

PREMIERE PARTIE
"HABITUS CHRETIEN" : UNITE OU PLURALITE ?

INTRODUCTION

Apporter une justification à une réflexion sur le corps nous semble inutile, puisque c'est lui qui offre son visage à l'homme, qui lui permet d'agir, de sentir ..., en un mot "d'être au monde". Au travers des siècles, les approches, les visions du corps ont changé, se sont modifiées. Pourtant, comme l'écrit BERNARD (1976), elles ont un point commun : *"Elles impliquent toutes un choix philosophique et même théologique"*¹. Le corps reçoit ainsi l'empreinte d'un discours sur l'homme qui ne sera pas neutre. Il pourra, selon les doctrines philosophiques et théologiques de référence, être mis au service de l'âme, ou de la société, ou encore cultivé pour lui-même, en sachant que ces finalités diverses - THIBAUT (1977) l'a montré² - ne sont pas, dans la réalité historique, aussi facilement distinctes. De ces différentes perspectives, on peut cependant dire qu'elles oscillent de sa condamnation la plus radicale à son apologie.

De ces représentations, nous dégagerons une typologie centrée autour de quatre perspectives différentes, pour l'identification desquelles THIBAUT (1977) et ULMANN (1977) nous ont aidé.

- La première est, en effet, celle que THIBAUT nomme "le corps oublié" ... C'est celle du pythagorisme, mais aussi de l'encratisme, du stoïcisme ou, plus près de nous, de Descartes. Les pythagoriciens considèrent le corps comme le tombeau où l'âme est "enterrée". Par une série d'épreuves purificatrices, la souffrance physique, la lutte contre les passions, la poursuite de la "sagesse", l'homme se dégage peu à peu des servitudes corporelles. Se dépouiller du corps, en sortir, le rejeter, c'est la victoire par excellence de l'esprit. De même l'encratisme, mouvement présent dans le monde méditerranéen et au

¹ M. BERNARD. *Le corps*. PARIS EDITIONS J.P DELARGE. 1976. p 8.

² J. THIBAUT. *Les aventures du corps dans la pédagogie française*. PARIS EDITION J. VRIN. 1977. p 320.

Proche Orient durant les quatre premiers siècles de notre ère, s'exprime-t-il par l'abstinence sexuelle et alimentaire (chair d'animal et de poisson, vin et boisson alcoolisée).

Ainsi, les stoïciens subissent le corps, comme ils subissent tous les événements extérieurs. Santé, maladie, souffrances et plaisirs sont choses indifférentes, qu'il faut prendre comme les envoient les Dieux. Epictète appelle le Corps *"quelque chose qui n'est pas à moi"*¹, ou *"l'ânon qui porte mes fardeaux"*². Descartes en fait une réalité à part, dépréciée et purement accessoire. Il a *"fondé la philosophie peut-être la plus dualiste. En définissant l'âme par la seule pensée et le corps par la seule étendue, il les distinguait radicalement, supprimant tout intermédiaire"*³. L'unité de la personne est rompue et cette césure présente le corps comme une réalité indigne de la pensée.

- En second lieu, il peut-être envisagé comme un outil, dont on use à des fins diverses, *"l'utilisation militaire étant la plus ancienne et l'utilisation sportive la plus récente"*⁴. L'utilisation militaire, nous la retrouvons notamment à Sparte. Là apparaît l'idée que l'on doit à *"l'État, à soi-même, à son corps"*⁵ de se mettre au service de sa patrie, de la société. Le corps va devoir être fortifié, soumis à des épreuves, afin d'être préparé au mieux à la bataille. Cette orientation, nous la retrouverons aussi bien en Italie au XIV^e siècle, avec VERGERIO, qu'en France au XIX^e siècle, avec AMOROS et CLIAS, ou encore, toujours au XIX^e siècle mais en Allemagne, dans le TURNEN de JAHN. Le fait que nous découvrons cette perspective en des lieux et des temps différents est bien la preuve de sa prégnance.

¹ D. GORCE. ART. Corps in dictionnaire de spiritualité. PARIS. EDITIONS BEAUCHESNE. TOME 2. 1953. COLONNE 2340.

² IDEM. p 2 340.

³ S. PETREMENT. ART. Dualisme IN Encyclopédie Universalis. TOME 7. COLONNE 730.

⁴ J. THIBAUT. Les aventures du corps dans la pédagogie française. PARIS. EDITIONS J. VRIN. 1977. p 17.

⁵ J. ULMANN. De la gymnastique aux sports modernes. PARIS EDITIONS J. VRIN. 1977. p 13.

L'utilisation sportive, beaucoup plus récente, puisque ULMANN (1977) situe l'apparition du sport (et non des jeux ou exercices physiques) entre le XVIIIe et XIXe siècle en Angleterre, est la seconde vision du corps outil. On assiste là - surtout dans le sport envisagé comme haute compétition - au développement systématique et rationnel des aptitudes de chaque individu, en vue de l'accomplissement de performances. La réussite sportive demande un entraînement programmé, un mode de vie particulier, au nom du dépassement indéfini. Compétition, productivité, spécialisation, mesure, record sont les maîtres mots du corps en tant qu'outil sportif. Psychologue, sophrologue, médecin, diététicien ... l'entourent, pour le rendre plus efficient : vitamines, amphétamines, éphédrine, cocaïne, testostérone ... lui sont injectées pour le rendre plus performant.

- La troisième perspective est celle que LE BRETON (1990) nomme du corps alter-ego et que THIBAUT qualifie de "corpocentrisme". Le corps alter-ego, est celui de l'homme centré sur lui-même. Il devient l'objet que l'on façonne à sa guise. Body Building, chirurgie esthétique. C'est ainsi que des lieux du corps qui, jusqu'à maintenant encore, étaient sujets à la pudeur deviennent visibles : buste de femme dénudée et corps d'homme dont le torse devient valeur érotique dans les encarts publicitaires. L'engouement véhiculé par les médias est orienté sur les normes d'apparence corporelle : la femme doit être mince, belle, bronzée, en forme, jeune, et l'homme bronzé aussi, fort, dynamique ... De façon connexe, cet engouement est accompagné par une dépréciation du vieillissement. On passe ainsi *"du corps objet au corps sujet. Ce qui correspond le plus à l'imaginaire du clone se réalise là dans la promotion du corps au titre d'alter-ego, personne à part entière en même temps que*

*miroir (non plus miroir de l'autre dans le champ du symbole, mais miroir de l'être dans le renvoi du même), faire valoir"*¹.

- Pour le chrétien, enfin, le corps n'a pas cette "nature". C'est l'homme dans son unité que le Christ est venu sauver. Le corps est appelé à ressusciter : "[...] la trompette sonnera, les morts ressusciteront incorruptibles et nous serons transformés. Il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité et cet être mortel revête l'immortalité"². Cette représentation chrétienne du corps - le corps voie de libération - est donc la dernière perspective que nous repérons. Dans celle-ci - et pour compléter ce que dit Saint Paul - Saint Augustin pense que les philosophes qui prétendent que l'âme, pour être heureuse, doit fuir le corps ... délirent³. D'autres penseurs chrétiens ont, eux aussi, partagé l'avis selon lequel la vision dichotomique et manichéenne de l'homme n'était pas pertinente : "Saint Bonaventure, Saint Thomas, Duns Scot, je dirai même Saint François d'Assise, sont des hommes qui ont chéri la matière, respecté leur corps, célébré sa haute dignité et n'ont jamais voulu séparer sa destinée de celle de l'âme"⁴. Voie de libération, le corps va l'être en ce qu'il va permettre à l'homme, par le gouvernement intérieur de soi-même, par de grands renoncements, par une certaine forme d'austérité corporelle, "l'union à Dieu"⁵. Le corps n'est plus évacué. Que ce soit dans la règle de Saint-Benoît ou chez d'autres législateurs monastiques, un juste équilibre est proposé entre les exigences du corps et celles de l'esprit. Il n'est plus oublié, il permet au chrétien, par son "extérieur", de montrer sa foi. *"Le corps est le moyen d'action*

¹ D. I.E BRETON. *Anthropologie du corps et modernité*. PARIS EDITIONS PUF. 1990. pp. 163 - 164.

² SAINT PAUL. Première Epître aux Corinthiens. XV 52.3.

³ E. GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale*. PARIS LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN. 1944. p 130.

⁴ IDEM. p 175.

⁵ Y. POUTET. *Le XVIIe siècle et les origines Lasalliennes*. RENNES IMPRIMERIES REUNIES. TOME I. 1970. p 153.

de l'âme, il aide à son salut"¹. En conclusion, "un chrétien ne saurait sans dommage se désintéresser de son corps. Qu'il le veuille ou non, l'esprit a des comptes à lui rendre. S'il le malmène, l'intoxique, l'asservit ou le néglige, il peut pécher gravement et devenir l'ennemi de son âme, puisqu'elle en subira tôt ou tard le contre-coup [...]. Toute rupture d'équilibre nuit au corps et à l'âme"².

Cette représentation chrétienne, c'est celle qui nous semble à l'oeuvre dans la pédagogie de Saint Jean Baptiste de La Salle. Reste à en clarifier plus exactement les contours, à la circonscrire de façon plus précise.

¹ D. GORCE. ART. Corps in Dictionnaire de Spiritualité. PARIS. EDITIONS BEAUCHESNE. TOME 2. 1953. colonne 2378.

² IDEM. p 2 377.

CHAPITRE I.

LES REPRESENTATIONS CHRETIENNES DU CORPS.

Le chrétien, avons-nous dit, porte un regard spécifique sur le corps, mais cette représentation se décline t-elle au singulier ou au pluriel ? En d'autres termes, y-a t-il unité ou pluralité dans la manière d'appréhender le corps lorsqu'on est chrétien ? C'est la question à laquelle on s'efforcera de répondre ici. Pour mener à bien cette entreprise, nous étudierons l'histoire de l'Eglise Catholique, en abordant le thème dès la Bible, puis dans l'Eglise des premiers siècles, ensuite au Moyen-Age, enfin de l'époque du Concile de Trente à celle de Jean Baptiste de La Salle.

I. LE CORPS DANS LA BIBLE.

La Bible est l'ensemble des écrits - soixante treize ouvrages - que l'Eglise reconnaît comme divinement inspirés. La classification de ces livres, d'après leur origine et leur objet, a pour effet la division bipartite de la Bible en *Ancien Testament* et *Nouveau Testament*. Le premier représente l'héritage issu du judaïsme. Ses quarante six volumes, dont l'apparition s'échelonne du XIIème siècle au Ier siècle avant J. Christ, contiennent l'histoire du peuple hébreu et la doctrine de la religion juive. De cet Ancien Testament, Yahvé, Dieu d'Israël, est le centre. Tout au long du texte¹ se développe l'alliance qu'a conclue, au Sinaï, Yahvé avec son peuple. Le Nouveau Testament, lui, contient les vingt sept livres qui ont pour sujet l'Alliance établie par Jésus Christ entre Dieu et les hommes

§1. L'ancien Testament.

Pour les Hébreux, il n'existe pas de terme pour évoquer le corps de l'homme indépendamment de l'esprit qui l'anime. C'est ainsi que, selon M. Legrain (1978), "*ou bien l'homme est un corps vivant*

¹ E. OSTY. LA BIBLE. PARIS EDITION DU SEUIL. 1973. 2 620 p.

(bâsâr), ou bien ses restes sont un cadavre (nebêla)''¹. Lorsque, dans les Psaumes de Sion, le psalmiste se languit, c'est l'homme dans sa totalité, avec son coeur et sa chair, qui s'adresse à Dieu : "Mon âme languit, jusqu'à se consumer, après les parvis de YAHVE, mon coeur et ma chair crient de joie''². Le corps participe avec tous ses composants (coeur, reins, pieds ...) à l'annonce du message. Lorsque Job proclame sa confiance absolue en Dieu, qu'il verra de ses yeux lui rendre justice ici bas, ses reins sont le siège de ses sentiments secrets :

"Moi-même, je le verrai, moi.

Mes yeux regarderont et non un autre

mes reins se consumeront au dedans de moi''³.

De même Isaïe note-t-il :

"Qu'ils sont beaux sur les montagnes

les pieds de celui qui apporte la Bonne Nouvelle''⁴.

Nulle disjonction entre l'âme et le corps, nul dualisme. En résumé, tous les organes de l'Homme se cristallisent dans l'éveil d'une prise de conscience morale. Cette morale s'articule autour de trois idées qui contribuent à développer une éthique sexuelle.

La première est que la femme est une personne, au même titre que l'homme.

"YAHVE Dieu dit : "il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je veux lui faire une aide qui lui soit assortie" [...] YAHVE Dieu bâtit en femme la côte qu'il avait prise sur l'homme, et il l'amena à l'homme. L'homme dit : celle-ci sera appelée femme''⁵.

¹ M. LEGRAIN. Le corps humain du soupçon à l'évangélisation. PARIS. EDITIONS LE CENTURION. 1978, p 11.

² Livre des psaumes 84, 3 p 1232.

³ Livre de Job 19, 27 p 1 130.

⁴ Livre d'Isaïe 52, 7 p 1 628.

⁵ Genèse 2, 22 - 23. p 40.

La seconde est que le mariage est une bonne chose et, avec lui, la fécondité. A celle-ci l'Ancien Testament attache du prix.

“Mâle et femelle il les créa. Dieu les Bénit et Dieu leur dit : “fructifiez et multipliez-vous”.¹

Ces relations fécondes sont un enrichissement pour la famille, mais également pour le peuple d'Israël, peuple de Dieu. Cette importance donnée à la procréation légitime est confirmée par le fait que, lors d'un mariage sans enfant, l'épouse peut donner sa servante à son mari, ou encore que la mort d'Onan² puisse s'en trouver justifiée, car pêcher contre l'intérêt de la famille - dans le cas d'Onan - c'est pêcher contre l'alliance passée avec Dieu.

Ce constat que tous les actes sexuels ne sont pas nécessairement bons est la troisième caractéristique de la morale sexuelle présentée dans l'Ancien Testament. Outre “le péché d'Onan”, le Lévitique informe d'autres fautes à ne pas commettre.

“Celui qui commet l'adultère avec la femme de son prochain sera mis à mort [...].

L'homme qui couche avec un mâle comme on couche avec une femme [...]. Ils seront mis à mort”.³

Il doit donc s'exercer une sanctification du sexe. Dans le Lévitique, les Lois de Sainteté - dont l'extrait précédent est tiré - laissent une place prépondérante à la sexualité.

Nous venons de dire que le mariage et la procréation étaient des valeurs récurrentes dans l'Ancien Testament. L'importance donnée à ces deux notions s'accompagne d'une indifférence de ces mêmes textes à l'égard de la virginité. C'est ainsi que J.T NOONAN (1969) note

¹ Génèse 1, 28 p 37.

² TC. DE KRUIJF. La sexualité dans la Bible. PARIS. APOSTOLAT DES EDITIONS. 1970 p 60.

³ Levitique 20, 10, 13 p 263.

qu'il n'y a qu'un seul personnage de l'Ancien Testament dont il soit dit qu'il avait fait le choix du célibat, c'est Jérémie¹.

"La parole de Yahvé m'advint en ces termes : tu ne prendras pas femme et tu n'auras ni fils ni filles en ce lieu".²

Cette absence de référence à la virginité est spécifique à l'Ancien Testament.

Si la femme, avons-nous dit, est une personne à part entière dans l'Ancien Testament, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle ne possède pas une égalité morale complète avec l'homme. Ainsi, dans le Deutéronome, il est indiqué que, si un célibataire séduit une jeune fille et a des rapports sexuels avec elle, il devra payer une amende et l'épouser. Dans le cas où une jeune fille a fauté secrètement, elle sera lapidée³. La méfiance à l'égard des femmes est de rigueur⁴. Eve⁵ et Dalila⁶ sont des tentatrices. De ce danger que constitue la femme, David⁷, en commettant l'adultère avec Bethsabée, femme d'Urie, et Amon⁸, en violant sa demi-soeur Tamar, font fi. L'être humain doit donc avoir le contrôle de sa sexualité, et il faut se méfier de celle-ci.

§2. Le Nouveau Testament.

Cette méfiance, nous la retrouverons de façon récurrente dans la pensée chrétienne des siècles à venir, et tout d'abord dans le Nouveau Testament, même si celui-ci ne peut être réduit à cette idée.

Nous l'avons dit, l'Ancien Testament est l'Alliance conclue entre Dieu et son peuple élu. Le Nouveau Testament est la Nouvelle

¹ J.T NOONAN. Contraception et Mariage. PARIS EDITIONS DU CERF. 1969. p 45.

² Jérémie 16, 2 p 1 692.

³ Deutéronome 22, 13 - 21 pp. 412. 413.

⁴ L'Ecclesiastique 9, 8. 9 p 1 450.

⁵ Genèse 3, 1 - 17 pp. 40. 41.

⁶ Juges 16, p 522 à 524.

⁷ 2 Samuel 11 12. p 616 à 619.

⁸ 2 Samuel 13 p 619 à 621.

Alliance, celle qui se concrétise dans la personne, unique, divine mais humaine, de Jésus Christ. Il nous fallait donc, du fait de la position centrale occupée par celui-ci, tenter de montrer quels enseignements tirer de la corporéité christique.

1. L'ascétisme du Christ.

A la suite de F. Martinez (1913)¹, nous pensons pouvoir d'abord mettre en exergue sa dimension ascétique.

Le Christ, "*né d'une femme*"² a, de ce fait, épousé la condition terrestre. Dans son épître aux Philipiens, Paul le souligne : "*Il s'est anéanti, prenant forme d'esclave, devenant semblable aux hommes. Et par son aspect reconnu pour un homme, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort*"³. Comme l'Homme, il connaît la fatigue, la soif, la frayeur et l'anxiété.

- "*Là se trouvait la source de Jacob. Jésus donc, fatigué du voyage, était assis à même la source. C'était environ la sixième heure*".⁴

- "*Après cela, sachant que désormais tout était achevé, pour que fut accomplie l'Écriture, Jésus dit : "j'ai soif".*"⁵

- "*Et il prend Pierre, et Jacques, et Jean avec lui, et il se mit à ressentir frayeur et anxiété.*"⁶

Le Verbe, ainsi incarné, opère une mise en demeure, celle de faire preuve de vigilance à l'égard de son corps. Non pas dans une perspective philosophique dualiste, mais dans la perspective religieuse

¹ F. MARTINEZ. L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église. PARIS. GABRIEL BEAUCHESNE EDITEUR. 1913. 204p.

² Epître aux Galates. 4, 4 p 2 437.

³ Epître aux Philipiens 2, 7 - 8 p 2 452.

⁴ Epître selon Saint Jean. 4, 6 p 2 266.

⁵ IDEM. 19, 28 p 2 309.

⁶ Evangile selon Saint Marc. 14, 33. p 2 182.

de la tradition juive, qui met en exergue l'homme "spirituel", par antithèse à l'homme "charnel", qu'elle dénonce.

Ainsi, bien que la personnalité de Jésus Christ soit trop complexe pour que l'on puisse affirmer que le caractère ascétique en soit le seul trait spécifique, on peut néanmoins montrer *"que certains aspects de sa physionomie morale accusent en lui l'ascète et ne peuvent être attribués qu'à l'ascétisme"*¹. Nous trouvons des informations quant à ce trait de la personnalité dès avant que Jésus inaugure sa prédication, en d'autres termes sa vie publique. Il passe en effet quarante jours dans le désert, très certainement celui de Juda, le long de la Mer Morte, au milieu des bêtes sauvages, et en jeûnant. Là, il se trouve confronté à de multiples tentations. Mathieu expose ces conditions d'existence.

*"Alors Jésus fut emmené au désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable. Et après avoir jeûné quarante jours et quarante nuits, finalement il eût faim. Et s'avançant le tentateur lui dit : "Si tu es Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains". Répondant, il dit : "il est écrit : ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme, mais de toute parole qui sort par la bouche de Dieu.""*²

Nulle exclusion dans la parole du Christ, seulement une limite, un repère. Bien sûr, le pain contribue au maintien de la vie, mais il ne suffit pas ; la parole de Dieu l'y aidera aussi.

¹ F. MARTINEZ. L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise. PARIS. GABRIEL BEAUCHEMNE. EDITEUR. 1913. p 20.

² Evangile selon Saint Mathieu. 4, 1. p 2 095.

Plus tard, et tout au long de son existence, lorsqu'il aura besoin de prier, de réfléchir, le Christ aura cette propension à rechercher la solitude. Mathieu¹ le note, Luc aussi². Ce dernier relève ce fait à plusieurs reprises³, ce qui semblerait indiquer que cela était pour lui une habitude.

Ce trait ascétique, on le perçoit également comme conséquence de son enseignement. En effet, si celui-ci se présente à l'Homme comme une proposition de la foi en sa personne, de la foi en Dieu, il entraîne un comportement spécifique : la morale chrétienne. Cette dernière demande au chrétien de tendre vers la perfection ... celle de Dieu.

- *"Vous serez donc parfaits, vous, comme votre Père Céleste est parfait."*⁴

Des candidats à cette perfection, il exige des efforts dépassant la simple condition humaine. Les conditions pour le suivre vont jusqu'à devoir être prêt à perdre la vie de son corps, pour sauver celle de son âme. Luc et Marc livrent ces préceptes.

- *"Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, et qu'il prenne sa croix et qu'il me suive."*⁵

- *"Si quelqu'un vient vers moi et ne hait pas son père, et sa mère, et ses enfants, et ses frères et ses soeurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. Quiconque ne porte pas sa croix et ne vient pas à ma suite ne peut-être mon*

¹ IDEM. 14, 23 p 2 115. Marc. 8, 34 p 2 167.

² Evangile selon Saint Luc. 5, 16 p 2 211.

³ IDEM. 9, 28 p 2 220.

⁴ Evangile selon Saint Mathieu. 5, 48 p 2 099.

⁵ Evangile selon Saint Marc. 8, 34 p 2 167.

disciple."¹

Deux idées fortes émergent de ces lignes. L'âme est le principe vital et la partie la plus noble de notre être. La deuxième est que le bon choix, dans l'existence, réside dans le fait de préférer le Christ à tout ce que l'on a de plus cher : père, mère, femme, enfants ... sa propre vie. De l'acceptation de ces prescriptions naît la spécificité du chrétien, qui est faite de charité et d'amour. Elle aura pour conséquence l'abnégation. C'est en effet parce que le chrétien aime Dieu qu'il peut renoncer à ce ou ceux qu'il aime. Et même dans ce renoncement, ce n'est pas à l'amour qu'il tourne le dos, mais à une manière d'aimer. Il en est ainsi du célibat, de la virginité ou encore du dénuement corporel.

"Les disciples lui disent : "si telle est la condition de l'Homme avec la femme, il n'y a pas intérêt à se marier". Il leur dit : "Tous ne comprennent pas cette parole, mais ceux à qui cela est donné. Il y a en effet des eunuques qui sont nés tels du ventre de leur mère, et il y a des eunuques qui ont été rendus eunuques par les hommes, et il y a des eunuques qui se sont rendus eunuques eux-mêmes à cause du Royaume des Cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne !".²

Par ces mots, le Christ ne condamne pas le mariage ; la preuve en est que précédemment, dans le texte de l'Évangile où il parle de la grande dignité du mariage³ et du caractère indissoluble de celui-ci, il indique que l'Homme ne doit pas séparer ce que Dieu a uni. Par ces

¹ Évangile selon Saint Marc. 8, 34 p 2 167.

² Évangile selon Saint Mathieu. 19, 10 - 12 p 2 122.

³ IDEM. 19, 3 - 9. p 2 122.

mots, le Christ fait seulement connaître qu'il existe des hommes qui, par un acte de volonté, ont posé le choix de vivre une perpétuelle continence en vue du Royaume et pour les autres. Ces eunuques volontaires, le Christ les propose en tant que modèles. De cet engagement à garder la virginité, F. Martinez (1913) dit : *“par là, l'ascétisme est créé : la virginité en est la pratique fondamentale, essentielle. De fait les premiers ascètes, tels qu'ils nous apparaissent dans les écrits de Saint Ignace d'Antioche, ne se proposent d'autre but que d'honorer la chair du Seigneur, en conservant leur virginité.”*¹

A cet éloge de la virginité comme expression de l'Amour pour Dieu, l'enseignement christique ajoute l'éloge de la pauvreté du cœur. Jésus la conseille en effet à ceux qui désirent le suivre. Là encore, l'Évangile de Luc résonne de fortes paroles.

