Pierre DEMAUDE
5 rue Trop du scarf
6032 Mt/Marchienne
Belgique

Paris Tout Est Possible
Boîte Postale 30
92201 NEUILLY-SUR-SEINE CEDEX
email : paristoutestpossible@wanadoo.fr
Site.www.paristoutestpossible.org

Photocopié avec
accord de l'auteur

F. LOVSKY

# L'ÉGLISE ET LES MALADES

depuis le IIe Siècle
jusqu'au début du XXe siècle

*Éditions du* " Portail "

Tirage à part des N° 7 et 10 de la Revue "Le Portail"

F. LOVSKY

# L'ÉGLISE ET LES MALADES

depuis le IIe Siècle
jusqu'au début du XXe siècle

*Éditions du* " Portail "

# INTRODUCTION

Nos discussions sur l'attitude chrétienne à l'égard de la maladie, notre enseignement chrétien à propos de la guérison reposent sur l'Ecriture et sur l'expérience — même malheureuse ou maladroite — des chrétiens qui nous ont précédés. Laissant aux spécialistes de l'exégèse le soin d'étudier la doctrine biblique de la maladie et de la guérison, demandons à l'histoire, et d'abord à celle de l'Eglise ancienne, les préceptes, les conseils ou les avertissements qui peuvent nous être encore aujourd'hui utiles, pour peu que la communion des saints ne soit point, par notre faute, une formule vide de signification.

Malheureusement, l'histoire de la piété aussi bien que de l'obéissance de l'Eglise aux commandements du Seigneur est infiniment plus difficile à écrire que son histoire administrative ou même doctrinale. Dès qu'on s'efforce de comprendre et de connaître l'attitude chrétienne devant la maladie, à travers les siècles, il faut avouer que les faits se dérobent devant l'historien : aussi les travaux consacrés à ce problème sont-ils rares, bien que certains d'entre eux méritent d'être, par leur valeur, très largement connus. Encore faut-il admettre qu'ils ne jalonnent le passé qu'avec de singulières réticences ; ils suggèrent l'image d'une route où les lampadaires trop souvent rendus aveugles par les intempéries feraient alterner la lumière et l'ombre sur le chemin du voyageur.

Mieux que quiconque, je connais les faiblesses de ce travail ; je sais que je n'ai pas assez fait appel à l'histoire de la médecine, ni assez insisté sur le problème théologique de la souffrance. Et la chrétienté orientale, surtout byzantine, demeure absente, hélas ! de cette étude : à vouloir tout dire et tout embrasser, on n'écrirait rien.

Ces pages ne sont pas non plus un fragment ou un résumé de « thèse ». Elles constituent tout au plus, dans un domaine peu défriché, un dossier au service de l'Eglise de Jésus-Christ.

J'essaierai d'abord d'évoquer le comportement des Chrétiens devant la maladie depuis le IIe jusqu'au tout début du Ve siècle, et plus précisément l'année 416 qui s'offre, dans le naufrage des

textes du passé, comme une date doctrinale ; on peut constater que s'amorce alors, avec la deuxième interprétation du texte de *Jacques,* V, 14, un point de vue ecclésiastique et spirituel alliant toujours davantage le commandement de l'apôtre à la théologie de la pénitence. Cette étroite liaison, acquise seulement au XIIe siècle avec le sacrement de l'*extrême*-onction va s'accompagner, aussi étonnant que cela paraisse aujourd'hui, d'une conception nouvelle de la maladie, désormais regardée comme un état, voire même une faveur où le chrétien peut étroitement s'identifier aux souffrances du Christ. A maints égards, nous serions encore totalement dans cette troisième période de l'histoire chrétienne quant à la maladie, si depuis les XVIIe et XVIIIe siècles on ne discernait des signes trop souvent anarchiques, d'un retour à la conception et aux usages de l'Eglise ancienne.

Plus l'on se rapproche de notre époque, plus la difficulté historique réside dans la masse effrayante des documents sur la charité chrétienne et sur la thérapeutique, dans l'abondance des ouvrages théologiques ou spirituels. La maladie y apparaît inopinément, pour disparaître aussitôt dans l'examen de la signification générale du mal ou de la souffrance. Fallait-il enfoncer les portes ouvertes et répéter que le XVIe siècle ne diffère guère du XVe siècle, le XVIIe du XVIe, le XVIIIe du siècle précédent et le XIXe, somme toute, de tous les autres ? Convient-il cependant de renoncer à nuancer ce jugement global, et à rechercher, comme j'essaie de le faire, les indices d'un courant particulier, plus sensible au XXe siècle qu'au XVIe ? Ne risque-t-on pas, dès lors, de méconnaître l'attitude dominante au sein de la Chrétienté et de l'Eglise, et de fausser la réalité historique ? J'espère que nul ne se méprendra sur mes intentions, si les pages consacrées aux novateurs sont plus nombreuses qu'aux autres.

