a. 5, ad 5).

Après la résurrection, notre corps de chair, même s'il ne verra pas l'essence de Dieu, qui n'a ni grandeur ni couleur (CS, IV, d. 49 q. 2 a. 2 resp.), participera dans une certaine mesure à la vision béatifique. Les bienheureux verront la gloire de Dieu dans les corps glorieux, et surtout dans le corps du Christ (CS, IV, d. 49 q. 2 a. 2 resp.). En effet l'âme qui verra Dieu sera remplie d'une clarté spirituelle rejaillissant sur le corps ressuscité qui sera clair et non pas opaque comme maintenant (CG, IV, 86, 2). Plus une âme aura de mérite et de gloire, plus son corps sera lumineux (CS, IV, d. 44 q. 2 a. 4 qc. 1 resp.). L'âme du Christ était bienheureuse et glorieuse dès sa conception, mais cette gloire n'a pas rejailli sur son corps durant sa vie terrestre afin que la rédemption puisse s'accomplir, c'est après sa résurrection que le corps du Christ est devenu glorieux (ST, IIIa, q. 54, a. 2, resp.). La clarté du corps du Christ dépassera celle des bienheureux, comme la splendeur du soleil surpasse l'éclat de la neige (ST, IIIa, q. 45, a. 2, ad 3). Nos yeux de chair verront donc dans les corps ressuscités des bienheureux, et spécialement dans le corps de Dieu fait homme, cette clarté qui rayonnera de la présence de Dieu dans une âme sainte.

*Chirine
Raveton*

Plus largement, dans toutes les créatures matérielles, nos yeux verront Dieu présent et agissant. « L'intellect verra Dieu si clairement que Dieu sera perçu dans les choses de manière corporelle, comme lorsque la vie est perçue dans la parole » (CS, IV, d. 49 q. 2 a. 2 resp.). Quand quelqu'un parle, nous savons qu'il est vivant et nous voyons la vie chez lui ; nous ne la voyons pas avec nos yeux de chair, mais nous la percevons en même temps que nous voyons et entendons cette personne parler. De la même façon, après la résurrection, les bienheureux, en regardant avec leurs yeux de chair les réalités corporelles, percevront aussitôt par l'intellect la présence divine en elles (ST, Ia, q. 12, a. 3, ad 2). En ce sens Dieu sera vu corporellement.

Pour l'heure, en ce monde, depuis l'ascension et dans l'attente de la résurrection, c'est dans la foi que nous voyons Dieu. « Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus, mais vous, vous me verrez, parce que moi je vis et que vous aussi, vous vivrez. En ce jour-là, vous reconnaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous » (Jean, 14, 19-20). En assumant la nature humaine, le Fils de Dieu a fait monter notre chair à la droite du Père. Quarante jours après sa résurrection, le Christ avec son humanité est monté au ciel, au-dessus

de toutes les créatures spirituelles (ST, IIIa, q. 57, a. 5 ; CS, III, d. 22 q. 3 a. 3 qc. 1 ad 3), qu'il surpasse en dignité par son union à la personne divine du Fils. « Auquel des anges a-t-il jamais été dit : Assieds-toi à ma droite ?⁴² ». Par le mystère de l'Incarnation, la chair se trouve élevée aux honneurs de la divinité, à l'égal du Père. Saint Thomas cite ici saint Jean Damascène : « Dans la gloire de la divinité, le Fils de Dieu, qui existe avant les siècles comme Dieu et en tant qu'il est consubstantiel au Père, siège avec sa chair associée à sa gloire ; car c'est d'une seule et même adoration que toute créature adore une seule et même personne avec sa chair⁴³. » Cette chair divine qui nous ouvre le ciel et nous prépare une place auprès du Père se rend présente dès maintenant sous les voiles de la foi dans le sacrement de l'Eucharistie, et il n'est pas étonnant que saint Thomas, si sensible à ce que la chair, dans son humilité, a de divin, ait chanté avec autant de ferveur le Saint Sacrement : « *Adoro te devote, latens Deitas...* »

Chirine Raveton, née en 1980, est normalienne (2001), agrégée de philosophie (2004), diplômée de Sciences Po (2007) et docteur en philosophie (2014). Son doctorat porte sur l'idée de simplicité divine, notamment chez Bonaventure et Thomas d'Aquin. Elle est professeur en Classes préparatoires et membre associé de l'Equipe d'Accueil « Identité et subjectivité » de l'Université de Caen Normandie. Elle publie des articles en philosophie médiévale.

42 Épître aux Hébreux, 1, 13.

43 Foi orthodoxe, IV, 2 cité dans ST, IIIa, q. 58, a. 3, ad 1.



La chair n'est pas qu'un objet parmi d'autres donnant lieu à une description phénoménologique, mais elle est en quelque sorte le phénomène le plus complexe à élucider et c'est pourquoi elle a conduit la phénoménologie elle-même à ses multiples métamorphoses. Il est alors légitime de se demander si une telle analyse philosophique peut rencontrer d'une manière ou d'une autre la réflexion théologique sur la chair. La question ne va pas de soi dans la mesure où il n'y a pas de continuité historique entre le concept paulinien de chair et l'élucidation husserlienne de l'objet « chair » qui se donne à la fois comme *Körper*, corps-objet, et comme *Leib*, c'est-à-dire un corps vécu de l'intérieur, un corps qui s'éprouve lui-même. La traduction usuelle et assez commode de *Körper* par corps et de *Leib* par chair n'a pas de véritable nécessité conceptuelle et peut même être source de confusion entre les différentes significations du terme de chair ; la langue ayant ses exigences. Entre la thèse chrétienne formulée par Tertullien selon laquelle la chair est la charnière du salut et le souci phénoménologique d'élucider le mode de donnée unique du corps, qui est à la fois dans le monde et une source du sens du monde, il ne semble pas y avoir de sol commun rendant possible une rencontre. Le problème ne tient pas à l'athéisme méthodologique de la phénoménologie, ni à une séparation entre les questions existentielles et les questions théoriques, mais à l'impossibilité de forcer le rapprochement entre la chair axe du salut et la chair pivot de la vie subjective. Bien sûr, ce n'est pas non plus une pure homonymie et il y a bien une question continuée sur le sens de la dimension charnelle de l'existence humaine. Dès lors, il convient de procéder plus obliquement en se demandant en quoi la description de la phénoménalité de la chair, avec ses apories, est bien ce qui conduit au cœur de l'énigme du phénomène et ce qui, du même coup, permet de comprendre comment la chair peut être le lieu d'une révélation. L'élucidation de l'énigme peut préparer l'attention au mystère ; rendre visible l'obliquité du phénomène peut donner à comprendre la voie oblique de l'existence chrétienne¹.

1 Cette étude va passer par sept moments historiques de la phénoménologie du corps, sans chercher à écrire une histoire de la question et dans la conscience de ce qu'il y a d'injuste à ne pas citer des analyses phénoménologiques impor-

tantes sur la corporéité, mais mon unique souci est de dégager certains principes premiers de la vie charnelle. Que les absents aient la bonté de bien vouloir excuser le caractère inévitablement lacunaire de ma présentation.

Alors que Nietzsche a fait de la substitution du corps à l'âme la marque même de la mort de Dieu, la phénoménologie, en montrant que toute expérience est un corps à corps, peut donner à penser d'une façon nouvelle la signification de l'incarnation humaine, y compris, sans doute, dans son rapport à l'Incarnation divine. Paradoxalement, c'est la question de la chair qui réintroduit le terme d'âme en philosophie en rompant ainsi avec l'interdit kantien, dans la mesure où la chair n'est pas une simple chose, mais une vie et une histoire qui peuvent se comprendre soit depuis la place centrale d'un « je peux », soit comme étant toujours déjà décentrées. Dès lors, si la phénoménologie de la chair peut rencontrer la théologie, c'est dans la mesure où elle est contrainte de faire de l'ipséité une question : suis-je là où je suis la source du sens, la lumière de l'être, ou bien là où je reçois l'être en lui répondant ? Le paradoxe de la chair est d'être à la fois réflexive (se sentir) et transitive (être exposée), et ce n'est donc pas une réponse que la phénoménologie peut offrir à la théologie, mais la présentation d'une difficulté centrale qui est celle même de la vie se recevant et s'affirmant. La chair est parole, mais elle parle à la fois depuis elle-même et depuis un ailleurs ; elle est à la fois projet et patience. Le lieu de la chair est celui de cette tension irréductible entre un espace que j'ouvre depuis ma place centrale et un espace qui s'ouvre à moi me donnant un lieu où être.

Thème

La chair au centre de la réflexion et de l'action – Husserl

Au cœur de son projet de retour aux choses-mêmes, Husserl décrit la chair comme le centre de toute perception et cela lui permet de rompre avec l'abstraction d'un moi connaissant désincarné. Le travail de toute sa vie, celui d'une « réduction phénoménologique », consiste à mettre entre parenthèses le corps en tant qu'objet du monde environnant afin de mettre en lumière une chair qui est la mienne car je m'y sens originairement : ma chair (*Leib*) est la seule qui n'est pas un simple corps (*Körper*), mais justement chair (*Leib*)². Il ne s'agit pas de l'opposition entre le corps en soi et le corps pour moi, mais bien des deux modes de la donnée de mon corps qui se donne soit dans un regard objectivant en tant que corps parmi les corps, soit dans une intuition immédiate comme un « je peux ». De ce point de vue, ma chair est même l'unique chair, la seule que j'expérimente immédiatement ; la chair des autres hommes ne pouvant m'être donnée que par analogie, indirectement par rapport à la mienne. Même si bien évidemment cette scission dans la vie charnelle n'est pas sans poser

2 Voir Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, § 44.

de vastes problèmes, il n'en demeure pas moins qu'elle est le point de départ de toute une autre philosophie du corps et en conséquence d'une nouvelle compréhension de la subjectivité. Certes, dans ses longues analyses du noème³ « chair », Husserl n'a pas anticipé une pensée du corps répondant, mais il a effectué la rupture qui a permis d'ouvrir de telles perspectives. Il est vrai que l'unique préoccupation de Husserl est gnoséologique et vise à montrer que la chair, qui se constitue elle-même, peut aussi s'objectiver comme corps et qu'alors l'intersubjectivité comme constitution commune du monde objectif devient possible. La chair est cependant un objet intentionnel paradoxal en tant qu'objet-zéro fondement de tous les autres objets, et cela lui permet de mettre fin à toutes les oppositions classiques qui rendaient le corps inintelligible : celle du corps intérieur et du corps extérieur, celle du corps vécu et du corps conçu. Le corps est à la fois chair et corps ainsi que leur unité, et si toute chose est plus ou moins loin de moi, ma chair est ce dont je ne peux ni m'éloigner, ni me rapprocher. Toute l'équivoque de la chair tient à ce qu'elle est remplie d'âme et appartient en cela à la subjectivité pure, tout en étant un objet incomparable par rapport à tous les autres objets. Ainsi, dans son archéologie de la chair, Husserl peut montrer qu'elle est l'organe de toute perception, l'organe de l'esprit ; qu'elle est mon « je peux » et mon « je fais ». Plus encore, elle est l'organe de la spontanéité motrice et sa mobilité originaire ne cesse d'ouvrir de nouvelles perceptions⁴. Ainsi, ma chair est un pouvoir, une capacité *a priori*, et elle est là où tout en se saisissant elle-même elle intuitionne toute chose du monde. Elle est donc bien dans une proximité unique avec moi, sans être moi, et rien ne peut la déloger de sa place. Tout se donne à moi et je peux m'approcher de tout depuis ce point-zéro de ma chair. Pour décrire cela, Husserl doit distinguer la sensation (*Empfindung*) d'une chose extérieure et le « se sentir » de la chair (*Empfindnis*), que Levinas a proposé de traduire par « sentance ». La vie charnelle est dans cette tension constitutive entre un s'éprouver soi-même originairement tout en percevant le monde et le fait que sans cette réflexivité de la chair il n'y aurait pas de monde. Hors de toute signification théologique, la chair est un corps qui se fait esprit. En effet, dans cette réflexivité du touchant et du touché, la chair sent en ressentant et en cela elle est bien le pivot de toute vie perceptive. L'impression tactile n'est donc pas une propriété de la chose matérielle main, mais elle est

Emmanuel
Housset

3 Selon Husserl, la chair est un « noème », c'est-à-dire un sens idéal que la conscience saisit depuis l'expérience qu'elle fait d'elle-même. La chair possède ainsi ce caractère unique d'être un objet inséparable de moi en tant que sujet.

4 Pour ces analyses et ces expressions, voir *Les Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, livre second *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, notamment le § 21.

la main elle-même en acte dans sa tâche d'appréhension du monde⁵. La différence entre moi et le monde, et la différence entre moi et les autres moi, sont des différences charnelles et nul ne peut se séparer de l'histoire de sa chair, même si le « je » demeure ontologiquement premier par rapport à la chair. La force inouïe de la réduction phénoménologique est de ne pas enfermer la considération du corps dans une perspective uniquement mondaine, pour pouvoir décrire la vie charnelle de la vie pulsionnelle, elle-même déjà intersubjective, jusqu'à la vie volontaire. En défendant ainsi que la vie est d'abord spirituelle et que le concept biologique de vie est dérivé, Husserl peut décrire une chair qui est constituante et pas seulement constituée, une chair qui se trouve engagée dans toute expérience, que ce soit celle d'une simple chose ou celle d'autrui. Ce qui se donne « en chair et en os », et non pas en représentation, se donne nécessairement à une chair, ce qui est aussi vrai de la terre sol de toute perception et qui en ce sens ne se meut pas. Le pas au-delà de Husserl, s'appuyant sur la difficulté même de l'autoconstitution de la chair, va consister à mettre en lumière une chair antérieure au pouvoir de dire « je » et, en tant que telle, lieu de manifestation des transcendances.

Thème

La chair écoutante lieu de manifestation du monde – Merleau-Ponty

La chair n'est pas uniquement la capacité *a priori* de s'approprier ce qui nous touche et il est possible d'envisager une dimension transitive de la chair par laquelle elle est une écoute du monde avant qu'un « je » ne soit possible et afin qu'il puisse l'être. Selon cette nouvelle perspective, la révélation du monde devient pour la chair un événement transformateur dans lequel elle devient véritablement une autre, dans lequel elle se trouve altérée au-delà de toute intention et même de tout projet de soi. Il revient à Merleau-Ponty d'avoir élucidé la réversibilité de la chair, avec son obscurité propre qui rend impossible de faire la part de ce qui vient de moi et de ce qui vient du monde. Dans *Le visible et l'invisible*, il tente de tenir jusqu'au bout la thèse selon laquelle la perception n'est pas une simple inspection de l'esprit et doit se comprendre comme une présence de la chair au monde, puisque c'est par la chair que le monde se fait monde, et cela dans une présence mêlée d'absence. Autrement dit, la chair donne à voir l'essence dans une signification vivante. La notion de « chair du monde », souvent mal comprise, relève encore de cette

5 Sur cette question qu'il me soit permis de renvoyer à mon ouvrage, *Le don des mains. Phénoménologie de l'incorporation*, Paris-Namur, Lessius, 2019.

coappartenance du moi et du monde, de leur co-naissance. Merleau-Ponty avance ainsi l'idée que ma chair est faite de la même chair que le monde et que c'est pour cela que le monde peut se dire à même ma chair et pas simplement au moyen d'elle⁶. Selon cette nouvelle perspective, ma chair n'est plus un noème tout à fait unique lié à une autoconstitution (l'acte de donner sens à soi-même), mais est l'expression de mon être-au-monde. Dès lors, comprendre la chair comme un mode originaire de l'ouverture, c'est pouvoir considérer en elle le « lieu d'une inscription de la vérité⁷ », sans la réduire à une réceptivité demeurant encore une capacité *a priori* d'un sujet. La chair est non seulement ce qu'elle peut, mais également ce qui dépasse ses pouvoirs propres, et cela ouvre des perspectives théologiques, même si ce n'est pas du tout l'intention de Merleau-Ponty. En effet, la chair se découvre en découvrant une vérité qui se manifeste à elle et que rien en elle ne préparait. Elle devient une tâche d'incorporation de la vérité depuis un abandon à l'être sans lequel il n'y a aucune véritable sortie de soi. Ma chair, c'est moi pris au cœur des choses, exposé au phénomène sauvage, et en cela elle est la révélation du monde à lui-même, sans jamais pouvoir se refermer sur elle-même. En effet, la chair ne peut jamais assister pleinement à son propre acte, car elle est toujours envoyée vers le monde ; elle n'est qu'en s'aventurant dans le monde et dans l'acte de « faire chair » le monde. Elle est en même temps l'acte de s'exposer au monde et le lieu où le monde se manifeste ; et c'est en rendant le monde visible qu'elle peut se manifester. Elle est l'acte même d'offrir au monde un espace de manifestation avant toute représentation ; en elle, l'invisible du visible, l'excès du visible, peut se donner sans être objectivé et donc perdu. Il ne s'agit pas de brouiller toute différence phénoménologique entre l'immanence et la transcendance, mais de déplacer une nouvelle fois le sens de ces concepts qui ne signifient décidément pas l'intérieur et l'extérieur mais doivent être compris en tant que verbes : l'immanence est exposition et la transcendance est affection. Il n'y a donc pas de confusion entre l'immanence et la transcendance et la chair est l'entrelacs de ces deux mouvements. Une phénoménologie de la vie considère alors à la fois en elle ce qui s'affirme, jusque dans la passivité, et ce qui se reçoit du dehors, jusque dans l'activité. La chair n'est donc jamais autant chair que quand elle écoute et se reçoit de ce qui l'affecte et son style propre dépend directement du « comment » de cette écoute qui est déjà une réponse. On est ainsi passé d'une chair agissante depuis le « je suis » à une chair exposée au monde et répondante, et dans ce cas, si elle dit encore la liberté de

Emmanuel
Housset

6 Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 167.

7 *Idem*.

l'homme, c'est cette fois à travers sa fragilité, sa faillibilité et son obscurité irréductible.

La chair excentrée est attente du Bien – Levinas

La rupture de Levinas avec une compréhension de la chair en tant que capacité *a priori* de réflexion est encore plus radicale et il cherche à décrire une transitivité de l'existence charnelle qui permet de retrouver la question du salut et celle du bonheur, qui avaient été mises entre parenthèses. Penseur de l'évasion, Levinas montre en quoi le corps relève d'abord de l'exister dans un mouvement d'excendance avant d'être celui d'une subjectivité. Il s'agit également d'un éloignement plus marqué avec les analyses de l'être-au-monde dans *Être et temps* de Heidegger, par la mise en lumière de la relation de l'existant à l'existence depuis le corps compris comme style selon lequel l'existant prend position dans l'existence. Dès lors, l'existence charnelle n'est pas d'abord une synthèse continue, mais un acte toujours à reprendre de naissance, et c'est pourquoi le corps est à la fois un acte d'engagement et de dégagement vis-à-vis du monde, puisque toute l'existence charnelle est cette rencontre non-anticipable avec l'« il y a », avec cet être qui n'est pas l'attribut d'un étant. Le corps devient « l'avènement même de la conscience⁸ ». Le corps est donc un événement, un engagement dans l'existence dans un instant non relatif à d'autres, qui n'entre pas dans une suite. Ainsi décrire le corps en tant qu'événement que rien ne précède ouvre des horizons nouveaux à la réflexion sur la chair, en donnant à penser que c'est un corps à corps qui brise l'enfermement en soi et permet à l'homme de retrouver son ancre dans l'avenir qu'est autrui. En conséquence, le corps ne devient pleinement corps que dans un devenir autre dont le sujet captif de lui-même n'est pas capable. Il devient alors à nouveau possible de penser la chair selon un mouvement vers le Bien, précisément dans la mesure où on a pu retrouver la dimension verbale du corps en distinguant l'être de l'étant. Que ce soit dans la fatigue ou la paresse, la relation de l'existant à l'existence est un corps à corps qui est un engagement dans la durée.

Dans *Totalité et infini* Levinas expose cette double dimension du corps qui est de se tenir, d'être maître de soi, et d'être altéré au point de devenir un autre et d'être mis en demeure de renaître⁹. L'existence corporelle revient à être en soi comme en exil, à être chez soi en autre chose que soi, ce qui fait qu'elle est à la fois un acte de puissance et un

8 Emmanuel LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2^e éd. 1986, p. 122.

9 Voir Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, Paris, le livre de poche, 1990, p. 177.

acte d'humilité. Par son corps, l'exposition à autrui est plus ancienne que toute empathie, que tout acte libre du moi, sans que cela réduise la pluralité dans l'être. Cette dimension pathique de l'exister, qui se manifeste particulièrement dans la caresse, dévoile une chair qui n'est pas que l'organe de la volonté et qui est bien antérieurement à cela une exploration du monde ou encore le mode même de la contemplation ouverte à autre chose qu'au simple possible. La chair n'est ni seulement une chose, ni un unique « je peux », ni une expression du monde, mais elle est une parole, un événement. Elle est cette patience de l'exister par laquelle quelque chose peut se révéler au-delà de toute anticipation. Ainsi la chair est la recherche d'un « moins que rien » ; elle est l'approche d'un secret qui nous ancre dans l'être ; nous délivrant alors du bavardage. De là cette double dimension de la chair, qui est d'être durée et renaissance, maîtrise et assujettissement à une vérité qui la dépasse. Pouvant être surprise hors de toute attente, la chair peut alors être rendue à elle-même. Dès lors, la chair donne, dans la poignée de main, l'autre à lui-même ; elle lui permet de se révéler, et en cela elle n'est pas le repos d'une intersubjectivité, mais l'inquiétude d'un être-pour-autrui. La chair s'approche tout en se détachant sans cesse, et c'est pourquoi elle n'asservit pas.

Emmanuel
Housset

Si Merleau-Ponty a élargi la réflexivité de la chair jusqu'à la vie passive, il n'a pas pu vraiment décrire la possibilité de briser la clôture de la chair, qui n'a pas vraiment de dehors, sans retomber dans l'empirisme. Levinas, lui, développe l'idée que la vie charnelle ne peut être brisée que par effraction ; non par la manifestation d'un objet particulier, mais par la révélation de l'être. Dans le mouvement de sa pensée, Levinas va même radicaliser cette brisure, jusqu'à perdre, peut-être, la dimension de maîtrise de toute chair dans une telle dépossession. Quoi qu'il en soit, le corps, qui ne se distingue pas ici de ce que l'on entend par chair, n'est plus un moyen du sens, le moyen pour l'âme et pour le monde de se manifester, mais est un moment du sens. L'incarnation n'est pas un acte du sujet ouvrant son espace, mais un être-pour-autrui et même une obsession pour autrui que Levinas nomme « maternité »¹⁰. Dans ce refus des conceptions trop intellectualistes de la sensibilité, y compris dans les philosophies de l'existence et la phénoménologie, Levinas conçoit la sensibilité sous l'espèce du pain arraché à soi pour l'autre : « Le corps n'est ni l'obstacle opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le Soi est la susceptibilité même. Passivité extrême de

10 Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 123.

l'“incarnation” – être exposé à la maladie, à la souffrance, à la mort, c'est être exposé à la compassion, et, Soi, au don qui coûte¹¹ ». La chair est ainsi dénuement, dépossession et don dans la diachronie du l'un-pour-l'autre et en montrant que toute relation à l'être est une relation incarnée, Levinas permet de renouer avec l'idée que la chair est à la fois attente et diachronie, exposition et réponse, et que la patience est un véritable existentiel, c'est-à-dire une structure de l'existence. La chair est événement en tant que tension vers le Bien qu'elle attend et qui pourtant toujours la bouleverse imprévisiblement. Par suite, elle est la possibilité de percer la croûte de son égoïsme et de trouver son centre de gravité hors de soi ; elle est la possibilité de se laisser saisir par le Bien, anarchiquement, c'est-à-dire en dehors de toute anticipation de la subjectivité. Le sens est alors ce qui surgit avant d'être le résultat d'une noèse, d'un acte de l'esprit, et c'est pourquoi il oblige et permet de vivre de sa promesse.