- *“Vendez vos biens, et donnez-les en aumône.”*²

- *“Ainsi donc, quiconque d'entre vous ne donne pas congé à tous ses biens ne peut-être mon disciple.”*³

La pauvreté du cœur que doivent observer les chrétiens se place dans une perspective où le corps, les biens matériels ne sont plus le centre de l'existence. Dans Luc, le Christ explicite très clairement cette donnée cardinale.

- *“Ne soyez pas en souci, pour votre vie, de ce que vous mangerez, ni pour votre corps, de quoi vous le vêtirez. Car la vie est plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement.”*⁴

¹ F. MARTINEZ, L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église. PARIS. GABRIEL BEAUCHESSNE EDITEUR. 1913. p 25.

² Évangile selon Saint Luc. 12, 33 p 2 227.

³ IDEM. 14, 33. p 2 231.

⁴ IBID. 12, 23 pp. 2 226 2 227.

Propension à la solitude, promotion de la virginité et de la pauvreté du coeur, tels sont quelques traits qui transparaissent dans la vie et l'enseignement de Jésus. Ces caractéristiques laissent entrevoir que le corps n'est pas fait pour être cultivé pour lui-même. Si aimer le corps est l'utiliser, en user dans le but d'accomplir tous ses désirs, il faut bien reconnaître que là n'est pas ce qu'attend le Christ du corps chrétien. L'Homme est fait pour Dieu et le corps en est une partie. Il est certain également que la fidélité aux exigences christiques de vie ne pourra pas s'incarner en tous. C'est pourquoi seules des personnalités fortes pourront adhérer totalement, auront l'occasion de suivre l'exemple tracé. Ce sera notamment le cas de celles qui s'inscriront dans la ligne de vie des courants ascétiques et monachiques. Pour autant, cela ne veut pas dire que ces courants soient la seule expression de l'enseignement du Christ mais, peu à peu, les hommes vont croire que ses paroles sont réservées aux ascètes et aux moines. En réalité, ce qui diffère, ce ne sont pas les exigences, mais la manière de les appliquer, suivant les différents états de vie. Ainsi, la chasteté du couple n'est pas la même que celle du moine, laquelle s'exprimera par la continence, mais le couple doit aussi être chaste, c'est à dire avoir des comportements qui sauvegardent l'amour.

2. Le corps selon Saint Paul.

Ces paroles, ces enseignements de Jésus, de quelles façons furent-ils mis en oeuvre par les Apôtres ? Une partie de la réponse est fournie par Saint Paul. Sa représentation du corps chrétien permettra d'affiner la vision du corps dans le Nouveau Testament.

Pour D. Gorce, auteur de l'article *corps* dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, l'enseignement de Jésus se retrouve systématisé et

ordonné en Saint Paul : *“Ses épîtres sont une vraie “somme” des rapports du physique et du moral [...]. C'est l'enseignement de Jésus [...] développé et mis en lumière.”*¹

Cette marche dans les traces du Christ se manifeste en tout premier lieu par le fait qu'il ait embrassé le célibat. Cette perspective qui considère que Saint Paul n'a pas été marié est quasi unanime. Dans la Première Epître aux Corinthiens, avant qu'il informe de sa position sur la virginité et le mariage, il dit ceci :

“Pour ce que vous avez écrit, il est bon pour l'Homme de s'abstenir de la femme. Mais à cause des fornications, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari [...]
C'e que je vous dis là est un conseil, non un ordre.
Je voudrais que tous les hommes soient comme moi ; mais chacun tient de Dieu son don particulier, celui-ci d'une manière, celui-là d'une autre.
Je dis aux célibataires et aux veuves : il leur est bon de demeurer comme moi. Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient.
*Mieux vaut se marier que brûler.”*²

Ces paroles, bien entendu, viennent renforcer l'idée selon laquelle Saint Paul était bien un adepte du célibat. Mais elles vont aussi bien au-delà de ce simple constat. Dans ce chapitre sept, l'auteur répond point par point aux questions que se posent les chrétiens de Corinthe.

¹D. GORCE. ART. Corps in Dictionnaire de Spiritualité. PARIS. EDITIONS BEAUCHESNE. TOME 2. 1953. COLONNE 2343.

² Saint Paul. Première épître aux Corinthiens. 7, 1 - 7. p 2 402

Sur les thèmes du mariage et de la virginité, sa pensée peut se résumer à cela : le principe auquel on doit se conformer est que chaque personne - homme ou femme - doit rester dans l'état de vie où elle se trouvait lorsque la Foi l'a touchée. La virginité est une qualité, un état plus souhaitable, plus parfait que le mariage. Néanmoins, celui-ci, en tant que tel, doit être maintenu pour ceux qui, sans lui, n'auraient pas la possibilité, la force de résister à la concupiscence. Saint Paul est bien conscient de la faiblesse humaine ... et ce qui est possible pour certains n'est pas à envisager pour tous.

Cette valorisation de la virginité s'inscrit dans un enseignement où l'ascèse corporelle tient lieu de clef de voûte, comme moyen d'atteindre l'amour de Dieu.

- *"Je meurtris mon corps au contraire et le traîne en esclavage, de peur qu'après avoir servi de héraut pour les autres, je ne sois-moi même disqualifié."*¹

- *"Je vous exhorte donc, Frères, par les compassions de Dieu, à présenter vos corps en victime vivante, Sainte, agréable à Dieu, c'est le culte raisonnable, la vôtre."*²

Mais l'ascétisme que propose Saint Paul doit rester référé au Christ. L'homme est dans l'obligation de prendre ses distances avec un ascétisme outrancier, qui connaît pour fondement l'humain. Ainsi, dans son *Épître aux Colossiens*, il fustige vivement ces pratiques qui, selon lui, n'assurent pas la vie de l'âme et qui, au contraire, n'ayant qu'une racine humaine, conduisent à l'orgueil.

"Que personne donc ne vous juge à propos de nourriture et de boisson, ou en matière de fête, de néoménie, ou de sabbats. Ce n'est là qu'une ombre des choses à venir, mais la réalité

¹ IDEM. 9, 27 p 2 405.

² Saint Paul. *Épître aux Romains* 12, 1. p 2388.

appartient au Christ. Que personne n'aille vous en frustrer, en se complaisant dans "l'humilité" et le "culte des anges", plongé dans ce qu'il a vu, gonflé d'un vain orgueil par sa pensée charnelle [...]

Si vous êtes mort avec le Christ aux éléments du monde, pourquoi, comme si vous viviez encore dans le monde, vous laisser imposer de ces défenses : "Ne prends pas, ne goûte pas, ne touche pas", à propos de choses destinées toutes à périr par usage ?

Ce sont là les préceptes et enseignements des hommes ; ils ont réputation de sagesse avec leur "culte volontaire", leur "humilité", leur "mépris du corps", mais ils sont sans valeur aucune et ne servent qu'à la satisfaction de la chair."¹

En fait, l'enseignement paulinien insiste sur le fait que le corps du chrétien n'est pas un corps commun, ordinaire. Le baptême, temps de l'incorporation mystique, a pour conséquence la nécessité, pour le nouveau chrétien, d'être tout au Seigneur, âme et corps. Saint Paul plaide pour la sanctification de la vie toute entière. Les actes impliquant le corps doivent donc être, eux aussi, spiritualisés. Tout ascétisme doit trouver sa fondation en Jésus. Le corps devient Temple du Saint Esprit.

- "Ne savez-vous pas que vous êtes un sanctuaire de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ?"²

- "Les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments, et Dieu abolira ceux-ci comme celui-là. Et le corps

¹ Saint Paul. Epître aux Colossiens. 2, 16 - 23 p 2 459.

² Saint Paul. Epître aux Corinthiens. 3, 16 p 2 399.

n'est pas pour la fornication, mais pour le Seigneur, et le seigneur pour le corps."¹

- *"Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez et quoique vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu."*²

La vie chrétienne, dans cette perspective de spiritualisation du corps, se présente comme une tentative de maîtrise constante. Certaines des Epîtres pauliniennes vont proposer cette mise en projet pour une morale chrétienne. Cette dernière indique les vertus chrétiennes que doit entretenir l'homme en son corps et les vices auxquels il se doit d'échapper.

- *"La nuit est avancée, et le jour est tout proche. Rejetons donc les oeuvres des ténèbres et revêtons les armes de la lumière. Comme en plein jour, conduisons nous dignement : ni ripailles, ni orgies, ni coucheries, ni débauches, ni querelles, ni jalousie, mais revêtez le Seigneur Jésus Christ, et ne prenez pas soin de la chair pour en satisfaire les convoitises."*³

- *"Faites donc mourir vos membres terrestres : fornication, impureté, passion, convoitise mauvaise [...]. Revêtez donc, comme des élus du Dieu Saints et bien aimés, des sentiments de compassion, de bonté, d'humilité, de douceur, de patience."*⁴

Ces exhortations de Saint Paul à s'éloigner des vices, pour se rapprocher des habitus vertueux, on les trouve aussi dans les Epîtres pastorales - les deux Epîtres à Timothée et l'Epître à Tite sont qualifiées de pastorales, parce qu'elles traitent principalement des qualités et des devoirs des pasteurs, c'est à dire des responsables de

¹ IJEM. 6, 13 - 20 pp. 2 401 - 2 402.

² IJEM. 10, 31 p 2 406.

³ Saint Paul Epître aux Romains 13, 12 - 14. p 2 389.

⁴ Saint Paul. Epître aux Colossiens. 3, 5 - 12. p 2 460.

communautés chrétiennes - qui sont des conseils adressés à l'égard de Timothée et Tite, quant aux vertus possédées dans leur charge.

- *"N'injurier personne, n'être pas batailleurs, mais modérés, montrant une totale douceur envers tous les hommes. Car nous étions jadis, nous aussi, insensés, indociles, égarés, asservis ...".*¹

- *"Car il faut que l'Evêque soit irrépréhensible, en sa qualité d'intendant de Dieu : ni arrogant, ni coléreux, ni adonné au vin, ni batailleur."*²

- *"Pour toi, homme de Dieu, fuis ces choses là et recherche la justice, la piété, la Foi, l'amour, la constance, la douceur."*³

- *"De même, que les femmes aient une tenue décente, une parure pudique et modeste : ni tresses, ni or, ni perles, ni vêtements de prix, mais plutôt des oeuvres bonnes, comme il convient à des femmes qui font profession de piété."*⁴

En conclusion, la représentation paulinienne du corps incite l'Homme à se diriger vers tout ce qui pourra servir à assurer la vie de l'Esprit. Le corps est pour Dieu. Tous les actes doivent donc être effectués dans cette logique. La chair ne doit pas venir interférer dans notre relation avec Dieu. Ainsi donc, Saint Paul ne nie pas le corps au bénéfice de l'Esprit. Il invite seulement l'Homme à une grande vigilance, pour que celui-ci n'use pas du corps de façon charnelle c'est à dire non tournée vers Dieu. Cet enseignement prolonge le message christique : virginité, pauvreté, renoncement.

¹ Saint Paul. Epître à Tite. 3, 2 p 2 487.

² IDEM. 1, 7 p 2 486.

³ Saint Paul. Première Epître à Timothée. 6, 11. p 2 480.

⁴ IDEM. 2, 9 - 10. p 2 477.

II. L' EGLISE DES PREMIERS SIECLES.

§1. Les IIème et IIIème siècles.

De ces propos sur le corps, retirés des livres Saints, quelle est la récurrence - ou non - dans les premiers siècles de l'Eglise ?

Pendant ces deux siècles, partout où le christianisme fait des conquêtes, partout où il prend racine, en Orient comme en Occident, en Asie Mineure comme en Syrie, à Rome comme en Grèce, l'ascétisme est présent, qui se développe à la fois au sein de l'Eglise catholique officielle, mais aussi dans des courants de pensée hérétiques.

1. Le IIème siècle.

Les témoignages sur la vie ascétique des premiers chrétiens nous sont arrivés, à la fois, par des missionnaires tels que Saint Ignace, ou encore l'auteur de la Didache, mais aussi par des hommes jouissant de places à responsabilité dans la société. Ainsi, Méliton, qui occupait le siège épiscopal de Sardes, ou encore Hermas, qui fut chargé par l'Eglise de Rome d'écrire un livre pour prêcher la pénitence et ranimer la ferveur. Ces témoignages, quelle en est la teneur ?

L'ascétisme se diffuse très largement. Il présente partout le même caractère et le même esprit. Il y a tout d'abord celles et ceux qui choisissent la virginité, donc la continence, mais aussi celles et ceux qui, choisissant le mariage, expriment leur adhésion au message de Dieu par le recours à la chasteté.

Vers le milieu du siècle, les grands apologistes que sont Justin, Tatien, Athénagore, Minucius relaient ces informations sur les premières communautés chrétiennes. Ce n'est pas seulement le nombre élevé de fidèles qui, d'après tous ces témoignages,

embrassaient l'état de virginité qu'il faut noter, mais le fait que ce choix n'entraînait en aucune façon la perte de leur situation sociale. Ils vivaient dans celle dans laquelle la foi les avait touchés. Ce choix de la virginité s'inscrit donc dans la droite filiation des écrits pauliniens, qui proposent la sanctification du corps et des actes pour être plus près de Dieu.

L'ascèse corporelle, outre la virginité, comprend quelques jeûnes volontaires, mais rien de très exceptionnel. Il faut dire, comme le note fort justement F. Martinez, que *“La vie des simples chrétiens à cette époque était par elle-même une source de mortifications et de renoncements déjà forts méritoires”*¹. En effet, les conditions faites au christianisme naissant ne sont pas particulièrement favorables. Les premiers chrétiens refusaient l'attrait des plaisirs que le monde leur proposait. Ils ne montraient qu'indifférence aux multiples activités proposées : fêtes nationales, théâtre, spectacle du cirque. Si on ajoute à ces tendances la menace permanente de persécutions qui pesait sur eux, on peut dire que *“tout chrétien était, par le fait même, plus ou moins ascète”*². L'adoption de l'ascétisme relevait en fait d'une préparation, plus ou moins imminente, à la perte de sa famille, de ses biens, de sa vie. On peut donc comprendre le succès remporté par l'ascétisme en ce début d'ère post-christique.

2. Le III^{ème} siècle.

Au début de celui-ci, en occident, on observe un essor numérique et une grande expansion géographique du christianisme : Carthage avec Tertullien, Rome avec Saint Hyppolyte, Alexandrie avec Clément d'Alexandrie. De ce panorama, pouvons-nous tirer des

¹ F. MARTINEZ. L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise. PARIS. GABRIEL BEAUCHESSNE, EDITEUR. 1913. p 50.

² IDEM. p 51.

enseignements sur les différentes représentations du corps à l'oeuvre dans le christianisme du troisième siècle ?

Tertullien (160 - 220), l'un des Pères de l'Église, se présente comme le premier écrivain latin de religion chrétienne. Il indique que les ascètes sont en nombre important ; hommes et femmes pratiquent la virginité. L'ardeur dans le respect de celle-ci se fait sentir dans les milieux du clergé carthaginois. C'est ainsi que la pratique de la continence commence à se généraliser parmi ses membres. Cette suspension de toute activité sexuelle fait descendre sur le fidèle le Don de l'Esprit : "*Grâce à la continence, tu t'acquerras un grand fonds de sainteté, par l'économie faite sur la chair, tu t'investiras dans l'Esprit*"¹; "*Fais attention au corps*"² telle était la devise de Tertullien. Pourtant, il n'était aucunement dualiste. S'il portait autant d'attention au corps, c'était parce qu'il avait acquis la certitude que c'était grâce à lui et à ses sensations que "*l'âme se mettait au diapason voulu pour vibrer sous l'Esprit de Dieu*"³. Pour ce qui est des femmes ayant fait voeu de virginité, l'écrivain de Carthage leur assigne un statut particulier. Selon lui, elles tissent avec le Christ des liens identiques à ceux du mariage. Mais, si Tertullien est bien un laudateur de la virginité, il proclame néanmoins que le mariage n'est pas à condamner. Pour lui, la première n'est pas imposable. Elle doit être acceptée librement, comme Don de Dieu⁴.

Ce voeu, s'accompagne très souvent d'un élan mortifiant. L'abstinence de vin et de viande - comme au siècle précédent - est une des formes les plus répandues de mortification. Il était nécessaire de jeûner, faute de quoi "*tout ce domicile de l'homme intérieur, obstrué*

¹ P. BROWN. *Le Renoncement à la chair*. PARIS. EDITIONS GALLIMARD. 1988. p 111.

² P. BROWN. *Le Renoncement à la chair*. PARIS. EDITIONS GALLIMARD. 1988. p 112.

³ IDEM. p 111.

⁴ IBID. p 111.

*et constipé de nourriture, inondé de vin, brûlant de ses excréments en cuisson, devient lieu de préparation pour les latrines, où il ne reste vraiment rien de mieux à faire que s'allécher à la laxivité*¹. La motivation de cette abstinence, c'est, bien sûr, de se rendre libre par rapport aux exigences toujours plus fortes du corps, mais c'est aussi que la mortification dans la nourriture permet la conservation de la chasteté. Gourmandise et impureté vont ensemble.

A Rome, Saint Hyppolyte (vers 170 - 235), prêtre et théologien, ne fournit sur ce thème que des informations très éparées. Les exercices ascétiques font l'objet d'une recommandation poussée ; il condamne le mariage des clercs et la mortification par le jeûne était très développée à Rome.

D'Alexandrie, il va tout autrement. Par Clément d'Alexandrie (vers 150 - vers 215) sont arrivées des données intéressantes quant au statut du corps dans cette région de l'Occident. Pour lui, si la virginité est profondément estimable, tout particulièrement lorsqu'elle est un moyen de s'engager librement dans les actions visant à faire le bien du prochain, il n'en demeure pas moins vrai que la force demandée pour s'astreindre à la continence, après avoir éprouvé le plaisir des sens, est, à ses yeux, encore plus considérable. Il est donc tout particulièrement impressionné par les chrétiens qui, s'étant engagés dans le mariage pour faire naître des enfants, ont eu suffisamment de force, de volonté, une fois ces naissances effectuées, pour se comporter comme s'ils étaient vierges.

Pour ce qui est des mortifications, Clément d'Alexandrie en est un partisan farouche. Selon lui, la volonté d'adopter une vie austère permet de prévenir l'appel des tentations. La traduction de cette

¹ F. MARTINEZ. L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église. PARIS. GABRIEL BEAUCHESNE. EDITEUR. 1913. p 85.

austérité consentie se fera en tous temps, de jour ou de nuit, par la parole et dans les mœurs. Dans cette perspective, le corps devient obstacle et l'âme doit s'en rendre maîtresse. Mortifier les sens est le conseil que donne Clément aux chrétiens. Concrètement, cela s'objective par la fuite des plaisirs, de la vue de belles choses, des senteurs délicates, des aliments ou boissons raffinés. Il désire également que le chrétien mène un combat tenace contre le sommeil. Mais le mode de mortification pour lequel il a le plus vivement milité est celui de l'abstinence de vin et de chair. Non pas qu'il en condamne purement et simplement l'usage, mais il craint surtout les abus que l'on peut en faire : l'intempérance est, pour Clément, le pire des vices, la source de l'excitation de la chair, elle-même mère de l'impureté. En résumé, il milite pour une vie libérée de tout excès. Le poids de son message se trouve dans ce que la personne humaine s'épanouit *"par le moyen du corps qui est l'allié naturel et le compagnon de combat de l'âme"*¹. Car *"en nous ce n'est pas seulement l'esprit qui doit être sanctifié, mais aussi les mœurs, et la vie et le corps"*².

De ces exemples pouvons-nous dégager quelques lignes directrices ? La virginité est la valeur qui, quel que soit le lieu, se trouve mise à l'honneur. Elle est, avec la pauvreté, la pratique la plus commune. Néanmoins, cela n'empêche pas la *"Grande Eglise"*³ naissante de s'engager, notamment avec Clément d'Alexandrie ou Tertullien, dans une lutte pour un juste milieu, qui met en avant le mariage comme participation à l'Oeuvre Divine de la Création. Les mortifications corporelles font également partie du socle commun et sont, somme toute, assez semblables. Virginité, pauvreté,

¹ P. BROWN. *Le renoncement à la chair*. PARIS. EDITIONS GALLIMARD. 1962. p 169.

² IDEM. p 169.

³ J. JOUBERT. *Le corps sauvé*. PARIS. LES EDITIONS DU CERF. 1991. p 18.

mortifications sont donc les traits essentiels du corps chrétien, véhiculés à cette époque. Car les vertus précitées, les pratiques évoquées sont très explicitement référées à Dieu. Nous sommes là dans "*le dépassement du simple stoïcisme*"¹. L'autre fait important est que le monachisme et l'anachorétisme se trouvent en germe dans la représentation du corps de cette époque. En effet, certains pensent - on l'a vu dans les *épistolae ad virgines* - qu'il serait souhaitable que les vierges ou continents soient isolés du monde.

§2. Les IVème et Vème siècles.

Cette orientation vers la vie communautaire, nous allons pouvoir en constater les effets aux IVème et Vème siècles. Durant ces siècles, l'Eglise révèle des pratiques corporelles qui oscillent entre rigorisme et modération à l'égard du corps. Nonobstant cet éventail de pratiques, une pensée unique émerge, celle qui associe le corps et l'âme, qui discipline le corps pour le mettre à l'écoute des desseins de l'âme.

Les Pères du Désert illustrent la tendance chrétienne rigoriste des pratiques corporelles. Pallade (363 - ?) Cassien (360 - 435) Macaire l'Alexandrin (vers 301 - vers 391) en furent de vivantes figures.

Pallade est un Galate. Il est consacré évêque d'Hélénopolis, en Bithynie, en l'an et écrit vers 420 *l'histoire lausiaque*, qu'il dédie à Lausus, Chambellan de Théodore II.

S'agissant de Jean Cassien, l'accord n'est pas réalisé quant à sa patrie (Scythie, Bas-Danube, Palestine, Provence.). Il est ordonné diacre à Constantinople, puis prêtre à Rome. Grand voyageur, on le trouve enfin à Marseille, c'est là qu'il a rédigé *les Institutions*, les

¹ J. JOUBERT. *Le corps sauvé*. PARIS. LES EDITIONS DU CERF. 1991. p 23.

Conférences ou encore les livres *De incarnation christi*, contre Nestorius.

Macaire, lui aussi, a écrit. Ses lettres, homélies, textes spirituels, bien que leur paternité lui soit contestée, font partie de la mystique orientale. Pour ces Pères du Désert, l'exigence ultime c'est la lutte, le combat. Cette nécessité vient de ce *"que nous avons dans notre nature un fond mauvais qui est en opposition avec la loi que Dieu nous impose. L'ascète dominera ces tendances rebelles non pour la satisfaction d'être maître chez lui, mais pour soumettre tout son être au souverain suprême [...] La loi du péché est dans nos membres et dans tout notre être, car le mot de chair s'étend aux dispositions orgueilleuses de l'esprit"*.¹

Cette loi, qui est inscrite dans la chair de tous les hommes, les empêche de voir et contempler. Cassien, dans ses conférences, donne des précisions sur ce qu'il entend par "chair" et "esprit" : *"Il est donc clair que nous ne devons pas ici entendre par ce mot de chair l'homme même, c'est à dire la substance de l'homme, mais la volonté de la chair, et ses désirs déréglés ; comme par le mot d'esprit nous ne devons pas entendre quelque substance, mais seulement les bonnes et saintes affections de l'âmes."*²

Entre la chair et l'Esprit, qui habitent tous deux en l'homme, la lutte, le combat sont quotidiens, continus. L'âme peut se perdre et la vigilance doit être présente. Huit vices principaux font partie du référentiel de Cassien : la gourmandise, la fornication, l'avarice, la colère, la tristesse, l'acédie, c'est à dire l'ennui et le dégoût, la vaine gloire et l'orgueil.

¹ J. BREMOND. Les Pères du Désert. PARIS. LECOFFRE J. GABALDA. EDITEUR. 1927. TOME I, p 32.

² IDEM, p 44.