Dans quelle mesure les exhortations des théologiens, traditionalistes ou novateurs, étaient-elles comprises et appliquées ? Comment, dans la masse des fidèles, les progrès de la médecine s'alliaient-ils ou s'opposaient-ils à l'intercession pour les malades ? Comme il est difficile de répondre à ces questions ! Comme il est probable que nous ignorerons toujours ce que les plus fidèles des serviteurs de Jésus-Christ ont enveloppé du secret pastoral et de la pudeur chrétienne (1)... L'histoire est souvent réduite aux

(1) Edmond GRIN (*Jean-Christophe Blumhardt et son fils,* p. 87) remarque que nous ne savons rien des visites que Blumhardt faisait à ses paroissiens.



points d'interrogation. Au détour d'une étude sur les Réveils calvinistes de 1734 à 1741, en Nouvelle-Angleterre, on lit dans une citation de Jonathan Edwards : « D'ordinaire, on placarde « chaque dimanche plusieurs affiches indiquant les personnes « malades, mais à cette époque-là nous n'en avons pas eu une « seule (2)... » Qui placardait le nom des malades, le pasteur ou la famille ? L'usage de prier pour des personnes connues de toute l'église, et signalées par leur nom, était-il général en Nouvelle-Angleterre ? Faut-il y voir une habitude particulière à la paroisse d'Edwards ? Mais encore : pendant les réveils des années 1730, ou durant tout le XVIIIe siècle ? Quand cet usage s'est-il effacé, sous quelles influences (3) ? Edwards l'avait-il reçu de ses prédécesseurs ? S'il l'a institué, eut-il des imitateurs ? Quand bien même les archives ne se trouveraient-elles pas de l'autre côté de l'Atlantique, je ne conseillerais à personne de se plonger dans les documents : ils sont, sur toutes ces questions, probablement muets. Nous ne connaîtrons jamais qu'une ombre confuse de ce que faisaient ou pensaient nos pères dans la foi. Qu'on me permette de rappeler ici la parole qui éclaire toute étude d'histoire chrétienne : « Ne jugez point, afin que vous ne soyez point jugés. « Car on vous jugera du jugement dont vous jugez, et l'on vous « mesurera avec la mesure dont vous mesurez (4). »

***

Si l'on ne se préoccupe que de l'attitude du chrétien et de l'Eglise devant les souffrances de la maladie, le XVIe siècle, à tant d'égards si décisif dans l'histoire chrétienne, n'apparaît nullement comme une époque de grands changements ni de véritable ressourcement. Novateurs et traditionalistes, soucieux de théologie, s'en tiennent aux points de vue du moyen âge finissant et surtout à la spiritualité dominante des XIVe et XVe siècles. On verra, certes, sur le seul point particulier où les Réformateurs

L'histoire de la fidélité chrétienne nous sera toujours en partie cachée. Le courage de saint Charles Borromée lors des pestes de Milan (1569-1570 et 1576) ou de George Wishart, le maître de John Knox, à Dundee désolée par l'épidémie de 1545, nous sont connus. Mais l'anonyme dévouement, de siècle en siècle, des ministres du culte et des humbles fidèles ?

(2) Jacques KALTENBACH, *Etude psychologique des plus anciens Réveils religieux aux Etats-Unis,* Genève, 1905, p. 127. L'ouvrage ne traite ni de la maladie, ni de l'attitude de l'Eglise envers les malades.

(3) On me signale que dans certaines églises catholiques, en Angleterre, on dit les noms des malades pour lesquels on prie, aujourd'hui encore.

(4) *Matthieu,* VII, 1-2.

critiquaient un sacrement de l'Eglise Catholique, la Contre-Réforme procéder à une systématisation théologique ; mais à cette exception près, la piété des fidèles et le ministère de l'Eglise se ressemblent singulièrement, qu'il s'agisse des Catholiques ou des Protestants ; le rejet de l'extrême-onction par ceux-ci, la codification du sacrement par ceux-là, n'ont pas suffi à attirer l'attention des fidèles et des théologiens sur le ministère ecclésiastique de la guérison au nom de Jésus-Christ. La consolation des malades, la charité effective à leur égard, le désir de les assister à l'heure suprême, la « visitation » où on les exhortait à contempler la Croix de Jésus, voilà les soucis principaux et souvent admirables de l'Eglise : du XIVe au XVIIe siècle, voire même au XIXe, dans l'histoire de l'attitude chrétienne envers les malades et la maladie, il n'y a ni changement substantiel, ni révolution.