La chair affective est là où elle souffre – Michel Henry

On l'a vu, Husserl à partir de l'intuition du moi ouvre la possibilité de penser la chair comme donnée de l'âme et pas simple moyen de sa manifestation, mais la chair est plus qu'une capacité *a priori* de pâtir et d'agir, car elle est un mode de l'existence comme « ekstase ». Michel Henry, lui aussi, décrit notre corps comme exposition au monde, mais en soulignant qu'il se sait lui-même, non dans une représentation mais dans une auto-affection, qui est la structure même de la vie. Cette auto-affection est, dans le cadre de la pure passivité, un être rivé à soi, sans dépassement, sans recul possible, et la chair est cette « souffrance pure », cet acte de se subir soi-même par lequel il y a révélation et pas seulement manifestation. Surmonter l'oubli de la vie, c'est retrouver cette chair affective afin de surmonter le « système de l'égoïsme¹² ». En effet, être soi, c'est pâtir, et l'affectivité est l'histoire originaire de notre rencontre avec le monde, puisque sentir, c'est toujours déjà se sentir. On comprend ici que la chair est bien plus qu'un organe pour une volonté pure ou un mode de l'ouverture de ses possibilités ; elle est d'abord l'épreuve de l'impossibilité de s'échapper à soi-même. C'est pourquoi la souffrance montre que la vie est d'abord une charge, un poids, sans échappements possibles, et cette « chair affective¹³ » est la matière de notre vie. Mettre en lumière cette chair affective antérieure à la liberté du « je » conduit à penser de manière radicale notre incarnation comme lieu d'une exposition

11 *Ibid.*, p. 172, note 2.

12 Michel HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 185.

13 Michel HENRY, « La vérité du christianisme », in *Christianisme. Héritages et destins*, C. Michon éd., Paris, Le livre de poche, 2002, p. 297.

à la vérité, à une vie qui nous précède et nous affecte sans cesse. Cela donne toute sa force à la dimension passive de la vie charnelle, à ce que Michel Henry nomme « l'étreinte pathétique de la vie¹⁴ », mais en retour cela rend plus complexe de penser la possibilité pour la chair de se donner, dans la mesure où ce qui ne peut pas se perdre peut aussi difficilement se donner. Or la chair n'est-elle pas aussi la capacité à exister hors de soi ? Si seule une fragilité peut souffrir, seule une fragilité peut se donner. Le paradoxe de la souffrance est qu'elle peut à la fois être le point culminant de l'enfermement de l'homme en lui-même et ce qu'il peut offrir dans la compassion. Si la chair est certes une vie rivée à soi, ne possède-t-elle pas une essence double en pouvant être également une chair offerte dans les multiples situations de la vie ? N'est-elle pas ultimement ce que je peux offrir ? La personne n'est pas seulement l'être libre qui donne, mais elle est l'être qui se donne en donnant, et dans ce don il y a celui de sa chair reçue de l'épreuve de la vie. Reste à savoir si ce n'est pas la participation à la chair du Christ qui peut faire en sorte que ma propre chair soit offerte. Quoi qu'il en soit, l'accomplissement de la vie de la chair ne peut tenir seulement à ce qu'elle se donne depuis sa nature affective et réflexive, même s'il était essentiel de montrer que seule une chair affective peut être une chair réflexive. Ainsi la chair, lieu d'un mode propre ou d'un mode impropre de l'existence qui ne sont pas des possibilités égales, s'accomplit quand elle vient de l'autre et va vers l'autre, et c'est la mise au jour de cette structure d'existence que la phénoménologie peut proposer à la théologie : le caractère mien (ce que l'on nomme depuis Heidegger la *Jemeinigkeit*) de la chair provient de sa contingence. C'est là sans doute ce qu'il y a de plus décisif avec la question de la chair : donner à penser une dimension mienne de l'existence qui ne tient pas d'abord au pouvoir du « je », ni même à un engagement dans le monde antérieur à la réflexion.

Emmanuel
Housset

La chair contingente est notre séjour auprès des choses – Didier Franck

La chair n'est pas un phénomène parmi d'autres, mais c'est le phénomène le plus difficile et qui donc réactualise sans cesse l'analyse de la phénoménalité¹⁵. Elle est donc le phénomène qui fait que le phénomène demeure une question, et c'est ce que décrit Didier Franck dans sa lecture de Husserl, celle de Heidegger ou encore celle de Levinas. Il montre en effet la nécessité et la difficulté de ne pas penser la chair à partir d'autre chose qu'elle comme le « je » ou le

14 C'est moi la vérité, op. cit., p. 235.

15 Voir Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 94.

temps. Tout en mettant en lumière les difficultés de l'autoconstitution de la chair et donc l'impossibilité d'élucider parfaitement ce que signifie « constituer » selon Husserl, il peut avancer la thèse selon laquelle la chair est avant tout contingente, au sens étymologique, en ce qu'elle est touchante parce que touchée. Or, comme le temps est un sentir et que toute sensation engage la chair, élucider la chair, c'est expliciter le sens de la sensation et donc également le sens du temps. L'aporie est en elle-même instructive : l'analyse de la chair qui devrait avoir lieu d'abord dans un cadre solipsiste est en réalité toujours contrainte de présupposer l'intersubjectivité. La chair est inconstituable en toute plénitude, et cela signifie qu'il y a en elle une facticité originaire qui fait qu'elle n'est pas situable dans le partage de la nécessité et de la contingence, du vécu et de la chose ; en elle-même la chair remet en cause cette différence ontologique¹⁶. Il est alors possible de penser une altération originaire de la chair pouvant laisser une place à la différence sexuelle comme renvoi nécessaire à une autre chair. Dès lors, on est contraint de reconnaître que la chair est en un sens toujours déjà constituée avant de se constituer et qu'il y a une double vie de la chair, ou plutôt que la vie de la chair est à double foyer, et, de ce point de vue, le charnel en l'homme ne peut plus se comprendre depuis le partage de l'animalité et de l'humanité. En effet, la chair est à la fois affective et réflexive, ce qui est nommer une difficulté incontournable et non la résoudre. Tout le problème est que la chair appartient de plein droit à la subjectivité transcendante et qu'elle est également contingente, dans un nécessaire entrelacs à une autre chair et même à d'autres chairs. Il y a un élément anarchique qui appartient à la vie de la chair.

La lecture de Heidegger permet à Didier Franck de montrer que la chair sexuée du *Dasein* n'a rien de commun avec la particularité d'une chose et relève d'un être mien antérieur au pouvoir de dire « je ». Cela signifie que la chair doit être décrite de manière existentielle (comme mode de l'être-au-monde) et pas d'abord selon une perspective existentielle (comme tâche d'être soi) ; elle est une pure possibilité de rassemblement ou de dispersion et la méthode commande de penser les modes impropres de la chair afin de pouvoir décrire ses modes propres. Avant toute morale, il est nécessaire d'accéder à la signification existentielle de la sexualité en la libérant du biologisme et de toutes ses catégories. Il ne s'agit pas de refuser que les principes pratiques soient fondés dans l'être, mais il convient au préalable d'élucider l'être de la chair et même de se demander si la

16 Voir Didier FRANCK, « La chair et le problème de la constitution temporelle », in *Phénoménologie et métaphysique*, dir.

J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1984.

chair est un être. Exister, avoir à être, c'est s'incarner, mais cette incarnation ne peut se penser uniquement à partir du temps, ni à partir du projet, et elle est même sans doute la manière même d'être le « là » des choses avant toute temporalisation. Nous n'avons pas un corps, mais nous sommes charnels, et cela modifie totalement la compréhension du corps, puisque cette idée conduit à penser que la chair n'a pas d'être et qu'elle n'est que ce qui ouvre l'être à sa propre vérité. C'est de ce point de vue que la main n'est pas un organe, mais le lieu de la pensée. Certes la phénoménologie n'est pas l'unique voie pour penser le corps et Nietzsche a pu décrire le corps comme une pluralité hiérarchisée de forces dont l'activité inconsciente est dirigée par des valeurs¹⁷, néanmoins la phénoménologie peut mettre en lumière que la chair ne nous enferme pas dans une place dans le monde. Bien au contraire, en elle-même, elle n'est pas enfermée dans un point de l'espace et elle est l'acte de notre séjour auprès des choses¹⁸. Dans son être propre, la chair est toujours déjà dehors, et en cela elle est la vie même. Plus encore, elle n'est pas la source de la vie, mais le lieu où la vie se communique, même si, bien évidemment, sur un mode déficient, elle peut devenir le lieu où l'on se détourne de la vie, où l'on se ferme à elle. Exister en tant que chair, c'est d'abord habiter au sens de se laisser traverser par une vie que l'on reçoit et qui ne s'accomplit pas sans nous. Être sa chair, et non avoir sa chair, c'est laisser chaque chose à sa propre essence ; c'est être un abri pour que l'autre soit lui-même, pour le laisser être sa chair, sans le réduire à n'être qu'un corps parmi les corps, logé quelque part dans le monde. La chair est une épreuve de soi et du monde en étant une aventure dans laquelle je m'ouvre au-delà de mes possibles. Si la phénoménologie française n'a pas toujours su prendre la mesure de la chair, c'est que trop souvent elle n'a voulu y voir qu'un nouveau fondement, une ombre de la « substance », alors que la chair est le rapport de l'homme à l'être qui est sans fond, un « venir auprès de » qui n'abolit pas le lointain de ce dont elle s'approche.

Emmanuel
Housset

Le corps est là où il parle – Jean-Louis Chrétien

L'existence humaine est un corps à corps dans lequel l'homme répond par tout son être à l'épreuve du monde et cette réponse n'est jamais close ; elle est toujours en commencement et en recommencement. La perspective propre de Jean-Louis Chrétien est de mettre en évidence un lien eidétique entre chair et parole : il n'y a pas

17 Voir Didier FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

18 Voir Didier FRANCK, « Le séjour du corps », in Martin Heidegger, *Remarques*

sur art-sculpture-espace, Rivages poches, 2009, p. 77.

de chair sans parole. Ainsi notre corps ne devient corps qu'en étant un acte de parole, que ce soit dans le lavement des pieds ou, pour le père, embrasser le fils prodigue. Cette pensée du corps parlant remet en cause la définition de l'homme par la seule réflexion et jusqu'à l'idée même de transparence à soi, et, cette fois, c'est la philosophie elle-même qui a besoin de « la pensée et parole religieuses et mystiques¹⁹ ». Elles permettent en effet à la phénoménologie de comprendre que le corps humain ne répond pas de lui seul et à lui seul et que sa tâche est de parler pour ce qui ne parle pas. À travers notre corps, la lumière du monde est reçue et devient précisément parole ; telle est la beauté du corps. À l'inverse, la laideur du corps tient au fait qu'il est déserté par l'esprit, qu'il ne dit plus la réserve de l'être. Jean-Louis Chrétien ne cesse de méditer cette pudeur du corps répondant qui ne doit jamais devenir un objet d'adoration et tomber alors dans l'oubli de ce qu'il a à être. Tout en réfléchissant sur l'irréductibilité du corps grec, du corps chrétien et du corps moderne, Jean-Louis Chrétien cherche à montrer que la fatigue²⁰ est une structure de l'exister charnel, mais que c'est depuis cette finitude que nous rencontrons le monde, ainsi que les autres hommes, et que nous leur répondons. Le corps répond même quand il est épuisé, quand il est touché dans son pouvoir. Ainsi, nous répondons également par notre corps et cette réponse est difficile, elle nous coûte, elle n'est pas indolore, mais il s'agit d'accepter de se fatiguer par amour. Cela confirme une idée directrice de cette étude, à savoir que le corps n'est pas substance, qu'il n'a pas en lui tout ce qu'il faut pour subsister, puisque le corps répondant ne tient pas sa force de lui-même et ne doit pas chercher à la préserver. Le corps est ce qui se donne et ce qu'on ne possède qu'à le donner, car notre force vient de ce que nous avons à faire. Dès lors, la finitude, la fragilité et l'obscurité de notre existence charnelle sont des dimensions essentielles de l'exercice de notre liberté, dans la mesure même où la liberté ne consiste pas à tenir une place dans le monde, mais à répondre en se donnant aussi par son corps. Mon corps est vraiment le mien quand il est traversé par l'appel d'autrui ; ma main n'est jamais autant ma main, insubstituable, que quand dans sa douceur elle renonce à manipuler pour donner. Cependant le corps qui se fait parole et action pour autrui n'est pas un corps isolé, et c'est également collectivement que le corps devient corps répondant. Si le corps répondant est inséparable de la communauté des corps, celle-ci est bien plus qu'une inter-corporalité, car elle est bien une manière d'agir en commun et de répondre en commun. Jean-Louis Chrétien peut ainsi mettre au jour que le corps

Thème

19 Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, DDB, 2^e éd. 2000, p. 177.

20 Voir Jean-Louis CHRÉTIEN, *De la fatigue*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996.

répondant vit de la proximité de l'insaisissable qui sollicite notre parole et notre geste. Dans toutes ces analyses, ce que Jean-Louis Chrétien met en évidence depuis cette vie du corps, c'est l'obliquité de toute phénoménalité. Seule une phénoménologie peut montrer que l'être ne se donne jamais directement mais toujours obliquement, et que son secret n'est jamais aboli par notre parole. Ainsi la phénoménologie, en décrivant la corporéité de notre présence, donne à comprendre que nous n'existons que par une altération de l'intime, que par cette ouverture à l'autre au plus intime de soi²¹. Le corps n'est corps que là où il est sans refuge, ni abri, que là où il est le lieu d'une exposition toujours plus grande et tel est le sens véritable de sa nudité. C'est en cela que le corps est parole avant d'être *Körper* ou *Leib*, et c'est cette pensée du corps travaillée de l'intérieur par la conception chrétienne du corps qui peut, en quelque sorte en retour, permettre à la théologie, comme rencontre de la Parole, de ne pas être une simple variante de la métaphysique en décrivant le corps à corps de la foi, d'une parole brûlée par une autre Parole, d'une volonté humaine défaite par la Volonté divine. Parce que le corps est parole, il n'est lui-même que dans le don, et cela peut être jusqu'au sacrifice de sa vie. Ainsi l'existence charnelle est une patience dans laquelle notre intériorité est ouverte à une présence sans image et sans représentation, à une proximité qui ne sera jamais une possession, car elle est exposition à l'insaisissable. Une phénoménologie du corps exposé est donc ce qui permet de comprendre que je n'ai rien que je n'ai reçu et que c'est là où je me donne, jusqu'à ce cher moi, que je suis vraiment moi-même.

Emmanuel
Housset

La chair témoigne depuis un ailleurs – Jean-Luc Marion

On a vu que la chair est le phénomène le plus difficile, qu'elle ne peut se constituer pleinement elle-même, qu'elle n'est pas une chose avec une place dans le monde, mais qu'elle est un lieu de manifestation ; qu'en cela elle est une souffrance pure à la fois comme auto-affection et hétéro-affection ; qu'elle est inséparable des autres chairs et en cela contingente et qu'elle est finalement non une substance, mais une parole répondant à une autre parole. En cessant de comprendre la chair comme organe de l'esprit, il est devenu possible de distinguer le « je » pôle de toute manifestation et la chair comme lieu de la révélation et finalement de toute signification. Jean-Luc Marion reprend en phénoménologie le terme de témoin justement pour s'affranchir de l'idée d'un sujet possédant comme soubassement

21 Voir Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'appel et la réponse*, Paris, Les Éditions de minuit, 1992.

d'une vie charnelle, car cela secondarise nécessairement la chair. Tout au contraire, il n'y a de témoin qu'en chair et en os et qui justement en tant que chair n'est pas enfermé en lui-même, dans sa position de centre, mais peut parler depuis un ailleurs. En effet le témoin se trouve toujours engagé par ce qui se donne à lui et ne peut pas se mettre au-dessus de la mêlée dans la position d'un spectateur impartial. En conséquence, le témoin n'est pas un sujet exposé et on doit même dire qu'il n'est pas un sujet du tout, car il ne subsiste pas par lui-même et se trouve toujours dans une vie excentrique dans laquelle il ne s'avance qu'en tâtonnant. Dès lors, la chair témoignante donne à penser une identité toujours inchoative qui vit de ce qu'elle rencontre. Elle ne se laisse pas réduire à l'idée d'une puissance *a priori* d'assimilation et peut justement se laisser transformer jusqu'au plus intime d'elle-même, prise aux entrailles par ce qui la touche, et c'est pourquoi elle demeure ainsi une question. Tout en décrivant le phénomène saturé de la chair²², Jean-Luc Marion y voit « une possibilité de penser en raison l'Incarnation théologique²³ ». Quoi qu'il en soit, c'est avec la chair témoignante que se comprend le retard du geste et de la parole sur la lumière de la vérité qui les rend possibles. Il y a là encore une obliquité essentielle, car je ne peux pas regarder la vérité en face et je ne la découvre que depuis sa force de transformation en moi. Ainsi, notre chair se fait verbe en laissant une parole qui vient d'ailleurs la transformer, la rendre tout autre. Dans *D'ailleurs la révélation*²⁴, Jean-Luc Marion peut montrer que la parole humaine devient parlante quand elle parle depuis un ailleurs qu'elle ne cherche pas à s'approprier dans une synthèse d'identification. Ainsi, la chair ne fait pas qu'accompagner le « je » dans la recherche de l'essence et elle est le lieu d'un autre rapport à la vérité dans lequel la vérité est plus donnée à être qu'à voir ; elle est à aimer sans pouvoir être un objet de curiosité. À même ma chair, je peux comprendre que l'être est ce qui arrive sans prédétermination, qu'il est au-delà de toutes mes attentes, et qu'en cela il n'est plus compris comme l'être d'un étant. Dès lors, c'est depuis la chair qu'autrui peut être reçu comme visage, mais également que toute chose du monde peut être présente en tant que visage et que Dieu lui-même, l'*idipsum*, est rencontré comme un visage éclairant. Puisque la chair est un acte de parole, tout est voix pour le témoin. La chair témoignante ne fait donc qu'annoncer ce qu'elle ne peut produire, ni contenir, et toute son essence se trouve dans cette humilité dans laquelle on laisse se dire une vérité qui n'a pas besoin d'une autre source qu'elle-même.

22 Voir Jean-Luc MARION, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.

23 Jean-Luc MARION, *De surcroît*, Paris, PUF, 2001, p. 124.

24 Jean-Luc MARION, *D'ailleurs la révélation*, Paris, Grasset, 2020.

Tel est le paradoxe de la chair : elle n'est elle-même qu'en cherchant à incarner une vérité qu'elle ne peut épuiser. Dès lors, la phénoménologie comme retour aux choses-mêmes met en lumière que ne peut être pensé que ce qui est vu et que n'est vraiment vu que ce qui affecte, que ce qui trouble jusqu'au fond de nos entrailles en approchant de nous. La question de la chair n'est donc pas une question parmi d'autres ; elle n'est pas une simple préoccupation régionale, et vivre selon la chair, c'est accepter de se déplacer jusqu'au lieu où le divers chaotique de l'intuition s'organise de lui-même en un sens et un sens qui est alors bien plus qu'une production d'un sujet. Exister en tant que chair, c'est donc bien accepter de se laisser destituer de sa position centrale pour comprendre que le principe de son être n'est pas en soi et qu'on n'est soi qu'à puiser à une source qui vient d'ailleurs, car la vie est ce qui est reçu et qui peut se donner précisément parce qu'elle est reçue. La chair n'est pas, elle témoigne, et c'est en témoignant de la vérité qu'elle devient lumineuse, parce qu'elle accepte humblement d'être le reflet d'une autre lumière. C'est la nouveauté de cette dimension « mienne » de la chair que la phénoménologie peut proposer à la théologie pour décrire le rapport de notre incorporation à l'Incarnation, même si, d'une certaine manière, c'est un prêté pour un rendu.

*Emmanuel
Housset*

En passant d'une compréhension de la chair comme place centrale de toute perception et de toute action à une intelligence de la chair comme lieu d'une ouverture à l'excès de l'être et enfin à la considération du non-lieu de la chair en tant que parole humaine surgissant d'un silence bruisant de sens, la phénoménologie donne à voir que ce qu'il y a d'altéré dans la chair est ce qui la rend nue et vraie et que seule la chair peut nous apprendre le prénom secret de toute chose depuis lequel la pensée devient possible. La chair n'est pas une chose, mais un acte de patience. Dans cet ordre, la phénoménologie, même celle qui est traversée par les questions chrétiennes, a sa limite et ne peut jamais dire que Dieu est Dieu, que Jésus est le Christ, pas plus qu'elle ne peut penser la résurrection de la chair. Néanmoins, la phénoménologie de la chair altérée peut reconnaître que c'est l'Incarnation, le Verbe qui se fait chair, qui limite une description de la chair qui se fait verbe, c'est-à-dire la délimite et lui donne son sens depuis son ailleurs. C'est l'inimaginable de l'Incarnation qui limite toute philosophie du corps, ce qui fut parfois oublié dans une transgression de l'irréductible analogie entre la personne humaine et la Personne divine, même si la phénoménologie a bien mis en lumière que la chair n'est elle-même que depuis un ailleurs qui l'envoie dans un cheminement irréversible vers un lieu où être. La phénoménologie de la chair altérée n'est même

pas une propédeutique à une théologie de la chair transfigurée par l'amour du Christ qui a souffert nos souffrances jusqu'à la mort et qui a été plus fort que la mort, mais elle peut donner à comprendre qu'il ne peut y avoir de salut que dans une exposition toujours plus grande à la vérité, que dans cette blessure qui nous donne à être. La chair est le phénomène le plus difficile parce que sa compréhension est ce qui nous forme en nous transformant et qu'il nous met en demeure de répondre en vivant de cette patience. La phénoménologie peut élucider que la chair est là où elle est exposée à un ailleurs et on peut même penser à une élucidation des vécus qui donnent sens au souci de donner sa vie et si elle ne cesse de réinterroger la raison jusque dans la vie du corps, elle ne peut ni ne doit passer de la raison à la foi. Elle ne peut pas énoncer que la chair du Christ est ce qui permet à ma chair d'être pleinement offerte. La philosophie peut reconnaître l'incomplétude de la chair et son impossibilité essentielle pour elle de se donner pleinement elle-même par elle seule, mais elle ne peut aller au-delà, elle ne peut pas sortir d'Égypte.

Thème

Emmanuel Housset est professeur à l'université de Caen-Normandie, membre de l'unité de recherche Identité et subjectivité et chargé de cours à l'Institut Normand de Sciences Religieuses (Caen). Marié, 4 enfants, ses principales publications sont : La vocation de la personne, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 et Le don des mains, Namur-Paris, Éditions jésuites, 2019.

La chair de la vie selon Jean



Emmanuel
Cattin

Aux sœurs de Bethléem
du monastère Notre-Dame de la Présence de Dieu

*Das Niedrigste ist also zugleich das Höchste,
das ganz an die Oberfläche herausgetretene
Offenbare ist eben darin das Tiefste.*

« Le plus bas est ainsi en même temps le plus haut,
le manifeste qui s'est avancé tout entier à la surface est,
justement en cela, le plus profond¹ ».