La lutte sera longue avant de pouvoir envisager l'union à Dieu. Celle-ci se fera au terme d'exigences, voire de violences, dont le corps sera le sujet. L'ascète est celui qui est convaincu que, pour atteindre un but élevé - et, dans une perspective chrétienne, c'est l'union à Dieu - il est de son devoir de mobiliser la quintessence de ses forces et de sa volonté, en sacrifiant tout le reste. Le pasteur Wagner dit : *"L'ascète est [...] celui qui a compris que tous les hommes sont solidaires, il prie toujours parce que certains ne prient jamais ; il jeûne parce que d'autres mangent et boivent trop ; il pratique la chasteté absolue parce que la vie sexuelle détournée de son but, est devenue pour plusieurs une source empoisonnée"*¹.

Gardons - nous néanmoins de toute généralisation trop rapide, de toute vision trop manichéenne. Comme l'indique D. GORCE, *"Nous sommes ici, de toute évidence, n'ont point dans "l'anormal", mais, ce qui n'est pas la même chose, dans l'exception"*². Ainsi, un discours plus modéré sur le corps co-existe également. En effet, si les mortifications permettent à l'esprit de se libérer d'un assujettissement qui aurait pour origine une trop grande complaisance octroyée au corps, ce serait une erreur de trop l'affaiblir, puisque celui-ci ne pourrait plus coopérer avec l'âme. C'est pourquoi G. de Nazianze (323 - 389) dit : *"Si d'une part je m'efforce de le dompter par les austérités de la pénitence, il succombe, et me prive ainsi de l'unique aide qui me restait pour pratiquer les vertus chrétiennes, puisque je n'ai été créé de Dieu qu'afin de m'élever sans cesse vers lui par des actions, qui soient vraiment dignes de lui [...]. Mais d'autre part, si je le flatte et l'épargne comme mon fidèle coadjuteur, il se révolte avec tant*

¹ IBID. p 156.

² D. GORCE, ART. Corps in Dictionnaire de Spiritualité, PARIS, EDITIONS BEAUCHESNE, 1953. TOME 2. COLONNE 2350.

d'impétuosité contre moi, que ne puis réprimer ses insolences. Et c'est alors que je me vois dans un danger presque inévitable de perdre mon souverain bien qui est Dieu, étant accablé sous le poids des chaînes de ce misérable corps, qui m'entraîne vers les biens périssables d'ici bas"¹. Grégoire de Nazianze insiste sur le contraste qu'est l'homme et sur le fait que son corps est, à la fois, source des oeuvres mais aussi ce qui nous tire vers le bas. D'autres voix, au IV^e et Ve siècles, s'élèvent pour tenir un discours identique.

L'homme ne peut se détacher de la matière sans cesser d'être homme ; tout dans l'homme, son corps comme son âme, doit être orienté vers la béatitude qui est Dieu. Jean Chrysostome (347 - 407), Ambroise (339 - 397), Augustin (354 - 430) sont parmi les plus connues de ces voix qui complètent cette représentation.

Pour le premier, si les vierges et les solitaires trouvent particulièrement grâce à ses yeux, la sainteté ne leur est pas réservée. Le souci de la perfection personnelle doit aussi être le but des laïcs et leur agir doit en porter la trace. A chacun il adresse cette invitation : *"Tu es ouvrier, chante des psaumes, assis au travail. Mais tu ne peux pas chanter à haute voix ? Fais-le par l'esprit. Tu peux être dans ton atelier comme dans un monastère [...] Celui qui coud ensemble les peaux de cuir [...]. Un serviteur, tout en achetant, en allant et venant, en secondant le chef cuisinier, lorsqu'il ne lui est pas permis de se rendre à l'Eglise, peut faire une prière attentive et vigilante"*². Cette recherche de la sanctification des moindres moments de la vie, nous la retrouvons dans la spiritualité d'Ambroise, qui demande la présence continuelle à Dieu : *"Celui qui cherche le salut de Dieu médite jour et*

¹J. BREMOND. Les Pères du Désert. PARIS. LECOFFRE J. GABALDA. EDITEUR 1927. TOME I. p 166.

² IDEM. p 102.

nuit. Médite donc toujours, aie toujours à la bouche les réalités divines [...]. Parle avec toi-même [...]. Parle sur la route [...]. Parle dans ton sommeil”¹.

Nous clôturerons cette lecture des IV^{ème} et V^{ème} siècles avec l'évêque d'Hippone, Saint Augustin. Du mariage et de la vie sexuelle, il a en effet élaboré une doctrine complète. De l'âge de dix huit ans à celui de vingt neuf ans, il vécut avec une fille qu'il ne désirait pas épouser². Il eut d'elle un garçon, prénommé Adéodat, "Donné par Dieu". A la suite de cette union quasi maritale, il pense qu'il n'y a rien de rationnel, de spirituel ou de sacramentel dans l'acte sexuel lui-même. En août 326, Augustin découvre pour la première fois le mouvement ascétique³. Ce choix d'une vie de continence préfigurait un style de vie qu'il allait adopter cinq ans plus tard, en devenant prêtre à Hippone. Sa pensée se construisit. Pour lui, seules les exigences de la procréation peuvent justifier le mariage et l'acte conjugal. Les rapports sexuels qui s'inscrivent dans une perspective autre, constituent un péché. La continence doit donc être de règle lorsqu'une nouvelle conception ne peut-être envisagée. Dans ce cadre de référence, le plaisir sexuel est tabou. Malgré l'édiction de ces principes, l'évêque d'Hippone affirme le caractère bon du mariage. Le bien, il le voit dans "*l'enfant, la fidélité et le sacramentum (c'est à dire le maintien du lien entre les époux)*"⁴. Saint Augustin n'hésite pas à parler de la "charité conjugale" qui doit animer les chrétiens. Cette charité, qui implique que le mariage chrétien doit reposer sur "*l'union des esprits et non sur les rapports charnels*"⁵, fait en

¹ IBID. p 153.

² J.T. NOONAN. Contraception et mariage. PARIS. EDITIONS DU CERF. 1969. p 164.

³ P. BROWN. Le renoncement à la chair. PARIS. EDITIONS GALLIMARD. 1988. p 473.

⁴ P.A. FEVRIER. Aux origines d'une exigence chrétienne. IN SEXUALITE ET RELIGIONS. PARIS. EDITIONS DU CERF. 1988. p 171.

⁵ G. DURAND. Anthropologie sexuelle et mariage chez Saint Thomas d'Aquin. THESE DE DOCTORAT PRESENTÉE A LA FACULTE DE THEOLOGIE DE LYON. 1967. p 3.

définitive que la position augustinienne sur le mariage est un dualisme fort : *“D'une part, conception pessimiste du désir et du plaisir charnels ; d'autre part, conception toute spirituelle de l'amour conjugal”*¹. Plus les époux auront la volonté de réprimer le désir, plus la charité s'épanouira entre eux. Par conséquent, ils doivent être les hérauts de la continence. Pour les remariages éventuels, sa position est toute aussi affirmée ; le veuvage est supérieur à un remariage.

Selon P. A. FEVRIER, *“quelques décennies ont suffi pour bâtir un discours cohérent et durable par ses effets dans la conscience chrétienne. Précisant et complétant l'enseignement de Paul aux Corinthiens, Augustin, Jérôme, Jean Chrysostome, les Pères Cappadociens, les moines d'Égypte et leurs émules ont établi les fondements d'une attitude chrétienne”*². Celle-ci se cristallise dans un modèle de vie où anachorèse et continence sont les valeurs mises au frontispice. Dans cette société, de nombreuses personnes se sont engagées selon cette voie et c'est leur discours qui est devenu prégnant, qui a fait naître un besoin de perfection plus grand. C'est ainsi que les relations sexuelles dans le mariage se sont trouvées prohibées, au bénéfice d'une continence recherchée avant lui et jusque dans l'union. Cette conversion dans le Christ à une ascèse entre, bien entendu, dans un projet d'anticipation du temps de la Parousie, ce qui, de fait, nécessite donc, de la part de l'Homme, l'abandon de toute convoitise, de toute attention trop précise au corps ... puisque le Royaume est ailleurs .

III. LE CORPS CHRETIEN AU MOYEN-AGE.

¹ IDEM, p 3.

² P.A. FEVRIER. Aux origines d'une exigence chrétienne. IN SEXUALITE ET RELIGIONS. PARIS EDITIONS DU CERF. 1988. p 181.

De cette vision chrétienne nous allons voir l'évolution - ou la persistance - au Moyen-Age. En étudiant les différentes représentations chrétiennes du corps, nous suivons - il n'est pas, inutile de le rappeler - les destinées d'une petite et encore fragile minorité, de la société antique : les chrétiens. Ces derniers véhiculent avec eux une conception de la personne humaine qui s'efforce de voir au-delà du corps, qui doit se détacher du monde physique. De cette vision chrétienne, le renoncement sexuel, la continence, le célibat¹ et la vie virginale sont les thèmes récurrents.

On donne traditionnellement le nom de Moyen Age à la période historique qui s'étend entre 473 - la chute de l'Empire Romain d'Occident - et 1453 - la prise de Constantinople par les Turcs - ou 1492 la découverte de l'Amérique. De ce temps de grande amplitude - dix siècles - on distingue deux autres "sous-ensembles" : le Haut Moyen Age, du Ve au XIème siècles, le Bas Moyen Age au-delà de cette période. A l'intérieur de l'Eglise chrétienne, si l'on possède des renseignements sur ceux qui avaient "quitté le monde"², il n'en va pas de même pour ceux - clercs et laïcs - qui continuaient à y vivre, notamment sur le comportement des paysans, qui composaient la plus grande masse de la population.

Pour la période du Haut Moyen Age, on peut essayer de dresser un profil de l'habitus chrétien à l'oeuvre en ayant principalement recours au travail de J.L Flandrin (1983)³ sur les origines de la morale sexuelle occidentale. Ce dernier fonde ses recherches sur l'étude de pénitentiels que nombre d'auteurs utilisent eux aussi pour l'approche

¹ M. RONDET, Le célibat évangélique dans l'église latine. IN SEXUALITE ET RELIGION. PARIS. LES EDITIONS DU CERF. 1988. p 241 à 263.

² L.G. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES, Nouvelle histoire de l'Eglise. PARIS. EDITIONS DU SEUIL. TOME II. p 316.

³ J.L. FLANDRIN, Un temps pour embrasser. PARIS. EDITIONS DU SEUIL. 1983. p 249.

du corps au Moyen Age. Parmi ceux-ci, P. BROWN (1988)¹ et J.T. NOONAN (1969)². Ses travaux se focalisent sur la population laïque mais chrétienne. Nous compléterons notre analyse en voyant quel traitement les moines et ermites réservaient à leur corps.

Pour la période du Bas Moyen Age, nous aborderons cette analyse par le biais de l'anthropologie sexuelle chez Saint Thomas d'Aquin³. Certes, tenter de faire émerger la représentation chrétienne du corps au Moyen Age uniquement - ou, tout au moins, en grande partie - sous l'angle de la sexualité peut générer un certain effet réducteur quant à l'appréhension d'une représentation totale, idéale, du corps chrétien de cette époque. Néanmoins, cette approche est suffisamment pertinente pour que l'on puisse obtenir un objet fiable. En effet, la sexualité, la procréation, le mariage sont de fait les préoccupations majeures qui ressortent de l'étude de ces siècles et ce sont bien là les aspects du corps qui intéressent les théologiens, prêtres et penseurs chrétiens. Ils sont, à n'en pas douter, les thèmes transversaux de la réflexion chrétienne.

§1. Le Haut Moyen Age.

Pour faire ressortir les comportements face à la sexualité, J.L. Flandrin utilise plusieurs dizaines de pénitentiels. Ce sont des recueils où étaient répertoriées les pénitences, selon les péchés auxquels elles étaient affectées. L'auteur en dit ceci : *“Ces ouvrages ecclésiastiques ont souvent été critiqués par les évêques et les conciles, voire condamnés à l'époque carolingienne. Ils ne fournissent donc pas un témoignage irréprochable sur la doctrine de l'Église entre le VIe et le XIe siècle. [...] Mais les pénitentiels me semblent témoigner du*

¹ P. BROWN, *Le renoncement à la chair*. PARIS, EDITIONS GALLIMARD, 1988 p 597.

² J.T. NOONAN, *Contraception et mariage*. PARIS, EDITIONS DU CERF, 1969, 722 p.

³ G. DURAND, *Anthropologie sexuelle et mariage chez Saint Thomas d'Aquin*. THESE DE DOCTORAT PRESENTÉE A LA FACULTE DE THEOLOGIE DE LYON 1967.

christianisme ordinaire, celui qui était présenté quotidiennement aux fidèles"¹.

A ces fidèles on prescrit la continence périodique. Dans le mariage, il est ainsi indispensable d'obéir à une certaine morale conjugale, qui intéresse tout particulièrement le corps de la femme et du mari chrétiens. Cette continence est sollicitée pour plusieurs raisons. Tout d'abord pour des paramètres physiologiques. La période menstruelle, la grossesse et l'après accouchement sont les trois phases de la vie féminine pendant lesquelles les interdits apparaissent. Lors des menstruations, les rapports doivent être interrompus. Selon les pénitentiels, l'interruption est de trois à six jours par mois. Pour la grossesse, la norme pour l'arrêt des relations sexuelles est de trois à quatre mois - les derniers mois avant l'accouchement. Pour la période post-natale, elle est généralement de trente à quarante jours.

En cas de transgression de ces périodes d'indisponibilité, la punition est de vingt à quarante jours de pénitence, et ce jusqu'au XIe siècle. Par la suite les sanctions se durciront encore. Ainsi, l'incontinence pendant la période d'impureté post partum était sanctionnée par vingt jours de jeûne au pain et à l'eau, voire par quarante.

Le second ordre de faits qui obligent les époux à la continence périodique, ce sont toutes les fêtes chrétiennes, toutes les périodes de jeûne, de pénitence ou de préparation à une fête. C'est ainsi que le dimanche, jour du Seigneur, mais aussi jour de fête, l'abstinence sexuelle doit être de rigueur. A côté de ce jour, il y avait, au cours de la semaine, deux jours de deuil et de pénitence. C'était le mercredi et le vendredi. Sur la totalité des pénitentiels étudiés par J. Louis

¹ J.L. FLANDRIN. *Un temps pour embrasser*. PARIS. EDITIONS DU SEUIL. 1983. p 7.

Flandrin, vingt et un ordonnent à tous les époux de se contenir le vendredi. Pour dix huit des pénitentiels, le samedi devait être aussi l'occasion d'une césure dans les relations sexuelles conjugales. La continence est également présente pendant "les trois carêmes", c'est à dire les temps qui précèdent les fêtes de Pâques et de Noël, et la période qui suit la fête de Pentecôte. D'une façon générale, ce sont à chaque fois une quarantaine de jours pendant lesquels "*le commerce charnel*"¹ était prohibé. Il existait, bien sûr, dans l'année chrétienne, d'autres fêtes où l'abstinence était de rigueur : Noël (25 décembre) et son Octave (1er janvier), l'Epiphanie (6 janvier), la purification de la Vierge (2 février)² ... mais elles étaient beaucoup moins importantes que celles que nous venons d'évoquer. Ce respect des fêtes entre dans un processus de sacralisation du temps, qui appartient à Dieu. Cette importance du Dimanche et des Carêmes se traduit par le fait que plus de la majorité des pénitentiels s'en font l'écho. Si les pénitences prescrites pour la transgression de l'interdit sexuel le dimanche sont minimales, l'incontinence quadragésimale, elle, est lourdement sanctionnée. Les deux tiers des auteurs demandent un jeûne pénitentiel d'un an.

Au total, entre les critères physiologiques liés à la nature de la femme et les critères liés au calendrier, l'activité sexuelle du couple chrétien des siècles du Haut Moyen Age est très inférieure aux estimations fournies par des recherches entreprises sur diverses populations contemporaines³. Selon J.L Flandrin, les activités sexuelles dans le cadre du couple chrétien s'étalonneraient entre cinquante à cinquante huit jours par an⁴.

¹ J.L. FLANDRIN. Un temps pour embrasser. PARIS. EDITIONS DU SEUIL. 1983. p 23.

² *IBID.* p 28

³ *IBID.* p 55.

⁴ *IBID.* pp. 47 à 50.

Cette continence périodique s'inscrit dans une visée cherchant à substituer au paganisme une société chrétienne, c'est à dire une société où le temps dans son entier appartient à Dieu, où l'on essaie de réglementer le commerce charnel, où le mariage ne doit pas être perverti, où enfin chaque individu doit faire prévaloir l'Esprit plutôt que la chair et rechercher l'effort ascétique qui le purifiera, en sachant que, très généralement, la continence sexuelle trouvait dans le jeûne un complément nécessaire¹ à une ascèse ayant pour vocation à la fois de préparer l'âme à la réception du message divin, mais aussi d'expié ses péchés.

A côté de ces pénitentiels qui sont, rappelons le, des témoins de l'opinion ecclésiastique dominante et qui permettent d'avoir une idée de ce qui était enseigné au peuple chrétien laïque, quels rapports entretenaient avec leur corps ceux qui, explicitement, consacraient leur vie, de telle ou telle façon, au service de Dieu ? A l'aube du Bas Moyen Age, ermites, chanoines et moines constituent les trois manifestations les plus éclatantes de ce mouvement², composé d'hommes désirant consacrer leur vie au service de Dieu.

L'érémisme se développa en France au X^e siècle. A la recherche de solitude et de rigueur, l'ermitte bâtit une hutte faite de branches, se terre dans une grotte ou encore habite parfois une petite maison dans les endroits particulièrement inhospitaliers. Ses besoins vitaux sont de l'eau, bien sûr, mais aussi la forêt. Au coeur de celle-ci il trouvera l'abri, le bois et les animaux. Il prie, jardine et fait un peu d'élevage. Il s'alimente de céréales, de légumes, d'oeufs et de laitage. Sa tenue, ses habits reflètent son renoncement au monde. Ainsi, il

¹ IBID, p 29.

² F. MAYEUR, CH. ET I PIETRI, A VAUCHEZ, M. VENARD. Histoire du Christianisme. PARIS. EDITIONS DESCLÉE. 1993. TOME V, p 141.

porte souvent une tunique, une cape ou encore un vêtement de laine écrue. Quel que soit le choix de sa tenue, le résultat est parfois repoussant. L'ermite astreint son corps à une discipline rigoureuse. Il se nourrit peu et mal, jeûne volontairement, dort dans des conditions difficiles et éprouve sa résistance par des bains dans l'eau glacée ou le refus de sommeil¹.

Le second mouvement important des XI^{ème} et XII^{ème} siècles fut celui des chanoines réguliers. Il fait naître la famille de ceux qui suivent la règle de Saint Augustin. Le chanoine régulier est un clerc qui choisit la vie active tournée vers l'extérieur ; les aspects pastoral, éducatif et caritatif la spécifient. C'est ainsi qu'assurer l'office divin dans les Eglises, faire acte de prédication, participer à l'instruction des enfants, voire ouvrir des écoles, font partie de leurs œuvres habituelles. Silence, désappropriation, abstinence constante, usage limité de la viande et du vin, jeûnes espacés sont le fondement de la Règle².

Pour ce qui est des moines, si ce n'était le fait que leur vie était toute contemplative et tournée vers l'intérieur, rien ne pourrait réellement la distinguer de celle des chanoines : *“Les congrégations de chanoines réguliers qui virent le jour entre 1080 et 1150 [...] ont choisi un genre de vie de type monastique, [...] organisant leur vie quotidienne sur un schéma voisin de celui des bénédictins. [...] Même la mention de service paroissial assuré par les chanoines ne pourrait suffire à les séparer nettement des moines. Au total, donc, les ordres monastiques et canoniaux, les religieux qui suivent la Règle, de Saint Benoît ou celle de Saint Augustin, constituent bien, tous ensemble l'Eglise traditionnellement dite régulière, qui regroupera au XIII^e*

¹ IBID. p 145 . 146.

² IBID. p 153 à 156.

*siècle les Frères avec les moines et les chanoines dans un esprit que la tradition historique appelle communément "monastique", sans préjudice des distinctions internes"*¹.

Certes, il n'est pas - une fois encore - inutile de répéter que ce n'est pas une histoire du corps que l'on essaie de dessiner ici. En effet, nous ne devons pas être tenté de croire que la représentation du corps chrétien au Moyen âge se confonde avec la représentation du corps moyenâgeux. Il suffit de lire le chapitre six de *Penser au Moyen Age* (1991)² pour s'en convaincre. L'auteur, A. DE LIBERA, y discerne, en plein XIIe siècle, la renaissance d'un ascétisme philosophique qui esquisse une morale sexuelle antichrétienne. Il évoque pour justifier cela, la condamnation dont fut l'objet le livre d'André le Chapelain : *De amore*³. La pensée patristique ne doit donc pas être identifiée à la pensée médiévale⁴ et, par un même mouvement, le corps chrétien médiéval ne doit pas être, d'une façon réductrice, identifié au corps médiéval. Cette précaution nous empêchera de voir en Saint Thomas d'Aquin (1225 - 1274) le dépositaire de l'unique habitus. Il nous éclairera seulement sur le corps du chrétien tel qu'il était envisagé au XIIIe siècle.

§2. Le Bas Moyen Age.

L'Aquinat reconnaît l'existence, en l'homme, d'instincts, de pulsions animales, d'émotions sensibles. Contre les manichéens, il affirme que le corps n'est pas oeuvre diabolique, "*il fait partie du plan de Dieu*"⁵. Néanmoins, dans la perspective thomiste, même si

¹ *IBID.* pp. 150 - 151.

² A. DE LIBERA. *Penser au Moyen Age*. PARIS. EDITIONS DU SEUIL. 1991. Chapitre six pp. 181 à 244.

³ *IDEM.* p 189.

⁴ *IBID.* p 185.

⁵ G. DURAND. *Anthropologie sexuelle et mariage chez Saint Thomas d'Aquin*. THESE DE DOCTORAT PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THEOLOGIE DE LYON. 1967. p 51.

cette unité du sujet humain en est le centre, même si le corps occupe une place de choix, puisque l'âme a besoin de celui-ci, des sens, pour connaître, pour s'accomplir et pour atteindre la perfection, c'est l'âme qui fonde la dignité de l'homme. Le corps constitue pour l'âme une servitude, notamment parce qu'il est sexué¹. La sexualité, chez Saint Thomas d'Aquin, est ainsi le champ où se réalise ce compromis difficile : un corps dont on doit tenir compte, mais qui doit toujours être référé au plan de Dieu. Ainsi, Thomas d'Aquin applique les propositions aristotéliennes sur le plaisir² à celui qui accompagne les rapports sexuels. Le coït conjugal étant bon, il va de soi qu'il en est de même du plaisir qu'on en éprouve : *"le plaisir qui naît de l'acte conjugal, bien que très grand, n'excède pas les limites fixées par la raison avant son début, même si au cours de ce plaisir la raison ne peut pas en fixer les limites"*³. Thomas d'Aquin réhabilite ainsi le plaisir⁴ comme conséquence de l'acte conjugal. Il opère une négation totale de la culpabilité issue du plaisir sexuel. Il va même plus loin, puisqu'il déclare que Dieu a mis le plaisir dans le coït comme une incitation à l'accomplir : *"Pour pousser l'homme à l'acte qui pourvoit aux déficiences de l'espèce, il joignit le plaisir à l'union"*⁵.

Si le plaisir est bon, si le plaisir sexuel en particulier est bon, est-ce à dire que l'homme doit le rechercher ? De façon accessoire ou secondaire oui, mais la morale thomiste n'est pas une recherche du plaisir ; c'est une recherche du bien. L'acte conjugal n'est parfaitement légitime que pour deux motifs : l'intention d'engendrer des enfants, pour qu'ils rendent le culte à Dieu⁶, et l'intention de

¹ IDEM, p 66.

² JT. NOONAN. Contraception et mariage. PARIS. EDITIONS DU CERF. 1969, p 375 à 378.

³ IDEM, p 376.

⁴ JL. FLANDRIN. Le sexe et l'occident. PARIS. EDITIONS DU SEUIL. 1981. p 117.

⁵ JT. NOONAN. Contraception et mariage. PARIS. EDITIONS DU CERF. 1969, p 376.