L'évangile de l'esprit est aussi l'évangile de la chair. Il l'est en vertu de l'extrême tension, qu'il faut dire dialectique, qui en constitue la dramatique propre et la beauté. Celle-ci demeure mystérieuse. Mais la dramatique du témoignage, où chacun est témoin pour celui qui est lui-même témoin, le Christ, ne fait rien d'autre que déployer l'essence de la manifestation selon Jean : la venue de la Vérité témoignant pour elle-même et pour celui qui l'a envoyée, le Père, tous les autres témoignant pour elle. Πνεῦμα, « esprit », est le nom de celui qui accomplit et accomplira la manifestation, et lui aussi est et sera témoin. Le chemin du témoignage, le chemin spirituel va à l'accomplissement de l'apparaître, à la « gloire », δόξα, qui est toujours, dans Jean, la gloire du Père et la gloire du Fils, dans l'unité absolue et la souveraineté de leur « apparaître ».

Or dans cet apparaître spirituel la chair est si essentielle qu'elle est celle qui portera ou apportera la vie, une vie dont elle-même, pourtant, n'est jamais la source. Elle se tiendra, à la fois, dans l'extrême négation et dans l'affirmation nouvelle, l'affirmation d'une vie nouvelle. La chair assumera les deux, la manifestation et sa négation, et, à travers l'extrémité mortelle de celle-ci, la « gloire », autrement dit la manifestation dans son accomplissement

¹ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, p. 496 ; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. Bernard Bourgeois,

Paris, Vrin, 2007, p. 622. Nous donnons ici une traduction personnelle.

spirituel. La chair ainsi n'est pas seulement la négation de l'esprit. Elle est son chemin. Telle est l'extraordinaire tension chrétienne, l'extraordinaire tension johannique. La chair est la chair mortelle, le règne de la mort. Mais la chair est la chair de la vie, la chair qui porte la vie, la chair dans laquelle la vie est venue. La vie qui s'appelle esprit a fait passer la chair, par la puissance de sa liberté qui n'a pas de limite, de la mort à la vie. La chair était le chemin de la mort. Elle est devenue, dans un renversement inouï et impensable (impensable en grec, « folie pour les païens² »), le chemin de la vie. Jean a décrit, selon l'extrême simplicité dialectique qui était la sienne — et qui fut, avec tout évangile, source de la dialectique —, ce renversement spirituel de la chair : de la chair mortelle à la chair vivante, à la chair vivifiante, à la chair qui est chair de l'esprit.

La chair du monde

L'Évangile de Jean est le récit d'une venue : « Il est venu », ἦλθεν (*Jean* 1, 11)³. Le domaine de cette venue est le monde. Tout homme vient « dans le monde », εἰς τὸν κόσμον (1, 9). Mais celui dont Jean témoigne est venu, en venant dans le monde, dans le domaine qui « fut par lui » : δι' αὐτοῦ ἐγένετο (1, 10), et, dans ce domaine qui était déjà originairement le sien, il est venu « chez lui », εἰς τὰ ἴδια, quel que soit le sens qu'il convienne de donner à cette précision (1, 11)⁴. C'est ce domaine propre qui lui opposa le Non, d'autant plus dur, d'un refus : « et le monde ne l'a pas reconnu », καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, « et les siens ne l'ont pas accueilli », καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον (1, 10 et 11). Or, venir dans le monde, c'est venir dans la chair. C'est un premier trait qu'il convient de retenir : la chair est la chair du monde, et la venue dans le monde est la venue dans la chair. Selon l'opposition de la *Première épître de Jean*, la chair appartient, avec le désir dont elle est la source, « la convoitise de la chair », ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός, à « tout ce qui est dans le monde », πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, et ainsi est elle-même « du monde », ἐκ τοῦ κόσμου, ce qui veut dire : non pas « du Père », ἐκ τοῦ πατρός. Elle est alors marquée par la caducité de tout ce qui est dans le monde : « Or le monde passe avec ses convoitises », καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ (1 *Jean* 2, 15-17), et opposée au « demeurer éternel » de « celui qui fait la volonté de

2 1 *Corinthiens* 1, 23.

3 Lorsque nous donnons le texte grec, nous suivons Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Société biblique allemande, 28^e édition révisée, 2012. La traduction est celle de la Bible de Jérusalem.

4 Sur la controverse exégétique au sujet de l'identification des « siens », on se reportera au grand commentaire de Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannes-evangelium*, Leipzig, St. Benno-Verlag et Freiburg, Herder, I- IV, 1965-1984, ici 1. Teil, p. 234 sq.

Dieu » : μένει εἰς τὸν αἰῶνα⁵. Or la chair dans laquelle vint celui dont Jean est le témoin devait aussi souffrir en elle-même le refus qui lui était opposé. Le Non lui-même charnel que lui opposa le monde devait aussi être enduré dans la chair, dans les blessures de la chair, et le monde irait jusqu'à lui donner la mort, qui est le destin de toute chair. Telle est la première grande affirmation johannique concernant la chair, que Jean eut à défendre peut-être plus que toute autre, parce qu'elle était la plus difficile à « recevoir », c'est-à-dire à croire, selon la difficulté dialectique extrême qui tend tout le récit de l'évangile : « À ceci reconnaissez l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu », porte encore la Première épître johannique, ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν (1 Jean 4, 2). Il faudra d'abord s'arrêter aux différents temps grammaticaux qui marquent ce qui se donne comme l'article d'une confession (ὁμολογεῖ). Le parfait (ἐληλυθότα) indique moins l'événement même de la venue, l'instant de l'incarnation, que portera précisément plus loin l'aoriste (1 Jean 5, 6 : « C'est lui qui vint par eau et par sang : Jésus Christ », οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός), que le sens même de Jésus Christ en tant qu'il est *désormais pour toujours, une fois pour toutes*, celui qui s'est incarné, celui qui est venu (1 Jean 5, 20 : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, οἶδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει, où le verbe, au présent, exprime la même nuance qu'un parfait). La confession sait et dit qu'il est *venu*, c'est-à-dire venu dans la chair⁶ : elle sait et dit, et en ce sens reconnaît, la vérité du témoignage, c'est-à-dire de la manifestation, dont elle est, à chaque instant, l'accomplissement. C'est avec un tel savoir, qui lui-même témoigne pour le témoin (qui était lui-même déjà témoin pour un autre témoin), que se refermait presque l'*Évangile de Jean* : « C'est ce disciple qui témoigne de ces faits et qui les a écrits et nous savons que son témoignage est vrai » (Jean 21, 24)⁷. La confession accomplit le témoignage. Or une telle confession, dans la Première épître, affirme la venue dans la chair, d'une affirmation non seulement spirituelle mais à laquelle il faudra même reconnaître « l'esprit de

Emmanuel
Cattin

5 Nous renvoyons au commentaire des épîtres johanniques, dû à Rudolf SCHNACKENBURG, qu'il faut lire avec celui de l'évangile : *Die Johannesbriefe*, Freiburg, Herder, 1965, p. 127-133. On gardera devant les yeux deux traits d'importance : la chair selon Jean n'a pas le sens de ce qui serait étranger au salut (*die unheilvolle Bedeutung*) qui est celui de la chair selon Paul (p. 128) ; et le monde selon Jean, quel que soit le caractère périssable de tout ce qui est en lui, ce monde

« qui passe » lui-même est pourtant celui dans lequel nous nous tenons et avons à nous tenir : « Le christianisme johannique sait avec plus de force que le christianisme paulinien qu'il est encore dans le "monde" et qu'il doit s'affirmer en lui » (p. 131-132).

6 Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, op. cit., p. 221.

7 Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας τὰ ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.

Dieu ». Il n'est pas possible de dire avec une plus grande netteté dialectique l'élévation spirituelle de la chair : *c'est l'esprit lui-même qui atteste la venue dans la chair*, et par là celle-ci est reprise, par lui, dans la manifestation qu'il est lui-même, lorsqu'il inspire le témoignage et la confession. Dans la dramatique propre de l'épître, « l'esprit de Dieu » s'oppose à « l'esprit de l'Antichrist », qui « est déjà dans le monde » (1 Jean 4, 3), en sorte que celui-ci, qui est le domaine de la venue et de la manifestation, est aussi celui d'un combat, le combat pour la manifestation. Or c'est cette opposition de « l'esprit de Dieu » et de « l'esprit de l'Antichrist » qui va aussi, selon Jean, déchirer la chair, elle-même traversée par le combat du monde, le combat, à la fois, *contre le monde* (1 Jean 5, 4 : « puisque tout ce qui est né de Dieu est vainqueur du monde. Et telle est la victoire qui a triomphé du monde : notre foi⁸ »), *dans le monde*, et *pour le monde* (selon Jean 3, 17 : « Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par son entremise⁹ »).

Toucher, manger

Mais que veut dire ἐν σαρκί, « dans la chair » ? Est-ce seulement du corps qu'il s'agit ? Le mot de σάρξ indique ce dont la vie est faite, ce dont le corps vivant de l'homme est fait (avec les os, Luc 24, 39 : « Voyez mes mains et mes pieds : c'est bien moi ! Palpez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai », ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα). La chair est ce qu'il sera possible de *toucher* et ce qu'il sera possible de *manger*. Ces deux possibilités de l'expérience humaine de la chair, « toucher » et « manger », sont dans Jean tout à fait essentielles.

La première, « toucher », appartient à la structure de la manifestation et du témoignage. La chair touche et peut être touchée, et celui qui touche ne « voit » pas seulement, mais le toucher confirme la réalité de ce que ses yeux ont vu, la venue et la présence en chair : ce que « nous » avons vu n'est pas seulement l'image d'un corps, mais un corps de chair, un corps tangible, un corps réel. La Première épître s'ouvrait sur cette dimension majeure, lorsqu'elle décrivait l'expérience qui fut celle du témoin, et dont il témoignait dans son « annonce », selon l'insistance d'une expérience trois fois sensible dont le toucher, après l'oreille et la vue, est le couronnement : « Ce qui était dès le commencement, ce que

8 ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον· καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικῆσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν.

9 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.

nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie ; — car la Vie s'est manifestée : nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous » (1 Jean 1, 1-3)¹⁰. Toucher le « Verbe de vie », toucher le λόγος lui-même, c'était toucher sa chair, et confirmer sa présence aux yeux qui avaient vu son visage et aux oreilles qui avaient recueilli ses paroles. La venue dans la chair emporte un apparaître qui n'est pas seulement un se montrer aux regards, pas plus qu'il n'est seulement la vibration d'une voix. La main a pu toucher « le Seigneur ».

Mais une telle apparition charnelle sous le toucher recevra la plénitude de son sens spirituel lorsqu'elle aura lieu une seconde fois, *la seconde fois*, c'est-à-dire lors du retour du Seigneur, lors de la résurrection de la chair. Car la venue dans la chair s'accomplit une seconde fois. La chair revient. Le témoignage du toucher sera alors celui que demande Thomas Didyme, qui voudra voir et toucher son Seigneur. Que veut Thomas ? « Si je ne vois pas dans ses mains la marque des clous, si je ne mets pas mon doigt dans la marque des clous, et si je ne mets pas ma main dans son côté, je ne croirai pas » (Jean 20, 25)¹¹. Il ne veut pas voir seulement son Seigneur, il veut voir la blessure de la chair, la « marque » qui n'indique pas seulement le supplice, mais précisément la chair elle-même qui a souffert : la marque est *la marque dans la chair, l'attestation de la chair, de celle qui se tient là en tant que sa propre chair, la chair de son Seigneur*. Et c'est pourquoi il ne veut pas la voir seulement, il veut aussi la toucher, car le toucher est, concernant la chair, l'attestation de sa présence réelle : il veut toucher les blessures, selon la double attestation qui lui confirmera que c'est bien *son Seigneur, lui-même, qui est là, en chair*. La main de Thomas touchera la réalité de son Seigneur, la profondeur de sa présence revenue à la vie. Lorsqu'il le touche, s'il le touche (car l'évangile ne l'écrit pas), Thomas en est bouleversé, comme l'avait été Nathanaël lorsqu'il avait, au commencement, reconnu le roi d'Israël (Jean 1, 49), et comme le sont, dans Jean, tous ceux qui, dans l'éclair d'une parole ou d'un signe, reconnaissent le Christ. La simplicité de la réponse du disciple est elle-même alors bouleversante : « Mon Seigneur et mon Dieu ! », ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jean 20, 28)¹². Le cri de Thomas

Emmanuel
Cattin

10 Voir à la fin de l'article.

11 ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἡλῶν καὶ βάλῃ τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἡλῶν καὶ βάλῃ μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω.

12 On se reportera au magnifique commentaire de Jean-Louis CHRÉTIEN dans *La Voix nue*, Paris, Minuit, 1990, « La gloire du corps », p. 27.

est la réponse à la révélation de la nouvelle chair, la révélation de la chair de la vie, de la chair passée de la mort à la vie.

Entre la venue et le retour dans la chair, cependant, Jean a décrit aussi, concernant le toucher, une expérience troublante et absolument unique, celle de Marie de Magdala devant le tombeau vide de son Seigneur. Elle est placée, déconcertée, devant l'absence du corps sans vie : « On a enlevé mon Seigneur, et je ne sais pas où on l'a mis » (*Jean* 20, 13). Jean va décrire une première fois la soudaineté renversante d'une reconnaissance. Mais, à l'inverse de la reconnaissance par Thomas de son Seigneur, celle-ci a lieu à un simple nom, un simple appel : « Marie ! » (*Jean* 20, 16). Pourquoi cet appel conduit-il Marie à reconnaître son Seigneur, avec l'intensité propre au nom qu'elle-même prononce alors : « Se retournant, elle lui dit en hébreu : « Rabouni ! » — ce qui veut dire : « Maître » » (*Jean* 20, 16)¹³ ? Appelée par son nom, Marie ne peut reconnaître celui qui l'appelle que parce que non seulement le timbre de la voix mais l'intimité de l'appel par son nom portent en eux la présence charnelle qu'elle aima¹⁴. Le geste de se retourner indique à lui seul l'extraordinaire renversement en train de s'accomplir en elle, correspondant à celui qui s'est accompli dans l'ordre de la chair¹⁵. Mais le trouble provient aussi du passage étrange en lequel la chair paraît se tenir encore, et du caractère tout à fait énigmatique de la parole de Jésus. C'est le seul instant en effet où la chair apparaît sans pouvoir être touchée : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père », μή μου ἅπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα (*Jean* 20, 17). La chair se tient alors, selon toute apparence, dans un étrange intervalle, et le mystère est qu'elle puisse alors être vue (« J'ai vu le Seigneur », ἑώρακα τὸν κύριον, *Jean*, 20, 18), mais ne puisse pas être touchée. La difficulté concerne le sens qu'il faut donner à ce qui est indiqué par cet οὐπω : « je ne suis pas encore monté », alors que la chair paraît déjà ressuscitée, mais que la montée vers le Père ne paraît pas pouvoir se laisser distinguer de la résurrection¹⁶. Mais, quelle que soit la réponse à ce qui est l'une des plus grandes difficultés de l'évangile de Jean, le sens de cet apparaître tout à fait unique dans l'évangile, celui d'une chair

13 Rudolf Schnackenburg, rappelant qu'« hébreu veut dire, comme à maintes reprises (5, 2 ; 19, 13.17.20), l'araméen » (*Das Johannesevangelium*, 3. Teil, op. cit., p. 375, n. 50), commente : « Marie aussi répond par une simple exclamation, une apostrophe qui valait tout autant pour le Jésus terrestre. Car Rabbouni (aram. « Mon Maître ») n'est rien d'autre que

l'usuel Rabbi, mais renforcé, prononcé en quelque sorte de façon plus personnelle » (p. 375).

14 Rudolf Schnackenburg évoque ici le récit, dans *Luc*, de la scène de reconnaissance à Emmaüs (*Luc* 24, 13-35).

15 Voir à la fin de l'article.

16 Voir à la fin de l'article.

qui paraît intangible¹⁷, appartient lui aussi, de la façon la plus nette, à la manifestation : « Mais va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (Jean 20, 17). Marie a vu la chair du Ressuscité sur le chemin qui le conduisait à son Père, le Père qui est aussi le sien. Elle est le témoin, unique selon Jean, d'un apparaître unique : elle reçoit la mission, elle aussi unique, de l'annoncer pour la première fois aux « frères », autrement dit aux disciples, pour la première fois dans l'évangile appelés de ce nom¹⁸. Elle reçoit la mission du premier témoignage de la résurrection, du premier témoignage de la Pâque. C'est la nouveauté absolue de ce premier apparaître, de ce premier voir, et la mission du premier témoignage, que Jean a décrites dans la rencontre bouleversante que fit Marie de Magdala.

Mais la chair n'est pas seulement ce qui peut être touché, elle est aussi, dans Jean, ce qui peut et ce qui doit et ce qui est donné pour être mangé. L'évangile de Jean atteindra alors le centre de son mystère. La « parole dure » appartient à l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm (6, 59), et elle scandalisera les Juifs (6, 52). La « dureté » de cette parole est la « dureté » dialectique qui est le cœur de l'enseignement de Jésus. Que dit cette parole ? Elle doit être considérée à partir de l'indication donnée en 6, 4 : « Or la Pâque, la fête des Juifs, était proche » et de la multiplication des pains et des poissons par Jésus nourrissant la foule. Jésus a d'emblée lui-même posé la question la plus simple, dont l'ampleur ne cessera de s'étendre et de venir toujours davantage en lumière : « D'où nous procurerons-nous des pains pour que mangent ces gens ? » (6, 5). Le discours que Jésus tiendra le lendemain portera sur la nourriture, non pas « la nourriture qui se perd », mais « la nourriture qui demeure en vie éternelle » (6, 27). La nourriture donne la vie. Mais quelle nourriture, quel est le « pain » qui « donne la vie au monde » (6, 34), et quelle vie donnera-t-il ? La réponse reprendra solennellement le nom exodique-johannique de Dieu : « Je suis », celui dont la majesté seigneuriale

Emmanuel
Cattin

17 R. Schnackenburg, avec d'autres, évoque, à partir de Matthieu, 28, 9 sq. (où les femmes « s'approchèrent, étreignirent ses pieds et se prosternèrent devant lui »), la possibilité que « Ne me touche pas » veuille dire : « Ne me retiens pas » (*Das Johannes-evangelium*, 3. Teil, op. cit., p. 376). Mais rien n'est par là changé quant au sens d'une chair qui se tient dans le passage du retour à la vie, et qu'il n'est possible, ni de « toucher », ni peut-être de retenir.

18 R. SCHNACKENBURG (*Das Johannes-evangelium*, 3. Teil, op. cit., p. 377)

rassemble toutes les difficultés et les éclaire lorsqu'il rapporte théologiquement la mission de Marie de Magdala envoyée aux disciples aux paroles du Discours d'adieu, 14, 2-3 : « Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures ; sinon, je vous l'aurais dit ; je vais vous préparer une place. Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, à nouveau je viendrai et je vous prendrai près de moi, afin que, là où je suis, vous aussi vous soyez ».

(Exode 3, 14: « Voici ce que tu diras aux Israélites : « Je suis » m'a envoyé vers vous ») s'élève sur tout l'*Évangile de Jean*, et qui reviendra en 14, 6 précisément en tant que : « Je suis la vie » (« Je suis le chemin, la vérité et la vie », ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή). À présent le nom donne le sens de la nourriture et de la vie que celle-ci apporte : « Je suis le pain de vie », ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, « Je suis le pain vivant », ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν (respectivement 6, 35 et 6, 51). « Je suis » est le pain qui donne une vie qui elle-même ne meurt pas. « Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra pour toujours » (6, 51). *Or ce pain qui donne vie est la chair elle-même*, la chair vivante : « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde », καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς (6, 51). La chair vivante est la chair vivifiante. Manger, non plus la manne du ciel, qui laisse la vie mourir, mais la chair de celui dont le nom est « Je suis » et qui est venu dans la chair, veut dire recevoir la vie qu'il est, s'unir à la vie qu'il est, d'une union qui est union nuptiale, l'unité d' « une seule chair » (Genèse 2, 24 : « Ils deviennent une seule chair »). Tel est le centre du mystère de la vie en tant que mystère de la chair, de la nouvelle vie et de la nouvelle chair : le mystère de la Pâque. Telle est aussi « la parole dure » » (6, 60 : « Elle est dure, cette parole ! Qui peut l'écouter ? », σκληρός ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκοῦειν;) qui conduira « beaucoup de ses disciples » à cesser de suivre Jésus (6, 66). La « parole dure » est celle du mystère. Elle est d'autant plus dure qu'elle n'évoquera pas seulement la chair, mais le sang. Selon cette parole, la chair et le sang sont la chair et le sang de la vie, et l'insistance johannique sur la nécessité de « manger » la chair et de « boire » le sang sera alors absolument saisissante :

« En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang [ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίνητε αὐτοῦ τὸ αἷμα], vous n'aurez pas la vie en vous. Qui mange ma chair et boit mon sang [ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα] a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson. Qui mange ma chair et boit mon sang [ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα] demeure en moi et moi en lui. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par le Père, de même celui qui me mange [ὁ τρώγων με], lui aussi vivra par moi. Voici le pain descendu du ciel : il n'est pas comme celui qu'ont mangé [ἔφαγον] les pères et ils sont morts ; qui mange ce pain [ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον] vivra pour toujours » (6, 53-58).

Τρώγειν cependant n'est pas simplement « manger ». Comme Erich Przywara le relevait dans son extraordinaire méditation johannique,

le verbe veut dire « déchirer avec les dents », et φαγεῖν est plus proprement « avaler ». La langue johannique va à un expressionnisme ou un réalisme de la chair, que Przywara traduisait lorsqu'il décrivait, dans tout ce chapitre de Jean, le passage du « signe » (la multiplication des pains) à ce qu'il appelait « le mystère des mystères », « la véritable compénétration dans la chair et le sang entre Dieu et l'homme », et ainsi « le vrai repas nuptial de l'agneau sacrifié », dans la « contradiction mortelle » qui est opposée par « les Siens » au « scandale de Son amour » : « C'est là vraiment le centre et le sommet intérieur de l'Évangile de Jean, qui depuis le commencement est orienté vers la mort et la résurrection du Seigneur », où « le mystère de l'extrême contradiction » ne fait qu'un avec « le mystère de l'extrême union¹⁹ ». Przywara pensait au Psaume 21 :

Puisque la contradiction des bêtes féroces s'approche du « nouveau David » jusqu'en Sa chair et en Son sang, Il donne par avance Sa chair et Son sang, c'est-à-dire Sa chair sanglante (6, 52 sq.) en repas nuptial. Ainsi est-elle claire, la façon dont toute la promesse du mystère de la chair et du sang est l'annonce du mystère de tous les mystères de l'incarnation : comme il fut donné à entendre dans le Prologue de l'évangile de Jean. Dieu célèbre ses noces dans la vraie chair et le vrai sang, dans la « contradiction à la vie et à la mort » et dans la « chair et le sang » du monde (Matthieu 21, 33-42 et 23, 29-37). Aussi est-ce là l'unique « « signe pour la contradiction », englobant tout (Luc 2, 34 ; Jean 6, 30) : le signe de la résurrection nuptiale dans la mort par les « taureaux, les lions, les chiens » (Psaume 21, 13, 14, 17) ».