⁶ G. DURAND. Anthropologie sexuelle et mariage chez Saint Thomas d'Aquin. THÈSE DE DOCTORAT PRÉSENTÉE À LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE LYON. 1967, p 375.

“rendre le devoir”¹. Ainsi, la sexualité se polarise sur la génération, sur la procréation - éducation². Pour ce qui est de “rendre le devoir”, cette fin de l’acte sexuel dans le mariage s’inscrit dans une tentative d’assouplissement de l’ancienne morale sexuelle qui, comme nous l’avons observé, avait fait de la continence une règle de vie. Pour Thomas d’Aquin comme pour ses contemporains, le mariage est une remède³, remède contre la concupiscence, remède contre le péché.

Cette vision thomiste doit être replacée dans une véritable morale du corps. Pour lui, la morale est *“l’étude du retour de l’homme Dieu”*⁴. Les vertus sont des habitus. Ils permettent à l’homme de se conduire conformément à sa nature raisonnable. Ainsi, la vertu de tempérance vient perfectionner l’appétit concupiscible, tant dans les domaines du boire ou du manger que dans celui du sexe. Deux passions, déclare Thomas d’Aquin, disposent à cette régulation de la sexualité : la pudeur et le réflexe moral. La continence sera la seconde étape qui mènera vers la régulation. La chasteté en sera le terme. Le champ d’influence de celle-ci s’étend à tout le domaine sexuel, qui lui-même *“ne doit pas s’entendre des seules tendances charnelles, mais aussi de tous les désirs sexuels et de ce qui les provoque ou manifeste”*⁵. Un florilège de vertus accompagne ainsi la chasteté. La pudicité, qui assure la régulation dans les regards, les baisers, les embrassements, et la modestie, qui fait que les mouvements corporels soient d’une parfaite mesure : gestes, tenue, vêtements sont parmi celles qui intéressent le corps. Elles sont

¹ IDEM, p 408.

² IBID, p 466.

³ J.L. FLANDRIN, Le sexe et l’occident. PARIS. EDITIONS DU SEUIL. 1981. p 10.

⁴ G. DURAND, Anthropologie sexuelle et mariage chez Saint Thomas d’Aquin. THESE DE DOCTORAT PRESENTEE A LA FACULTE DE THEOLOGIE DE LYON. 1967. p 173.

⁵ IDEM, p 175.

couronnées par les vertus de religion et de justice, qui régulent les rapports de l'homme avec Dieu, l'époux ou l'épouse, l'enfant.

En résumé, même si Thomas d'Aquin présente une morale où le désir et le plaisir sexuel ne sont plus entachés du mal mais réhabilités, où l'on observe une légère fissure dans l'austérité des siècles précédents, on peut néanmoins être en accord avec G. Durand pour qui *“la morale conjugale thomiste se ressent, il va sans dire, du sens exclusivement procréateur de la sexualité et du pessimisme sexuel de l'auteur. [...] Dans l'ensemble Saint Thomas d'Aquin ne fait d'ailleurs que reprendre des directions qui étaient presque universellement tenues dans l'Eglise depuis des siècles”*¹.

IV. DU CONCILE DE TRENTE A L'EPOQUE DE JEAN BAPTISTE DE LA SALLE.

Pour étudier la période incluse entre le Concile de Trente (1545 - 1563) et l'époque lasallienne, il faut distinguer deux axes de réflexion. Le premier abordera les travaux Tridentins concernant la sexualité. En effet *“ses décisions ont eu une telle résonance et de telles conséquences, pendant les quatre siècles qui ont suivi - en fait, jusqu'à Vatican II -, qu'il faut prêter grande attention à ce qu'il a décrété pour comprendre quelque sujet religieux que ce soit postérieurement à lui”*². Le second mettra à jour les traits dominants de l'Eglise catholique au XVII^e siècle et ses conséquences sur le corps des chrétiens.

§1. Le Concile de Trente (1545 - 1563).

¹ *IBID.*, pp. 470 - 471.

² M. BERNOS, *Sexualité et religion*. PARIS. EDITIONS DU CERF. 1988, p. 219.

Le Concile de Trente, en fait, n'édicte rien de nouveau. Il reprend, trie, clarifie les traditions patristiques et médiévales¹. C'est surtout dans le catéchisme, publié en 1566, que l'on distingue clairement le socle de la doctrine clémentine. Dans le chapitre "du sacrement de mariage", on discerne la place et la signification du sexe dans les relations conjugales de l'homme et de la femme :

*"Pour ce qui est des motifs qui doivent et peuvent porter à se marier, le premier est fondé sur l'instinct des deux sexes qui fait qu'ils désirent naturellement être unis dans l'espérance du secours qu'ils attendent l'un de l'autre. [...]. Le second motif qui doit porter à se marier est le désir d'avoir des enfants, non tant pour les laisser les héritiers de ses biens et de ses richesses, que pour les élever dans la vraie foi et dans la véritable religion [...]. Le troisième motif qui peut porter à se marier, et qui n'a eu lieu que depuis le péché du premier homme, est de chercher dans le mariage un remède contre les désirs de la chair."*² Le mariage, s'il est, en tout premier lieu, le lien qui unit l'homme et la femme, ne légitime que de façon accessoire l'acte sexuel. Ainsi, le catéchisme du Concile affirme *"qu'afin que ce soit un véritable mariage, il n'est pas nécessaire qu'outre le consentement, l'action du mariage soit consommée."*³

Le second motif est récurrent, tout au long des siècles passés. La procréation doit avoir pour fin l'éducation des enfants dans le culte de Dieu. Le troisième motif, lui aussi, se retrouve au fil des siècles. Le mariage est le remède à la concupiscence. C'est bien cette obligation d'obvier aux risques de cette dernière qui a, depuis les écrits pauliniens, amené l'Eglise à accepter des secondes, voire des

¹ *IBID.*, p. 217.

² *IBID.*, pp. 238 - 239.

³ *IBID.*, p. 220.

troisièmes ou quatrièmes noces par des personnes veuves ou encore à légitimer “la dette conjugale”, ou enfin à reconnaître l’égalité de la femme et de l’homme devant le sexe.

“A cause des fornications, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari. Que le mari s’acquitte de son devoir envers sa femme, et pareillement la femme envers son mari. La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme.”¹

Au XVIII^e siècle on retrouvera dans la plupart des textes ces trois motifs de se marier, même si bien souvent les continuateurs moralisent davantage².

§2. Le corps du chrétien au XVIII^e siècle.

Deux faits d’importance influencent de façon prégnante les rapports que l’homme chrétien du XVIII^e siècle entretient avec Dieu et, par voie de conséquence, le regard qu’il porte sur le corps. Le premier, est la spiritualité. En effet, c’est elle qui règle dans ses modalités les plus intimes les liens de l’homme avec Dieu, elle qui engage au plus profond de son être le chrétien dans sa vie et son agir. Le second est le jansénisme. Ce dernier est un courant d’idées qui, bien que plus spécialement centré sur le domaine religieux, touche de très nombreux secteurs de l’activité du XVIII^e siècle.

1. La spiritualité au XVIII^e siècle.

La présence protestante, en France, fit se développer un intérêt extrêmement vif pour les questions théologiques et religieuses. En effet, il fallait repousser le contenu des écrits protestants et tenter d’en triompher sur le plan spirituel. La littérature spirituelle trouva donc

¹ Première Epître aux Corinthiens. 7, 2 - 5 p 2 402.

² M. BERNOS. Sexualité et Religion. PARIS. LES EDITIONS DU CERF. 1988. p 228.

une large diffusion. Entre 1550 et 1610, on compte quatre cent cinquante écrits de ce genre¹ ; or, dans ce foisonnement, deux personnes dominent la première moitié du siècle : François de Sales (1567 - 1622) et Pierre de Bérulle (1575 - 1629).

Trois grands thèmes éclairent le discours salésien². Le premier est que la perfection chrétienne est accessible à tous. Elle n'est pas réservée à ceux qui entrent dans l'état de cléricature. Il est convaincu que l'amour de Dieu est possible aux laïques, qu'il peut devenir réalité au cœur de leur quotidien. Le second est que la pratique chrétienne suppose un engagement intégral. Elle doit se propager à tous les secteurs de la vie de l'homme. Le but de François de Sales *"est de développer une piété personnelle fondée uniquement sur la vie du Christ, indépendante de la condition et du rang social, une certaine harmonie entre les attitudes extérieure et intérieure, une véritable "vie dévote"."*³ Une telle pensée laisse entrevoir une représentation optimiste de la nature humaine, et c'est là le troisième thème du discours salésien. Selon lui, l'homme a le pouvoir, par lui-même, de se perfectionner. Cette attitude explique son appel à la psychologie, à la pédagogie spirituelle ou encore à la direction de conscience. Dans cette filiation, Jean Pierre Camus, Jeanne de Chantal, les jésuites Louis Réchéome et Etienne Binet, le capucin Yves de Paris contribueront au développement de l'Oeuvre Salésienne.

Pierre de Bérulle, lui, fut un des protagonistes de l'école Française de Spiritualité. M. Raymond Deville⁴ indique sa

¹ H. TUCHILE, C.A. BOUMAN ET J. LEBRUN, Nouvelle histoire de l'Eglise. PARIS. EDITIONS DU SEUIL, 1960. T. III. p 274.

² R. TAVENEAUX, Le catholicisme dans la France classique. PARIS. EDITIONS S.E.D.E.S. 1980. T. II. p 404.

³ H. TUCHILE, C.A. BOUMAN ET J. LEBRUN, Nouvelle histoire de l'Eglise. PARIS. EDITIONS DU SEUIL, 1968. T. III. p 278.

⁴ P.R. DEVILLE, Charles Demia dans le courant spirituel et apostolique de l'Ecole Française in

composition : *“l’expression “école Française” peut-être employée au sens strict (Berulle, Condren, Olier, Jean Eudes) ou au sens large, incluant bien d’autres apôtres, surtout Saint Vincent de Paul. [...] A cette Ecole Française, il faut rattacher Bourdoise (1584 - 1655), même s’il a très peu écrit”*¹. Selon lui, cinq grands thèmes caractérisent cette Ecole. Ses membres ont vécu une expérience spirituelle profonde et ont tous été des mystiques. Le fait d’insister sur certains aspects de la foi et de la vie chrétienne : le sens de la grandeur de Dieu ; la relation avec le Christ, une grande dévotion à l’Esprit Saint. Pour Berulle, l’homme doit *“s’anéantir”*² devant la grandeur de Dieu. Le troisième point spécifique de l’Ecole Française de Spiritualité est le sens mystique donné à l’Eglise, Corps du Christ. L’Eglise de ce temps n’était pas très mystique (ivrognerie, luxure ...³) et les spirituels en ont bien conscience. Si François de Sales met l’accent sur la confiance que l’on doit avoir en l’homme, les membres de l’Ecole Française, eux, ont une vision très augustinienne de l’homme, parfois même un peu pessimiste. Le dernier caractère souligné par M. Deville est l’engagement apostolique et missionnaire qui les habite : Bérulle a fondé quarante carmels en vingt cinq ans, Vincent de Paul créa la congrégation de la Mission, Olier et Jean Eudes eurent ces mêmes soucis.

L’histoire de la spiritualité au XVIIe siècle ne s’arrête pas là. Il faut savoir, pour être juste, que la fin du siècle est marquée par le renouveau du quietisme. M. Molinos (1628-1696), Madame Guyon (1648-1717) et Fénelon (1651-1715) en furent les propagandistes. Les

CHARLES DEMIA COLLOQUE INTERUNIVERSITAIRE. CONGREGATION DES SOEURS DE SAINT CHARLES LYON. 1992. pp. 57 à 65.

¹ IDEM. p 59.

² R. TAVINEAUX. Le catholicisme dans la France classique. 1610 - 1715 PARIS EDITIONS S.E.D.E.S. 1980. T. II. p 407.

³ IDEM. T.I. pp. 137 à 143.

idées principales en sont que, pour atteindre la perfection chrétienne, l'âme doit n'éprouver d'intérêt ni pour les oeuvres, ni pour son salut. L'homme a la nécessité d'accéder à une indifférence parfaite en toute chose. Le Quiétisme commença à s'estomper avec le *Cum alias*, du 12 mars 1699, dans lequel le Pape condamnait vingt trois propositions des Maximes des saints¹, oeuvre de Fénelon qui, parue en 1697, véhiculait les idées quiétistes.

2. Le jansénisme.

Mais cette spiritualité du XVII^e siècle, au même titre que la théologie, la morale, les comportements sociaux, l'art et la littérature, fût influencée par un mouvement qui, du début du règne de Louis XIV à la révolution française, connut une audience considérable : le jansénisme. Il fut un des aspects de la Réforme catholique.

Au sens strict, le jansénisme est la doctrine exposée par l'évêque d'Ypres Cornélius Jansénius (1585-1638), dans son ouvrage paru en 1640 : *L'Augustinus*. Allant à l'encontre de tous les humanismes, qui présentent l'homme comme ayant une autonomie souveraine, Jansénius croit devoir défendre les droits de la Majesté Divine. A la vision optimiste d'un homme pouvant faire usage de sa liberté, il substitue celle d'une toute puissance divine. Il s'inscrit dans la querelle qui, dès après le Concile de Trente, a mis aux prises les catholiques sur les rapports de la liberté et de la Grâce, mais aussi dans un courant que l'on peut appeler néo-augustinisme.

A ce courant appartient également un professeur de Louvain, Michel de Bay, dit Baïus. Celui-ci, à la suite de l'absence de discussion des Pères de Trente quant à la coopération de la Grâce et du Libre Arbitre de l'homme, étudie Saint Augustin pour en trouver la

¹ *IBID.*, p 413.

solution. Dans ses traités, Baïus insiste sur la corruption de la nature humaine après la chute. Pour lui, la nature est ce que Dieu a offert aux hommes à l'aube du monde. A la suite du Pêché Originel, l'Homme est conduit vers le mal par le désir des choses coupables du monde terrestre. Dans cet ordre de pensée, seul est bon ce qui est référé à l'amour divin, donc à la Grâce. De cette révision de Saint Augustin par Baïus, Jansénius est l'héritier. Il se situe donc, on l'aura compris, dans une réaction qui vient contre-balancer le courant humaniste issu de la Renaissance et qui, en théologie, trouve sa plus parfaite expression avec le livre du jésuite Molina (1536-1600) : *la concorde du libre arbitre avec les dons de la Grâce* (1588). Le molinisme ne réfute pas l'existence du pêché originel, il en minimise les effets. Il enseigne que *"dans la coopération de la grâce et du libre arbitre, la grâce doit en quelque sorte faire passer la volonté de l'homme de l'état de "pouvoir agir" à celui d'agir effectivement"*¹.

Après le pêché originel, l'homme ne connaît pas de modification dans sa nature. Seuls les dons surnaturels lui font défaut. Dieu va y suppléer, en offrant à toutes et à tous, la Grâce. A l'homme de l'accepter ou de la refuser. On le voit, dans cette optique, la dialectique Grâce de Dieu et volonté de l'homme est opérante. C'est par ses mérites, réalisés en toute liberté, que l'homme accède au Bien, d'où l'importance de l'activité temporelle, de tout l'agir humain, qui s'en trouve ainsi sanctifié.

Jansénius, prend le contre-pied de cette représentation du dialogue entre Dieu et l'Homme. Pour lui aussi, l'état de Grâce originelle au Paradis terrestre est évident. Mais il y a eu la chute. Celle-ci a corrompu la nature humaine et l'a entraînée vers le

¹ H. TUCHLE, C.A. BOUMAN ET J. LEBRUN? Nouvelle histoire de l'Eglise. PARIS. EDITIONS DU SEUIL, 1968. p 290.

concupiscible. Dieu seul peut, en accordant sa Grâce, sauver l'Homme. Mais il ne l'accorde qu'à ses élus.

C'est à cette opposition entre deux images de l'Homme - un homme libre, impliquant le pouvoir de faire son salut et de transformer le monde, ou bien un homme qui, irrémédiablement marqué par la faute d'Adam, ne peut-être sauvé que par une Grâce gratuite de Dieu - entre deux méthodes pour diriger sa vie, que la controverse autour de l'Augustinus dût son extraordinaire âpreté.

L'introduction des idées de Jansénius en France fut le fait de Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran (1581-1658). Il rencontra un écho favorable à l'abbaye des cisterciennes de Port-Royal, en la personne de l'abbesse Angélique Arnauld. Port-Royal devint ainsi le foyer principal du jansénisme français. Là, au milieu des "solitaires", Saint-Cyran trouva un admirateur de son rigorisme moral en la personne d'Antoine Arnauld, docteur en théologie en Sorbonne et frère de l'Abbesse.

Au cours du XVII^e siècle, le jansénisme connut une importante expansion. Il dépassa très largement le domaine religieux pour venir toucher de très nombreux secteurs de l'activité du XVII^e siècle : politique, économique, social, littéraire ... Le jansénisme pénètre à la fois les milieux ecclésiastiques¹ et les milieux laïques². Cette expansion eut pour conséquences des situations conflictuelles, avec les autorités tant ecclésiastiques que politiques.

Les premières condamnations sérieuses apparurent en 1643 et 1653, successivement avec les bulles, *In eminenti* et *Cum Occasione*. Cette dernière condamnait comme hérétiques l'ensemble des cinq

¹ R. TAVENEAU. *Le catholicisme dans la France classique*. PARIS. EDITIONS S.E.D.E.S. 1920. III. pp. 306 à 312.

² IDEM. pp 312 à 314.

propositions¹ soumises quatre années plus tôt au jugement de la faculté de théologie de Paris. Puis vint un temps de pause tacite (1669-1700), qui vit prospérer Port-Royal et fleurir ses éditions. L'apologie de Blaise Pascal est éditée le 1er janvier 1670 sous le titre de *Pensées Les Essais* de P. Nicole se succèdent à partir de 1671. La même année paraissent, anonymes, *Les considérations sur les Dimanches et fêtes des mystères et sur la fête de la Vierge et des Saints*. L'anonymat dissimule le nom de Saint Cyran, décédé en 1643. C'est l'époque, aussi, où les "petites écoles de Port-Royal" sont l'objet d'un fort engouement. Ce temps de pause est communément appelé la Paix Clémentine, du nom du Pape Clément IX, qui désirait sortir de l'impasse sans recourir à des sanctions. Elle prit fin sous Innocent XII.

En 1711, le monastère de Port-Royal est détruit. Le 8 septembre 1713, le Pape Clément XI réprovoque le jansénisme dans la bulle *Unigenitus*, qui condamne les thèses augustinienne sur la Grâce et, par voie de conséquence, promeut l'esprit libéral.

3. La vie morale au XVIIe siècle.

Jansénisme, spiritualité christocentrique, théologie, philosophie, sont autant de facteurs qui modelèrent la vie morale du XVIIe siècle.

Le début de celui-ci s'ouvre sur une grande liberté dans ce domaine. Les mœurs connaissent un important dérèglement. Pour R. Taveneaux², la France connaît, à la fois, un affaiblissement de la religion et un stationnement de troupes - lié à l'état de guerre - lui-même générateur de prostitution et autres vices. L'émiettement des valeurs éthiques se rencontre dans tous les secteurs de la société.

¹ E. PRECLIN, E. JARRY, Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. PARIS. EDITIONS BLOUJ ET GAY. 1955. T. XIX. pp. 192 à 195.

² IDEM. p 427.

Même le clergé n'est pas indifférent à ces préoccupations. Dans ce morcellement des valeurs éthiques, les personnes comme les institutions sont touchées. C'est ainsi que la famille se trouve être le lieu de situations problématiques : cohabitation d'enfants naturels et légitimes, mariages par convenance mondaine, foyers désaccordés. Par voie de conséquence, beaucoup de spirituels du temps vont militer, s'attacher à promouvoir un nouvel ordre moral. L'Eglise catholique s'engage à *"guider chaque fidèle dans sa vie privée, dans ses comportements de tous les instants, elle s'est fixée pour but de modeler la communauté toute entière, d'orienter l'action politique, les engagements économiques, les règles financières elles-mêmes, selon les principes religieux."*¹

Le chrétien montre son appartenance à l'Eglise du Christ par ses engagements dans l'agir. Les valeurs spirituelles ne sont plus seulement réservées à des lieux, des temps spécifiques, elles se communiquent à l'ensemble des secteurs de la société. Cette irradiation des valeurs chrétiennes dans l'agir quotidien trouve son objectivation dans la réalisation d'oeuvres qui recouvrent une multiplicité de formes : catéchèse, mission, apostolat scolaire ... Cette attitude qui tend à donner à toute action, toute oeuvre, une finalité spirituelle repose sur une représentation ambivalente du monde : *"sans doute le monde est-il transfiguré par l'Incarnation et par la charité envers le prochain, il n'en demeure pas moins le domaine privilégié du mal. Le chrétien va à lui, non pour jouir de ses plaisirs : [...] mais pour le convertir et le sanctifier"*². De cette quête de spiritualisation de l'agir résultent deux conséquences. La première est de faire que la conduite individuelle se trouve en conformité avec les

¹ IBID. p 445.

² IBID. p 436.

principes de la Foi. C'est ainsi que s'opère une transformation notable des moeurs des fidèles. La seconde est la méfiance à l'égard du plaisir. *"Pour la presque totalité des hommes d'Eglise, la poursuite du plaisir pour lui-même est une suite logique du péché originel : elle constitue en effet cette forme première de la concupiscence désignée par la tradition sous le nom de libido sentiendi ; la volupté n'est pas le péché mais elle y conduit. Les plaisirs des sens ne sont admissibles que dans les limites et selon la finalités prescrites par Dieu, par exemple comme guides de la conservation de notre corps"*¹.

Cette pensée rigoriste, héritée de Saint Augustin, si elle irradie, comme nous venons de le dire, la totalité des secteurs de la vie sociale, individus comme institutions, se rencontre de façon exacerbée dans le domaine de la sexualité. C'est ainsi qu'une chape de plomb recouvre le corps. Selon M. Foucault (1976), le XVII^e siècle inaugure la moderne répression du sexe. Pour lui, il est voué à la prohibition, à l'inexistence et au mutisme. Ce siècle serait, avec le XX^e, l'une des deux ruptures de l'histoire de la sexualité : *"L'histoire de la sexualité, si on veut la centrer sur les mécanismes de répression, suppose deux ruptures. L'une au cours du XVII^e siècle : naissance des grandes prohibitions, valorisation de la seule sexualité adulte et matrimoniale, impératifs de décence, esquisse obligatoire du corps, mise au silence et pudeurs impératives du langage"*². Cette rigidité morale à l'égard du corps se traduit par une lutte contre la nudité corporelle. Livres pieux, traités de civilité se font l'écho de cet élan. Les jansénistes, avec Arnauld mais aussi, d'une façon générale, nombre de théologiens, congrégations, associations promeuvent cette austérité. Apparaît, comme l'a souligné Foucault, une opposition à tout ce qui a

¹ IBID. p 437.

² M. FOUCAULT. Histoire de sexualité. PARIS. EDITIONS GALLIMARD. 1976. T I. p 152.

trait à la sexualité hors ménage. R. Taveneaux¹ note que ce développement, sous l'impulsion néo-augustinienne, d'une ascèse religieuse méfiante à l'égard de la sexualité débouche, dans certaines régions, sur la réapparition d'anciennes abstinences périodiques.

Cette exacerbation des interdits liés au sexe, J.L. Flandrin, la note lui aussi à l'égard des jeunes : *“Les pulsions sexuelles des jeunes gens se sont trouvées soumises, dans l'Europe occidentale des XVIIe et XIXe siècles, à une répression qui n'a guère d'équivalent en d'autres lieux et d'autres temps”*². Selon lui, l'Eglise du haut Moyen-Age considérait la jeunesse comme un âge pendant lequel le désir est irrépressible. Au XVIIe siècle, au contraire, on la perçoit comme celui auquel il doit être réprimé. C'est ainsi que la masturbation est pourchassée et la surveiller est de rigueur *“jusque dans les nécessités les plus secrètes”*³. De cette tentation de préservation, J.L. Flandrin dit ceci : *“Jansénistes comme jésuites, dans le confessionnal ou les collèges comme chez les princes, n'imaginaient finalement, pour préserver des âmes encore neuves d'une tentation fatale, qu'une surveillance de tous les instants. Et je ne connais aucun texte qui fasse état des victoires de cette stratégie”*⁴.