Emmanuel
Cattin

La chair de l'amour

Ainsi la chair est-elle la chair de la vie. Elle l'est dans l'extrême contradiction, elle l'est seulement dans la mort, *dans sa propre mort de chair*. Car il est frappant qu'au lieu même où il donne sa chair et se donne ainsi à manger, Jésus rappelle avec solennité ce qu'il en est de toute chair : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien [ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν]. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie » (6, 63). C'est la chair, sa chair, qui porte la vie, mais la chair de la vie est la chair spirituelle, qui a reçu vie de l'esprit : par elle-même toute chair est mortelle, et va, lorsqu'elle est seule, lorsqu'elle

19 Erich PRZYWARA, *Christentum gemäß Johannes*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1954, p. 125-126. Przywara, qui cherche à reconstituer les structures de la révélation entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, traduit le Psaume 21 : « De

puissants taureaux m'ont cerné, / De fortes bêtes de Bashan m'ont encerclé. / Elles ouvrent la gueule contre moi — / Lion déchirant et rugissant. / ... Je peux compter tous mes ossements » (21, 13-18).

est abandonnée, à la mort. Jean l'écrit, et d'abord Jésus le dit, précisément lorsqu'il donne à manger sa chair vivifiante : la chair, aucune chair, selon l'étrange expression de Jean, « ne sert de rien », autrement dit : ne peut te sauver, ni se sauver elle-même. Mais l'esprit ne laisse pas la chair à elle-même, à sa désolation. Il s'avance dans la parole vivante et il vient à elle de la seule façon possible : il vient dans la chair. Or cette contradiction d'une chair mortelle et de la venue qui lui donne vie et donne vie à toute chair fut déjà indiquée dans le Prologue, lorsque furent évoqués « ceux qui croient en son nom » : « eux ne furent engendrés ni du sang, ni d'un vouloir de chair [οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός], ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair et il a campé parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire » [Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ] (1, 13-14). La chair où il vint fut le chemin par lequel ceux qui ont cru sont nés une seconde fois, « de nouveau » et « d'en haut », non de la chair, mais de l'esprit, comme l'éclaircira l'entretien avec Nicodème : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit », τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν (3, 6). Il faut maintenir rigoureusement cette opposition intacte. Elle est celle, non pas de deux domaines ou de deux règnes, mais de deux naissances. La chair est le nom d'une naissance. Face à elle, le Prologue évoquait déjà cette autre naissance, celle qui donnait de « devenir enfants de Dieu », τέκνα θεοῦ γενέσθαι (1, 12). Mais c'est l'entretien avec Nicodème, le Maître en Israël, qui en déploie l'opposition pure. Nicodème ne comprend pas la seconde naissance, car à ses yeux il n'est de naissance que charnelle. Tout ce qui naît est de chair, et toute chair est née, une seule fois : « Comment un homme peut-il naître, étant vieux ? Peut-il une seconde fois entrer dans le sein de sa mère et naître ? » (3, 4)²⁰. La chair ne peut pas renaître. Toute vie charnelle est unique. Pour que la chair mortelle devienne la chair vivante, la nouvelle chair, elle doit naître d'une *tout autre naissance*, naître « d'en haut » ou naître « de nouveau », ἄνωθεν (3, 3 et 7), et cela veut dire : naître « de l'esprit » (3, 8), et par conséquent, en un sens, naître elle-même esprit. L'esprit, lui aussi, est le nom d'une naissance qui ne supprime pas mais garde en elle, en la transfigurant, la première, recueille en elle la chair et la naissance de chair. Ce « pouvoir », dans Jean, est celui du Fils, que le Père lui a donné (« selon le pouvoir que tu lui as donné sur toute chair », καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, 17, 2). Cette « autorité », ἐξουσία, constamment reconnue au Christ dans l'évangile, est aussi celle

20 πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ὄν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεῦτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;

avec laquelle il enseigne (*Luc 4, 31*). L'« autorité » de la Parole s'étend à toute chair, comme le montrait déjà l'entretien avec Nicodème, où les paroles sont vie et esprit, et comme l'attestera encore la « voix forte » qui appellera et réveillera Lazare (φωνῇ μεγάλῃ, 11, 43). La « voix forte » a « autorité » sur toute chair, elle a l'autorité de la vie, l'autorité de l'esprit.

La *Première épître de Jean* décrit cette nouvelle naissance spirituelle des « enfants de Dieu » (1 *Jean 3*) qu'elle comprend, d'une façon aussi précise que décisive, en tant que naissance de l'amour et dans l'amour (« Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour », 1 *Jean 4, 7-8*). La seconde naissance dans l'amour n'est pas seulement à venir : « maintenant » nous naissons dans l'amour, « dès maintenant nous sommes enfants de Dieu », νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν (3, 2). Or seule la venue de la vie dans la chair nous a donné un tel « pouvoir », ἐξουσίαν (*Jean 1, 12*). La chair devenue la chair de la vie, dans l'extrême contradiction mortelle, était par conséquent déjà la chair de l'amour. C'est l'amour qui a pris chair, et c'est par l'amour venu dans la chair, venu à la chair qui, laissée à elle seule, n'était pas amour, que notre propre chair est elle-même saisie dans l'amour. La chair mortelle, la chair qui « ne sert de rien » et qui est « née de la chair », est pourtant déjà touchée par l'amour, par la chair de l'amour. Ceux qui sont nés de la chair mortelle ont été aimés jusqu'à la mort. Tel est selon Jean le sens, seul précis, seul rigoureux, de l'amour : seul l'amour venu dans la chair donnera aussi « pouvoir » d'aimer à ceux qu'il a d'abord aimés. « En ceci consiste l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés » (1 *Jean 4, 10*)²¹. Par cet amour la chair est entrée dans une dimension dont elle ne pouvait être la source, qu'aucun « vouloir de chair » ne put et ne pourra jamais ouvrir. Le vouloir de l'amour n'est pas un tel « vouloir de chair » : la chair est sans amour s'il ne lui vient d'une source plus haute que tout « vouloir de chair », et s'il ne la change. La source de l'amour est ce que Jean appelle « esprit ». La naissance « d'en haut », ἐκ τοῦ πνεύματος, la naissance « de l'esprit », est la naissance dans l'amour et de l'amour, la seconde naissance de la chair entrée pour la première fois dans l'amour. Elle ne peut accéder à l'amour, entrer dans l'amour, que parce que l'amour est déjà venu dans la chair, entré dans la chair. Tel est le sens strict, johannique, de l'amour : « C'est lui qui nous a aimés ».

21 ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς.

La chair selon Jean conduit à penser notre naissance, nos deux naissances. La première est charnelle et, si la seconde ne l'est pas, le don en est venu jusqu'à nous, pourtant, dans la chair mortelle. La chair qui donna cette seconde naissance est venue, elle aussi, dans une naissance, la naissance de la vie dans la chair, dont Jean n'écrit rien. Mais il écrit de celle qui donna naissance à la vie, de la mère de la chair de la vie. Qu'en écrit-il ? Elle est apparue une première fois à Cana, où elle apparaît sous ce nom, « la mère de Jésus », intercédant pour ceux qui « n'ont pas de vin » (2, 4). À la dureté apparente, énigmatique, de la réponse (« Que me veux-tu, femme ? Mon heure n'est pas encore arrivée »), elle-même répondra par la confiance et l'obéissance : « Tout ce qu'il vous dira, faites-le » (2, 5). Les mots de Jésus ne sont pas d'un fils à sa mère, ils sont ceux de celui qui est son « Seigneur », et c'est à lui aussi que Marie s'en remet sans réserve dans sa réponse, se tenant entièrement, à nouveau, dans son « autorité ». Mais les mots de Cana trouveront leur clarté à la fin seulement lorsque, une seconde fois, la mère de Jésus apparaîtra. Le même mot déconcertant ici, « femme », γύναι, reviendra pour s'adresser à sa mère, lorsque Jésus lui-même sera sur la croix et donnera une ampleur nouvelle au mot même de « mère » que Jean alors écrira trois fois : « Jésus donc voyant sa mère et, se tenant près d'elle, le disciple qu'il aimait, dit à sa mère : « Femme, voici ton fils » ; Puis il dit au disciple : « Voici ta mère ». Dès cette heure-là, le disciple l'accueillit chez lui » (19, 26-27). La mère charnelle devient mère en un autre sens. La mère est celle en laquelle il est venu dans la chair, elle est mère de la chair et selon la chair, lieu absolument initial de l'incarnation. Non seulement toute chair est née, mais toute chair est née d'une mère, et non seulement, par conséquent, la mère est charnelle, mais la chair se tient pour toujours dans une telle dimension maternelle. Lorsque Jésus accomplit ce qui est l'accomplissement propre, dans son ordre, de toute chair, lorsqu'il va mourir, celle où il commença à venir dans la chair se tient là. À la fin se tient le commencement. Mais, selon Jean, il n'y a pas là seulement un commencement de chair et une fin de chair. Plus rigoureusement, c'est la chair qui change de sens, lorsque « mère » et « fils » changent eux-mêmes de sens. Elle est mère en un sens nouveau, et fils lui aussi reçoit un nouveau sens, que l'exégèse et la tradition auront amplement discutés²². Avec la maternité elle-même, toute chair, à commencer par la chair maternelle, prend un nouveau sens. Est-ce la confiance de Cana qui est rendue à Marie ? Une mission lui est-elle confiée ? Et quel lien nouveau est institué par cette parole avec le

22 R. SCHNACKENBURG, *Das Johannes-evangelium*, op. cit., 3. Teil, p. 323-328.

disciple aimé ? Quelles que soient les réponses, l'Évangile de Jean élevait ici la maternité à un sens nouveau qui était, quel qu'il fût, entre la mère de Jésus et le disciple qu'il aimait, lié à l'amour.

La chair selon Jean porte en elle la tension extrême de la vie et de la mort, de la vie dans la mort, de la vie de l'esprit dans la chair mortelle. L'unique chemin de leur unité est l'amour. C'est lui qui vient dans la chair, qui n'est pas trop basse pour lui, qui n'est pas trop haut pour elle. Le sens de la venue dans « le plus bas » est son élévation jusqu'au « plus haut » : « et moi, une fois élevé de terre, je les attirerai tous à moi », *καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* (12, 32).

Emmanuel Cattin est professeur de métaphysique à Sorbonne université. Il a récemment publié : Majestas Dei. Seigneurie et liberté, Paris, Vrin, 2018 et La venue de la vérité. Phénoménologie de l'esprit selon Jean, Paris, Vrin, 2021.

Suite des notes :

*Emmanuel
Cattin*

n. 10. Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ ἀκηκόαμεν, ὁ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἑθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς — καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἐώρακάμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν — ὁ ἐώρακάμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. Sur ce *Prooemium*, on se reportera à nouveau à Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, op. cit., p. 49 sq. À nouveau, après lui, on relèvera la diversité des temps grammaticaux, celui de l'aoriste (ἐθεασάμεθα, ἐψηλάφησαν), indiquant que cela eut effectivement lieu en un point du temps ; le temps du parfait (ἀκηκόαμεν, ἐώρακάμεν), indiquant que ce qui s'est passé demeure et ne peut être renversé : sa parole a été entendue et lui-même a été vu ; le temps du présent, celui de la communauté du « nous » (qui l'avons touché) et du « vous » (devant qui « nous » témoignons). Le « nous » et le « vous » forment l'unique communauté du témoignage, ce que Jean appelle « notre foi ».

n. 15. Il appartient ainsi, avec toute la scène de Marie de Magdala au tombeau, à la grande dramatique de la reconnaissance qui s'est ouverte dès le Prologue de l'évangile (1, 5 : « Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas saisie » [οὐ κατέλαβεν] ; 1, 10 : « Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu » [οὐκ ἔγνω] ; 1, 11 : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli » [οὐ παρέλαβον]) et traverse celui-ci de part en part, jusqu'à la résurrection : « Le Ressuscité », écrit Rudolf Schnackenburg, « s'ouvre à un être humain qui cherche et croit.

Jésus connaît ceux qui lui appartiennent et les appelle par leur nom ; ils connaissent sa voix et le suivent (voir 10, 3 *sq.*). Le Ressuscité n'est pas autre que le Jésus terrestre ; celui-ci rencontre à présent Marie d'une façon nouvelle. Elle se tourne vers lui — un geste extérieur qui exprime en même temps une éclosion intérieure et une ouverture croyante » (*op. cit.*, p. 375).

n. 16. Il sera difficile de s'en tenir ici à l'explication, qui paraît trop générale, selon laquelle désormais la rencontre avec Jésus ressuscité ne pourrait s'accomplir « dans les formes du commerce du monde » ou selon « les conditions du monde » (Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, rééd. 1986, p. 533), ce que Jésus rappellerait à Marie (οὐπω s'appliquerait alors selon Bultmann à Marie, et aurait pour sens : « pour toi je ne suis pas encore monté », Marie n'ayant pas pris la mesure de la résurrection). Car non seulement le récit de l'expérience de Thomas deviendrait alors inintelligible, mais le sens même de la résurrection de la chair, qui est aussi la résurrection du toucher, quand même l'un et l'autre devraient être compris en un sens entièrement nouveau, en serait renversé. Dans une intention inverse, tout le récit de la reconnaissance par Marie montre, comme le montrera aussi celui de la reconnaissance par Thomas, que c'est bien *son Seigneur* qui se tient devant elle et s'adresse à elle par son nom, et qu'elle le reconnaît : Jésus ressuscité est bien son Maître qu'elle a touché dans la chair. La double difficulté, cependant, *reste ainsi absolument intacte* : comment penser le statut de la chair que Marie de Magdala fit peut-être le geste de toucher *alors qu'elle avait déjà reconnu son Seigneur*, et celui, peut-être différent, de la chair que Thomas demanda à toucher *pour le reconnaître* ? Et aussi : Marie et Thomas ont-ils, dans l'évangile lui-même, qui ne le précise pas, vraiment touché leur Seigneur ? On se reportera au grand livre de Joseph RATZINGER : *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, repris in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, *Auferstehung und ewiges Leben*, Freiburg, Herder, 2012 (1^{re} édition Regensburg, 1977 ; trad. fr. Paris, *La mort et l'au-delà*, Fayard, rééd. 2005), particulièrement p. 177 (commentant Jean 6) : « La « chair » du Christ est « esprit », mais l'esprit du Christ est « chair » : c'est seulement dans cette tension que devient visible, à travers tous les naturalismes et spiritualismes, le nouveau et singulier réalisme du Ressuscité ».

Thème

« Seigneur, montre-nous tes voies » La synodalité en question



Christoph
Schönborn

En complément du numéro sur *L'Église synodale*¹, cet entretien donné par le cardinal Schönborn à la rédaction germanophone de *Communio*, qui revient notamment sur les débats ouverts par le « Chemin synodal » allemand, permet de mesurer les risques et les chances de la synodalité.

Propos recueillis par Jan-Heiner Tück²

Le cardinal Christoph Schönborn, archevêque de Vienne, peut se prévaloir d'une riche expérience synodale. Dès les pontificats de Jean-Paul II et de Benoît XVI, il a participé à plusieurs Synodes des évêques. Lors du Synode sur le mariage et la famille en 2014-2015, il a tenu avec succès le rôle de modérateur. Il est membre élu du Conseil synodal et participe à ce titre à la préparation du processus synodal de l'Église universelle, qui a débuté en octobre 2021 au niveau diocésain. Interviewé par *Communio*, il réfléchit sur les fondements théologiques de la synodalité et s'exprime pour la première fois publiquement sur le *Chemin synodal* en Allemagne. Il plaide en outre pour dissocier plus nettement les questions de réforme de l'Église et le traitement du scandale des abus, et rappelle la dimension profondément diachronique de la synodalité.

Jan-Heiner Tück : L'Allemagne a entamé un chemin synodal et le pape François a initié un processus synodal de l'Église universelle. Le terme « synodalité »

est sur toutes les lèvres, mais tout le monde ne le comprend pas de la même manière. Dans les Églises orthodoxes, il n'a pas le même sens que dans les Églises de la Réforme. Tout d'abord, comment définiriez-vous le principe de la « synodalité » ?

Je voudrais résumer l'idée fondamentale de la synodalité par deux citations des *Psaumes*. La première citation est tirée des *Laudes* du Jeudi Saint. Il s'agit du psaume 81, qui dit : « Mais mon peuple n'a pas écouté ma voix, / Israël n'a pas voulu de moi. // Alors je les ai abandonnés à leur cœur endurci, / et ils ont agi selon leurs propres projets. // Ah, si mon peuple m'écoutait, / si Israël voulait marcher dans mes voies ! // Comme je ferais bientôt plier ses ennemis, / Comme je tournerais ma main contre ses oppresseurs » (psaume 81, 12-14). Et la deuxième citation est issue du psaume 25 : « Montre-moi, Seigneur, tes voies, / enseigne-moi tes sentiers » (psaume 25, 4). C'est avec ces deux versets de psaumes que j'aimerais illustrer ce que signifie la synodalité. « Montre-moi, Seigneur, tes voies ».

1 *L'Église synodale*, XLVII, 3-4 n° 281-282 mai-août 2022.

2 Jan-Heiner Tück est rédacteur en chef de *Communio* de langue allemande.

Je voudrais appliquer cette demande à l'Église. Le « je » dont il est question ici est le « je » du peuple de Dieu, le « nous » de l'Église qui demande au Seigneur : « Montre-nous tes voies, enseigne-nous tes sentiers ». Ici sont réunis plusieurs éléments qui constituent l'essence de la synodalité. Tout d'abord, l'adresse au Seigneur. C'est une demande qui est faite au Seigneur. Et c'est de Lui qu'il s'agit. La synodalité ne peut être qu'un chemin parcouru avec le Seigneur. « Montre, Seigneur... »

Jan-Heiner Tück : Cette orientation excentrique vers le Seigneur me semble importante, elle aide à briser les discours autoréférentiels sur la réforme. L'Église vit en effet à partir du Christ et se dirige vers le Christ, il est le centre et l'orientation...

Oui, et cette posture tournée vers le Seigneur comporte encore un autre élément : nous ne savons pas tout. Nous cherchons. Nous cherchons des chemins et demandons au Seigneur : Montre-nous, pas seulement à moi personnellement, mais à nous en tant que communauté, Tes chemins. Il ne s'agit pas de nos voies, mais des Siennes. Il est également intéressant de noter qu'il y a ici un pluriel : « chemins ». Ce n'est pas un chemin qui est ici prescrit pour tous de la même manière, mais ce sont « Tes chemins ». La synodalité, c'est donc d'abord et avant tout demander au Seigneur de nous montrer Ses voies. Cela exclut d'autres voies ; il s'agit de processus de discernement. Il est écrit dans la Bible : « Mes pensées ne sont pas vos pensées, et mes voies ne sont pas vos voies » (Isaïe 55, 8). Il faut donc discerner : quelles sont Ses pensées, quelles sont Ses voies ? Jésus dit à Pierre,

lorsque celui-ci veut le détourner du chemin de la souffrance : « Tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes » (Matthieu 16, 23). Il est donc tout à fait décisif de comprendre la synodalité comme un chemin spirituel de recherche, de prière et de demande, comme une véritable démarche de discernement. Et ce, ensemble. Le *synodos*, c'est un chemin commun. Et cela veut dire que c'est à la fois un chemin spirituel et un chemin tourné vers l'action. Car il s'agit bien d'emprunter ces chemins. Nous Lui demandons de nous les montrer, afin que nous puissions aussi les emprunter et que les chemins que nous prenons ne soient pas des chemins de traverse ni des impasses, qu'ils ne soient pas nos chemins, mais Ses chemins. « Ah, si mon peuple m'écoutait, comme je le conduirais », dit le psaume 81. Voilà selon moi un fondement biblique de ce qui est en jeu dans la synodalité.

Jan-Heiner Tück : Outre les aspects bibliques, le concile Vatican II a renouvelé l'importance de la « synodalité » dans la vie de l'Église. En 1965, le pape Paul VI a introduit le Synode des évêques au titre d'organe consultatif. Et le pape François a souligné dans Evangelii Gaudium vouloir renforcer les éléments synodaux également dans le sens d'une « décentralisation salutaire ». Parmi les principaux concepts ecclésiologiques du Concile, il insiste surtout sur la doctrine de l'Église comme peuple de Dieu en marche. Le Concile parle également de l'Église comme sacrement du salut, comme Corps du Christ et Communion, fondée sur la nature trinitaire de Dieu lui-même. Dès lors, quel sens donneriez-vous à l'élément synodal pour l'Église d'aujourd'hui ?

Signets

Je voudrais approfondir les racines théologiques de la synodalité de deux manières. D'une part son enracinement trinitaire, et d'autre part son enracinement dans la théologie de la création, lequel dépend du précédent. L'Église est en effet la *plebs a Trinitate unita*, le peuple qu'unit le Dieu trinitaire. L'Église est enracinée dans le *syn* ("avec") du Dieu vivant, du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Et ce *syn* du Père et du Fils avec le Saint-Esprit est fondamental pour notre représentation de Dieu et de l'homme, et donc aussi pour notre compréhension de l'Église. Ce qui est à mon avis passionnant, c'est qu'il y a deux aspects dans cet ancrage trinitaire, qui prennent ensuite un sens très concret dans les processus synodaux. Le premier est l'*homoousia*, c'est-à-dire l'égalité de substance des trois personnes divines, un seul Dieu en trois personnes. En même temps, il y a un second aspect, la *taxis* dont nous parlent les Pères grecs. Cela signifie qu'il y a un ordre d'origine sacré, une hiérarchie. Le Fils n'est pas le Père. Le Fils est engendré, non pas créé, une seule substance avec le Père, mais il y a cette *taxis*, cet ordre sacré d'origine, au point que les conciles de Tolède parlent du Père comme *fons et origo totius divinitatis*, « source et origine de toute la divinité » (Foi catholique 11). Le Fils est consubstantiel au Père, mais il n'est pas le Père, et le Saint-Esprit est en quelque sorte le *syn*, la communion du Père et du Fils en personne. Cela veut dire que synodalité et hiérarchie ne sont pas contradictoires. Bien sûr, le passage de la *taxis* intra-divine, l'ordre dans l'égalité des substances, à la forme

humaine de la synodalité ne va pas d'emblée de soi. S'il faut ici garder à l'esprit, en dépit de toute ressemblance, la dissemblance plus grande encore de cette analogie (Latran IV, FC 225), néanmoins ce *syn* de l'ordre sacré, de la *taxis* de la vie intra-divine se reflète dans les œuvres de Dieu. Je pense que cette origine trinitaire de la synodalité est un thème important qui mériterait qu'on y réfléchisse plus longuement.

Jan-Heiner Tück : Une telle réflexion mettrait sans doute en lien la synodalité avec les deux aspects que vous définissez l'identité de substance [i.e. dans la Trinité] et la hiérarchie, de telle sorte que le sacerdoce commun des fidèles constituerait la base de la communauté ecclésiale, tandis que la différenciation hiérarchique en différents services et ministères serait l'ordre de l'Église. Il serait en effet important de faire comprendre cela, car le discours ecclésiologique sur la communio hierarchica est soupçonné de favoriser les distorsions de la communication dues à des abus de pouvoir... Mais vous aviez aussi annoncé un ancrage de la synodalité dans la théologie de la création.