Parallèlement à cette répression et paradoxalement , M. Foucault note une *“mise en discours”*⁵ du sexe, qui devient au XVIIe siècle une règle pour tous : *“L'extension de l'aveu, et de l'aveu de la chair, ne cesse de croître. Parce que la contre-réforme s'emploie dans tout les pays catholiques à accélérer le rythme de la confession annuelle. Parce qu'elle essaie d'imposer, des règles méticuleuses*

¹ R. TAVENEAUX. Le catholicisme dans la France classique. PARIS. EDITIONS S.E.D.E.S. 1980. T.II. p 435.

² J.L. FLANDRIN. Le sexe et l'Occident. PARIS. EDITIONS DU SEUIL. 1981. p 280.

³ *IBID.* p 264.

⁴ *IBID.* p 264.

⁵ M. FOUCAULT. Histoire de la sexualité. PARIS. EDITIONS GALLIMARD. 1976. T.I. p 27 à 28.

d'examen de soi-même. Mais surtout parce qu'elle accorde de plus en plus d'importance dans la pénitence - et au dépens, peut-être, de certains autres péchés - à toutes les insinuations de la chair : pensées, désirs, imaginations voluptueuses, délectations, mouvements conjoints de l'âme et du corps, tout cela désormais doit entrer et en détail, dans le jeu de la confession et de la direction"¹.

Ces interdits sexuels sont cependant divers selon les régions. Ainsi, on note un contraste entre les pays d'Openfield, plus enclins au respect de la morale sexuelle, et le Bocage, plus enclins à une certaine liberté des moeurs. Au sujet des filles-mères, les attitudes ne sont pas identiques. Dans l'Openfield, les naissances illégitimes sont le résultat *"des privautés que s'accordent les fiancé ou les garçons et filles du même âge : contre ces pratiques, les églises mènent un combat constant et le plus souvent victorieux"*². Dans le Bocage, elles sont le fait des maîtres qui s'arrogent les droits sur les servantes : *"il s'agit d'un trait de permanence de vieux usages seigneuriaux, tolérés avec indulgence par l'opinion et même par l'autorité ecclésiastique"*³. Ces spécificités régionales ne doivent pas occulter le sentiment général ; le XVIIIe siècle est bien un siècle de rigueur, pendant lequel la Réforme catholique s'est efforcée de mettre en oeuvre un resserrement des liens entre croyance et morale.

Unité ou pluralité, des représentations chrétiennes du corps ? Il est difficile, voire impossible, d'en faire émerger une qui, à elle seule, caractériserait, illustrerait la manière dont un chrétien, quels que soient le lieu ou l'époque - passée ou future - doit vivre son corps. Néanmoins, à la lecture du passé, des attitudes et comportements

¹ IDEM, p 27 - 28.

² R.TAVENEAUX, *Le Catholicisme dans la France Classique. 1610 - 1715*. PARIS. EDITIONS S.E.D.E.S. T II, p 440.

³ IDEM, p 440.

reviennent de façon récurrente, constituant ainsi une épine dorsale de cette représentation pendant les dix sept premiers siècles de l'histoire du catholicisme. C'est ainsi que la promotion de la virginité est partout présente et en tous temps. Par amour pour Dieu, certains chrétiens entrent dans le célibat, et ce en vue du Royaume dont parle le Christ. Mais, s'ils sont loués, la virginité, le célibat doivent être acceptés en toute liberté. Pour certains autres, l'amour divin conduira à l'ascèse. Ils respecteront la sobriété dans les repas, se mortifieront par le jeûne ou bien encore se méfieront de la concupiscence. Au cours des âges, le mariage est également promu. Parfois, il est encouragé comme l'éventuel remède à l'appétit déréglé, c'est à dire celui qui n'est plus orienté vers le bien : l'amour. Dans le cadre du mariage, le plaisir n'est donc pas le bien recherché. L'acte conjugal n'est légitime que pour deux motifs : l'intention d'engendrer des enfants et celle de "rendre le devoir".

En résumé, l'exigence christique au travers des siècles demeure identique : l'homme est fait pour Dieu. Ce qui diffère, ce sont les modalités selon lesquelles elle va s'appliquer dans les divers états de vie : célibat, mariage ... Certaines tendances au rigorisme apparaissent très régulièrement mais, là encore, il s'agit d'un choix explicite.

Cette analyse des représentations chrétiennes du corps nous a permis de circonscrire le contexte dans lequel se situera Saint Jean Baptiste de La Salle.

**CHAPITRE II.
LES HABITUS.**

Notre hypothèse, rappelons-le, est que Saint Jean Baptiste de La Salle a le désir de mettre en oeuvre un habitus chrétien dans ses écoles... Mais qu'est-ce qu'un habitus ?

Il est loin d'être un concept apparu si tardivement qu'il n'aurait pour toute validité que la justification d'une thèse. Aristote (384-322, av. J.C) en a traité. De même fit Saint Thomas d'Aquin, (1225-1274), qui ne se contenta pas de commenter le philosophe. Ainsi, il développa la notion d'habitus dans plusieurs de ses ouvrages : *le Commentaire des Sentences, les Questions Disputées*. Mais c'est surtout dans sa *Somme théologique* qu'il l'a approfondi. En six questions, qui ouvrent la Deuxième Partie des Actes humains, il montre la réalité des habitus et leur rôle cardinal dans l'activité humaine.

En effet, si tous les hommes appartiennent bien à l'espèce humaine, il est facile de constater que tous ne sont pas identiques et que le clonage n'est pas encore d'actualité. La personne humaine n'est pas une. L'homme est multiple, caractérisé par l'altérité. Dès les premiers mois de son existence, les différences se manifestent. Celles-ci ne feront que s'accroître au fil des différentes époques de sa vie, qui le conduisent de l'enfance à la vieillesse. Elles touchent, bien entendu, toutes les composantes de sa personnalité, de son identité : sa morphologie, sa santé, ses dispositions corporelles, ses aptitudes pour tel ou tel domaine de l'activité humaine, mais aussi les traits de son caractère.

En ce qui concerne la vie morale, il en va de même. Certains hommes sont portés à suivre des principes que leur dictent la loi, la raison ou bien encore leur foi ; d'autres font fi - partiellement ou totalement - de tout cela et vivent dans l'absence de ces repères. Des façons de penser, des manières d'agir se développent ainsi ... toutes

différentes les unes des autres. Si donc, en résumé, tous les hommes possèdent bien des facultés, un patrimoine - oserions-nous dire - de même nature, du fait de leur appartenance à l'espèce humaine, de leur commune essence, il subsiste entre eux des diversités profondes.

Quelles explications en donner ? Certes, l'hérédité, les premières influences du milieu familial participent à cette différenciation, mais ces facteurs n'expliquent pas de façon satisfaisante et complète les différences entre les hommes.

"Etant originellement semblables dans notre nature et dans nos facultés, ce n'est qu'à raison de quelque chose d'intermédiaire entre la puissance et l'acte - quelque chose d'infus ou d'acquis - que, nous pouvons nous distinguer si nettement dans notre activité".¹

Cet intermédiaire, cet interface entre la puissance et l'acte, c'est l'habitus, c'est-à-dire un ensemble de dispositions, de déterminations, que l'on intègre et dont toute l'activité humaine va porter l'empreinte. Pour entrer dans l'étude de cette notion, nous nous proposons de montrer brièvement la filiation qui existe entre la philosophie d'Aristote et l'un des ouvrages de Saint Thomas d'Aquin : la *Somme théologique*, dans lequel il développe le concept d'habitus tel que nous l'emploierons dans notre travail.

I. D'ARISTOTE A LA SOMME THEOLOGIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

Si le nom d'Aristote résonne haut et fort, c'est que celui-ci représente la magnifique période de l'hellénisme. Quatre traités de Morale lui sont attribués : *Ethique à Nicomaque, Ethique d'Éudème, Grande Morale, Traité des Vertus et des Vices*. Parmi ceux-ci,

¹ DOM PLACIDE DE ROTON O.S.B. Les habits leur caractère spirituel. THESE POUR LE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE. PARIS. LABERGIERE. 1934. p 15.

l'Ethique à Nicomaque tient une place importante chez Thomas d'Aquin.

Le Bien est défini par le bonheur. La Vertu, qui conduit à celui-ci, est une habitude qui doit être volontaire¹ et qui devra suivre le choix ou la préférence qui résultent de la délibération. L'intention de droiture donne à l'acte humain sa valeur morale. Pour l'homme, le bonheur en acte va se trouver dans la cité. L'homme, étant un être sociable, ne trouvera son plein épanouissement que dans le milieu social. Pour Aristote, les intérêts de la cité et du citoyen font symbiose. *L'Ethique à Nicomaque* propose ainsi toute une série de vertus possibles pour l'homme. Parmi celles-ci, nous trouvons prudence, courage, justice, tempérance, douceur ²... enfin, tous les types possibles de perfection humaine éclairés par la raison. Cette vie morale proposée par Aristote trouve un écho exceptionnel dans l'élaboration de la pensée thomiste. Ainsi, *l'Ethique à Nicomaque* occupe une place cardinale dans *La Somme Théologique*. Cet ouvrage se présente comme la synthèse des vérités religieuses que l'homme doit avoir en sa possession pour assurer son salut par la Foi en Jésus Christ. Il intègre l'idéal hellénique de la vie humaine tel que l'avait conçu Aristote. De cette intégration, E. GILSON (1925) dit : "*La coordination de l'aristotélisme au christianisme ne s'est pas faite chez lui comme un rapprochement de deux réalités hétérogènes, mais comme l'exaucement du voeu de la nature par le don de la grâce qui parfait cette nature même, et comme l'achèvement inespéré de l'hellénisme qui ne se satisfait pleinement que dans la chrétienté*"³.

¹ ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*. PARIS. EDITIONS GARNIER FRERES. 1965. p 9.

² IDEM. p 46.

³ E. GILSON. *Saint Thomas d'Aquin*. PARIS. LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE. J. GABALDA . EDATEUR. PARIS DEUXIEME EDITION. 1925. p 6.

Pour Saint Thomas d'Aquin, la finalité de la morale, le bonheur de l'homme, c'est en Dieu qu'ils se trouvent : *"C'est [...] en Dieu seul que la Béatitude de l'Homme consiste"*¹. Cette béatitude promise, c'est par des actes et, plus particulièrement, des actes bons que l'homme l'atteindra. Car, si la morale est une science, c'est une science d'ordre pratique, qui s'inscrit dans le concret. Cette concrétude s'exprime dans les Questions quarante neuf à soixante sept de la première section de la Seconde Partie de la Somme, où Saint Thomas s'intéresse à l'action singulière par l'analyse des vertus. Mais la morale en tant que science doit aussi se fonder sur de l'universel. Ainsi, elle décompose l'agir humain de la même façon que l'on mettrait à jour un complexe mécanisme d'horlogerie. C'est ce que fait Thomas d'Aquin dans les Questions six à dix sept de la première section de la Seconde Partie de cette même Somme, et c'est par ce biais que nous ouvrirons notre propos sur les actes humains, qui nous fera cheminer jusqu'à la notion d'habitus.

L'acte humain est une réalité riche et complexe. Ainsi, on peut y distinguer deux composantes : une partie volontaire et une partie sensible, qui collabore à la première. Cet aspect volontaire est ce qui le spécifie au regard des autres créatures, ce qui fait son exclusivité, ce qui légitime la présence d'une morale : *"la morale est donc cette discipline intellectuelle qui établit l'ordre dans les actions humaines en tant qu'elles sont proprement volontaires"*². L'acte volontaire demande de façon sous-jacente qu'il y ait maîtrise interne de l'action, avec conscience de la fin poursuivie :

¹ Ia. IIae Q2. ART 8. R.

² A.D. SERTILANGES. La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin. PARIS. LIBRAIRIE FELIX ALCAN. 1916. p 3.

*“ceux (les êtres) qui ont la connaissance de la fin sont dits se mouvoir eux-mêmes, précisément parce qu'ils ont en eux, non seulement de quoi agir, mais de quoi agir en vue d'une fin. Ainsi parce que l'une et l'autre de ces conditions viennent d'un principe intrinsèque (qu'ils agissent, et qu'ils agissent pour une fin), les actes et les mouvements de ces êtres sont dits volontaires, cette appellation impliquant qu'actes et mouvements procèdent d'une inclination propre”¹. L'homme est donc maître de ses actes, au coeur desquels la volonté éclairée par l'intelligence contribue à les orienter vers le bien ou le mal. Et là, bien sûr, on pressent les multiples répercussions qu'entraîne cette qualité de volontaire. Il sera en effet bien difficile à l'homme de se décharger sur autrui de la responsabilité de ses actes. Qui confère à ces derniers la qualité proprement morale d'actes bons ou mauvais ? *“L'homme agit bien dans la mesure même où il agit en homme, et il n'a rien de mieux à faire que d'agir toujours en homme pour agir comme Dieu le veut”². Toute transgression de la raison humaine, toute transgression de la loi divine sera un acte mauvais, un péché.**

Nous avons dit précédemment qu'on pouvait distinguer dans l'agir humain deux parties : volontaire et sensible. En effet, si *“l'homme agit proprement en tant qu'homme lorsqu'il agit volontairement, il peut cependant, tout en restant un homme, agir en animal”³. Ce patrimoine sensible appartient à l'ordre des passions. Celles-ci, au nombre de onze⁴, ne sont en soi ni bonnes, ni mauvaises. Elles le deviennent en s'intégrant à des actes volontaires, qui sont la spécificité de l'homme raisonnable qui, lui-même - on vient de le voir*

¹ Ia. IIae Q6. ART. 1 R.

² E. GILSON. Saint Thomas d'Aquin. PARIS. LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE. J. GABALDA EDITEUR. DEUXIEME EDITION, p 107.

³ IDEM. p 109.

⁴ IBID. P121.

- agira bien dans la mesure où ses actions seront celles que Dieu désire : *“L’homme rejoindra son modèle divin dans la béatitude promise par les actes bons qu’il accomplira à l’imitation des oeuvres de Dieu, qui sont très bonnes, selon le récit de la Genèse et l’enseignement évangélique “soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait”. (Mt5, 48).”*¹

Principes extérieurs et intérieurs gouvernent les actes humains². Les premiers ce sont les lois morales. Celles-ci s’imposent à l’âme du dehors. Les seconds vont régler du dedans les actes de l’être humain. Les habitus font parties de ces principes.

II. ETYMOLOGIE, ORIGINE ET NATURE DE L’HABITUS.

Ce terme latin, note Saint Thomas³, dérive du verbe **habere**, avoir. Ce verbe avoir possède un sens très large. Il se dédouble d’ailleurs, suivant qu’il est employé comme verbe actif ou auxiliaire. Ainsi, il correspond à **habere** (avoir quelque chose) ou à **se habere** (être disposé de telle ou telle façon, en soi ou vis à vis de quelqu’un d’autre). Selon la première modalité, habitus désigne l’un des dix “prédicaments”⁴ aristotéliens, le rapport de possession et de mutuelle adaptation qui unit par exemple la personne humaine, le sujet, à son habit, à son habitat ... enfin à tous les objets que nous avons sur nous ou autour de nous. Selon la seconde modalité, il recouvre une possession intime, qui est à l’origine de l’enrichissement du sujet. En ce sens, l’habitus est une certaine disposition (bonne ou mauvaise) dans laquelle se trouvera l’être humain tant du point de vue

¹ S. PINCKAERS. Thomas d’Aquin. Somme théologique. PARIS. LES EDITIONS DU CERF. 1984. Tome II. p 63.

² E. GILSON. Saint Thomas d’Aquin. PARIS. LIBRAIRIE VICTOR LE COFFRE. J. GABALDA. EDITEUR. 1925. p 160.

³ Ia . IIae. Q45. ART 1.OBJ1.

⁴ Ia IIae Q45 ART 1 R.

de sa constitution interne que de son activité, ou de ses rapports avec les autres êtres. Saint Thomas résume cette modalité de l'habitus : *“Si posséder est pris dans le sens où l'on dit qu'une réalité en quelque sorte se possède, en elle-même ou à l'égard d'autre chose, comme cette façon de posséder suppose de la qualité, c'est là un habitus qui est de l'ordre de la qualité. Et c'est de celui-là que le philosophe dit : “on appelle habitus l'arrangement suivant lequel un être est bien ou mal disposé, ou par rapport à soi ou à l'égard d'autre chose - ainsi la santé est un habitus.” Et c'est en ce sens que nous parlons maintenant de l'habitus.”*¹

Entendu en ce sens, l'habitus est une “forme d'être”² puisque l'individu, une fois qu'il l'a intériorisé, tous les actes qu'il pose vont en porter la marque. *“Cet avoir qui marque ainsi son sujet dans ce qu'il a de plus intime, le modifie, le détermine et constitue pour lui un état ; il veut dire : être d'une certaine façon.”*³

Le philosophe qu'évoque précédemment Saint Thomas dans la Question quarante neuf de la I^a II^ae de la Somme est, bien entendu, Aristote. Chez celui-ci, l'habitus *“indique un état d'adaptation à une nature ou à une opération, état qui [...] tient le milieu entre la puissance qu'il perfectionne et l'acte auquel il dispose.”*⁴ Pour lui, *“l'âme est l'acte premier d'un corps physique organisé”*⁵, elle est forme du corps. Par voie de conséquence, si elle est bien l'acte de tout le corps, il est évident qu'elle ne peut se séparer de ce dernier. S'il venait qu'elle parte *“le corps ne reste plus corps vivant qu'au sens*

¹ [Ibid. I^a II^ae, Q49, ART I, R.

² DOM. PLACIDE DE ROTON O.S.B. Les habitus leur caractère spirituel - THÈSE POUR LE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE, PARIS, LABERGÈRE, 1934, p. 22.

³ IDEM, p. 22.

⁴ E. AMANN, ART. Vertu, PARIS, LIBRAIRIE LETOUZÉY ET ANÉ, TOME 15, COLONNE 2753.

⁵ A. THIÉRY, Commentaire du traité de l'Âme, LOUVAIN, INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE, 1923, p. 216.

équivoque où on dit qu'un cadavre qu'il est corps vivant"¹. Cette âme, qui active le corps, comporte chez l'être humain cinq parties, cinq genres : le végétatif, le sensitif, l'appétitif, le locomotif, l'intellectif. Ces facultés ne contiennent pas à elles seules les déterminations demandées pour passer immédiatement à l'acte. Il faut des principes intérieurs, intermédiaires entre les facultés et les actes : les habitus. Dans la leçon onzième du livre trois de son *Traité de l'âme*, Aristote exemplifie sa théorie de l'acte et de la puissance en utilisant la faculté intellectuelle.

Il distingue dans l'intellect les notions de puissance et d'acte, car, pour lui, il y a plusieurs façons de dire quelqu'un en puissance de savoir, de devenir savant quand on est homme. A. THIERY (1923) commente ainsi cette onzième leçon, qui met en scène deux savants en puissance et un en acte.

"Notre exemple est celui de l'homme quelconque en général : cet homme inqualifié est en puissance d'être qualifié par l'adjectif savant ; il est au nombre des savants et des hommes ayant acquis la science que parce que l'homme quelconque a de par soi, c'est à dire de par sa nature d'homme. Il a le pouvoir de devenir savant [...]. La seconde façon d'entendre que quelqu'un est sachant ou savant, c'est de comprendre par là qu'il sait, au sens où nous disons qu'un homme ayant déjà acquis cette perfection ou avance qu'est une science déterminée, par exemple, la science de grammairien, est en acte de sa faculté de devenir savant et a fait usage de cette faculté en devenant savant. [...] Le second sujet, c'est à dire l'homme grammairien, c'est celui qui a la science acquise. On dit de lui qu'il est puissant, parce que, quand il veut, il peut faire des considérations grammaticales, à

¹ IDEM, p 223.

moins parfois qu'un accident ne paralyse ses travaux grammaticaux par violence ou extrinsèquement à sa science, par exemple à cause d'une distraction qui occupe à autre chose qu'à la grammaire son intelligence qu'affecte la science grammaticale, ou à cause d'une indisposition quelconque provenant de l'organisme corporel. Le troisième homme savant ou sachant est celui qui de fait au moment présent est en acte de faire des considérations scientifiques - en réalité c'est ce troisième savant qui seul est proprement et parfaitement le savant ou le sachant, car il est le savant sachant actuellement les choses de cette science ou art que sont par exemple les propriétés de la lettre A. [...]. De ces trois savants, donc, le dernier n'est qu'en acte, le premier n'est qu'en puissance ; et le second est en acte relativement au premier et en puissance relativement au troisième.”¹.

Ainsi s'éclaire la différence entre puissance et acte au sens aristotélicien. Le premier exemple est celui de l'homme qui, de par sa nature d'homme, a l'aptitude à devenir grammairien ... ou philosophe de l'éducation. Le Second est l'homme qui connaît la didactique de la grammaire ... mais qui n'est pas en mesure de s'en servir actuellement, pour de multiples raisons. Les deux hommes ont, bien entendu, deux pouvoirs de savoir différents l'un de l'autre. Le premier, c'est le pouvoir de l'Homme, au sens générique du terme. Chacun a en lui des potentialités pour pouvoir être qualifié de savant. Le second a la science acquise. De par ces exemples, que livre Aristote, on voit bien que, d'après lui, il est manifeste que l'être en puissance se décline de deux façons, à savoir du premier et du second savant ; comme aussi l'être en acte se décline de deux façons, à savoir

¹ *IBID.* pp. 312 . 313 . 314 . 315.

du second et du troisième savant. Pour les deux premiers "savants", comment va s'effectuer le passage de la puissance à l'acte ? En effet, on se doute bien que le savant qui n'a qu'une science à acquérir passe à l'acte autrement que celui qui a une science déjà acquise. Pour le premier, le passage à l'acte se fera par l'instruction, par autodidaxie ou hétérodidaxie, enseignement mutuel ou auto-instruction. Pour ce qui est du deuxième savant, voici ce qu'en dit A. THIERY.

"Mais, encore que l'intellect soit à certains égards en acte alors qu'il a les espèces intelligibles comme les a le savant qui n'use pas présentement de sa science, il est réduit à un pouvoir acquis ou habitude. Il est cependant même alors à certain égard en puissance, non qu'il soit en puissance comme il était en puissance alors qu'il n'avait pas encore acquis ce pouvoir ou science. [...] Car avant qu'il acquière ce pouvoir supplémentaire appelé "habitude" ou "science", l'acquisition de ce pouvoir étant appelée acte premier, il ne pouvait à volonté opérer, c'est à dire faire preuve de savoir scientifique, mais il avait besoin qu'un autre que lui-même le réduise à l'acte. Aussi, dès qu'il acquiert "l'habitus" ou pouvoir survenu qui le rend capable de faire à volonté preuve de savoir scientifique, cette acquisition s'appelle t-elle acte "premier". Et cet habitus une fois acquis lui vaut le pouvoir de vaquer à volonté à l'acte "second", lequel est l'opération faisant preuve de savoir scientifique ou usage de la science acquise. [...]. Mais quand il a l'habitus ou pouvoir acquis qui fait le savant, les espèces sont dans l'intellect selon un mode qui tient le milieu entre la puissance pure et l'acte pur".¹

En résumé, les habitus vont "s'ajouter" aux facultés supposées déjà données. Ils permettent l'utilisation de ces facultés, de ces

¹ *IBID.*, pp. 556 . 557.

potentialités, de telle manière plutôt que de telle autre, et ce de façon volontaire. Ils déterminent l'homme à agir de telle ou telle manière. Cette dialectique, puissance - habitus - acte, Saint Thomas l'introduit en théologie dans le cadre des vertus. Avant lui - nous l'avons vu à propos des différentes représentations du corps chrétien - l'attention des auteurs chrétiens s'était déjà portée sur les différentes vertus mentionnées dans l'Écriture et proposées à la vie morale. Saint Thomas, lui, reprend à son compte la notion aristotélicienne d'habitus - dont on vient de voir l'origine - pour l'ancrer dans sa réflexion théologique sur la nature de la vertu et sur les fondements de la morale. Pour étudier ce rapport habitus / vertus, voyons donc la nature des premiers.