Christoph
Schönborn

Il me semble intéressant de suivre un peu la recherche récente sur l'évolution. Je ne suis pas du tout spécialiste en la matière, mais j'ai entendu à ce sujet des voix autorisées dire clairement que dans l'évolution, le *syn* est plus fort que l'opposition. J'évoquerai tout d'abord Adolf Portmann (1897-1982), le grand biologiste bâlois, qui a toujours affirmé sans détour : oui, il y a de la concurrence dans la nature, il y a le *survival of the fittest*³. Mais le véritable moteur du

développement de la vie, c'est la coopération, la complémentarité, la synergie, la force d'être ensemble. Je connais aussi personnellement un autre auteur, Martin Nowak, chercheur en évolution à Harvard, qui a écrit un livre intitulé *Super-Cooperators*⁴. Le titre indique déjà l'idée de base. Nowak démontre par de nombreux exemples et données scientifiques que le véritable modèle du progrès évolutif est la coopération, le syn-énergétique. Mais si le *syn* se manifeste ainsi dans l'histoire de l'évolution de la nature, c'est qu'il reflète ce qui est en fin de compte inscrit dans le Créateur lui-même, dans le Dieu trinitaire. Lorsque Jésus dit : « Le Père agit toujours et moi aussi, j'agis » (*Jean 5, 17*), il exprime cette synergie à l'œuvre jusque dans les formes les plus simples de la nature.

Jan-Heiner Tück : Pouvez-vous illustrer par des processus sociaux et ecclésiaux concrets ce que Nowak appelle « l'intelligence coopérative » ?

Pour la société, je voudrais citer l'exemple du partenariat social dans l'histoire autrichienne. Après la Seconde Guerre mondiale, l'Autriche est redevenue une puissance économique, avec un niveau social élevé, parce que le modèle de base était le partenariat social. Ainsi ceux qui s'affrontent et s'opposent pour ainsi dire naturellement, les chefs d'entreprise et les employés, ont trouvé un moyen pour sortir des expériences douloureuses de l'entre-deux-guerres, de la guerre civile, de la période nazie et de la

Seconde Guerre mondiale, en disant après la Seconde Guerre mondiale : nous devons emprunter une autre voie, celle du partenariat social. C'est ainsi qu'il n'y a pratiquement pas eu de grèves en Autriche au cours des 75 années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, et que l'on a trouvé à chaque fois un chemin commun pour discuter ensemble des tensions sociales jusqu'à obtenir la plus grande unanimité possible. Et cela me semble également important pour comprendre le sens de la synodalité dans l'Église. La synodalité comme modèle de réussite de la création, de la société et finalement comme enracinée en Dieu lui-même, vise l'unanimité, l'*unanimitas*. Si le pape François ne cesse de répéter que la synodalité n'est pas un parlement ecclésiastique où il s'agirait surtout de former des majorités et d'affronter des partis, c'est qu'il y a des raisons profondes à cela. Il s'agit de parvenir à la plus grande unanimité possible.

Jan-Heiner Tück : Cette critique de la confusion entre synodalité et parlementarisme nous donne l'occasion, après ces réflexions sur les fondements, de nous pencher sur le Chemin synodal allemand. Certains acteurs diraient probablement que ces réflexions fondamentales sont belles et bonnes, mais qu'elles ont tendance à exagérer théologiquement les conflits durs ou à les anesthésier spirituellement. Au cœur du sujet, il y a en effet un double scandale : d'une part les abus sexuels et spirituels commis par des clercs, d'autre part la dissimulation systémique de ces délits par la hiérarchie de l'Église. C'est

⁴ *Supercooperators : The Mathematics of Evolution, Altruism and Human Behaviour (Or, Why We Need Each Other to Succeed)* publié en 2011 avec Roger Highfield (co-auteur). (NDE).

le point de départ du Chemin synodal en Allemagne, qui cherche des solutions précisées dans le sens de « l'intelligence coopérative ». Que pensez-vous de ce point de départ ? Prend-il suffisamment en compte l'orientation ex-centrique de la synodalité, la recherche des voies du Seigneur pour renouveler l'Église ?

Chercher les fondements bibliques, théologiques, mais aussi sociétaux de la synodalité, ce n'est pas une tâche superflue. Les questions de fond sont décisives pour la réussite d'un processus synodal. Ainsi je pense qu'il faut d'abord clarifier les questions ecclésiologiques préalables. Pour le pape François, le sujet de la synodalité est très étroitement lié à celui de la communion et du *sensus fidelium*, le sens de la foi du peuple de Dieu. Ce sont des thèmes que Vatican II a élaborés de façon très remarquable. Et c'est pourquoi on ne peut parler intelligemment de synodalité que si l'on se réfère à ces fondements théologiques. C'est ce qu'a remarquablement fait la Commission théologique internationale dans son texte sur la synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église⁵. Parler du débat allemand ou international sans examiner ces fondements n'a pas de sens. La constitution sur l'Église *Lumen gentium* est la *Magna Carta* du chemin de l'Église *in novo millennio*, dans le nouveau millénaire. Il s'agit tout d'abord du mystère de l'Église. Soyons clairs : essayer de traiter synodalement les problèmes en adoptant une démarche uniquement pragmatique ou sociologique conduira à un échec pur et simple. L'orientation de

Vatican II place au centre la question de la forme fondamentale de l'Église qui est le sacrement du salut, signe et instrument – *signum et instrumentum* – de l'union à Dieu et des hommes entre eux (LG 1). Le peuple de Dieu en fait partie (LG chap. 2), dans l'égale dignité de tous les baptisés, en lien avec la vocation commune de tous à la sainteté – un thème qui a été quelque peu négligé dans la réception du Concile ces dernières années (LG chap. 5). Et pour moi, le chapitre 8 de *Lumen gentium* sur l'orientation eschatologique du peuple de Dieu est également très important...

Jan-Heiner Tück : Rappeler le caractère provisoire et eschatologique de l'Église offrirait aussi un potentiel de réforme...

Certes, mais à ceux qui disent que le traitement de ces questions fondamentales relève de l'enfumage théologique ou de l'anesthésie spirituelle des problèmes concrets, je dois répondre avec fermeté : faire l'impasse sur ces fondements théologiques, c'est aussi passer à côté de l'homme réel, des drames réels, y compris du thème des abus. Comme le dit l'article 8 de *Lumen Gentium*, l'Église *coalescit*, c'est-à-dire grandit ensemble, à partir d'éléments divins et humains. Ce sont des pécheurs qui sont appelés à former cette Église qui est en même temps l'Église une et sainte. Qui se dispense de cet effort de réflexion sur la foi n'obtiendra que des résultats incomplets. Je n'oublierai jamais l'enseignement d'un moine orthodoxe, lorsque j'étais étudiant en France, qui avait commencé son cours par ces

Christoph
Schönborn

mots : « Je vous parle du mystère, c'est-à-dire de la réalité ». Si, lors de la troisième assemblée synodale en Allemagne, on a voté pour savoir s'il fallait discuter de la nécessité même de conserver le ministère ordonné, et si cette proposition a reçu 95 voix pour et 94 voix contre, c'est qu'on a fait fausse route. Tout simplement. Car une telle question ne peut pas être négociée en synode. La présidence aurait dû intervenir ici. Ce n'est pas un sujet négociable. Il y a des directives profondément enracinées dans la Bible et dans la tradition de l'Église. Imaginez des discussions dans le judaïsme qui feraient abstraction de la Torah. Et imaginez un chemin synodal qui ferait abstraction du *depositum fidei*. Ce n'est plus de la synodalité, c'est un autre chemin, mais certainement pas la synodalité comme l'entend l'Église.

Jan-Heiner Tück : Dans le cas de la discussion allemande, la concentration du pouvoir dans l'épiscopat et le manque de transparence et de contrôle de l'exercice du pouvoir sont considérés comme un problème. Et il me semble qu'une autre dimension de l'Église est ici mise en cause, à savoir la constitution épiscopale développée dans le troisième chapitre de Lumen Gentium. La concentration et le monopole des pouvoirs au sein de l'épiscopat devrait désormais faire place à la séparation des pouvoirs et à la participation des laïcs. Concrètement, l'évêque, en tant que chef de l'Église locale, devrait être assisté d'un Conseil synodal qui ne se contenterait pas de conseiller mais participerait aux décisions. Comme on avait conscience de s'écarter ici du Concile et du droit canonique, on a introduit la notion

d'« auto-engagement volontaire ». Les évêques devraient ainsi se soumettre eux-mêmes aux votes majoritaires des Conseils synodaux. C'est un processus d'une certaine portée. Qu'en pensez-vous ?

Je voudrais d'abord revenir sur le point de départ déterminant de cette crise. C'est la question des abus. Ce qui me dérange un peu, c'est que l'on passe si vite du sujet des abus à la question de la constitution de l'Église, car l'évidence de ce lien n'est pas du tout interrogée ni démontrée. Y a-t-il vraiment un lien direct entre les abus commis dans l'Église et l'absence d'une séparation des pouvoirs sur le modèle des États de droit démocratiques ? J'en doute. En Autriche, nous avons dû commencer bien plus tôt à nous confronter à la question des abus. La première fois remonte à l'époque où les accusations d'abus contre mon prédécesseur, le cardinal Hans Hermann Groer, sont apparues en nombre. C'était en 1995, un véritable scandale. Le cardinal Groer a dû démissionner, les accusations ayant été avérées, et je suis devenu son coadjuteur, avant de prendre sa succession. Et dès 1996 – le mérite revient en grande partie à mon vicaire général de l'époque, Helmut Schüller – nous avons créé le premier service de médiation dans l'espace germanophone. Ce service fut formé indépendamment de l'Église, mais financé par elle. Il a permis aux personnes concernées de se manifester – et ce n'est pas directement l'Église, mais des personnes compétentes et indépendantes qui ont examiné leurs accusations contre des prêtres ou des collaborateurs de l'Église. Ces services

de médiation indépendants ont ensuite été créés dans tous les diocèses et sont devenus la norme. La deuxième étape a été la proposition que j'ai faite en 2010 au gouvernement fédéral autrichien de créer une commission étatique indépendante à laquelle l'Église devrait se soumettre. Malheureusement, le gouvernement fédéral de l'époque n'a pas donné suite à cette proposition.

Je pense aujourd'hui qu'ils ont refusé parce qu'ils auraient probablement dû tout examiner, non seulement l'Église, mais aussi les institutions publiques, les clubs sportifs, les établissements de formation, etc. Nous avons alors essayé de constituer une commission d'experts indépendants. J'ai demandé à Waltraud Klasnic, gouverneur émérite de la Styrie, une femme très reconnue en Autriche, si elle acceptait de former une telle commission. Elle a accepté et c'est ainsi qu'est né le Bureau indépendant de protection des victimes qui existe toujours et qui depuis 2010, indépendamment de l'Église, reçoit les personnes qui ont à se plaindre d'abus. Ce Bureau de protection des victimes a été constitué indépendamment de l'Église. Il se compose de personnes renommées dans le domaine de la psychiatrie, de la psychothérapie, du droit, etc. Et c'est ainsi qu'on a pu faire quelque chose, ce qui est quand même assez remarquable. Peu à peu, tous les Länder autrichiens ainsi que d'autres institutions telles que des établissements sportifs, etc., ont créé des commissions indépendantes sur le modèle de ce Bureau indépendant de protection des victimes qu'avait mis en place l'Église et ont ainsi tenté de traiter et d'endiguer le problème des abus...

Jan-Heiner Tück : De sorte qu'il y a eu là aussi une « décléricalisation » (Paul M. Zulehner) du thème des abus...

Oui, tout à fait ! Et nous avons ensuite créé un fonds, la Fondation pour la protection des victimes, auquel les diocèses et les ordres religieux ont contribué. Toutes les décisions prises par le Bureau indépendant pour la protection des victimes concernant le paiement de réparations et de thérapies ont été assumées et réglées une à une par les diocèses et les ordres religieux. Cette voie était clairement tournée vers les victimes. Certes, la question de savoir si tel ou tel évêque, institution ecclésiastique, ordre religieux, etc. a dissimulé des abus est toujours en suspens. Mais une chose était claire pour nous : il fallait d'abord s'occuper des personnes concernées. Et je crois pouvoir dire que sur ce chemin, la question des abus a été posée là où elle devait l'être avant tout : dans l'écoute et l'attention aux personnes touchées. La question des omissions, des négligences et des dissimulations est bien sûr présente et traitée, mais elle ne figure pas en première place. Et le fait d'avoir réussi à s'engager dans cette voie a contribué à faire de l'Autriche l'un des quatre pays au monde où la question des abus a été abordée de manière précoce et clairement orientée vers les victimes.

Jan-Heiner Tück : En d'autres termes, il existe en Autriche une distinction claire entre, d'une part, le problème des abus traité à l'aide d'instruments efficaces, ce qui a conduit à une certaine pacification sociale et à un apaisement médiatique autour de ce thème accablant et, d'autre part, le débat sur les questions de réforme

Christoph
Schönborn

de l'Église. Le fait qu'en 2011, la liste des réformes demandées par l'Initiative des prêtres et diacres dans leur « Appel à la désobéissance » ne mentionnait pas même le thème des abus va dans ce sens. En Allemagne cependant, après la publication de l'étude MHG⁶ en 2018, la dissimulation systémique des délits par la direction de l'Église a contribué à ébranler massivement l'autorité des évêques et des responsables du personnel dans les diocèses. Là aussi, le Chemin synodal a donc décidé de mettre en place un service de médiation pour prévenir et traiter les abus de pouvoir commis par des responsables au sein de l'Église et il a proposé des améliorations de la culture juridique. Mais on leur reprocha d'être des « cercles masculins » de clercs et d'avoir agi pour protéger l'institution, ce qui conduisit à élargir les revendications : ainsi faut-il désormais réfléchir à assouplir le célibat, à ordonner les femmes, voire à libéraliser la morale sexuelle. Et l'instrument avec lequel on a beaucoup travaillé au début était la notion de « magistère des personnes concernées », que l'on a entre-temps abandonnée.

Je perçois cela, le terme est peut-être un peu fort, comme une instrumentalisation des abus. Du moins, c'est le risque. Car on se sert ici des comportements abusifs pour répondre aux demandes de réforme de l'Église et prendre des décisions à titre expérimental. Ce faisant, on ne rend certainement pas justice au problème des abus ni à ceux qu'il touche. Le débat autour de ces questions est un sujet en soi. Les demandes de réforme sont

depuis longtemps à l'ordre du jour. Nous le savons tous. Mais utiliser la question des abus pour faire avancer ces demandes, pour moi, c'est une erreur.

Jan-Heiner Tück : Il s'agit là du rapport entre les réformes structurelles et le renouveau spirituel. Je pense que tous les acteurs s'accordent à dire que les deux vont de pair. Mais la question de leur hiérarchisation est évidemment centrale ici. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le pape François a souhaité que l'Église d'Allemagne prenne en compte la « priorité de l'évangélisation ». Mais la Présidence du Chemin synodal a décidé de ne pas consacrer de forum synodal supplémentaire à ce thème. Le pape François a lancé pour l'Église universelle un processus synodal lié à trois mots-clés : communion, participation et mission. Vous êtes vous-même membre du Conseil synodal qui conseille le pape dans ce processus. Quelles sont, selon vous, ses intentions principales ?

Pour François, il est manifestement très, très important que ce soient des processus. Il ne souhaite pas réunir des assemblées temporaires qui étudieraient des propositions de textes sophistiqués puis les cocheraient, mais plutôt initier des processus. Lesquels ? Il parle beaucoup de s'écouter les uns les autres, d'écouter l'Esprit Saint, mais il parle aussi beaucoup du cléricisme – un point qui fait un peu mal à beaucoup de prêtres. Ne pourrait-il pas souligner un peu plus les aspects positifs du ministère sacerdotal, au lieu d'insister autant sur ses aspects négatifs ? Lors de

6 Le projet de recherche Mannheim-Heidelberg-Gießen (MHG) a été lancé en 2013 par l'épiscopat allemand.

la *recollectio* de la messe chrismale, c'est-à-dire la rencontre avec les prêtres de l'archidiocèse de Vienne, j'ai abordé cette question et j'ai invité à méditer un peu le chapitre 22 de l'*Évangile de Luc*. On y comprend clairement ce que François entend par cléricalisme. Luc a placé au milieu du récit de la Cène, la nuit avant l'emprisonnement de Jésus, la nuit avant sa Passion, la querelle de préséance entre les apôtres. C'est ce qui le distingue des autres synoptiques dans lesquels la dispute a lieu avant, sur le chemin de Jérusalem. Sans doute de telles querelles se sont-elles produites assez souvent entre les apôtres. Lequel d'entre eux est le plus grand ? Et j'ai dit aux prêtres : nous le voyons ici, le cléricalisme est une attitude qui était manifestement déjà présente au sein des apôtres et qui réapparaîtra toujours dans l'Église. Pourquoi ? Parce que l'on peut aussi abuser de son rôle de chef. Mais l'abus de direction n'est pas un argument contre la direction. Que des prêtres et des évêques aient couvert des faits n'est pas un argument contre la constitution épiscopale de l'Église.

Ce n'est pas non plus en plaçant, dans une sorte de conciliarisme, des conseils de laïcs aux côtés des évêques que l'on améliorera la situation, mais c'est ce que Jésus a dit cette nuit-là à ses disciples qui permettra de résoudre le problème : « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert ». Après cette querelle de préséance entre les disciples, qui est vraiment très embarrassante, de même que les manières des clercs peuvent aussi être très embarrassantes, Jésus leur dit : « qu'il n'en soit pas de même pour vous, mais que le plus grand

parmi vous soit comme le plus petit, et que celui qui gouverne soit comme celui qui sert » (*Luc 22, 26*). Puis il dit : « "Vous êtes, vous, ceux qui ont tenu bon avec moi dans mes épreuves. Et moi, je dispose pour vous du royaume comme mon Père en a disposé pour moi" (*Luc 22, 28 sq.*). Cela signifie que Jésus ne sépare pas l'autorité du risque d'en abuser. Ce serait là un remède contre l'abus de pouvoir. Le remède contre le cléricalisme, pardon de le dire aussi simplement et clairement, c'est de suivre Jésus ! On ne parle pas assez de se convertir et de marcher à la suite de Jésus dans les débats du *Chemin synodal*. Or le ministère de l'Église, depuis son origine apostolique instituée par le Christ, doit prendre pour mesure et critère la figure de service de Jésus. C'est pourquoi il s'appelle *ministerium* – service. Les abus commis par des prêtres sont certainement la forme la plus grave d'abus. Mais prendre cela comme argument pour modifier ou corriger ce qu'a fondé Jésus me semble être une erreur. Jésus a donné l'autorité (*exousia*) aux apôtres et à leurs successeurs. Et la mesure dans laquelle ce pouvoir doit être appliqué n'est pas donnée par un organe de contrôle auquel les évêques se soumettraient en s'auto-limitant volontairement, ou par une correction démocratique, quelle qu'elle soit, mais par la parole du Seigneur et la voix du peuple de Dieu qui rappelle aux pasteurs ce que c'est qu'être un pasteur.

Christoph
Schönborn

Jan-Heiner Tück : *Le pape François a en effet forgé l'image éloquente de la pyramide inversée pour dire aux bergers qu'ils doivent être à l'écoute du troupeau. L'évêque est d'abord un baptisé parmi*

les baptisés et doit entendre ce qui préoccupe les fidèles. Pour le processus synodal de l'Église universelle, cela signifie qu'il faut d'abord consulter tout le monde au niveau des Églises locales. Quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet. À un deuxième niveau ensuite, les évêques d'une même région se consultent. En dernier lieu, le Synode mondial des évêques décide en concertation avec le successeur de Pierre qui détient le ministère de l'unité. Au contraire, le Chemin synodal allemand tient à ce que les laïcs ne soient pas simplement consultés et inclus dans les débats, mais qu'ils prennent aussi part aux décisions. Une plus grande participation des laïcs et une séparation des pouvoirs dans l'Église seraient une réponse au problème de l'opacité ...

Signets

Une première remarque à ce propos. La séparation des pouvoirs présuppose qu'il existe un véritable pouvoir de direction. Mais si le gouvernement dispose de la compétence politique en matière de directives et de décisions, il est cependant lié à la Constitution. L'évêque est lui aussi lié à la constitution de l'Église, ce qui signifie qu'il n'est pas libre d'enseigner ce qu'il veut, et qu'il n'est pas non plus libre de décider ce qu'il veut. Il a des directives très claires, celles du droit canonique – et les directives que nous avons de Jésus-Christ sont plus fondamentales encore. L'évêque n'est pas un souverain libre, ce n'est pas un despote. Et s'il agit en despote, des mécanismes de contrôle adaptés sont là pour y remédier. On peut faire un recours contre un évêque. Il y a dans le droit canon des

dispositions qui limitent très clairement l'autorité de l'évêque, dans le domaine économique par exemple. Et si l'on considère les scandales économiques au sein de l'Église, la cause en était presque toujours le non-respect du cadre juridique de l'Église.

Jan-Heiner Tück : Un évêque est-il seulement habilité à céder le pouvoir de direction qui lui a été conféré lors de son ordination à des organes laïcs dans le sens d'un « auto-engagement volontaire » ? Un fonctionnaire qui déléguerait de son propre chef sa compétence à d'autres devrait probablement faire face à des conséquences disciplinaires. Le cardinal Kasper a mis en garde les évêques allemands contre une « abdication collective de soi-même »...

Je me souviens de discussions sur la fonction épiscopale où certains voyaient dans l'évêque une sorte de directeur spirituel du diocèse. Selon cette conception, l'évêque prêche, donne une orientation et des impulsions spirituelles à son diocèse, mais la direction effective doit être confiée à des personnes et des organes compétents. Mais très vite, une question se pose : d'où ces personnes compétentes ou ces organes tirent-ils leur légitimité ? Depuis les tout premiers temps de l'Église, le ministère apostolique est le ministère de direction fondé par le Christ. Et c'est de lui qu'il reçoit son *modus operandi*. Quelle légitimité a par exemple le Comité central des catholiques allemands (ZdK⁷) ? Représente-t-il fidèlement le peuple de Dieu ?

7 Le ZdK est la structure officielle qui représente les laïcs au sein de l'Église catholique en Allemagne.

Jan-Heiner Tück : On pourrait résoudre la question de la légitimité théologique de la voie synodale par l'idée de l'« auto-engagement volontaire ». Si les évêques disaient : nous donnons au Conseil synodal le pouvoir de prendre des dispositions, ses membres pourraient alors combler le vide de l'auto-retrait épiscopal. Mais la question reste entière de savoir qui devient ou non membre du Conseil synodal, sur la base de quelle qualification et selon quels critères. Par ailleurs, il est envisagé qu'au niveau diocésain, l'évêque préside le Conseil synodal en compagnie d'une deuxième personne. Si l'évêque ne veut pas suivre les décisions prises à la majorité par le Conseil, il a un droit de veto. Mais une instance d'arbitrage est alors convoquée pour trancher entre l'évêque et le Conseil synodal. Et là, la même question se pose à nouveau : qui donne en fin de compte sa légitimité à une telle instance d'arbitrage ?

Je voudrais ajouter ici une idée que souligne à juste titre le document de la Commission théologique internationale⁸. Outre la synodalité synchrone, il y a aussi la synodalité diachronique. L'Église est un organisme qui vit dans le temps, et elle est à la fois Église céleste et Église terrestre. Elle est l'Église de ceux qui ont cru avant nous et de ceux qui croiront après nous. Et nous ne pouvons pas faire comme si la foi, la sainteté et bien sûr aussi le péché des membres de l'Église n'avaient pas d'histoire, n'existaient pas en diachronie. L'idée sans cesse répétée et agitée par les médias selon laquelle si l'Église ne se modernise pas, si elle ne s'ouvre pas, elle périra, crée une atmosphère malsaine de naufrage. Je voudrais sim-

plement opposer à cela une parole qui est familière à la plupart d'entre nous, car elle figure dans la troisième prière eucharistique de la Messe. Dans la prière introductive adressée à Dieu le Père, on dit : « et Tu ne cesses de rassembler Ton peuple ». D'une certaine manière, j'ai l'impression, même en lisant ces documents parfois très élaborés sur le plan théologique, qu'un élément fondamental de toute la vie de l'Église n'est tout simplement pas thématisé : le Seigneur rassemble son peuple. Pourquoi suis-je venu à la foi dans une famille où la foi n'allait pas de soi ? Parce que le Seigneur a agi dans ma vie. Et ceux qui empruntent aujourd'hui le chemin de l'Église dans un monde si séculier ne le font pas parce que les structures de l'Église leur sont particulièrement sympathiques ou parce que l'Église est particulièrement moderne. Mais cela a quelque chose à voir avec Dieu, cela a quelque chose à voir avec l'appel du Christ. Et l'on comprendrait bien mal le fameux *aggiornamento* du pape Jean XXIII si l'on pensait que la survie de l'Église ne dépendait que de sa modernisation. Que veut donc dire moderniser ? Que signifie être adapté à son temps ?

Jan-Heiner Tück : L'alarmisme dans le débat sur la réforme est en effet très répandu – et l'on oublie volontiers, dans le zèle de l'auto-modernisation de rattrapage du catholicisme, que les Églises de la Réforme, lesquelles sont allées plus loin que leurs programmes de réforme, ne s'érodent pas moins que l'Église catholique, ce qui nous invite à envisager d'autres paramètres de crise liés aux processus de trans-

Christoph
Schönborn

formation de la société actuelle. Mais comment l'Église catholique doit-elle gérer ces conflits liés à la modernité ?

Je voudrais rappeler ici une parole de Karl Rahner qui m'a marqué à vie. Elle pourrait être utile aujourd'hui aussi, à une époque où l'Église est en grande mutation, où nous devons apprendre que nous sommes devenus une minorité à bien des égards, et où nous espérons, comme l'a dit Jonathan Sacks, le remarquable Grand Rabbin de Londres, être une *creative minority*. Mais cela suppose une attitude de disponibilité intérieure à ce que Dieu nous montre. Rahner nous a dit à l'époque, à nous jeunes théologiens : si vous ne savez pas quoi faire d'un enseignement de l'Église, s'il vous plaît, ne dites pas d'emblée « quelle bêtise ! » ou « comme c'est dépassé ! », mais gardez une place dans votre cœur. Je le redis maintenant avec mes mots, gardez une place dans votre cœur pour que ce qui vous paraît absurde maintenant puisse se révéler un jour riche de sens.

Je voudrais appliquer concrètement ce conseil à la question de l'ordination des femmes, car l'Église est ici très clairement en conflit avec la modernité. Je comprends bien qu'il s'agit là d'un sujet de taille. Je me rends dans beaucoup d'écoles et je n'en ai pas visité une seule où le sujet n'ait pas été abordé. J'ai de nombreuses discussions lors des Conseils paroissiaux, et ce thème revient toujours. Pourquoi exclure ainsi les femmes du ministère ? Et d'un autre côté, il y a une tradition vieille de deux mille ans. Les déclarations du magistère sont sans équivoque.

Les papes, jusqu'à François inclus, se sont exprimés clairement sur ce sujet. Il ne m'appartient pas, il n'appartient à personne d'anticiper sur le Saint-Esprit. Mais gardons de la place dans notre cœur, voilà l'attitude fondamentale que je souhaite également pour le *Chemin synodal*. Avec cette pensée : peut-être y a-t-il ici un contenu de sens qui ne m'est pas accessible aujourd'hui, ni à la majorité de la société, mais que l'Église est peut-être chargée de préserver, aussi par fidélité à une synodalité diachronique. Peut-être y a-t-il là un niveau de la théologie symbolique, une dimension de la différence des sexes que nous ne pouvons pas percevoir pour le moment, mais qui se révélera un jour. Je sais qu'on continuera à en discuter âprement, et je connais des femmes remarquables qui se sentent appelées à la prêtrise. Et pourtant, je demande qu'il reste une place de libre dans les cœurs.

Pour finir, je voudrais poser une question critique : comment se fait-il que, dans le cadre du *Chemin synodal* en Allemagne, on demande d'une part à ouvrir le ministère ordonné et que, d'autre part, tant de personnes se demandent si le ministère ordonné est bien nécessaire pour l'avenir de l'Église ? Je souhaite ici qu'on fasse un peu plus attention aux candidats qui se préparent au sacerdoce et à la grande majorité des prêtres qui ont mis leur vie au service de l'Évangile – et enfin qu'on soit un peu plus prudents vis-à-vis de ce qu'ont perçu ceux qui nous ont précédés, et dont nous n'avons peut-être pas pour l'instant le *sensorium* nécessaire pour le comprendre.

(Traduit de l'allemand par Anne-Hélène Joulia. Titre original: « Herr, zeige uns deine Wege »)

Christoph Schönborn (né en 1945)), religieux dominicain, a étudié en Allemagne, à Vienne et à Paris. Professeur à Fribourg (Suisse) de 1975 à 1991, il contribue à la Commission théologique internationale et à la rédaction du Catéchisme de l'Église catholique. Évêque auxiliaire de Vienne en 1991, il devient archevêque en 1995 et est créé cardinal en 1998. Il appartient au comité de rédaction de Communio-D. Dernières publications en français : Au cœur du message chrétien : Commentaire du catéchisme de l'Église catholique, Paris, Parole et Silence, 2014, 351 p. ; Urgences pastorales : Pour une pédagogie de la réforme de l'Église, Montrouge, Bayard, 2017, 538 p. ; Bonne nouvelle de Jésus-Christ, Paris, Parole et silence, 2019, 593 p.

Prochain numéro
novembre-décembre 2022

Naître



Le caractère véritable du mariage de Marie et Joseph selon saint Thomas d'Aquin

« Il a préféré la Sagesse et c'est elle qu'on lui amène pour l'épouser. [...] Marie est en sa possession et il l'entoure de tous côtés. Ce n'est pas en un seul jour qu'il a appris à ne plus être seul. Une femme a conquis chaque partie de ce cœur maintenant prudent et paternel. De nouveau il est dans le Paradis avec Ève ! [...] Ce n'est plus la foi toute nue dans la nuit, c'est l'amour qui explique et qui opère. Joseph est avec Marie et Marie est avec le Père¹. »

La Troisième partie de la *Somme de théologie*, consacrée au « Sauveur de tous lui-même » et aux « bienfaits qu'il a offerts au genre humain² », s'ouvre par l'étude du Verbe incarné dans le mystère de l'unicité de sa Personne et de la dualité de ses natures, avant de contempler pas à pas les différentes étapes de sa vie, selon une démarche originale : « Si l'intérêt "dogmatique" envers les mystères est très présent chez les Pères, il ne semble pas qu'aucun les ait traités en une étude continue et systématique, si ce n'est dans des commentaires d'évangiles dont l'approche et la visée sont d'une autre nature. Thomas est le premier à avoir étudié les mystères du Christ de manière méthodique et suivie, en les

distinguant de la christologie ontologique, mais en les traitant d'un point de vue résolument dogmatique. Très peu le suivront sur ce chemin. Ce travail s'opère dans les *quaestiones* 27-59 de la *tertia pars* de la *Somme de théologie*, un traité souvent intitulé "Les mystères de la vie de Jésus", mais que l'Aquinate ne désigne jamais ainsi, préférant l'expression *acta et passa* : ce que le Christ a "fait et souffert" pour notre salut³. Ce texte a été assez peu commenté et peu apprécié, même parmi les disciples les plus fidèles du Docteur angélique⁴. » C'est dans ce cadre que celui-ci aborde la question du mariage de la Vierge Marie et de Joseph. En effet, les premières questions qui portent sur l'entrée du Fils de Dieu dans le monde⁵

1 Paul CLAUDEL, « Saint Joseph », *Feuilles de Saints*, dans *Œuvre poétique*, introduction par S. Fumet, textes établis et annotés par J. Petit, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967.

2 *Somme de théologie* (désormais ST), IIIa, pr.

3 Voir *ibid.* : « À propos du premier point [ce qui concerne le Sauveur], une double considération se rencontre : la première porte sur le mystère même de l'Incarnation, selon lequel Dieu s'est fait homme pour notre salut ; la seconde sur ce qui a été opéré et souffert par notre Sauveur lui-même, c'est-à-dire Dieu incarné. »

4 Étienne VETÒ, *Du Christ à la Trinité. Penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar*, Paris, éd. du Cerf, 2012, p. 21.

5 Voir ST, IIIa, q. 27 à 37.

examinent d'abord sa conception⁶ et, dans ce but, commencent par traiter de sa mère en parlant de sa sanctification (question 27)⁷, de sa virginité (question 28), de ses épousailles (question 29) et de son annonce (question 30).

Thomas commence par se demander en quoi il convenait que le Christ naisse d'une vierge mariée et, en s'appuyant sur un florilège de citations patristiques, il y voit de multiples avantages se regroupant autour de trois axes : « Il convenait que le Christ naisse d'une vierge mariée tant pour lui-même que pour sa mère et aussi pour nous » (ST, IIIa, q. 29, a. 1, c). En ce qui le concerne, cela permettait qu'il ne soit pas rejeté par les infidèles comme enfant illégitime, qu'il puisse avoir une généalogie, celle-ci s'établissant normalement d'après l'ascendance paternelle, qu'il échappe aux attaques du démon qui se serait méfié davantage encore de lui si sa conception avait été si ouvertement miraculeuse, et qu'il puisse bénéficier des soins de Joseph : « C'est pourquoi il fut aussi appelé son père, comme étant celui qui le nourrit » (*ibid.*), le terme ayant en latin la signification plus large d'élever. Saint Joseph assure ainsi un véritable rôle paternel à l'égard de Jésus. Cela convenait également à Marie elle-même en la proté-

geant à la fois de la lapidation et de l'infamie, les peines qui étaient alors attachées à toute forme d'adultère ; de plus, cela lui permettait aussi d'être aidée par Joseph, celui-ci exerçant auprès d'elle un véritable service. Enfin, cela apporte plusieurs bienfaits aux hommes, les deux premiers étant de confirmer la foi par le témoignage apporté par Joseph de la conception virginale de Jésus et la crédibilité plus grande de celui de Marie, celle-ci ayant pu autrement être soupçonnée, selon l'explication de saint Ambroise⁸, de mentir pour cacher sa faute. Les deux derniers ont une portée ecclésiologique. En effet, en étant vierge et épouse à la fois, Marie signifie d'une part l'Église universelle, elle qui « alors qu'elle est Vierge est cependant mariée à un époux, le Christ⁹ » ; d'autre part, elle honore en sa personne les deux états de vie que sont la virginité consacrée à Dieu et le mariage, et peut ainsi être un modèle pour toutes les femmes, tout en donnant par avance un démenti à ceux qui, dans la suite de l'histoire, remettront en cause l'un ou l'autre.

L'article suivant pose alors la question de savoir si, « entre Marie et Joseph, il y eut un vrai mariage » (ST, IIIa, q. 29, a. 2). Ce n'était pas une nouveauté, le sujet étant débattu depuis saint Jérôme

Sœur Marie
de
l'Assomption

6 Voir ST, IIIa, q. 27 à 34.

7 Cette question, qui était objet de libres discussions au XIII^e siècle, doit être lue à la lumière de la définition dogmatique de l'Immaculée Conception ; voir PIE IX, Bulle *Ineffabilis Deus*, 8 décembre 1854, Denzinger, n°2800-2804.

8 Voir saint AMBROISE, *Exposition sur Luc*, II, 1, v. 26, 27 : « Mariée, elle n'a eu aucun sujet de mentir, puisque la fécondité est pour les femmes le fruit du mariage et le bienfait des noces. » (Traduction de Jean-Pierre TORRELL dans Encyclopédie, *Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, texte de la Tertia Pars (ST III^a) traduit et commenté, accompagné de données historiques et doctrinales et de cinquante textes choisis, Paris, éd. du Cerf, 2008, p. 438).

9 Voir saint AUGUSTIN, *De la sainte virginité*, chap. 12 ; cité en ST, IIIa, q. 29, a. 1, c.

qui répondait par la négative en réduisant Joseph au rôle de gardien¹⁰, tandis que saint Augustin en défendait l'authenticité¹¹. Pour comprendre la portée de la réponse thomasiennne, il faut la situer par rapport à sa conception du mariage en général. La *Somme*

de théologie étant restée inachevée, c'est dans l'*Écrit sur les Sentences* qui remonte au début de sa carrière universitaire que l'on trouve les principaux enseignements de l'Aquinat sur le mariage, ainsi qu'au livre IV de la *Somme contre les gentils*.

I- Le mariage selon saint Thomas d'Aquin

C'est d'abord une institution naturelle au sens où l'on entend par "naturel" non ce qui découle nécessairement des principes de la nature, mais « ce à quoi la nature incline et qui est achevé par l'intermédiaire du libre arbitre » (*In IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, c). En effet, la raison naturelle pousse au mariage d'abord en vue de sa fin principale qui est le bien de l'enfant car chez les hommes « la nature ne vise pas seulement sa génération, mais son développement et son progrès jusqu'à l'état parfait de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire l'état vertueux ». Il faut donc que l'enfant soit éduqué et instruit par des parents déterminés qui prennent soin de lui, ce qui suppose un lien lui aussi déterminé entre un homme et une femme, en quoi consiste le mariage.

Au service de ce but commun, la nature incline aussi au mariage en vue de la fin dite seconde ("*secundaria*" en latin, ce qui ne signifie pas secondaire, sans importance, mais seconde par rapport à la fin principale et dans la mesure où elle lui est ordonnée) qui est l'aide mutuelle que les époux s'apportent dans tous les détails de la vie quotidienne, les deux étant complémentaires en raison de la complémentarité sexuelle qui n'est pas seulement d'ordre biologique mais aussi psychologique et moral. Thomas reprend ici l'idée aristotélicienne de l'homme comme naturellement social et politique, ayant besoin de vivre dans une communauté pour être pleinement lui-même. La communauté familiale fondée sur le mariage est ainsi la première forme de

10 Voir saint JÉRÔME, *Contre Helvidius sur la virginité perpétuelle de Marie*, 4 : « Maintenant, si quelqu'un se demande pourquoi la Vierge a conçu quand elle était épouse, et non quand elle était libre, sans mari, comme parle l'Écriture, il doit savoir que c'est pour une triple raison ; d'abord, pour que la généalogie de Joseph, dont Marie était la parente, démontrât l'origine de celle-ci ; puis, pour qu'elle ne fût pas lapidée par le peuple comme coupable d'adultère, selon la loi de Moïse ; enfin, pour que, lors de sa fuite en Égypte, elle eût le secours d'un gardien plutôt que d'un mari. » ; cité par THOMAS D'AQUIN en *ST*, IIIa, q. 29, a. 2, arg. 1 : « Il semble qu'entre Marie et Joseph il n'y eut pas de vrai mariage. Jérôme dit en effet dans le *Contre Helvidius* que Joseph fut le gardien de Marie plus que son mari. Mais s'il y avait eu un véritable mariage, Joseph aurait été vraiment son mari. Il semble donc qu'il n'y eut pas de vrai mariage entre Marie et Joseph. »

11 Cité par THOMAS D'AQUIN en *ST*, IIIa, q. 29, a. 2, *sed contra*. Pour un bref parcours historique à ce sujet, qui résume la thèse de doctorat d'Henri FRÉVIN (*Le mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie*, Faculté de théologie de Lille, 1951), voir Henri CAFFAREL, "Prends chez toi Marie, ton épouse", Paris, Parole et Silence, 2006², p. 179 et svtes.

socialité, qu'il conçoit comme une forme d'amitié spécifique.

La naturalité du mariage fonde la bonté foncière de l'acte matrimonial qui a été voulu par le Créateur : « Étant supposé que la nature corporelle est instituée par un Dieu bon, il est impossible de dire que les réalités qui concernent la conservation de la nature corporelle, et auxquelles la nature incline soient universellement mauvaises ; et c'est pourquoi, puisqu'il y a une inclination de la nature à la procréation d'une descendance, par laquelle la nature de l'espèce est conservée, il est impossible de dire que l'acte par lequel est engendré l'enfant soit universellement illicite, de sorte qu'en lui le milieu de la vertu ne puisse être trouvé » (*ibid.*, a. 3, c). Soutenir que l'acte conjugal serait en soi immoral revient à la position manichéenne selon laquelle les réalités corporelles sont mauvaises ; pour Thomas, il s'agit là d'une « insanité » et de la « pire des hérésies ». Accompli par les époux en état de grâce il est méritoire (*ibid.*, a. 4, c).

Le mariage est ensuite un sacrement de la loi nouvelle qui se définit comme « la conjonction d'un homme et d'une femme visant l'engendrement des enfants et leur éducation pour le culte

de Dieu » (*Somme contre les Gentils* = SG, livre IV, chap. 78). Comme tout sacrement, il est un signe communiquant la grâce : « De même que dans les autres sacrements quelque chose de spirituel est figuré par ce qui se déroule extérieurement, ainsi aussi dans ce sacrement, par l'union de l'homme et de la femme, l'union du Christ et de l'Église est figurée, selon ce passage de l'apôtre dans l'Épître aux Éphésiens 5, 32 : "Ce sacrement est grand, je le dis du Christ et de l'Église" » (*ibid.*). La grâce propre au mariage est de rendre les époux participants de l'union sponsale qu'ils signifient, en les purifiant des mouvements charnels désordonnés qui sont des conséquences du péché originel : « Parce que les sacrements réalisent ce qu'ils figurent, il faut croire que la grâce est donnée aux époux par ce sacrement, par laquelle ils se rapportent à l'union du Christ et de l'Église, ce qui leur est très nécessaire afin de n'être pas séparés du Christ et de l'Église par les réalités d'ordre charnel et terrestre » (*ibid.*).

De là découlent les deux propriétés fondamentales du mariage¹² dont la première est l'unicité des conjoints : « Le sacrement de mariage signifie l'union du Christ à l'Église qui est celle d'un seul à une seule ; et c'est pourquoi il est requis à la signification par-

Sœur Marie
de
l'Assomption

12 Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, n°1644 : « L'amour des époux exige, par sa nature même, l'unité et l'indissolubilité de leur communauté de personnes qui englobe toute leur vie : "Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair" (Matthieu 19, 6). "Ils sont appelés à grandir sans cesse dans leur communion à travers la fidélité quotidienne à la promesse du don mutuel total que comporte le mariage." Cette communion humaine est confirmée, purifiée et parachevée par la communion en Jésus-Christ donnée par le sacrement de mariage. Elle s'approfondit par la vie de la foi commune et par l'Eucharistie reçue en commun. » ; n°1647 : « Le motif le plus profond se trouve dans la fidélité de Dieu à son alliance, du Christ à son Église. Par le sacrement de Mariage, les époux sont habilités à représenter cette fidélité et à en témoigner. Par le sacrement, l'indissolubilité du mariage reçoit un sens nouveau et plus profond. »

faite de ce sacrement que l'homme soit seulement l'homme d'une seule, et la femme seulement la femme d'un seul » (*In IV Sent.*, d. 27, q. 3, a. 1, q^{la} 1, c). La seconde est son indissolubilité que Thomas fonde aussi sur sa dimension sacramentelle : « Puisque par l'union de l'homme et de la femme est désignée l'union du Christ et de l'Église, il est nécessaire que la figure réponde au signifié. Or l'union du Christ et de l'Église est celle d'un seul à une seule, devant être tenue à perpétuité ; il y a en effet une seule Église, selon ce passage du *Cantique des Cantiques* 6, 8 : "Unique est ma colombe, ma parfaite". Et jamais le Christ ne sera séparé de son Église ; il dit en effet lui-même au dernier chapitre de *Matthieu* (28, 20) : "Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin du temps". [...] Il est donc nécessaire que le mariage, en tant qu'il est sacrement de l'Église, soit d'un seul devant être uni à une seule de manière indivisible. Et cela relève de la fidélité par laquelle l'homme et la femme s'obligent mutuellement » (SG, IV, chap. 78).

En quoi consiste le mariage et qu'est-ce qui le constitue ? Il est d'abord une forme spécifique d'union, en vertu de l'unification qu'il implique ; celle-ci vient de la fin commune poursuivie, comme dans le cas des associations de type militaire ou commercial : « Puisque par le mariage certains sont ordonnés à une œuvre de génération et d'éducation commune des enfants, ainsi qu'à une vie domestique commune, il est clair que dans le mariage il y a une certaine union, selon laquelle on est dit mari et femme ; et une telle union, du fait qu'elle est ordonnée à quelque

chose d'un, est le mariage ; mais l'union des corps ou des âmes découle du mariage » (*In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, q^{la} 1, c). Il faut donc distinguer l'union elle-même du mariage établie entre l'homme et la femme, et ses conséquences que sont l'union corporelle dans l'acte conjugal et l'union spirituelle des époux qui, comme dans toute amitié véritable, ne forment qu'un seul esprit : « C'est le propre de l'amitié de révéler ses secrets à son ami. En effet, puisque l'amitié unit les puissances affectives et fait des deux comme un seul cœur, ce que quelqu'un révèle à son ami ne semble pas sortir de son propre cœur » (SG, IV, chap. 21).

Il y a ainsi trois éléments à considérer dans le mariage, expliquant chacun l'un des noms qui le désigne : « Premièrement son essence qui est l'union ; et d'après cela, il est appelé union conjugale.

Deuxièmement, sa cause qui sont les épousailles ; et d'après cela on parle de noces qui vient de *nubere*, voiler, parce que dans la solennité même des épousailles par laquelle le mariage est accompli, les têtes des époux sont voilées. Troisièmement, son effet qui sont les enfants ; et ainsi, il est dit mariage (*matrimonium*), du fait que la femme ne doit pas se marier pour autre chose que pour être mère (*mater*) » (*In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, q^{la} 2, c).

La cause efficiente du mariage, c'est-à-dire ce qui le constitue, est le consentement mutuel des époux. Dans tous les sacrements, en effet, l'opération spirituelle qui vient de Dieu se fait par l'intermédiaire d'une opération maté-

rielle, comme dans le cas du baptême où la purification intérieure se fait au moyen de la purification extérieure. Dans le mariage, par conséquent, « puisqu'il y a une certaine union spirituelle en tant que le mariage est un sacrement, et une union matérielle, selon qu'il est un office de nature et de la vie civile, il est nécessaire que, moyennant ce qui est matériel se fasse ce qui est spirituel par la vertu divine ; d'où le fait que, puisque les unions des contrats matériels se font par consentement mutuel, il est nécessaire que l'union matrimoniale se fasse aussi de cette manière (*In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, q^{la} 1, c) ¹³ ». Le mariage ne consiste donc pas dans le consentement lui-même, mais dans « l'union de ceux qui sont ordonnés l'un à l'autre que réalise le consentement » (voir *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, q^{la} 1, ad 2). Celui-ci signifie sacramentellement la volonté du Christ de s'unir à l'Église, tandis que l'union des époux qui en résulte signifie celle du Christ et de l'Église.