Les quelques notions d'ordre étymologique que nous avons rappelées à ce propos, ainsi que notre analyse du triangle puissance - habitus - acte, nous permettent maintenant de la préciser. Habitus veut dire état déterminé ; mais il y a bien des façons de se trouver disposé, déterminé, par rapport à soi-même et à ses actes. Tout d'abord, il y a la détermination propre à son essence, à savoir son appartenance à l'espèce humaine, s'il s'agit de l'homme. Puis le sujet, l'individu, nous l'avons vu, peut se doter d'acquisitions, de "formes secondaires" qui le qualifient, le perfectionnent. C'est là le rôle des habitus, ils sont acquis ou reçus et viennent qualifier, achever l'être humain à titre de perfectionnements ultérieurs.

*"Il faut donc conclure que l'habitus est une qualité."*¹ Mais il ne suffit pas de dire cela, car une qualité peut habiter de façon plus ou moins superficielle ou profonde le sujet et ses actes. Saint Thomas² indique que l'habitus enrichit ou appauvrit l'être humain en sa nature.

¹ Ia . IIae Q49.ART.1. R.

² Ia . IIae Q49 .ART.2.

Ce sont des manières d'être qui le déterminent en bien ou en mal : *"Si la détermination ou la modalité du sujet est en fonction de la nature même, on a cette première espèce de qualité qui n'est autre que l'habitus et la disposition. Parlant en effet des habitus de l'âme et du corps, le philosophe dit que ce sont "dans un être parfait des dispositions au meilleur ; quand je dis parfait, cela s'entend de l'état de la nature". Cette fois, parce que "la forme même d'une chose, sa nature est réellement une fin et la cause pour laquelle la chose existe", inévitablement dans cette première espèce de qualité on regarde le bien et le mal ; [...] De là cette définition donnée par le philosophe : "l'habitus est l'état suivant lequel on est en bonne ou mauvaise disposition", et celle-ci : "les habitus sont ce qui nous fait réagir bien ou mal dans les passions"¹. Le rôle de la première espèce de qualité que l'on nomme habitus va donc être de déterminer l'être en lui-même et en ses actes, en bien ou en mal, en l'enrichissant ou en l'appauvrissant, en créant un mode d'être et d'agir, des plis qui vont l'ordonner à sa fin. L'habitus est donc "une disposition qui détermine en bien ou en mal la nature ou l'activité du sujet."²*

III. LE SIEGE DES HABITUS.

Après cette analyse des données propres à nous éclairer sur l'origine et la nature des habitus, essayons de déterminer où ils se positionnent, prennent réalité.

L'habitus, nous venons de le voir, est une qualité. Il qualifie en bien ou en mal l'être humain et ses actes. En tant que disposition, il suppose donc un choix parmi les multiples opérations possibles. Le sujet doit faire face à une certaine forme d'indétermination. D'autre

¹ Ia . IIae. Q49. ART.2. R.

² DOM PLACIDE DE ROTON. O.S.B. Les habitus leur caractère spirituel. THÈSE POUR LE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE. PARIS. LABERGERIE. 1934. p 25.

part, *“l’habitus est ce dont on peut se servir quand on veut”*¹. Par voie de conséquence, l’homme aura l’obligation de surmonter cette indétermination dans le choix des grandes orientations à donner à son existence. A ce moment de la réflexion, deux hypothèses : ou bien *“l’indétermination est surmontée par une détermination naturelle, ou une contrainte, par exemple le pouvoir despotique d’une puissance supérieure ; il n’y a pas en ce cas possibilité de résistance de la part du sujet ni par conséquent nécessité d’un intermédiaire tel que l’habitus entre sa puissance et son acte [...] ou bien l’indétermination est surmontée librement par le sujet lui-même, ce ne peut-être qu’en vertu d’un principe acquis ou reçu de l’extérieur, c’est à dire par l’accoutumance résultant d’actions répétées, ou par un principe infus, qui sans violenter la puissance, l’élève et l’incline à agir”*². A l’aune de ces données, on le constate, le lieu de l’habitus se précise.

Après que Thomas d’Aquin ait montré que seul l’homme pouvait en être le siège³, il affine encore ses propositions. Selon le théologien, seule l’âme de l’Homme peut-être lieu d’habitus au sens plein du terme. Mais sa réflexion va plus loin encore. Selon lui, l’habitus se trouve plus particulièrement dans les facultés supérieures de l’âme de l’homme que sont l’intelligence et la volonté. *“Voilà pourquoi il faut dire que l’intellect passif est le siège de l’habitus : être sujet de l’habitus appartient en effet à ce qui est en puissance à beaucoup de chose, et cela convient particulièrement à l’intellect passif”*⁴. En effet, qui mieux que l’intelligence peut tout à la fois être puissance et acte ? Puissance - intellect passif - à tout connaître, ce qui suppose l’indétermination, le possible, la potentialité, mais aussi

¹ Ia . IIa. Q50. ART.5. R.

² DOM PLACIDE DE ROTON. O.S.B. Les habitus leur caractère spirituel. THESE POUR LE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE. PARIS. LABERGÈRE. 1934. pp. 49 - 50.

³ Ia . IIa. Q50.

⁴ Ia . IIa. Q50. ART.4. SOL.1.

faculté telle que l'individu peut surmonter cette indétermination pour choisir. Outre l'intelligence, la volonté est aussi le siège de l'habitus : *"La notion même de l'habitus fait voir qu'il est principalement ordonné à la volonté ; l'habitus, avons-nous dit est "ce dont on peut se servir quant on veut"¹. Le fait que la volonté, selon Thomas d'Aquin, soit l'incontournable lieu de l'habitus est facile à comprendre, à la lumière de ce que nous venons de dire à propos de l'intelligence. Si, en effet, cette dernière est bien apte à tout connaître, à partir d'une même potentialité les choix, selon chaque individu, vont être différents. Chaque homme a sa manière de penser ... dont il use à volonté. La volonté humaine se révèle ainsi comme la faculté de se déterminer soi-même, en se diffractant en autant d'êtres qu'il en existe. L'habitus se révèle donc comme un acte de conscience qui entraîne un choix;*

Enfin, les puissances appétitives d'ordre sensible sont également le sujet propre d'habitus, dans la mesure où celles-ci participent à la raison. *"La puissance nutritive n'est pas destinée par nature à obéir au commandement de la raison, et c'est pourquoi il n'y a pas en elle d'habitus. Mais les puissances sensibles le sont et c'est pourquoi il peut y avoir en elle des habitus, car, dans la mesure où elles obéissent à la raison, on les dit en quelque sorte raisonnables, dit l'Éthique"². Ainsi, les passions, sous le regard du désir réfléchi, deviennent vertus de tempérance (convoitise) et de force (l'irascible).*

Le fait que l'habitus a pour siège l'intelligence et la volonté, nous amène tout naturellement à différencier habitus et habitude. Car, malgré la proximité sémantique, le premier ne doit pas être confondu avec la seconde. Le phénomène de celle-ci, au-delà des faits généraux

¹ Ia. IIae. Q50. ART. 5. R.

² Ia. IIae. Q50. ART. 3. SOL. I.

communément reconnus - que d'actes semblables, répétés pendant un certain temps, résultent des effets qui se traduisent, d'une part, par l'émoussement de la sensibilité, la diminution de la conscience et, d'autre part, par l'apparition de certains automatismes - a été très diversement interprété par les philosophes modernes. William James (1842-1910), dans son *Précis de psychologie* (1890) et Pierre Janet (1859-1947) dans *L'automatisme psychologique* (1889) la réduisent à l'automatisme. Pour le premier, c'est un automatisme ou mieux, un mécanisme d'ordre physique ; pour le second, un automatisme d'ordre psychologique. Pour Maine de Biran (1766-1824), dans son *Mémoire sur l'habitude* (1802) ainsi que pour Félix Ravaisson (1813-1900) dans sa thèse *De l'habitude* (1933), l'habitude est un phénomène qui se pose comme un intermédiaire entre l'activité volontaire libre et la pure réceptivité. Mais, en tout état de cause, " *l'assimilation de l'habitude avec l'automatisme et le mécanisme se retrouve au fond de toutes les théories*"¹. C'est principalement sur ce point que la pensée Thomiste semble se séparer des conceptions modernes. C'est ce que souligne l'auteur de l'article "vertu" dans le " *Dictionnaire de Théologie Catholique* (1950) : " *Les modernes estiment que la "seconde nature" que crée l'habitude se superpose si fortement à la simple nature qu'elle l'annihile pour ainsi dire et lui substitue son influence tyrannique*"². Saint Thomas présente l'habitus " *comme une chose dont on est maître et ne considère pas comme habitus véritables ces dispositions mécaniques que l'habitude met en place dans la partie*

¹ S. PINCKAERS, ART. Habitude et habitus IN *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. PARIS BEAUCHESSNE, 1968, FASCICULES XLIV, XLV COLONNE 3.

² E. AMANN, ART. Vertu IN *Dictionnaire de théologie catholique*. PARIS, LIBRAIRIE LETOUZAY ET ANE, 1950, TOME 15, COLONNE 2753.

sensible de l'homme¹ et dans le corps². Comme le dit Aristote, ce ne sont que des "*manières d'habitus*"³. Nous l'avons vu pour Saint Thomas : les véritables habitus ont pour siège l'intelligence et la volonté.

Cette différenciation est importante pour la définition de la vertu. Car, si la vertu était définie comme une habitude et non un habitus - ce qu'elle est en vérité - la réflexion morale se trouverait dans une impasse. En effet, une action réalisée par la force de l'habitude ne posséderait pas ce qui donne du prix à l'agir de l'homme, à savoir la présence vigilante de la raison et l'engagement personnel de la volonté. La vertu, devenue habitude, rend la conduite automatique et diminue le versant moral de l'agir humain. Dans cette optique, l'être humain n'a plus le loisir, la liberté, à chaque instant, de choisir entre le oui et le non, le bien et le mal, puisqu'il devient enchaîné à un déterminisme, à un automatisme. Mais, nous l'avons dit, la vertu est bien un habitus et non une habitude.

IV. TYPOLOGIE DES HABITUS.

Au fil des deux derniers points de notre réflexion, nous avons vu l'origine et la nature des habitus, leur siège ; maintenant, nous allons étudier leur typologie. En effet, il n'y en a pas une seule catégorie. L'habitus ne doit pas être considéré comme un genre unique. On en distingue communément deux grandes catégories: les infus, ou surnaturels, qui sont l'oeuvre de la Grâce, et les habitus acquis ou naturels, dont l'obtention va résulter de l'effort de l'Homme. Cette distinction et ces vocables, nous les retrouvons dans la Question cinquante et une de la I^{ae} de la Somme. D'autres vocables

¹ Ia . IIae Q50. ART. 3.

² Ia . IIae. Q50. ART. 1.

³ Ia . IIae. Q50. ART. 1 SOL. 2.

existent, mais ils recouvrent la même typologie que celle de Thomas d'Aquin. Ainsi; pour le premier genre, on parlera d'habitus entitatifs. Ceux-ci vont affecter l'être en lui-même, sa nature, et l'on dira alors : habitus entitatifs surnaturels. Pour le deuxième, on parlera d'habitus opératifs, qui perfectionnent ou handicapent les puissances ou les facultés de l'âme. Pour notre part, nous utiliserons la dénomination employée dans la Somme.

§1. Les habitus acquis.

Ils se subdivisent eux-mêmes en habitus de la vie intellectuelle et habitus de la vie affective.

1. Les habitus de la vie intellectuelle.

Thomas d'Aquin note dans la Somme (Ia - IIae - Q57 Art 2) que l'intelligence peut être considérée selon deux fonctions : pratique et spéculative. L'intelligence pratique a pour finalité de réaliser ce qu'elle conçoit, alors que le but de l'intelligence spéculative sera de percevoir ce qui est vrai. Dans sa fonction spéculative, l'intelligence aura trois habitus : *“la sagesse, la science et la simple intelligence.”*¹. A. PLE indique que Thomas d'Aquin fait sien, dans ce cas, le classement aristotélicien des activités de l'intelligence en trois catégories : *“l'intelligence qui habilite le sujet à faire un bon usage des premiers principes ; puis la science qui perfectionne les multiples processus de l'intelligence - elle se diversifie alors en divers habitus à raison de la diversité de ses objets ; enfin la sagesse où s'achève le développement de l'intelligence devenue habile à porter un jugement définitif et universel sur toutes les choses. Les deux premiers de ces habitus sont des parties potentielles de la sagesse”*.²

¹ Ia - IIae. Q57. ART. 2.

² A. PLE. IN Somme théologique. PARIS. EDITIONS DU CERF. 1984. p 348.

Si l'on passe sur le versant pratique de l'intelligence, celui qui nous permet de réaliser, de rendre concret ce que l'on a conçu, il est nécessaire que deux habitus soient à l'oeuvre. Le premier est l'*Art*¹. Ce vocable ne recouvre pas, bien évidemment, ce que nous, hommes du XXe siècle, entendons par là. Pour les grecs, tout comme pour ceux du Moyen Age, l'Art se divise en libéraux et serviles, ou mécaniques. *"Les arts libéraux portent sur des opérations d'ordre spéculatif, qui supposent cependant un véritable travail, comme de mesurer, de compter, de construire convenablement un syllogisme, un discours [...] Les Arts serviles ou mécaniques portent sur les travaux que réalise le corps ; parce que le corps est soumis à l'âme, on les appelle serviles"*². Cet habitus régle, dirige notre activité dans l'élaboration de nos productions extérieures. Le second, habitus qui ressort de la fonction pratique de l'intelligence, est la *prudence*³. Celle-ci fait que notre conduite soit en conformité avec la raison, et ce tout au long de notre pratique quotidienne.

Avec cet habitus de la prudence, qui met donc en jeu l'intellect pratique, nous entrons dans le domaine de la conduite humaine, de l'agir, de la vie morale. Car, si la prudence permet de discerner, confère la possibilité de bien faire⁴, elle est également *"bonne conseillère en ce qui concerne la totalité de la conduite et la fin ultime de la vie humaine"*⁵. Il ne suffit pas, pour l'homme, de maîtriser telle ou telle science, telle ou telle connaissance, tel ou tel métier ... Il faut que ceux-ci soient ordonnés à une fin moralement bonne.

¹ Ia . IIae . Q57 . ART . 3 .

² DOM PLACIDE DE ROTON, O.S.B. Les habitus leur caractère spirituel. THESE POUR LE DOCTORAT DE PHILOSOPHIE. PARIS. LABERGERIE. 1934. p 77.

³ Ia . IIae . Q 57 . ART . 4 .

⁴ Ia . IIae . Q57 . ART . 4 .

⁵ Ia . IIae . Q57 . ART . 4 . SOL 3 .

Ainsi, les habitus intellectuels ne suffisent pas ; les habitus de la vie affective sont nécessaires à leur régulation. Dans l'article un de la Question cinquante sept, Saint Thomas fait écho à cet état de fait : *"En effet de ce qu'on a l'habitus d'une science spéculative, on n'est pas incliné à en faire usage, on est seulement capable de contempler le vrai dans ces choses dont on a la science"*¹. Il souligne là un problème d'ordre moral. Il n'est pas suffisant d'être des spécialistes de pointe dans tel ou tel domaine, il ne faut pas se laisser enfermer dans sa technique. Il faut garder un oeil sur le sens moral de toute chose ... d'où la nécessité des habitus de la vie affective.

2. Les habitus de la vie affective.

L'homme a besoin d'habitus qui lui permettent d'apporter un éclairage sur sa conduite, de faire que celle-ci se déroule en fonction de notre fin. Ceux de la vie affective disposent l'Homme à bien agir. Il *"assure une vie droite, dont nul ne fait mauvais usage"*². Ce sont les vertus morales.

§2. Les habitus infus.

Outre ces habitus acquis, nous avons dit qu'il existait des habitus infus. On a vu que l'habitus est un état, un "supplément de nature", qui perfectionne les puissances de l'homme et amène l'enrichissement de ses moyens d'actions. Ces perfectionnements peuvent s'acquérir : on parle alors d'habitus de la vie intellectuelle ou de la vie affective. Mais ils peuvent aussi être offerts à l'Homme par celui qui lui a donné la vie. On parle alors d'habitus infus³. Ceux-ci vont se composer des vertus théologiques, (la foi, la charité,

¹ Ia . IIae Q57. ART. 1. R.

² Ia . IIae Q55. ART. 4. R.

³ Ia . IIae. Q51. ART. 4.

l'espérance), et des vertus morales infuses (prudence, justice, tempérance, force).

Habitus acquis et habitus infus sont donc les deux genres qui perfectionnent les puissances de l'âme et permettent le passage à l'agir. Les seconds sont oeuvre de Dieu qui, par le don de la Grâce, infuse en l'homme des habitus - vertus - qui le portent à désirer un bonheur impossible d'accès avec ses seules capacités humaines ; les premiers, c'est l'homme, par ses efforts, qui va les acquérir. Mais les modalités d'acquisition, de développement, voire de diminution de ces habitus, quelles sont-elles ?

V. APPARITION, DEVELOPPEMENT ET DISPARITION DES HABITUS.

Nous l'avons vu, à sa naissance l'homme n'est pas tabula rasa. Il possède un certain nombre de prédispositions natives qui vont lui permettre d'appréhender les premières années de sa vie. Ces prédispositions, du fait de l'existence d'une certaine latitude, seront différentes chez chacun d'entre nous, même si un héritage commun, dû à l'appartenance à l'essence humaine, paraît. Ainsi, certains naîtront avec la jouissance de la santé, d'autres non. Certains encore connaîtront des prédispositions, des aptitudes pour telles activités, telles sciences, tel trait affectif, d'autres non. Toutes ces prédispositions connaîtront d'ailleurs par la suite bien des modifications, des transformations, dans le sens du plus ou du moins. Cela signifie que toutes ces aptitudes, il faut, au fil du temps, les "cultiver", leur donner une orientation.

Pour conclure, aucun des habitus - à l'exception des habitus infus - n'est donné. C'est l'homme, qui, par ses actes, les acquiert. Mais un seul acte ne peut engendrer un habitus. Voici ce que dit Thomas d'Aquin. *"Une seule hirondelle, dit le philosophe, ne fait pas*

le printemps, un seul jour non plus ; ainsi, à coup sûr, ce n'est pas assez d'un jour, ni d'un peu de temps pour faire la béatitude ni le bonheur [...]. C'est avouer qu'un seul acte ne fait pas l'habitus de la vertu ni, pour la même raison, aucun autre habitus"¹. Il semble évident, en effet, de constater que toute vertu morale (justice, prudence ...) ne peut être acquise qu'à la suite d'efforts, d'actes répétés. En revanche, on nous opposera qu'un habitus intellectuel peut naître parfois d'une seule démonstration. Cependant, on pourrait, dans ce cas précis, faire prévaloir que cette possession ne sera réellement effective, efficace, qu'après maints exercices visant à stabiliser cette connaissance. Saint Thomas ne dit pas autre chose : *"Il est possible qu'un habitus de science se produise, pour ce qui regarde au moins l'intellect, à la suite d'un seul acte de raison - mais pour ce qui est des facultés inférieures de connaissance, il est nécessaire de répéter plusieurs fois les mêmes actes, si l'on veut imprimer fermement une chose dans la mémoire"*.²

En en-tête de ce sous-chapitre, nous employons les termes de développement et de disparition. Un habitus peut-il donc s'accroître ou, en sens inverse, diminuer jusqu'à disparaître ? Il est patent que, lorsque nous agissons dans un sens, nous acquérons ainsi une certaine propension, inclination à renouveler des actes semblables, une aisance plus grande à les réaliser. Cette répétition d'actes entraîne de fait une plus grande stabilité. Cette croissance de l'habitus est d'ordre essentiellement qualitatif. Le sujet entretient un rapport plus intense avec l'habitus qui le qualifie à bien agir intellectuellement et moralement ... ou à mal agir. L'habitus, avons-nous dit, est une qualité, il ne peut pas s'accroître à la façon d'une quantité. *"La cause*

¹ Ia. IIae. Q51. ART. 3. SC.

² Ia. IIae. Q51. ART. 3. R.

qui accroît l'habitus produit bien toujours quelque chose dans le sujet, mais non une forme nouvelle. Elle fait seulement que le sujet participe plus parfaitement de la forme qui préexiste"¹. En somme, l'augmentation des habitus s'effectue par une intensification de ceux-ci. La même forme passe d'un état imparfait à un état qui n'est peut être pas encore ... parfait, mais, tout au moins, l'est un peu plus.

Corrélativement à la croissance, à l'augmentation, la diminution des habitus existe aussi. En effet, si nos dispositions corporelles de santé, de beauté - on ne le sait que trop - peuvent varier au fil de notre vie, nos habitus intellectuels et moraux font de même. Au niveau moral, c'est une existence qui se vit à la marge des repères qu'elle s'était donnés. Au niveau intellectuel, ce sont des connaissances, des capacités qui se délitent. Comment l'homme va-t-il perdre ou voir se diminuer ses habitus d'action et de pensée ? Nous l'avons dit précédemment, les habitus sont générés par une répétition d'actes. Leur diminution apparaît avec la répétition d'actes contraires à ceux qui ont engendré l'habitus. Du fait de cette répétition d'actes, un habitus est souvent lent à se former. Cela signifie qu'un habitus, avant de disparaître totalement, commencera par diminuer et aussi que les actes contraires à ceux qui en ont engendré un intellectuellement ou moralement bon préparent le sujet à recevoir l'habitus opposé. En résumé, *"c'est donc par des actes contraires qu'un habitus diminue, comme c'est par des actes qui lui sont conformes qu'il peut augmenter. Une vertu diminue et se perd par suite des actes renouvelés du vice opposé ; des raisonnements faux arrivent à faire naître en l'esprit des idées contraires, et détruisent ainsi peu à peu la science acquise auparavant par suite de raisonnements justes"*².

¹ Ia, IIae Q52. ART. 2. SOL. 2.

² DON PLACIDE DE ROTON, Les habitus leur caractères spirituel. THESE POUR LE DOCTORAT DE

Mais l'habitus peut diminuer et même disparaître pour une autre cause : la cessation de notre activité. A l'article trois de sa Question cinquante trois de la Ia - IIae, Thomas d'Aquin évoque et résume ces principes de diminution-disparition. *“Nous l'avons dit [...] les habitus par soi se détruisent ou s'affaiblissent par le fait d'un agent contraire. Aussi tous les habitus ont des contraires qui surgissent peu à peu au cours du temps, et qu'il faut supprimer par l'acte qui procède de l'habitus ; car ces habitus s'affaiblissent ou même disparaissent tout à fait, parce que pendant longtemps leur activité a cessé de s'exercer. Cela se voit et pour la science et pour la vertu [...]. Quand quelqu'un ne se sert pas de son habitus vertueux pour modérer ses propres passions ou opérations, nécessairement beaucoup d'entre elles se produisent en dehors de la mesure de la vertu, sous l'influence de l'appétit sensible et d'autres pressions venues de l'extérieur. Ainsi la vertu se détruit ou s'affaiblit, par absence d'activité. Il en est de même des habitus intellectuels, selon lesquels on devient prompt à bien juger de ce qu'on a dans l'imagination. Donc, lorsque l'on cesse de faire usage d'un habitus intellectuel, des imaginations étrangères surgissent et parfois elles conduisent à des positions contraires. [...] Ainsi, par absence d'activité, un habitus intellectuel s'affaiblit ou même se détruit [...]. Ce qui fait dire au philosophe que le temps est cause d'oubli”*.

Ces modes de diminution et de disparition des habitus, soit par la génération d'actes contraires, soit par la cessation d'exercices, montrent bien la difficulté de préserver en nous l'intervention durable des facultés supérieures humaines que sont la raison et la volonté. Si donc l'homme diffère de l'animal, de la nature animale par la

jouissance de ces facultés supérieures, il n'en demeure pas moins que l'équilibre reste fragile et que la vigilance doit être de rigueur.

VI. HABITUS ET VERTUS.

Nous l'avons dit précédemment, la notion d'habitus, dans la perspective thomiste, celle que, rappelons-le, nous adoptons, est indissolublement liée à la notion de finalité. La fin de l'homme est la béatitude et celle-ci, avons-nous dit, consiste en "*Dieu lui-même*". Pour atteindre cette fin, l'Homme doit agir bien, en conformité avec le projet de Dieu sur lui, projet que l'homme réalise au travers de ses actes. Cet agir humain, qui va ou non se conformer au projet de Dieu, se trouve, de ce fait, qualifié par une bipolarisation : le bien et le mal. Par là se trouve défini le cadre d'une activité proprement humaine, par conséquent, morale.