Thomas d'Aquin précise quel est l'objet du consentement qui fait le mariage : ce n'est pas directement ni explicitement l'union charnelle, mais l'union même des conjoints en quoi consiste l'essence du mariage : « Le consentement qui fait le mariage est le consentement au mariage, parce

que l'effet propre de la volonté est cela même qui est voulu ; c'est pourquoi, le consentement qui cause le mariage est vis-à-vis de l'union charnelle comme l'union charnelle se situe vis-à-vis du mariage. Or le mariage [...], n'est pas essentiellement l'union charnelle elle-même, mais il est une certaine association de l'homme et de la femme ordonnée à l'union charnelle et aux autres choses qui se rapportent en conséquence à l'homme et à la femme, en tant que leur est donné un pouvoir l'un vis-à-vis de l'autre par rapport à l'union charnelle ; et cette association est dite union conjugale. D'où il apparaît qu'ils ont bien parlé ceux qui ont dit que consentir au mariage, c'est consentir implicitement à l'union conjugale et non explicitement. En effet, cela ne doit pas être compris autrement que le fait que l'effet est implicitement contenu dans sa cause, parce que le pouvoir de l'union charnelle auquel il est consenti est la cause de l'union charnelle, comme le pouvoir d'user d'une chose est la cause de son usage » (*In IV Sent.*, d. 28, q. 1, a. 4, c). Le mariage donne donc aux deux personnes ainsi unies un pouvoir mutuel l'un vis-à-vis de l'autre, par lequel les époux ne s'appartiennent plus mais se donnent l'un à l'autre dans une communauté de vie indissoluble ¹⁴.

La finalité de cette union est ce que Thomas d'Aquin appelle la cause par

Sœur Marie
de
l'Assomption

¹³ Sur ce point, voir H. CAFFAREL, "Prends chez toi Marie, ton épouse", *op. cit.* : « Ce n'est pas l'amour, mais le consentement (...) qui au dire des théologiens fait le mariage. Oui, mais qu'est-il ce consentement, sinon le don mutuel, total, exclusif, que deux êtres se font de leur personne parce qu'ils s'aiment, et pour accomplir une œuvre d'amour. Si l'amour est absent, l'union de l'homme et de la femme est comme vidée de sa substance, n'est plus qu'un corps sans âme. » (p. 130).

¹⁴ Voir *In IV Sent.*, d. 30, q. 1, a. 2, c. : « Le mariage lui-même inclut deux éléments, à savoir les personnes qui sont unies et le pouvoir mutuel l'un vis-à-vis de l'autre en lequel le mariage consiste. »

soi (*per se*) du mariage : « La cause par soi du mariage est celle à laquelle le mariage est de lui-même ordonné ; et celle-ci est toujours bonne, à savoir la procréation de l'enfant et le fait d'éviter la fornication » (*In IV Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3, c). Il faut entendre par cette dernière expression tout acte sexuel désordonné parce que ne respectant pas la dignité des personnes humaines et la finalité de la sexualité. Il distingue la cause par soi de la cause par accident qui est ce que les époux peuvent avoir en vue dans le mariage et qui est juste si cela correspond à la nature du mariage ou malhonnête si cela détourne le mariage de sa finalité véritable.

Mais la cause par soi du mariage comporte plusieurs éléments qui sont ordonnés entre eux, d'où le fait qu'il s'agit d'une seule cause finale se dédoublant en fin principale et fins secondes¹⁵, non pas au sens où elles seraient dénuées d'importance, mais au sens où elles sont elles-mêmes finalisées par la fin principale qui est leur raison d'être ultime. Ces fins inhérentes au mariage le rendent bon par lui-même : « Ces biens qui rendent le

mariage honorable sont de l'essence du mariage ; et c'est pourquoi il n'a pas besoin d'eux comme étant des choses extérieures devant le rendre honorable, mais comme ce qui cause en lui l'honnêteté qui lui convient en tant que telle » (*In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 1, ad 2). Thomas d'Aquin appelle biens du mariage ce que les actes du mariage produisent et à quoi ils sont ordonnés. À la suite de Pierre Lombard reprenant saint Augustin¹⁶, il en dénombre trois, les deux premiers relevant du mariage en tant qu'institution naturelle, et le dernier du mariage en tant que sacrement : « En tant qu'il est un office de nature, il est ordonné à deux choses, comme l'est aussi n'importe quel autre acte de vertu, dont l'une est requise du côté de l'agent lui-même, c'est l'intention de la fin due, et ainsi est mis comme bien du mariage l'enfant ; l'autre est requise du côté de l'acte lui-même qui est bon dans son genre du fait qu'il tombe sur la matière due, et ainsi il y a la fidélité par laquelle un homme s'approche de sa femme et non d'une autre. Mais de plus, il a une bonté en tant qu'il est un sacrement et cela est signifié par le nom même du

15 Voir *In IV Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3, ad 1 : « Ce qui a une seule fin par soi et principale peut avoir plusieurs fins secondes par soi et une infinité de causes par accident. » Les fins par soi, principale et secondes, sont celles qui sont intrinsèques au mariage lui-même, c'est-à-dire inhérentes à sa nature et donc indissociables de celui-ci, tandis que les causes par accident dépendent de l'intention des époux, ce qu'ils ont en vue en se mariant.

16 Voir PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, livre IV, d. 31, chap. 1 : « Après ces choses, il faut parler des biens du mariage : quels sont-ils ? Et comment mettent-ils hors de cause l'accouplement ? Augustin, sur la Genèse. Les biens du mariage sont principalement trois ; d'où Augustin : "Le bien conjugal est en trois parties, à savoir : la fidélité, la progéniture, le sacrement. On l'observe dans la fidélité, si bien que, à la suite du lien conjugal, on ne fasse plus alliance avec un autre ou une autre ; dans la progéniture, si bien qu'elle soit reçue avec amour, qu'elle soit éduquée religieusement ; dans le sacrement, si bien que le mariage ne connaisse pas de séparation, et que celui qui est renvoyé ou celle qui est renvoyée ne s'unisse plus conjugalement à un autre, même en vue d'une progéniture. » (Traduction de M. Ozilou, *Les Quatre Livres des Sentences. Quatrième Livre*, Paris, éd. du Cerf, 2015, p. 353).

sacrement » (*In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, c). Et il précise dans la réponse à une objection qu'il ne faut pas interpréter de manière étroite le bien qu'est l'enfant ; celui-ci inclut tout ce qui le concerne et qui lui est ultimement ordonné : « Dans l'enfant, on n'entend pas seulement la procréation de l'enfant, mais aussi son éducation à laquelle, comme à une fin est ordonnée toute la mise en commun des œuvres qui se fait entre l'homme et la femme, en tant qu'ils sont unis par le mariage [...]. Et ainsi, dans l'enfant comme dans la fin principale l'autre <la participation à la vie commune dont il était question dans l'objection> est inclus comme une fin seconde » (*In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, ad 1).

Reste alors la question touchant à la hiérarchie de ces biens : lequel est le plus important, le plus principal pour prendre les termes de notre auteur ? (Voir *In IV Sent.*, d. 31, q. 1, a. 3, c). Celui-ci commence par établir ce qu'on entend par là : « Une chose est dite être plus principale qu'une autre dans une réalité quelconque de deux manières : ou parce qu'elle est plus essentielle, ou parce qu'elle est plus digne. » La réponse s'articule alors en trois moments. La réalité la plus digne est le sacrement qui l'emporte sur les autres comme la grâce l'emporte en dignité sur la nature : « Si c'est parce qu'elle est plus digne, alors de toutes les manières le sacrement est ce qu'il y a de plus principal parmi les trois biens du mariage, parce qu'il se rapporte au mariage en tant qu'il est un sacrement de la grâce, alors que les deux autres se rapportent à lui en tant qu'il est un certain office de nature ; or la grâce est plus digne que la perfection de la

nature. » Mais si l'on cherche ce qui est le plus essentiel, il faut distinguer les biens pris en eux-mêmes et les biens considérés dans leurs principes. Dans le premier cas, c'est encore le sacrement avec l'indissolubilité qu'il implique qui est le bien le plus essentiel : « La fidélité et l'enfant peuvent être considérés doublement. Premièrement, en eux-mêmes, et alors ils se rapportent à l'usage du mariage par lequel et l'enfant est procréé et le pacte conjugal observé ; mais l'indivisibilité que le sacrement implique se rapporte au mariage lui-même en tant que tel, parce que, du fait même que par le pacte conjugal les époux se livrent réciproquement leur pouvoir sur eux-mêmes, il s'ensuit qu'ils ne peuvent se séparer ; et de là vient que le mariage ne se trouve jamais sans inséparabilité, alors qu'il se trouve sans fidélité et sans enfant, parce que l'être d'une chose ne dépend pas de son usage ; et d'après cela, le sacrement est plus essentiel au mariage que la fidélité et l'enfant. » Mais dans le deuxième cas, la hiérarchie s'inverse et c'est l'enfant qui devient ce qu'il y a de plus essentiel : « Deuxièmement, la fidélité et l'enfant peuvent être considérés selon qu'ils sont dans leurs principes, de sorte que pour l'enfant on prenne l'intention de l'enfant, et pour la fidélité le devoir de conserver la fidélité, sans lesquels aussi le mariage ne peut être parce que ces choses sont causées dans le mariage en raison du pacte conjugal lui-même, de sorte que si quelque chose de contraire de ce genre était exprimé dans le consentement qui fait le mariage, ce ne serait pas un vrai mariage ; et en prenant ainsi la fidélité et l'enfant, l'enfant est ce qu'il y a de plus essentiel dans le mariage, et en second la fidélité

Sœur Marie
de
l'Assomption

et en troisième le sacrement, de même que l'être de nature est plus essentiel à l'homme que l'être de grâce, bien que l'être de grâce soit le plus digne. »

À la lumière de cette doctrine du mariage, comment Thomas d'Aquin justifie-t-il la validité du mariage de la Sainte Vierge et de saint Joseph ?

II- Le mariage de Marie et de Joseph

Dans la *Somme de théologie*, trois objections sont avancées pour dénier l'authenticité d'un tel mariage. La première s'appuie sur l'autorité de saint Jérôme déjà évoquée pour ne reconnaître à Joseph que le statut de gardien de la Vierge. C'est encore lui qui est invoqué dans la deuxième à propos de la mention faite de Joseph dans la généalogie qui ouvre l'évangile de saint Matthieu : « Sur ce passage de *Matthieu* I, 16, "Jacob engendra Joseph l'époux de Marie", Jérôme dit : "Quand tu as entendu époux, je te considère comme ne pensant pas aux noces, mais rappelle-toi la coutume des Écritures qui appellent fiancés les hommes et fiancées les femmes." Mais un vrai mariage n'advient pas à partir des fiançailles, mais à partir des noces. Donc il n'y eut pas de vrai mariage entre la bienheureuse Vierge et Joseph » (*ST*, IIIa, q. 29, a. 2, arg. 2). Enfin la troisième s'appuie sur un commentaire par saint Rémi d'un autre verset du même évangile : « En *Matthieu* I, 19, il est dit : "Comme Joseph, son époux, était juste et qu'il ne voulait pas l'emmener", c'est-à-dire dans sa maison pour une cohabitation assidue, il voulut la renvoyer de manière cachée, c'est-à-dire changer le temps des noces, comme l'explique Rémi. Il semble donc que, les noces n'étant pas encore célébrées, il ne s'agissait pas encore d'un vrai mariage, d'autant plus que, une fois le mariage contracté, il n'est pas permis à

quelqu'un de renvoyer son épouse » (*ST*, IIIa, q. 29, a. 2, arg. 3).

Aux yeux de Thomas, il s'agit pourtant d'un vrai mariage, c'est-à-dire un mariage qui a atteint sa perfection. Pour le montrer, il commence par distinguer une double perfection dans toute réalité, la première consistant dans la forme de celle-ci, c'est-à-dire dans ce qui lui donne son essence, la seconde dans son opération qui lui permet d'atteindre sa fin : « Or la forme du mariage consiste dans une union indivisible des âmes, par laquelle l'un des époux est tenu de garder sa fidélité à l'autre de manière indivisible. Et la fin du mariage ce sont les enfants à engendrer et à éduquer ; on parvient à la première de ces fins par l'union conjugale, à la seconde par les autres œuvres de l'homme et de la femme, par lesquelles ils s'obéissent mutuellement pour entretenir les enfants » (*ST*, IIIa, q. 29, a. 2, c). L'essence du mariage constituant sa perfection première est donc l'union même des époux qui est le résultat de leur consentement. Cette union indivisible d'ordre spirituel existe dès que celui-ci a été donné, et elle ne doit pas être confondue avec l'acte d'union charnelle qui en est la conséquence habituelle et normale mais ne la constitue pas, car le consentement implique le don au conjoint du pouvoir que chacun a sur son propre corps, mais pas nécessairement l'usage

de ce pouvoir si les deux décident d'un commun accord de ne pas en user¹⁷. Dès lors, il peut y avoir un vrai mariage entre Marie et Joseph sur le plan de la perfection première, car ils ont consenti à leur union indivisible et aucun des deux n'a refusé l'union charnelle de manière absolue¹⁸ : « Quant à la première perfection, le mariage de la Vierge mère de Dieu et de Joseph fut absolument un vrai mariage, parce que chacun des deux a consenti à l'union conjugale, non pas de manière explicite à l'union charnelle si ce n'est sous condition, c'est-à-dire si cela plaisait à Dieu. C'est pourquoi aussi l'ange appelle Marie l'épouse de Joseph, en disant à Joseph en *Matthieu* I, 20 : "Ne crains pas de prendre Marie ton épouse" » (*ibid.*).

En ce qui concerne la seconde perfection, celle qui tient à l'opération, il n'y eut certes pas l'acte de procréation de la part des deux époux, mais il y eut tous ceux qui sont ordonnés à l'éducation de

l'enfant ; leur mariage eut donc bien la perfection seconde liée à l'opération, même s'il n'en connut pas tous les aspects possibles : « Quant à la seconde perfection qui s'obtient par l'acte du mariage, si on la rapporte à l'union charnelle par laquelle l'enfant est engendré, ce mariage ne fut pas consommé. C'est pourquoi Ambroise dit à propos de *Luc* I, 26-27 : "Le fait que l'Écriture appelle Marie épouse ne doit pas t'ébranler. En effet, est nommée célébration des noces non pas la suppression de la virginité, mais l'attestation de l'union"¹⁹. » Cependant ce mariage eut aussi la seconde perfection quant à l'éducation de l'enfant. C'est pourquoi Augustin dit, dans le livre *Du mariage et de la concupiscence* : "Tout le bien des noces est accompli chez ces parents du Christ, l'enfant, la fidélité et le sacrement. Nous connaissons l'enfant, le Seigneur Jésus lui-même ; la fidélité parce qu'il n'y eut aucun adultère ; le sacrement parce qu'il n'y eut aucun divorce. Ici, seule

Sœur Marie
de
l'Assomption

17 On trouvait déjà cette idée chez Albert. Voir saint ALBERT LE GRAND, *In IV Sent.*, d. 30, a. 9, ad 5 : « Aucune union n'est essentielle à la raison du mariage, si ce n'est l'union maritale fondée sur le consentement des âmes. Et celle qui est l'union charnelle en découle : et c'est pourquoi la première ne lui est pas ordonnée comme à l'essentiel, mais comme à l'effet qui peut en découler si les conjoints le veulent. »

18 Voir PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, livre IV, d. 30, chap. 2 : « On peut à juste raison penser que, non seulement Marie, mais encore Joseph s'était disposé à part soi d'observer la chasteté, sauf si Dieu le jugeait autrement ; et ceux-ci avaient ainsi consenti à la société conjugale, si bien que, l'Esprit le révélant, chacun avait compris au sujet de l'autre qu'il voulait observer la virginité, sauf si Dieu l'inspirait autrement. Or ils n'avaient pas exprimé leur volonté par des mots ; mais c'est ensuite qu'ils l'ont exprimée, et qu'ils sont demeurés dans la virginité. Marie a donc consenti à la société maritale, mais non à l'union charnelle, sauf si Dieu le lui prescrivait spécialement. C'est aussi à son conseil qu'elle consentit à l'union maritale : car elle voulait observer la virginité et, pour cette raison, elle n'aurait jamais consenti à la société conjugale que si elle en avait eu le conseil de Dieu de façon intime. » (*op. cit.*, p. 349).

19 Voir saint AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de saint Luc*. I., Livres I-VI, II, 5 : « Ne soyez pas ému si l'Écriture l'appelle souvent épouse : elle n'exprime pas la perte de sa virginité, mais témoigne des épousailles et de la célébration des noces ; aussi bien nul ne répudie celle qu'il n'a pas prise pour épouse : donc vouloir la répudier, c'est reconnaître qu'il l'avait épousée. » (CCSL 14, p. 33 ; introduction, traduction et notes de G. Tissot, SC 45, Paris, éd. du Cerf, 1971, p. 74).

l'union conjugale n'eut pas lieu²⁰ » (ST, IIIa, q. 29, a. 2, c).

Il y a ici un approfondissement de la pensée thomasiennne. Dans le commentaire du texte du Lombard, en effet, il ne reconnaissait à ce mariage que la première perfection et pas la seconde, en réduisant celle-ci à l'union conjugale : « Il y a une double perfection du mariage. La première quant à son être même qui se fait par un consentement exprimé en paroles au présent ; et ce mariage fut parfait d'une telle perfection. La seconde est la perfection quant à l'opération ; et ainsi il ne fut pas parfait parce que l'acte propre du mariage est l'union charnelle » (*In IV Sent.*, d. 30, q. 2, a. 2, c). Désormais, il a élargi la perfection seconde du mariage à l'ensemble des actes par lesquels les époux se consacrent au bien de l'enfant. Dès lors, si Marie et Joseph n'ont pas conçu Jésus ensemble, quoique Marie, elle, y ait participé à part entière, ils l'ont bien nourri et éduqué. Leur mariage a donc atteint sa perfection seconde, réelle quoique partielle à un point de vue.

Si Thomas d'Aquin n'est pas le premier à défendre la validité du mariage de Marie et de Joseph, mais s'inscrit dans une longue tradition d'auteurs remontant à saint Augustin, il est

celui qui, à son époque, en donne la justification la plus approfondie. En faisant de l'union indivisible des âmes l'essence du mariage causé par le consentement des époux à cette union, ordonné de par sa nature à la génération et à l'éducation de l'enfant, il donne toute sa place à l'acte conjugal comme découlant de cette union des cœurs, mais il n'en fait pas l'essence du mariage. D'où le fait que, selon le droit canonique, le mariage est conclu et valide dès le consentement donné, même s'il n'est consommé que par l'union conjugale. La consommation ne cause pas la validité du mariage, mais son indissolubilité, tandis que le Pape seul peut dispenser d'un mariage valide mais non consommé²¹.

Dès lors, et tout en étant conscient de son caractère exceptionnel, il peut affirmer la vérité et la perfection du mariage de Marie et de Joseph. Nier celles-ci, comme le faisait saint Jérôme, c'est d'abord ne pas tenir compte suffisamment des données scripturaires qui présentent Joseph comme époux de Marie et père de Jésus, père de Jésus non pas parce qu'il l'aurait lui-même engendré, mais parce qu'il est l'époux véritable de Marie, d'où l'importance de la généalogie qui ouvre l'évangile de Matthieu et aboutit à « Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engen-

20 Voir saint AUGUSTIN, *Du mariage et de la concupiscence*, I, 11, 13 : « Donc tous les biens qui constituent la nature du mariage se rencontrent dans le mariage des parents du Sauveur : l'enfant, la fidélité, le lien sacramentel. L'enfant, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ ; la fidélité, car il n'y eut aucun adultère ; le lien sacramentel, car jamais il n'y eut de divorce. »

21 Voir *Code de droit canonique*, can. 1134 : « Du mariage valide naît entre les conjoints un lien de par sa nature perpétuel et exclusif. » ; can. 1141 : « Le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort. » ; can. 1141 : « Le mariage non consommé entre des baptisés [...] peut être dissous par le Pontife Romain pour une juste cause, à la demande des deux parties ou d'une seule, même contre le gré de l'autre. »

dré Jésus, que l'on appelle le Christ » (*Matthieu* 1, 16), montrant ainsi comment Jésus est bien juridiquement « fils de David, fils d'Abraham » (*Matthieu* 1, 1)²². Si, pour Thomas, c'est donc d'abord l'Évangile qui demande d'admettre le caractère authentique du mariage de Marie et de Joseph, cela permet aussi de fonder le mariage chrétien comme la virginité consacrée dans la personne de Marie et de faire de celle-ci une parfaite icône de l'Église, selon les deux dernières raisons qu'il avance pour justifier la convenance du mariage de la Vierge Marie : « Quatrièmement, parce que, par là, est signifiée l'Église tout entière qui, "alors qu'elle est vierge, est cependant mariée à un homme unique, le Christ", comme le dit Augustin dans le livre *Sur la sainte virginité*. On peut trouver aussi une cinquième raison car, puisque la mère du Seigneur fut épouse et vierge, sont honorés dans sa personne et la virginité et le mariage, à l'encontre des hérétiques dénigrant l'une ou l'autre » (*ST*, IIIa, q. 29, a. 1, c).

Mais ce n'est pas seulement par rapport à Marie et à son caractère archétypique qu'il est nécessaire de reconnaître la vérité de son mariage avec Joseph. Pour saint Jean-Paul II, en effet, il n'est pas possible sans cela de reconnaître le rôle de ce dernier auprès de Jésus dans le plan salvifique

de Dieu : « Comme il résulte des textes évangéliques, le mariage de Marie est le fondement juridique de la paternité de Joseph. C'est pour assurer une présence paternelle auprès de Jésus que Dieu choisit Joseph comme époux de Marie. Il s'ensuit que la paternité de Joseph – relation qui le place le plus près possible du Christ, fin de toute élection et de toute prédestination (voir *Romains* 8, 28-29) – passe par le mariage avec Marie, c'est-à-dire par la famille. [...] Pour l'Église aussi, s'il est important de proclamer la conception virginale de Jésus, il est non moins important de défendre le mariage de Marie avec Joseph car juridiquement, c'est de lui que dépend la paternité de Joseph. On comprend alors pourquoi les générations ont été énumérées selon la généalogie de Joseph. [...] Le fils de Marie est aussi fils de Joseph en vertu du lien matrimonial qui les unit : "En raison de ce mariage fidèle, ils méritèrent tous les deux d'être appelés les parents du Christ, non seulement elle, d'être appelée sa mère, mais lui aussi, d'être appelé son père, de même qu'époux de sa mère, car il était l'un et l'autre par l'esprit et non par la chair". [...] Saint Joseph a été appelé par Dieu à servir directement la personne et la mission de Jésus en exerçant sa paternité : c'est bien de cette manière qu'il coopère dans la plénitude du temps au grand mystère de la Rédemption et

Sœur Marie
de
l'Assomption

22 Voir Tarcisio STRAMARE, *San Giuseppe nel mistero di Dio*, Casale Monferrato, Piemme, 1992 : « Pour Augustin la question du mariage de saint Joseph n'est pas secondaire, parce que de sa validité dépendent la légitimité de sa paternité et, de manière conséquente, la descendance davidique de Jésus. Mariage, paternité et descendance davidique sont des éléments faisant partie intégrante de la "vérité" de la Sainte Écriture en ce qui regarde l'incarnation : ils sont tellement corrélatifs les uns des autres que la négation de l'un se répercute nécessairement sur les deux autres. » (p. 137-138 ; la traduction est de nous).

qu'il est véritablement "ministre du salut"²³. Sa paternité s'est exprimée concrètement dans le fait "d'avoir fait de sa vie un service, un sacrifice au mystère de l'Incarnation et à la mission rédemptrice qui lui est liée ; d'avoir usé de l'autorité légale qui lui revenait sur la sainte Famille, pour lui faire le don total de lui-même, de sa vie, de son travail ; d'avoir converti sa vocation humaine à l'amour familial en une oblation surnaturelle de lui-même, de son cœur et de toutes ses forces à l'amour mis au service du Messie qui naquit dans sa maison"²⁴²⁵. » Et il en tire les conséquences pour la vie familiale contemporaine : « Que d'enseignements en découlent aujourd'hui

pour la famille ! Puisque, "en définitive, l'essence de la famille et ses devoirs sont définis par l'amour" et que "la famille reçoit la mission de garder, de révéler et de communiquer l'amour, reflet vivant et participation réelle de l'amour de Dieu pour l'humanité et de l'amour du Christ Seigneur pour l'Église son Épouse"²⁶, c'est dans la sainte Famille, cette "Église en miniature"²⁷ par excellence, que toutes les familles chrétiennes doivent trouver leur reflet. En elle, en effet, "par un mystérieux dessein de Dieu, le Fils de Dieu a vécu caché durant de longues années. Elle est donc le prototype et l'exemple de toutes les familles chrétiennes"²⁸²⁹. »

Signets

Sr. Marie de l'Assomption OP (Émilie d'Arvieu), née en 1974, dominicaine du Saint-Esprit, docteur en philosophie de l'Université PSL (Paris Sciences Lettres, École Pratique des Hautes Études), est professeur de philosophie et membre du Comité de rédaction de la Revue thomiste. Elle a récemment publié Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin. L'homme capable de Dieu, Parole et Silence, 2021 et De la grâce à la béatitude. Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin II. Nouvelles perspectives, Paris, Parole et Silence, 2022.