Si l'homme, avons-nous dit également, possède bien des propriétés natives, il s'avère qu'il est avant tout potentialité. D'où la nécessité des habitus qui interviennent comme intermédiaires entre les facultés de l'âme et les actes, spécifiant ainsi chaque être humain.

Dans ce registre des habitus, nous avons vu qu'il existait plusieurs genres. Ainsi, nous avons distingué habitus infus et habitus acquis. Parmi eux, certains assurent à l'homme une vie, des actes, moralement bons. Ce sont les vertus. La vertu, selon Thomas d'Aquin, doit assurer le bien et rendre parfait l'homme et l'oeuvre que celui-ci réalise. Elle doit régir notre conduite toute entière. Dans l'article trois de sa Question cinquante-six de la *Ia - IIae*, Saint Thomas souligne donc que l'Habitus, pour être vertu au sens plein du mot, ne doit pas seulement nous conférer une compétence; il doit nécessairement en impliquer le bon usage moral.

“Nous l'avons dit, la vertu est l'habitus dont on use bien. Or l'habitus est ordonné à l'acte bon de deux manières. 1° En tant qu'on acquiert par cet habitus une capacité pour bien faire, comme l'habitus de la grammaire donne la capacité de bien parler. [...] D'autre part, l'habitus est ordonné à l'acte bon non seulement quand il donne la faculté d'agir, mais quand il fait aussi qu'on use droitement de cette faculté, ainsi, la justice ne fait pas seulement qu'on a une volonté prête à accomplir des oeuvres justes, mais elle fait aussi qu'on agit justement. Or le bien, comme l'être, ne s'attribue pas sans réserves à un être en tant qu'il est en puissance, mais en tant qu'il est en acte. Aussi est-ce par des habitus de ce genre qu'on dit de façon absolue qu'un homme fait le bien, et qu'il est bon, par exemple parce qu'il est juste ou tempérant [...]. Au contraire, les habitus de la première sorte ne sont pas appelés vertus de façon absolue parce qu'ils ne rendent pas les oeuvres bonnes, si ce n'est par une certaine capacité”¹. On peut être compétent dans une science mais utiliser ce savoir à des fins moralement mauvaises. De nos jours, cela est devenu plus particulièrement d'actualité, surtout dans des secteurs de la recherche tels que la scission de l'atome ou de la génétique, où certains chercheurs sont portés à jouer les apprentis sorciers. La vraie vertu n'est présente que là où la volonté s'engage à construire la perfection humaine.

Il existe trois types de vertus : Intellectuelles, morales et théologiques. Parmi les deux premières quatre tiennent une place centrale. Ce sont les vertus cardinales : Prudence, Tempérance, Force et Justice. Elles seront les pivots autour desquels toutes les autres vont se cristalliser. Car toute vertu qui engage l'homme à faire le bien de

¹ Ia. IIae. Q56. ART.3. R

façon raisonnable relève de la Prudence ; toute vertu qui oriente l'agir humain en direction du bien relève de la Justice, toute vertu qui modère en l'homme son versant passionnel relève de la Tempérance ; et enfin toute vertu qui va faire que l'âme devienne plus ferme avec ces mêmes passions relève de la Force. Elles sont donc essentielles. Mais elles n'ont que la raison humaine pour règle.

Les vertus théologales viennent donc parfaire vertus intellectuelles et morales. En effet, si nous nous plaçons dans une visée qui pose l'homme comme ordonné à une fin transcendante, et non plus seulement à une fin naturelle, les vertus naturelles ne suffisent plus. Car l'ordre naturel consiste à faire que la raison règne sur toute notre activité et, dans la perspective chrétienne, cette fin n'est pas suffisante, pas assez exigeante pour l'homme. La perspective chrétienne le place dans un idéal plus élevé : Dieu a destiné l'homme à partager son propre bonheur. A ce plan correspondent des vertus spéciales, dont la finalité sera de parvenir à ce but, ce bien transcendant. Ces vertus, Dieu les donne : ce sont des vertus surnaturelles, et elles nous offrent la possibilité de mériter la béatitude surnaturelle. Ce sont les vertus théologales : la Charité, la Foi et l'Espérance. Mais ce n'est pas tout ; si l'homme doit connaître et vouloir cette béatitude, et ce par ces vertus théologales, il n'en demeure pas moins qu'il va devoir, sur terre, se donner les moyens d'atteindre cette fin surnaturelle, et les vertus morales acquises n'y suffisent pas. Dieu infuse en nous des vertus morales surnaturelles : *“C'est pour deux raisons que des habitus sont infusés à l'homme par Dieu. La première, c'est qu'il y a des habitus par lesquels nous sommes adaptés à une fin qui dépasse la capacité de la nature humaine et qui est cependant l'ultime et parfaite béatitude de l'homme [...]. Et parce qu'il faut que les habitus soient proportionnés*

à l'objet même auquel ils nous adaptent, il est nécessaire que les habitus qui nous préparent à cette fin dépassent, eux-aussi, la capacité de la nature humaine. Voilà pourquoi de tels habitus ne peuvent jamais être dans l'homme que par induction divine”¹. Ces vertus morales surnaturelles, de même nom que les vertus morales acquises, perfectionnent ces dernières et ne sont pas exclusives par rapport à elles.

Nous ne pouvons pas clore ces remarques sans aborder les notions de vice et de péché. Les vertus, nous l'avons vu, sont des habitus orientés vers la réalisation d'actes moralement bons. Le péché est l'acte contraire à celui que produit la vertu, le vice est l'habitus contraire² à celui que constitue la vertu. Pour réaliser la nomenclature, des vices, il suffit donc de prendre la valeur contraire à celles des vertus. Pour Thomas d'Aquin, les péchés sont des actes humains mauvais, violant la règle de la raison et la loi de Dieu. *“Le péché [...] n'est rien d'autre que l'acte humain mauvais - un acte est humain dès lors qu'il est volontaire ou émanant de la volonté, comme le fait même de vouloir ou de choisir ; [...]. Les théologiens considèrent le péché principalement comme une offense contre Dieu ; le philosophe moraliste y voit un acte contraire à la raison”³.*

Thomas d'Aquin classe ces péchés en deux catégories : spirituels et charnels⁴. Ceux-ci peuvent s'exercer contre la loi de Dieu, la loi sociale ou la loi de la raison. Thomas d'Aquin l'indique : *“Il doit y avoir dans l'homme trois sortes d'ordre. L'un selon la référence à la règle de raison, en tant que toutes nos actions et passions doivent être mesurées selon la règle de raison. Un autre*

¹ Ia . Ilac. Q51. ART.4. R.

² Ia . Ilac. Q71. ART.3. OBJ 1.

³ Ia . Ilac. Q71. ART.6. R.

⁴ Ia . Ilac. Q72. ART.4.

*ordre se réfère à la règle de la loi divine, qui doit diriger l'homme en tout. [...] Mais parce que "l'homme est par nature un animal politique et social", comme le prouve Aristote, il doit nécessairement exister un troisième ordre pour ordonner l'homme à ses semblables avec lesquels il doit vivre"*¹. Selon leurs objets, les péchés sont plus ou moins graves. Pour Saint Thomas d'Aquin, les péchés spirituels sont plus graves que les péchés charnels². En effet, ces derniers sont orientés, ont pour objectif le corps, alors que les premiers, ayant pour objet l'esprit, empêchent d'aller à Dieu³. Saint Thomas d'Aquin fait donc une distinction entre le péché grave, et le péché mortel/vénial. D'autre part leur gravité se place dans le domaine de l'agir, du déséquilibre qui se produit dans l'homme, lorsque celui-ci refuse le bien. La qualification de vénial ou de mortel prend en compte la relation du sujet avec Dieu. Le péché mortel est grave par le désordre qu'il génère et est mortel par l'arrêt du dialogue entre Dieu et le sujet. Péché grave et péché mortel ne se positionnent pas sur un même plan de réflexion. Voici ce que dit D. MONGILLO de cette distinction. *"La première répond à la question : qu'est-ce qu'il a fait ? est-il conscient de ce qu'il a fait ? a-t-il consenti à son acte ? L'autre envisage directement la mise en cause du lien d'amour, d'amitié, d'union, entre l'être humain et son Dieu"*⁴. Cependant, on peut dire qu'ordinairement l'acte grave est mortel et cela explique que, de façon très générale, péché grave et péché mortel sont synonymes. Le péché vénial, lui, même s'il est cause de désordre, ne rompt pas la relation avec Dieu.

¹ Ia . IIae.Q72. ART.4.R.

² Ia . IIae. Q73. ART.5.R

³ Ia . IIae. Q73. ART.5. R1.

⁴D. MONGILLO, Somme théologique, PARIS LES EDITIONS DU CERF, NOTE 1, p 551.

VII. CONCLUSION.

Arrivé à cet endroit de l'étude des habitus, il est intéressant de noter que cette notion peut renvoyer à une toute autre perspective que celle qui est héritée d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Pour P. Bourdieu et J.C Passeron (1970)¹, l'habitus est le produit de la lutte des classes. Selon eux, dans toute "formation sociale"² émergent des groupes ou classes dominants³ qui, par un travail pédagogique⁴, vont inculquer, tenter de faire intérioriser aux autres groupes ou classes leur "arbitraire culturel"⁵, pour qu'il devienne habitus.

"L'action pédagogique est une violence symbolique en tant qu'imposition, par un pouvoir arbitraire, d'un Arbitraire Culturel⁶ [...]. Cette action pédagogique implique un travail pédagogique comme travail d'inculcation qui doit durer assez pour produire une formation durable, c'est à dire un habitus - des schèmes communs de pensée, de perception, d'appréciation et d'action - comme produit de l'intériorisation des principes d'un arbitraire culturel"⁷.

Selon ces auteurs, l'action pédagogique scolaire reproduit ainsi la culture dominante⁸, et l'habitus devient alors produit des structures, producteur des pratiques et reproducteur des structures⁹. Cette théorie de l'habitus, P. Bourdieu la reprend dans ses *Méditations pascaliennes* (1997) il y précise la notion d'habitus : "Ces systèmes de schémas de perception, d'appréciation et d'action permettent d'opérer des actes de connaissance pratique, fondés sur le repérage et la reconnaissance des stimuli conditionnels et conventionnels auxquels ils sont disposés

¹ P. BOURDIEU, J.C. PASSERON. La reproduction. PARIS LES EDITIONS DE MINUIT. 1970. 279 p.

² IDEM. p 20.

³ IBID. p 19.

⁴ IBID. p 47.

⁵ IBID. p 47.

⁶ IBID. p 19.

⁷ IBID. p 47.

⁸ IBID. p 56.

⁹ IBID. p 244.

à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans la limite des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent"¹. Nous sommes là dans une vision toute autre de l'habitus, dans un déterminisme social qui laisse bien peu de place à la liberté d'achèvement dont est porteur l'habitus thomiste. L'Homme n'est plus sujet de son devenir, conscient des actes qu'il pose, mais objet passif d'une société manichéenne.

L'habitus de l'Aquinate, lui, se positionne entre la puissance de l'âme, qu'il perfectionne, qu'il qualifie, et l'acte auquel il dispose l'homme. On peut dire qu'il incline la puissance. Nous avons vu également qu'il avait pour siège l'âme de l'être humain et, plus particulièrement, les fonctions spécifiant l'homme : l'intelligence et la volonté. Il a son origine dans le vouloir libre du sujet. Mais l'habitus n'est pas un. Plusieurs genres d'habitus existent. Communément, on distingue entre habitus acquis et habitus infus. Les premiers ont pour source les efforts de l'homme, qui travaille ainsi à son perfectionnement. Les seconds sont infusés en l'homme par Dieu, qui leur en fait don. Dans le cadre des premiers, si le sujet travaille à son perfectionnement, ce dernier n'est pas nécessairement ordonné à la perfection morale ; par voie de conséquence, tous les habitus ne seront pas des vertus. La véritable vertu morale - l'habitus vertueux - n'existera que lorsque la volonté sera décidée à chercher et à réaliser la perfection humaine, celle qui est en rapport avec le plan de Dieu sur l'homme, cela bien entendu lorsque le bien est posé dans une perspective chrétienne, comme l'est celle de Thomas d'Aquin. La vertu morale sera naturelle quand le bien sera envisagé en conformité

¹ P. BOURDIEU, Méditations pascaliennes. PARIS. EDITIONS DU SEUIL. 1997. p 166.

avec les exigences naturelles de l'être humain. Comme le souligne Saint Thomas d'Aquin¹, les païens peuvent accéder à une certaine perfection des vertus morales acquises, et le moraliste est ainsi satisfait. Mais le théologien ne l'est pas encore puisque les vertus seront d'autant plus parfaites qu'elles seront ordonnées à une fin transcendante, qui est Dieu.

Dans le sujet humain, vertus morales acquises, vertus théologales infuses et vertus morales infuses sont en connexion. Ces habitus n'agissent pas en des actes séparés mais par un engagement du sujet dans sa globalité. Habitus infus et habitus acquis se coordonnent dans la personne humaine. Ainsi, les habitus infus s'actualisent à travers les habitus acquis pour leur offrir une dimension plus grande. La charité se concrétise dans l'amour humain, les vertus cardinales infuses (force, justice, prudence, tempérance) offrent une puissance accrue aux vertus cardinales acquises, les vertus morales infuses donnent de la vigueur aux vertus morales acquises portant sur la même matière - même si ces dernières présupposent les vertus cardinales. Les habitus vertueux, avons nous dit, ont pour siège l'âme, mais l'homme est un tout vivant qui agit par tout son être. Cela veut dire que l'âme et le corps vont avoir une influence mutuelle l'un sur l'autre. Ainsi, l'exercice, les répétitions, des mêmes actes par les membres du corps² contribuent à produire, à faire acquérir un habitus dans l'âme³. Celui-ci conduira ensuite les activités corporelles, les oeuvres de l'homme et les rendra vraiment humaines, éclairées par le plan divin. Cette mutuelle influence se retrouvera, bien évidemment, dans le cas où les actes ne seront plus ordonnés vers

¹ Ia . IIae. Q65. ART.2. R.

² Ia . IIae. Q56. ART.4. S2.

³ DOM PLACIDE DE ROTON O.S.B. Les habitus leur caractère spirituel. THESE POUR LE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE. LABERGIERE. PARIS. 1934. p.63.

l'accomplissement du bien, c'est-à-dire lorsque nous serons en présence non plus d'une vertu mais d'un vice, d'un acte mauvais que les vices produisent : le péché.

A l'issue de cette recherche sur les habitus, quelle perspective s'ouvre à nous ? La définition de l'habitus - il est une disposition stable, une manière d'agir acquise par un sujet à la suite d'une répétition d'actes extérieurs volontaires - ne suffit pas. Une autre nous paraît plus opérante : *“Une vertu est une disposition stable, en d'autres termes un habitus ; elle réside dans une faculté volontaire, ou dans n'importe quelle faculté prise en ce qu'elle a de volontaire ; elle n'appartient qu'à un être intelligent et capable par là même de se déterminer à ses actes ; elle trouve son origine dans un germe naturel, mais elle ne parvient à son complet développement que grâce au concours de la raison, qui constitue et imprime en quelque sorte dans les facultés inférieures une disposition droite, sans la rectitude de laquelle cette disposition acquise ne serait pas une vertu”*¹. En effet, elle s'inscrit dans une modalité² de la théologie morale, qui ordonne l'agir humain à la béatitude, à la fin ultime de l'homme par le moyen des vertus. C'est celle d'obéissance thomiste, à savoir l'attrait pour le vrai et le bien, plutôt qu'une morale de l'impératif ou de l'obligation. Cette perspective, de La Salle la fera sienne.

¹ E. GILSON Saint Thomas d'Aquin, LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE, J. GABALDA, EDITEUR, 1925, DEUXIEME EDITION, 1925, p 178.

² TH. SERVAIS, PINCKAERS OP, Les sources de la morale chrétienne, PARIS, EDITIONS DU CERF, 1993, p 16.

CHAPITRE III..
SAINT JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE :
SON HISTOIRE, SON OEUVRE.

Notre propos n'aura pas la prétention de présenter une biographie exhaustive de Jean-Baptiste de La Salle, ni l'histoire détaillée de son Institut. D'une part, ce n'est pas le sujet de notre travail ; d'autre part, de nombreux auteurs s'y sont déjà essayés, et ce à travers les siècles¹, qui doivent toutes aux trois plus anciennes : les rédactions du Frère Bernard et de Dom Maillefer et la publication du chanoine J.B BLAIN.

Nonobstant l'existence de ces travaux, il nous paraît indispensable, dans le cadre de notre recherche, de faire un retour sur sa vie et les premières années d'existence de sa famille religieuse. En effet, il nous semble impossible d'analyser la représentation lasallienne du corps, sans identifier les origines et le sens de l'engagement du Fondateur.

I. MONSIEUR DE LA SALLE ... QUI EST-IL ?

Jean-Baptiste de La Salle naît le 30 avril 1651.

*"Il sortait d'une des plus considérables familles de la ville de Reims en Champagne. Monsieur son père, qui remplissait avec une probité éclairée la charge de conseiller au présidial de la même ville, était un homme de grande piété et tirait son origine d'une très honorable famille"*².

¹ M. SAUVAGE, M. CAMPOS. Jean-Baptiste de La Salle annoncer l'évangile aux pauvres. PARIS EDITIONS BEAUCHENE, 1977, p.494, 498

FRÈRE BERNARD. Conduite admirable de la divine providence en la personne du vénérable serviteur de Dieu, Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de l'église Cathédrale de Reims et instituteur des Frères des Ecoles Chrétiennes, divisé en quatre parties MDCCXXI. CAHIERS LASALLIENS NUMERO 4. 1965.

E. MAILLEFFER. La vie de Mr Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de la Cathédrale de Reims, et instituteur des Frères des Ecoles Chrétienne. Manuscrits de 1723 et 1740. CAHIERS LASALLIENS NUMERO 6. 1966.

J.B BLAIN. La vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle, instituteur des Frères des Ecoles Chrétiennes par Monsieur *** a Rouen, chez Jean-Baptiste Machuel, rue Damiette, MDCCXXXIII, avec approbation et privilège du Roi. TOME I. 443 p + tables, TOME I. 501 p + tables + abrégé de la vie de quelques Frères (p 1 à 95).

Relations de plusieurs choses qui n'ont pas trouve place dans l'histoire de la vie (p 86 à 126) CAHIERS LASALLIENS NUMEROS 7 et 8. 1961.

² FRÈRE BERNARD. Conduite admirable de la divine providence en la personne du vénérable serviteur de Dieu, Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de l'Eglise Cathédrale de Reims et instituteur des Frères des Ecoles Chrétiennes, divisé en quatre parties MDCCXXII. p 10 CAHIERS LASALLIENS NUMERO 4.

Ses parents eurent sept enfants, cinq garçons dont trois devinrent prêtres et deux se marièrent, et deux filles, dont une devint religieuse et l'autre se maria.

Il fait ses études au Collège de l'Université de Reims. En 1670, Jean-Baptiste de La Salle se rend à Paris pour étudier la théologie à la Sorbonne. Durant ce séjour parisien, il réside au séminaire de Saint Sulpice. Le 20 juillet 1671, sa mère décède, le 9 avril 1672, c'est autour de son père de rendre l'âme. Il prend pour directeur de conscience M. Roland, chanoine et théologal de Reims, qui est à l'origine de la fondation de la Communauté des "Filles de l'Enfant Jésus de Reims" : *"Leur vocation principale consiste à élever les jeunes enfants orphelins, dépourvus de secours, et d'enseigner gratuitement à lire et à écrire aux jeunes filles qui se rendent aux écoles établies chez elles et dans différents quartiers qu'on leur a assignés sur des paroisses de la ville, d'où elles se sont répandues depuis dans plusieurs villes et villages du diocèse"*¹.

Le 9 avril 1678, veille de Pâques, Mr de La Salle reçoit la prêtrise. Le 27 avril 1678, à 38 ans, Mr Roland décède, or il avait donné toute sa confiance à Mr de La Salle, *"par un retour d'amitié il le fit son exécuteur testamentaire, le chargea du soin de la communauté des Soeurs de l'Enfant Jésus qu'il venait de fonder, et le pria de ne rien négliger pour soutenir par ses bons services, ce nouvel établissement"*². Immédiatement, J.B se charge de la succession de son ami. Et, dès février 1679, avec le concours de l'archevêque de Reims, Charles Maurice Le Tellier, il obtient de Louis XIV les lettres patentes,

¹ E. MAILLEFER. La vie de M. Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de la Cathédrale de Reims, et instituteur des Frères des Ecoles Chrétiennes. Manuscrit de 1740. p 6.

² E. MAILLEFER. La vie de Mr Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de la Cathédrale de Reims, et instituteur des Frères des Ecoles Chrétiennes. Manuscrit de 1740. p 5
CAHIERS LASALLIENS NUMÉRO 6. 1966.

enregistrées le 17, qui reconnaissent la fondation des “filles de l’Enfant Jésus” de Reims.

En mars 1679, c’est à dire le mois suivant, Monsieur Adrien Nyel arrive à Reims. Il vient pour fonder des écoles de garçons, chrétiennes et gratuites. Monsieur de La Salle, citoyen Rémois, à cette époque ne pense pas encore se charger de cette nouvelle entreprise qu’est pour lui l’Ecole. Seule certitude alors pour lui ; son engagement dans l’Eglise.

Si Adrien Nyel vient à Reims, c’est sur les injonctions de Madame Maillefer¹, native de Reims et bienfaitrice, qui s’est engagée à lui verser une pension de 100 écus pour la tenue d’Ecoles Chrétiennes et gratuites à Reims. Elle lui a remis d’autre part une lettre de recommandation pour la supérieure de la Communauté des “filles de l’Enfant Jésus”. Adrien Nyel et Monsieur de La Salle font connaissance lors de la visite du premier à la supérieure de la Communauté.

A cette occasion, si Jean-Baptiste de La Salle s’offre à loger provisoirement les deux Maîtres - Adrien Nyel est venu avec un “petit sous maître” - et leur donne des conseils, il ne pense absolument pas à se charger de cette nouvelle entreprise : *“Si Mr de La Salle eût cru en venir là, il aurait fui ; il n’aurait pas voulu y mettre de doigt, tant il sentait de répugnance non à l’oeuvre, qui lui paraissait excellente, mais à en devenir le promoteur et le chef”*².

¹ Pour plus de précisions sur Mme MAILLEFER VOIR F. BERNARD, p 23 24 et E. MAILLEFER MANUSCRIT de 1740, p 33 34.

² J.B. BLAIN, La vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle, instituteur des Frères des Ecoles Chrétiennes par Monsieur *** à Rouen, chez Jean-Baptiste Machuel, rue Damiette, MDCCXXIII, avec approbation et privilège du Roi. TOME I. p 161. CAHIERS LASALLIENS NUMERO 7. 1961.

II. SON OEUVRE : VERS LA NAISSANCE DES FRERES DES ECOLES CHRETIENNES.

Cette rencontre providentielle, introduit, annonce une page importante de l'histoire de l'école primaire. En effet l'entrée de Saint Jean-Baptiste de La Salle dans la sphère scolaire est le fruit d'une lente maturation. Voyons de façon précise la genèse de l'Institut Lasallien.

§1. De la communauté à l'institut.

Frère Maurice Auguste, propose une division tripartite de l'histoire de cette "institution naissante"¹. *"La division tripartite que nous proposons épouse la ligne générale d'une évolution nettement perceptible : Vie en commun, association, organisation centralisée et hiérarchique sont bien les trois stades d'une progression affirmée par les textes"*².

1. 1679 - 1694. La communauté.

Adrien Nyel et son petit sous-maître ouvrent leur école chrétienne et gratuite sur la paroisse Saint Maurice, dont Monsieur Dorigny est le curé. Trois autres jeunes gens sont bientôt recrutés : ils sont cinq en septembre. Puis une deuxième école gratuite est ouverte dans la paroisse de Saint Jacques.

De La Salle leur loue un logement proche de son hôtel particulier, sur la paroisse de Saint Symphorien. La communauté d'Adrien Nyel s'y installe à Noël 1679. La maison est louée pour un an et demi, jusqu'à la fête de Saint Jean Baptiste de l'année 1681. Par ailleurs, la communauté s'enrichit de deux nouveaux sujets et ouvre

¹ FRERE MAURICE AUGUSTE, L'Institut des Freres des Ecoles Chrétiennes à la recherche de son statut canonique : Des origines (1679) à la bulle de Benoît XIII (1725), p 43, CAHIERS LASALLIENS NUMERO 11, 1962.

² IDEM, p 43.

donc une troisième école gratuite dans la paroisse de Saint Symphorien.

Tout en s'occupant de la communauté des Maîtres, Monsieur de La Salle poursuit ses études de théologie. En 1680, il devient docteur en théologie. Les Maîtres d'école suivent au sein de la communauté un règlement de vie qui détermine les heures du lever, de l'oraison, de la Sainte Messe, des repas et du coucher¹, mais A. Nyel n'a pas un charisme suffisant pour pouvoir proposer, voire imposer une Règle induisant des comportements conformes à la représentation que se fait Jean-Baptiste de La Salle du Maître d'école chrétien. Il est souvent absent et l'absence, on le sait bien, n'est pas en éducation, gage de progrès, surtout lorsque les enseignés ou éduqués n'y sont pas préparés.

Une solution doit être trouvée. Monsieur de La Salle profite d'un voyage d'Adrien Nyel à Guise - ville distante de 18 lieues de Reims - afin d'y établir une école, pour inviter les Maîtres à venir manger chez lui. Nous sommes en 1681, au moment de la semaine Sainte : *"Cette invitation dura les 8 jours pendant lesquels Adrien Nyel fut absent. Mais que fallait-il faire ensuite ? Car le bail du logement venait à expiration le 24 juin 1681. Fallait-il le renouveler ce dernier au risque de voir la communauté disparaître du fait qu'elle fût livrée à elle même ? Fallait-il ne pas le renouveler et loger définitivement les Maîtres chez lui ? Dans cette perplexité, Dieu lui fournit une occasion de faire un voyage à Paris pour quelques affaires. Il prit son temps pour aller visiter le Révérend Père Barré qui pour lors était au couvent des Révérends Pères Minimes de la*

¹ FRERE BERNARD. Conduite admirable de la divine providence en la personne du vénérable serviteur de Dieu, Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de l'Église Cathédrale de Reims et instituteur des Frères des Écoles Chrétiennes, divisé en quatre parties. MDCXXI, p. 35, 36. CAHIERS LASALLIENS NUMERO 4, 1965.

place Royale"¹. Cette visite est la première des deux que le Saint fit à N. Barré.

Suite au conseil que lui donne Nicolas Barré de loger définitivement la Communauté de Reims dans son hôtel particulier, les maîtres font leur entrée de locataires à dater du 21 juin 1681 : *"Une vie de plus grande intimité se crée entre eux et lui, ce qui permet à M. De La Salle de prendre en charge un rôle de conseiller habituel des maîtres trop délaissés par Adrien Nyel"*². Puis le 24 juin 1682, Monsieur de La Salle quitte son immeuble patrimonial et émigre avec ses compagnons dans un immeuble à plusieurs corps de logis, donnant sur la rue Neuve. Enfin, entre 1682 et 1683, trois nouvelles écoles furent prises en charge par Adrien Nyel : A RETHEL, d'abord, puis à Guise et enfin, à Laon. Elles resteront sous sa direction jusqu'en 1685, 1684, 1685. A la fois sur les conseils du Père Nicolas Barré et parce que ces deux années sont des temps de grande famine en France, Monsieur de La Salle distribue ses biens aux pauvres. C'est aussi le moment où il va donner une identité à la communauté, à travers l'habit des Frères. Pendant cette période *"le costume des maîtres se fixe de façon presque définitive : est d'abord adoptée, la capote ou manteau à manches ; viendra ensuite la soutanelle [...]."*

Cette "prise d'habit" affirmait l'existence du petit groupe à l'image d'une communauté séculière ; elle précisait à chacun de ses membres la valeur d'une oblation non encore explicitée par serment

¹FRERE BERNARD. Conduite admirable de la divine providence en la personne du vénérable serviteur de Dieu, Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de l'Eglise Cathédrale de Reims et instituteur des Frères des Ecoles Chrétiennes, divisé en quatre parties. MDCCXXI. p 37. CAHIERS LASALLIENS NUMERO 4. 1965.

²FRERE MAURICE AUGUSTE. L'institut des Frères des Ecoles Chrétiennes a la recherche de son statut canonique : des origines (1679) à la Bulle de Benoît XIII (1725). p 44. CAHIERS LASALLIENS NUMERO 11. 1962.

ou par voeu, mais regardée et proclamée déjà comme un engagement public et stable”¹.

Par l’adoption de l’habit, l’identité du groupe se crée . Il devient le signe qui renvoie vers l’extérieur l’affirmation d’un choix intérieur. Par l’habit, le Frère montre l’appartenance à la communauté d’idées qui fait sens.

Le 26 octobre 1685 Adrien Nyel rentre à Rouen où il décède deux ans plus tard. Ce départ laisse à Monsieur de La Salle la direction des Ecoles situées en dehors du Diocèse de Reims : Rethel, Guise et Laon, direction qui était assurée jusqu’alors par M. Nyel, mais aussi celle des trois écoles de Reims qui lui étaient déjà dévolues. Selon Frère Maurice Auguste, l’année 1685 semble marquer l’engagement définitif de Jean-Baptiste de La Salle dans son apostolat éducatif².

1686. De l’Ascension à la Trinité, retraite commune et assemblée des principaux Frères. Le jour de la Trinité, ils font voeu d’obéissance pour un an.

1687. A Reims, Rue Neuve, Monsieur de La Salle ouvre un séminaire de Maîtres pour la campagne et un noviciat destiné aux Jeunes gens désireux de se faire admettre dans la communauté des Frères. Le 24 Février 1688, il est à Paris avec deux Frères de la communauté. Dans un premier temps, les deux Frères et lui-même aident l’ecclésiastique qui a la charge de l’école ; Monsieur Compagnon, puis ils en prendront l’entière responsabilité.

¹ FRERE MAURICE AUGUSTE. L’institut des Frères des Ecoles Chrétiennes à la recherche de son statut canonique : des origines (1679) à la Bulle de Benoît XIII. (1725) p 47. CAHIERS LASALLIENS NUMERO 11. 1982.

² FRERE MAURICE AUGUSTE. L’institut des Frères des Ecoles Chrétiennes à la recherche de son statut canonique : Des origines (1679) à la Bulle de Benoît XIII (1725) p 48. CAHIERS LASALLIENS NUMERO 11. 1962.

21 novembre 1691, Monsieur de La Salle et deux de ses Frères : Nicolas Vuyart et Gabriel Drolin font un engagement capital, sous forme d'un vœu perpétuel d'association.^{1,2}

Au même titre que la prise d'habit, ce vœu perpétuel est un signe fort de la constitution de la communauté. Cet engagement témoigne de la détermination des signataires et de la grandeur de la conception qu'ils se font de leur mission. Ils sont prêts à tout ... même à mourir pour elle.

2. 1694 - 1705. La société.

Du 30 mai au 6 juin 1694, assemblée des Principaux Frères.

Par la suite, ce rassemblement sera considéré comme le premier Chapitre général de l'Institut. A cette même date, de La Salle fait approuver le recueil des REGLES COMMUNES, régissant la vie de la communauté.

Le XVII^e siècle marque un développement important du livre. Il est crucial pour Jean-Baptiste de La Salle que les Règles adoptées par les communautés perdurent, qu'elles ne s'effacent pas avec le temps. Seul le livre permet cela, l'oral étant beaucoup trop instable ou trop peu fiable pour la transmission fidèle de celles-ci.

6 juin 1694. Monsieur de La Salle et douze Frères feront vœu de perpétuelle association, stabilité et obéissance.

7 juin 1694. il est confirmé par scrutin et par l'assemblée, Supérieur des Frères des Ecoles Chrétiennes.

Ce jour même, les douze signataires des vœux perpétuels signent également une déclaration³ attestant le caractère

¹ J.B BLAIN. La vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle, instituteur des Frères des Ecoles Chrétiennes par Monsieur *** à Rouen, chez Jean-Baptiste Machuel, rue Damiette, MDCCXXXIII, avec approbation et privilège du Roi. TOME I. p 313.

² E. MAILLEFER. Ne fait pas état de cet engagement. Pour la détermination de la date voir l'ouvrage de Frère Maurice Auguste précédemment cité p 56.

³ FRERE MAURICE AUGUSTE. L'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes à la recherche de son statut canonique : Des origines (1679) à la Bulle de Benoît XIII (1725). p 58. CAHIERS LASALLEIENS

exclusivement laïque de la société. Cette déclaration marque le passage d'une phase communautaire à une forme plus élaborée, où l'on se dote de statuts pour se garantir de toute éventuelle tentative phagocytaire venue de la société civile ou de toute autre société religieuse. Nous sommes là face à une société de caractère privé, société de laïcs organisée et hiérarchisée, entièrement tournée vers une oeuvre d'apostolat : la tenue d'écoles chrétiennes et gratuites.

12 octobre 1699, les Frères prennent à Chartres la direction de deux Ecoles de charité.

1700. Paris. Une troisième école est fondée Rue St Placide.

1700. Ouverture d'une école à Calais.

Dans les villes où ils ouvrent des Ecoles, les Frères constituent une maison ; d'une façon générale, l'immeuble où ils demeurent jouxte l'une des écoles dont ils ont la responsabilité. Ces maisons ne se composent que de quelques Frères (2 à 5). Chacune possède un directeur, qui tient son titre et ses droits de Jean-Baptiste de La Salle.

1702. Mr de La Salle envoie deux Frères à Rome.

Il leur demande d'y ouvrir une école et de faire connaître la société des Frères des Ecoles Chrétiennes.

1701 ou 1703. Fondation d'une Ecole à Troyes.

1703. Ecole à Avignon.

3. 1705 - 1725. L'institut.

1705. Date figurant sur la plus ancienne copie manuscrite des Règles Communes des Frères des Ecoles Chrétiennes.

Que va être cet institut... ?

"L'institut des Frères des Ecoles Chrétiennes est une société dans laquelle on fait profession de tenir les Ecoles gratuitement. Ceux

de cet institut se nommeront du nom de Frères et ne permettront jamais qu'on les nomme autrement. Ils ne pourront être prêtres ou prétendre à l'état ecclésiastique, ni même chanter, ni porter le surplis, ni faire aucune fonction dans l'église".^{1 2}

1705. Egalement, école à Rouen et Dijon.

1706. Ecole à Marseille.

1706 ou 1707. Ecole à Mende.

1707. Apparition dans la direction de l'institut des "visiteurs".³

1707. Ecoles à Valréas, diocèse de Vaison, et à Alais.

1708. Ecole de Grenoble et Saint-Denis.

1709 ou 1710. Ecole à Mâcon.

1710. Ecole à Versailles, Boulogne-sur-Mer et Moulins, diocèse d'Autun.

1711. Ecole aux Vans, diocèse d'Uzès.

1712 -1714. Monsieur de La Salle s'absente de Paris pour un séjour prolongé à Grenoble, Avignon, Marseille et autres destinations.

10 Août 1714. Retour de Monsieur de La Salle à Paris.

Samedi 22 Mai 1717 Chapitre Général qui porte Frère Barthélémy au rang de supérieur général

A sa requête, on lui donne comme assistants dans sa tâche Frère Jean, directeur de la Maison de Paris, et Frère Joseph, directeur de la Maison de Reims.

7 avril 1719. Décès de Jean-Baptiste de La Salle.

Juin 1720. Mort de frère Barthélémy.

Le jour de l'Assomption de la même année, Frère Timothée, supérieur de la Maison d'Avignon fut élu Supérieur Général.

¹ L'original de ce document se trouve à la Bibliothèque d'Avignon : MANUSCRIT 747.

² Règles communes des Frères des Ecoles Chrétiennes, MANUSCRIT de 1705. p 2. 3. CAHIERS LASALIENS NUMERO 25. 1965

³ IDEM, p 74. 75.

Il sollicite les lettres patentes et les obtient : elles furent signées le 28 septembre 1724.

26 janvier 1725 reconnaissance de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes par le Saint siège.

Avec la naissance de l'Institut, de La Salle participe à l'élan de ses contemporains, N. Barré et C. Démià. Pas d'ambiguïté possible, l'éducation chrétienne sera la fin de l'Ecole lasallienne.

§2. LA FIN ET L'ESPRIT DE L'INSTITUT DES FRERES DES ECOLES CHRETIENNES.

Selon G. Avanzini, toute doctrine pédagogique doit de façon obligatoire statuer sur au moins trois paramètres : *"1° les fins visées, ou les finalités attendues ; 2° une présentation de la population pour laquelle elles sont envisagées ou voulues ; 3° l'institution dont la mise en place s'impose pour acheminer cette population vers les fins retenues. [...] Une pensée pédagogique a pour fonction de justifier le bien fondé du lien qu'elle établit entre eux"*¹. Cette logique, que G. Avanzini exemplifie avec les Remontrances de C. Démià, nous la trouvons chez J.B de La Salle.

La première des finalités de l'Institut est d'apporter une solution au libertinage, au vagabondage, à la paresse des enfants des artisans et des pauvres.

"Considérez, que c'est une pratique qui n'est que trop ordinaire aux artisans et aux pauvres, de laisser vivre leurs enfans à leur liberté comme des vagabonds, qui errent çà et là, pendant qu'ils ne peuvent encore les employer à quelque profession, n'ayant aucun soin de les envoyer aux écoles, tant à cause de leur pauvreté qui ne leur permet pas de satisfaire les Maîtres, qu'à cause qu'étant obligez de chercher

¹ G. AVANZINI, Réflexion sur les Remontrances aux echevins in colloque interuniversitaire tricentenaire Charles Démià. CONGREGATION DES SOEURS DE SAINT CHARLES, 1992, p 95.

du travail hors de chez eux, ils sont comme dans la nécessité de les abandonner. Les suites cependant en sont fâcheuses, car les pauvres enfants, étant accoutumés pendant plusieurs années à mener une vie fainéante, ont bien de la peine ensuite à s'accoutumer au travail ; de plus, fréquentant les mauvaises compagnies ils apprennent à commettre beaucoup de péchés”¹. Pour lui, les deux catégories sociales évoqués - les artisans et les pauvres - connaissent deux obstacles qui empêchent une scolarisation. Le premier est qu'ordinairement les écoles ne sont pas gratuites et que subséquemment ni l'un ni l'autre des deux groupes sociaux ne peut envisager d'y envoyer ses enfants. Le second est que? trop occupés qu'ils sont à chercher du travail, ils ne peuvent réellement porter attention à l'éducation de leurs enfants. Les conséquences, nous l'avons vu, sont graves, des problèmes sociaux en filigrane et beaucoup de péchés.

La seconde finalité - qui prend sens au travers de la première et la transcende - est de proposer une éducation chrétienne. Cette éducation chrétienne, ce sera la véritable fin de l'institut.

“La fin de cet institut est de donner une éducation chrétienne aux enfants et c'est pour ce sujet qu'on y tient les écoles afin que les enfants y étant sous la conduite des maîtres depuis le matin jusqu'au soir, ces maîtres leur puissent apprendre à bien vivre en les instruisant des mystères de notre sainte religion en leur inspirant les maximes chrétiennes et ainsi leur donner l'éducation qui leur convient”². Dans sa deuxième MEDITATION POUR LE TEMPS DE LA RETRAITE, le Fondateur précise quelles seront ses caractéristiques : soucieuse à la fois du spirituel et du temporel, du sacré comme du

¹ MTR, Deuxième Méditation, p 11.

² R.C (1718), p 2 [3].

profane. *“Dieu a la bonté de remédier à un si grand inconvénient, par l’établissement des Ecoles Chrétiennes, où l’on enseigne gratuitement et uniquement pour la gloire de Dieu, et où les enfans étant retenus pendant tout le jour, et apprenant à lire, à écrire et leur religion, et y étant ainsi toujours occupez, seront en état d’être employez au travail, lorsque leurs parents les y voudront appliquer”*¹. Jean-Baptiste n’a donc pas le désir d’être l’instigateur de nouvelles générations de clercs, mais plus simplement - est-ce plus simple ? - de donner une éducation chrétienne qui cristallisera en ses contenus et d’une manière toute aussi intense le Divin et le terrestre, l’écriture, la lecture, l’arithmétique, mais aussi la religion. Ainsi formés, les enfants pourront entrer sur le marché du travail lorsque l’heure sera arrivée, ou lorsque leurs parents en éprouveront la nécessité. Ils entreront dans la société en chrétiens.

Toute pédagogie renvoyant à des fins - nous avons montré quelles étaient celles de l’Ecole Lasallienne - reste à répondre à la question que pose G. Avanzini, et qui vaut pour toute pédagogie : *“Ces finalités sont-elles chimériques ou raisonnables ? Sont-elles susceptibles d’être atteintes ? Cela dépend des caractéristiques du destinataire. Elles ne s’avèrent en effet fondées et judicieuses qu’à condition que le sujet, lui, s’avère réceptif, c’est-à-dire éduicable. C’est pourquoi toute doctrine pédagogique comporte une représentation du destinataire ; empirique ou savante, dépendante de la culture du temps et de celle de l’éducateur, elle déploie son ambition et gère sa pratique en fonction de la conception qu’elle nourrit de l’éduqué”*².

¹ MTR. Deuxième Méditation. p 12.

² G. AVANZINI. Réflexion sur les Remontrances aux évevins in colloque interuniversitaire tricentenaire Charles Démia. CONGREGATION DES SOEURS DE SAINT CHARLES. 1992. p 98.

Pour ce qui est de la conception lasallienne de l'enfance, plusieurs textes nous renseignent sur son contenu et en dessinent ses principaux traits : tout d'abord, une vision négative de l'enfant, qui possède *"des inclinations [...] lesquelles les portent ardemment au mal"*¹. Ces inclinations au mal, tout homme y est porté, mais les enfants beaucoup plus que les adultes car plus faibles, la raison n'y étant présente que de façon embryonnaire. La nature de l'enfance, ce sont les plaisirs, les passions :

- *"On peut dire que les enfants en naissant sont comme une masse de chair, et que l'esprit ne se dégageant en eux de la matière qu'avec le temps, et ne subtilisant que peu à peu"*².

- *"L'homme est si porté naturellement au péché, qu'il semble ne prendre de plaisir qu'à le commettre, c'est ce qui paraît particulièrement dans les enfants, qui n'ayant pas encore l'esprit formé, et n'étant pas capables de grandes et sérieuses réflexions, semblent n'avoir d'inclination que pour contenter leurs passions et leurs sens, et pour satisfaire leur nature"*³.

- *"Si la faiblesse des hommes est grande, à cause de leur inclination au péché, celle des enfants est beaucoup plus grande, à cause du peu d'usage qu'ils ont de la raison, et que la nature, qui est par conséquent plus vivante en eux, est toute portée à jouir des plaisirs des sens, et ainsi à se laisser entraîner dans le péché"*⁴. Cette nature fragile, faible, de l'enfant risque de le mener au péché, mais aussi à des difficultés pour s'insérer dans la société.

Pourtant, il est possible d'apporter une réponse à cette faiblesse, à ce caractère originel négatif. L'enfant est éduicable,

¹ MIDF. Pour la fête de Saint Augustin. p 140.

² MTR. Cinquième Méditation. p 23.

³ MTR. Onzième Méditation. p 54. 55.

⁴ MID. Pour le troisième dimanche après la Pentecôte. p 152.

l'éducation est possible. C'est le second trait de la vision lasallienne de l'enfant, celui qui permet tous les paris pour une vie future meilleure. Mais, pour cela, les Frères-enseignants devront avoir un rôle de tuteur.

- *“Comme il est bien plus aisé aux enfans qui sont faibles d'esprit aussi bien que de corps et qui ont peu de lumières pour le bien, de tomber dans quelque précipice, ils ont besoin pour les conduire dans la voye du salut ; des lumières de quelques guides vigilans, qui ayent assez d'intelligence dans les choses qui regardent la piété, et de connaissance des défauts ordinaires aux jeunes gens, pour les leur faire remarquer et les en préserver”*¹. Ce maître aura, pour faire évoluer ou pour essayer de le faire changer, deux moyens : *“Le premier est la douceur et la patience. Le second, est la prudence dans les repréhensions et dans les corrections”*² ... Il résulte de ce sentiment de l'enfance que la pédagogie de l'exemple sera au centre de l'école lasallienne : *“Voulez-vous que vos disciples pratiquent le bien, faites-le vous-mêmes, vous les perstuderez beaucoup mieux par l'exemple [...] que par toutes les paroles que vous pourrez leur dire”*³.

Cette nécessité d'un guide pour se réaliser introduit la troisième variable, nécessairement présente dans toute pédagogie, à savoir *“la contrainte d'inventer, donc de manière risquée, les moyens dont elle attend l'efficacité, et d'abord les institutions dont la fondation lui semble propice”*⁴. Pour J.B de La Salle, ce sera la création de ses écoles primaires, qui annonceront gratuitement l'Évangile aux pauvres, écoles tenues par des Frères issus d'un Institut dont nous

¹ MTR. Cinquième Méditation. p 26.

² MTR. Onzième Méditation. p 56.

³ MD. Pour le Deuxième dimanche après Pâques

⁴ G. AVANZINI. Réflexion sur les Remontrances aux échevins in colloque interuniversitaire tricentenaire Charles Dèmia. CONGREGATION DES SOEURS DE SAINT CHARLES. 1992. p 99.

avons vu les spécificités et que J.B de La Salle développe - pour mémoire - dans les Règles Communes.

En résumé, si la fin de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes est bien, de donner une éducation, une scolarisation aux plus démunis, finalité inscrite au Frontispice de l'oeuvre lasallienne, il n'en demeure pas moins vrai que l'esprit, l'esprit de la foi, en est la clef de voûte. Jean-Baptiste de La Salle le définit ainsi :

"C'est de ne rien faire que dans la vue de Dieu.

Qu'est-ce que ne rien faire que dans la vue de Dieu ?

[...] C'est en faisant quelque chose avoir attention à Dieu, et avoir Dieu pour principe et pour fin de tout ce que l'on fait.

"C'est regarder Dieu comme le premier auteur et moteur de ce que l'on fait, et ne le faire que comme se laissant conduire par son divin esprit.

C'est faire tout ce que l'on fait pour la gloire de Dieu et purement pour lui plaire ; c'est attribuer tout à Dieu"¹.

Dans ce cadre de pensée, les Frères enseignants deviennent les Ministres de Dieu² et coopèrent avec lui pour travailler au salut des enfants inscrits dans l'école lasallienne : Les Frères, les maîtres sont les ambassadeurs et les Ministres de Jésus-Christ ses représentants .
"C'est lui qui veut que vos disciples vous envisagent comme lui-même, qu'ils reçoivent vos instructions, comme si c'était lui qui les leur donnait, devant être persuadés que c'est la vérité de Jésus-Christ qui parle par votre bouche, que ce n'est qu'en son nom que vous les enseignez, et que c'est lui qui vous donne l'autorité sur eux [...] vous écrivez tous les jours dans leurs coeurs, non avec de l'encre ; mais avec l'Esprit de Dieu Vivant qui agit en vous et par

¹ R. pp. 80, 81, 82.

² MD. Pour le Troisième Dimanche après la Pentecôte. p 157.

vous, par la vertu de Jésus-Christ, qui vous fait triompher de tous les obstacles qui s'opposent au salut de ces enfants"¹.

Les Maîtres auront donc pour charge d'éloigner les enfants du péché et de les élever dans l'Esprit du Christianisme. Cette éducation à l'esprit de foi se joue dans l'Ecole, lieu de symbiose du profane et du religieux, espace de *"la réalisation du dessein de Dieu sur l'homme à l'aide d'actes profanes posés dans une visée de foi"*². C'est ainsi que tout l'agir devra de façon obligatoire être replacé dans une perspective qui fera peser sur lui un regard soucieux d'en découvrir la double dimension humaine et divine.

¹ MTR. Troisième Méditation. p 16-17.

² Y. POUTET. Le XVII^e siècle et les origines lasalliennes. TOME 2. RENNES IMPRIMERIE REUNIES. 1970. p 374.