23 Saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Matth. Hom.* V, 3 ; PG 57, 57ss.

24 Saint PAUL VI, Allocution du 19 mars 1966.

25 Saint JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Redemptoris custos* sur la figure et la mission de saint Joseph dans la vie du Christ et de l'Église, 15 août 1989, n°7 et 8.

26 Saint JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, 22 novembre 1981, n°17.

27 CONCILE CÉCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l'Église, Lumen gentium*, n°11 cité par *Familiaris consortio*, n°49.

28 Exhort. apost. *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n. 85

29 Saint JEAN-PAUL II, *Redemptoris custos*, op. cit., n°7.

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 suivi de
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, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des nocces :
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
Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015
L'Alliance irrévocable – Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme, 2018
Le cardinal Newman. La sainteté de l'intelligence,
textes réunis et présentés par Jean-Robert Armogathe, 2019
Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

Vient de paraître

Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

La foi est un savoir : non pas une croyance dont il faudrait évaluer le degré de probabilité, mais un savoir en toute certitude. Rendre compte de la certitude de la foi et de quelques-uns des paradoxes qu'elle donne à penser, tel est le projet de ce livre. Il implique d'abord de comprendre la définition qu'en donne la *Lettre aux Hébreux* : « L'acompte des choses espérées, la preuve de celles qu'on ne voit pas. » Entendons : loin qu'elle ne soit qu'une adhésion subjective ou la conviction que les choses espérées arriveront, la foi est leur mode de présence. Car l'acompte est bien réel, il est d'ores et déjà possédé, il est l'à-valoir du crédit qu'ouvre la révélation.

Il requiert ensuite d'explicitier cet acompte de la foi en interrogeant, avec la *Lettre aux Romains*, la manifestation — qui est connaissance — dans le visible de Dieu en tant qu'invisible — qui implique reconnaissance.

La première partie de cet ouvrage examine alors plusieurs modalités de cette reconnaissance, comme la vision problématique de Dieu selon saint Augustin ou le mystère de l'Église selon Henri de Lubac, et essaie de renouveler le programme apologétique de Tertullien, comme le devoir d'athéisme envers les dieux du monde, fixé par Justin, philosophe et martyr.

La seconde partie du livre s'efforce de montrer que ce savoir, qui pense ses objets en se dispensant du concept d'étant, libère la foi de l'emprise de la métaphysique. On interroge alors la manifestation de Dieu comme amour selon Joseph Ratzinger ; la définition du Christ comme existence, selon Marius Victorinus qui invente le mot ; la conception de l'amour humain comme poids selon saint Augustin ; l'expression de la révélation comme beauté selon Hans Urs von Balthasar. Ainsi s'esquisse la tâche de prendre philosophiquement au sérieux la certitude objectale livrée par la foi.

Titres parus, classés par Thèmes et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

Le Credo

- 1-*La confession de la foi* (1975/1)
- 9-« *Jésus, né du Père avant tous les siècles* » (1977/1)
- 15-« *Né de la Vierge Marie* » (1978/1)
- 21-« *Il a pris chair et s'est fait homme* » (1979/1)
- 27-« *La Passion* » (1980/1)
- 33-« *Descendu aux enfers* » (1981/1)
- 39-« *Il est ressuscité* » (1982/1)
- 47-« *Il est monté aux cieux* » (1983/3)
- 51-« *Il est assis à la droite du Père* » (1984/1)
- 57-*Le jugement dernier* (1985/1)
- 63-*L'Esprit Saint* (1986/1)
- 69-*L'Église* (1987/1)
- 212-*Croire l'Église* (2010/6)
- 217-*L'Église Apostolique* (2011/5)
- 224-*La catholique Eglise* (2012/6)
- 230-*La sainteté de l'Église* (2013/6)
- 236-*L'Église Une* (2014/6)
- 75-*La communion des saints* (1988/1)
- 81-*La rémission des péchés* (1989/1)
- 87-*La résurrection de la chair* (1990/1)
- 93-*La vie éternelle* (1991/1)
- 269-270-*Dieu unique* (2020/3-4)

Parole de Dieu

- 66-*Lire l'Écriture* (1986/4)
- 130-*Le Christ* (1997/2-3)
- 135-*L'Esprit saint* (1998/1-2)
- 140-*Dieu le Père* (1998/6-1999/1)
- 145-*Croire en la Trinité* (1999/5-6)
- 153-*La parole de Dieu* (2001/1)
- 158-*Au-delà du fondamentalisme* (2001/6)
- 221-*Le Canon des Écritures* (2012/3)
- 245-*L'inspiration des Écritures* (2016/3)
- 253-*La Tradition* (2017/5)
- 279-*Le Cantique de l'amour* (2022/1)

Notre Père

- 238-*Notre Père I : qui es aux cieux* (2015/2-3)
- 244-*Notre Père II* (2016/2)
- 250-*Notre Père III : notre Pain* (2017/2)
- 256-*Notre Père IV : Pardonne-nous* (2018/2)
- 261-*Notre Père V : en tentation* (2019/1)
- 268-*Notre Père VI : Délivre-nous* (2020/2)
- 273-*Dieu Père* (2021/1)

Jésus

- 160-*Les mystères de Jésus* (2002/2)
- 166-*Le mystère de l'Incarnation* (2003/2)
- 171-*La vie cachée* (2004/1)
- 177-*Le baptême de Jésus* (2005/1)
- 183-*Les noces de Cana* (2006/1)
- 189-*La venue du Royaume* (2007/1)
- 195-*La Transfiguration* (2008/1)

201-L'entrée du Christ

- à Jérusalem (2009/1)
- 205-*Le Christ juge et sauveur* (2009/5)
- 207-*Le Mystère Pascal* (2010/1-2)
- 213-*Ascension-Pentecôte* (2011/1-2)
- 219-*La seconde venue du Christ* (2012/1-2)
- 280-*Le Christ, icône du Dieu invisible* (2022/2)

Les Sacrements

- 11-*Guérir et sauver* (1977/3)
- 13-*L'eucharistie* (1977/5)
- 14-*La prière et la présence (Eucharistie II)* (1977/6)
- 19-*La pénitence* (1978/5)
- 22-*Laïcs ou baptisés* (1979/2)
- 25-*Le mariage* (1979/5)
- 38-*Les prêtres* (1981/6)
- 43-*La confirmation* (1982/5)
- 49-*La réconciliation* (1983/5)
- 55-*Le sacrement des malades* (1984/5)
- 58-*Le sacrifice eucharistique* (1985/3)
- 128-*Baptême et ordre* (1996/6)
- 149-*L'Eucharistie, mystère d'Alliance* (2000/3)
- 172-*La confession, sacrement difficile ?* (2004/2)
- 210-*Le catéchuménat des adultes* (2010/4)
- 233-*Jeûne et Eucharistie* (2014/3)

Le Décalogue

- 99-*Un seul Dieu* (1992/1)
- 105-*Le nom de Dieu* (1993/1)
- 111-*Le respect du sabbat* (1994/1)
- 117-*Père et mère honoreras* (1995/1)
- 123-*Tu ne tueras pas* (1996/1)
- 129-*Tu ne commettras pas d'adultère* (1997/1)
- 137-*Tu ne voleras pas* (1998/3)
- 143-*Tu ne porteras pas de faux témoignage* (1999/3)
- 148-*La convoitise* (2000/2)

Les Béatitudes

- 67-*La pauvreté* (1986/5)
- 70-*Bienheureux persécutés ?* (1987/2)
- 79-*Les cœurs purs* (1988/5)
- 96-*Les affligés* (1991/4)
- 107-*L'écologie : Heureux les doux* (1993/3)
- 110-*Heureux les miséricordieux* (1993/6)

Les Vertus

- 54-*L'espérance* (1984/4)
- 76-*La foi* (1988/2)
- 116-*La charité* (1994/6)
- 121-*La vie de foi* (1995/5)
- 127-*Vivre dans l'espérance* (1996/5)
- 134-*La Prudence* (1997/6)
- 139-*La force* (1998/5)
- 151-*Justice et tempérance* (2000/5)

191-La fidélité (2007/3)

196-La bonté (2008/2)

L'Église

- 5-*Appartenir à l'Église* (1976/3)
- 10-*Les communautés dans l'Église* (1977/2)
- 17-*La loi dans l'Église* (1978/3)
- 31-*L'autorité de l'évêque* (1980/5)
- 61-*L'avenir du monde* (1985/5-6)
- 92-*Former des prêtres* (1990/6)
- 94-*L'Église, un secte ?* (1991/2)
- 95-*La papauté* (1991/3)
- 104-*Les Eglises orientales* (1992/6)
- 138-*La paroisse* (1998/4)
- 144-*Le ministère de Pierre* (1999/4)
- 150-*Musique et liturgie* (2000/4)
- 154-*Le diacre* (2001/2)
- 161-*Mémoire et réconciliation* (2002/3)
- 175-*La vie consacrée* (2004/5-6)
- 193-*Le Christ et les religions* (2007/5-6)
- 199-*Henri de Lubac- L'Église dans l'Histoire* (2008/5)
- 222-*Rendre témoignage* (2012/4)
- 231-*L'apologetique* (2014/1-2)
- 234-*Architecture et liturgie* (2014/4)
- 255-*Les magistères* (2018/1)
- 267-*L'identité sacerdotale* (2020/1)
- 281-282-*L'Église synodale* (2022/3-4)

L'existence devant Dieu

- 2-*Mourir* (1975/2)
- 4-*La fidélité* (1976/2)
- 8-*L'expérience religieuse* (1976/8)
- 11-*Guérir et sauver* (1977/3)
- 20-*La liturgie* (1978/6)
- 35-*Miettes théologiques* (1981/3)
- 36-*Les conseils évangéliques* (1981/4)
- 37-*Qu'est-ce que la théologie ?* (1981/5)
- 41-*Le dimanche* (1982/3)
- 45-*Le catéchisme* (1983/1)
- 58-*L'enfance* (1985/2)
- 60-*La prière chrétienne* (1985/4)
- 66-*Lire l'Écriture* (1986/4)
- 108-*L'acte liturgique* (1993/4)
- 113-*La spiritualité* (1994/3)
- 121-*La vie de foi* (1995/5)
- 132-*Le pèlerinage* (1997/4)
- 155-*Crées pour lui* (2001/3)
- 156-*La transmission de la foi* (2001/4)
- 157-*Miettes théologiques II* (2001/5)
- 163-*La sainteté aujourd'hui* (2002/5-6)
- 174-*La joie* (2004/4)
- 180-*Face au monde* (2005/4)
- 202-*La prière* (2009/2)
- 206-*La Paternité* (2009/6)
- 223-*Mourir* (2012/5)
- 226-*Rites et Ritualités* (2013/2)
- 237-*La famille* (2015/1)
- 241-*L'examen de conscience* (2015/5)
- 243-*La Miséricorde* (2016/1)
- 254-*Éduquer à la liberté* (2017/6)
- 262-263-*La grâce du catéchisme* (2019/2-3)

264- *Vieillir* (2019/4)
 272- *Sauver la nature ?* (2020/6)
 277- *La sagesse des larmes* (2021/5)
 278- *Théologie du peuple et pastorale populaire* (2021/6)

Les Religions non chrétiennes
 30- *Les religions de remplacement* (1980/4)
 78- *Les religions orientales* (1988/4)
 97- *L'islam* (1991/5-6)
 119- *Le judaïsme* (1995/3)
 124- *Les religions et le salut* (1996/2)
 211- *Le Mystère d'Israël* (2010/5)

Philosophie
 3- *La création* (1976/3)
 12- *Au fond de la morale* (1977/4)
 18- *La cause de Dieu* (1978/4)
 23- *Satan, « mystère d'iniquité »* (1979/3)
 29- *Après la mort* (1980/3)
 32- *Le corps* (1980/6)
 40- *Le plaisir* (1982/2)
 42- *La femme* (1982/4)
 44- *La sainteté de l'art* (1982/6)
 71- *L'âme* (1987/3)
 72- *La vérité* (1987/4)
 80- *La souffrance* (1988/6)
 86- *L'imagination* (1989/6)
 100- *Sauver la raison* (1992/2-3)
 106- *Homme et femme il les créa* (1993/2)
 142- *La tentation de la gnose* (1999/2)
 152- *Fides et ratio* (2000/6)
 155- *Créés pour lui* (2001/3)
 162- *La Providence* (2002/4)
 169- *Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
 178- *Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
 181- *Dieu est amour* (2005/5-6)
 187- *La différence sexuelle* (2006/5-6)
 215- *Barth et Balthasar* (2011/3)
 225- *L'idée d'Université* (2013/1)
 229- *L'Amitié* (2013/5)
 249- *Le temps d'en finir* (2017/1)
 259- *Manger* (2018/5)
 260- *Imaginer les fins dernières* (2018/6)
 271- *Christianisme et tragédie* (2020/5)

Politique
 6- *Les chrétiens et le politique* (1976/4)
 28- *La violence et l'esprit* (1980/2)
 46- *Le pluralisme* (1983/2)
 50- *Quelle crise ?* (1983/6)
 53- *Le pouvoir* (1984/3)
 64- *Les immigrés* (1986/3)
 65- *Le royaume* (1986/3)
 89- *L'Europe* (1990/3-4)
 112- *Les nations* (1994/2)
 115- *Médias, démocratie, Église* (1994/5)
 120- *Dieu et César* (1995/4)
 179- *L'Europe et le christianisme* (2005/3)
 198- *Liberté et responsabilité* (2008/4)
 218- *La démocratie* (2011/6)
 257-258- *La Paix* (2018/3-4)
 266- *Les frontières* (2019/6)

276- *Le christianisme sans la foi* (2021/4)

Histoire
 26- *L'Église : une histoire* (1979/6)
 83- *La Révolution* (1989/3-4)
 88- *La modernité – et après ?* (1990/2)
 102- *Le Nouveau Monde* (1992/4)
 125- *Baptême de Clovis* (1996/3)
 227- *L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
 247- *La religion des tranchées* (2016/5-6)
 251- *Violence et religions* (2017/3-4)
 274-275- *L'Église cathédrale* (2021/2-3)

Sciences
 7- *Exégèse et théologie* (1976/7)
 48- *Sciences, culture et foi* (1983/4)
 56- *Biologie et morale* (1984/6)
 77- *Cosmos et création* (1988/3)
 85- *Les miracles* (1989/5)
 107- *L'écologie* (1993/3)
 167- *La bioéthique* (2003/3)
 265- *L'exégèse canonique* (2019/5)

Biographies
 82- *Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
 103- *Henri de Lubac* (1992/5)
 186- *Louis Bouyer* (2006/4)
 197- *Jean-Marie Lustiger* (2008/3)

Société
 16- *La justice* (1978/2)
 24- *L'éducation chrétienne* (1979/4)
 34- *Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
 52- *Le travail* (1984/2)
 68- *La famille* (1986/6)
 73- *Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
 74- *Foi et communication* (1987/6)
 91- *L'église dans la ville* (1990/5)
 109- *Conscience ou consensus ?* (1993/5)
 114- *La guerre* (1994/4)
 117- *La sépulture* (1995/2)
 122- *L'Église et la jeunesse* (1995/6)
 126- *L'argent* (1996/4)
 133- *La maladie* (1997/5)
 147- *La mondialisation* (2000/1)
 159- *Les exclus* (2002/1)
 165- *Église et État* (2003/1)
 173- *Habiter* (2004/3)
 184- *Le sport* (2006/2)
 185- *L'école et les religions* (2006/3)
 190- *Malaise dans la civilisation* (2007/2)
 200- *Foi et féerie* (2008/6)
 203- *L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
 215- *Le droit naturel* (2011/3)
 216- *Art et Créativité* (2011/4)
 240- *Les Pauvres* (2015-4)
 246- *La grande ville* (2016/4)

Dossiers
 105- *L'âme et le visage* (1993/1)
 106- *Les vingt ans de Communio* (1993/2)

108- *Homme et femme il les créa (suite)* (1993/4)
 109- *Débat autour de l'éthique consensuelle : le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
 110- *Conscience et consensus Autour de MacIntyre* (1993/6)
 111- *Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
 112- *Veritatis splendor, une encyclique de combat* (1994/2)
 113- *Actualité : le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
 114- *Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
 116- *Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
 117- *La foi de VanGogh* (1995/1)
 123- *L'Église et la morale* (1996/1)
 124- *L'Église face au nazisme* (1996/2)
 125- *Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
 127- *Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
 129- *Où en est la théologie ?* (1997/1)
 130- *L'année du Christ* (1997/2-3)
 137- *La responsabilité* (1998/3)
 139- *Elise Corsini : Les JM, au-delà du spectacle* (1998/5)
 143- *La douleur* (1999/3)
 147- *Le millénarisme* (2000/1)
 148- *Edith Stein* (2000/2)
 195- *Mémorial Eucharistique* (2008/1)
 210- *Robert Spaemann* (2010/4)
 238- *Les 40 ans de Communio* (2015/2)
 240- *Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
 244- *L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
 251- *De quelques convertis du XX^e siècle : Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
 253- *De quelques convertis du XX^e siècle : Manuel García Morente et Ali Mulla Zade* (2017/5)
 257-258- *De quelques convertis du XX^e siècle : Sigrid Undset, Paul Bourget et Gilbert Keith Chesterton* (2018/3-4)
 259- *J. Julliard : « Je ferai de toi une étoile », Lettres à Ysé de Claudel* (2018/5)
 259- *Joseph Ratzinger-Benoît XVI : « Les dons et l'appel sans repentir »* (2018/5)
 269-270- *Angelo cardinal Scola : Quel avenir pour les chrétiens ?* (2020/3-4)
 271- *Vingt-cinq ans après la mort du cardinal Yves Congar, op (1904-1995)* (2020/5)
 274-275- *Religion des poètes (I)* (2021/2-3)
 277- *Hommage au cardinal Scola* (2021/5)
 281-282- *Religion des poètes (II)* (2022/3-4)

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 : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Rédacteurs en chef adjoints: Émilie Schick-Tardivel et Paul-Victor Desarbres. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Lettre d'information et secrétariat du site internet : Cécile Margelidon.

Diffusion numérique : Cyr Médo

Communio est membre institutionnel de l'Académie catholique de France

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Olivier Artus, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Patrick Cantin, Christophe Carraud, Vincent Carraud, Olivier Chaline, Paul Colrat (Beyrouth), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville (Rome), Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Paul Guillon, Fr. Thierry-Dominique Humbrecht o.p., Pierre Julg, Serge Landes, Didier Laroque, Isabelle Ledoux-Rak, Ide Levi, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Florian Michel, Étienne Michelin, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Patrick Piguet, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub (Maria Laach), Florent Urfels, Isabelle Zaleski.

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 : www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

..... Courriel :

☐ Je **m'abonne** à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

☐ un an, ☐ deux ans ou ☐ trois ans.

☐ Je me **réabonne** (n° de l'abonnement :).

☐ Je **parraine cet abonnement** et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit

☐ informé de mon identité ☐ pas informé de mon identité

☐ Je **commande les numéros suivants** :

14 € simple, 20 € double (port 4 € en sus)

Date : Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

Type de tarif		1 ans	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	62 €	110 €	160 €
France	Étudiant	30 €	60 €	90 €
Étranger	Courrier économique	68 €	122 €	175 €
Étranger	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20€ minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

☐ Par **chèque** payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

☐ Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR76 3006 6108 7300 0104 0600 119 – BIC CMCIFRPP

CIC Paris Saint Paul – 1 rue de Sévigné 75004 Paris

☐ Par **carte bancaire** via le site www.communio.fr

En collaboration avec les éditions de Communio en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

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.

FRANÇAIS POUR LE RWANDA : Revue Catholique Internationale Communio

Responsable : Père Andrzej Jakacki SAC, B.P. 1083 Kigali, Rwanda, Afrique Centrale.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Attila Puskás, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : L. Hendriks, Heyendallaan 82, 6464 EP Kerkrade (NL).

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Sławomir Pawłowski, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ożarów Mazowiecki, Pologne.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Peter Stilwell, 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 Brož & David Vopřada, K Rotundě 100/10, 12800 Praha 2 - Vyšehrad, République Tchèque.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

Dépôt légal : septembre 2022 – N° de CPPAP : 0126G80668

N° ISBN : 978-2-915111-95-8 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196

Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe

Maquette : louis-marie.fr

Composition : leventseleve.fr

Impression : Présence Graphique à Monts (37260) – N° d'impression : XXXX

www.communio.fr

La chair

XLVII, 5 n° 283 septembre-octobre 2022

Nous sommes notre chair pour le meilleur et pour le pire, dans l'amour comme dans la haine. Elle n'est donc pas toujours triste et faible et elle peut être le lieu d'une vraie joie et d'une force étonnante. C'est pourquoi notre chair n'est pas un avoir, mais un pouvoir, celui de vouloir le bien à travers nos faiblesses et non pas en dépit d'elles. La chair est une tâche de présence aux autres, de révélation de la vérité et d'action dans le monde. Elle s'accomplit dans la charité.

Éditorial *Emmanuel Housset* : L'endurance de la chair

Thème

Olivier Boulnois La fragilité de la chair
selon saint Paul

Juliette de Dieuleveult De la *concupiscentia carnis* à la chair du Christ –
Visages de la chair dans les *Confessions* de saint Augustin

Chirine Raveton L'ascension chrétienne de la chair
chez saint Thomas d'Aquin

Emmanuel Housset Le lieu
de la chair

Emmanuel Cattin La chair de la vie
selon Jean

Signets

« Seigneur, montre-nous tes voies » ; La synodalité en question – *Christoph Schönborn*
Un entretien mené par Jan-Heiner Tück

Le caractère véritable du mariage de Marie et Joseph selon saint Thomas d'Aquin *Sœur Marie de l'Assomption*

Rubens, *La descente de croix* (1612-1614), détail
Cathédrale Notre-Dame, Anvers

ISSN X-0338-781-X
ISBN 978-2-915111-95-8

Revue bimestrielle
Le numéro : 14,00 €



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