Quant aux guérisons on assiste, au XVIe siècle comme aux deux siècles précédents, à un certain recul des récits miraculeux centrés sur le pouvoir des reliques. Les Catholiques attribuent plutôt les guérisons à l'intercession des saints déjà canonisés, ou des personnages en général défunts qui, par cela même, leur apparaissent comme dignes de la canonisation ; on a l'impression que le consentement assez général, compte tenu des quelques exceptions qu'on mentionnera plus loin, attend la puissance de la guérison de l'intervention directe de l'Eglise du Ciel, plutôt que des dons charismatiques de l'Eglise militante.

Très timidement, du XVIe au XVIIIe siècles, le Protestantisme va suivre une évolution inverse. Persuadés que la prière d'acquiescement à la volonté divine peut seule demander la grâce de la guérison, les Protestants du XVIe siècle ne s'inquiètent pas de savoir si Dieu a donné, dans ce domaine, un ministère à l'Eglise. C'est dans la recherche du renouvellement des grâces du Saint-Esprit, et dans la doctrine de la sanctification qu'on voit s'enraciner la certitude — très exceptionnelle jusqu'au XIXe siècle — que l'Eglise militante puisse exercer le don de guérison selon l'analogie de la foi.



## I. — LA VICTOIRE DU CHRIST SELON L'ÉGLISE ANCIENNE

Un livre extrêmement complet rassemble tous les indices parvenus à notre connaissance sur le comportement, devant la maladie, de l'antiquité chrétienne jusqu'à l'année 325 : il s'agit du travail de Miss Evelyn Frost, *Christian Healing* (1). Ce précieux et remarquable ouvrage se présente ouvertement comme une œuvre scientifique au service de l'Eglise anglicane : « *Etude du rôle de la guérison spirituelle dans l'Eglise d'aujourd'hui, à la lumière de la doctrine et de la pratique de l'Eglise d'avant le Concile de Nicée.* » Les textes, ceux mêmes qui, en apparence, paraissent fort secondaires, sont intégralement cités dans de copieux appendices. Quand bien même on ne serait pas d'accord avec les conclusions de Miss Frost, c'est à partir des matériaux qu'elle a rassemblés qu'il faudrait étudier l'attitude de l'Eglise des premiers siècles à l'égard de la mort et de la maladie. Pour sa part, l'auteur est formel : « Il faut espérer qu'en ressaisissant une fois de plus la vision de son pouvoir infaillible et de sa vocation précise pour apporter la guérison et une plénitude de vie au corps, à l'intelligence et à l'esprit des individus comme au monde déchiré, l'Eglise chrétienne pourra accomplir sa véritable vocation en prolongeant l'Incarnation du Sauveur du monde. »

Miss Frost insiste fortement sur l'opposition de l'Eglise ancienne, héritière des Juifs, aux doctrines qui enseignaient le dualisme de l'âme et du corps : les premiers Pères de l'Eglise croyaient que la communion avec la vie divine concerne la santé de l'un et de l'autre. La maladie, la mort et le péché sont liés par une relation que les Pères veillaient à ne jamais affaiblir : « C'est « la désobéissance qui procure à l'infidèle un dommage... non « certes parce que l'arbre de science contenait quelque chose de « mauvais, mais dans sa désobéissance, l'homme puisa la fatigue, « la douleur, le chagrin, et pour finir tomba dans la puissance

(1) Evelyn FROST, *Christian Healing ;* Mowbray éd. Oxford et Londres, 1940, 376 p. Réédité en 1949. On peut se procurer les ouvrages de Miss FROST à la Guilde St-Raphaël, 77, Kinnerton Street, Londres, S. W. 1.

« de la mort », écrit Théophile d'Antioche (2). Irénée de Lyon conclut un beau développement sur le Premier et le Second Adam : « C'est parce que le Seigneur a vivifié l'Homme, c'est-à-« dire Adam, que la mort par surcroît a été anéantie (3). »

Mais plutôt que de multiplier les citations, demandons à Origène de résumer l'enseignement de l'Eglise : « La mort cesse « dans le monde quand le péché du monde meurt (4). » Car le Second Adam est venu rendre la vie à l'humanité déchue ; le salut de l'homme et la véritable vie, contenus dans l'Incarnation du vainqueur de la mort, font de la victoire du Christ la condition même de la régénération de l'homme ; c'est parce que nous sommes incapables, par nous-mêmes, de recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité que la Parole de Dieu s'est faite homme : la victoire sur la mort est le motif de l'Incarnation (5).

***

Dès lors, le corps et l'esprit du chrétien participent, dans l'Eglise, à la vie éternelle par les moyens de grâce — Cène et Baptême — comme le prouvent d'anciennes liturgies qui, probablement plus tardives que ne le dit Miss Frost, attestent mieux encore, par là même, la persistance dans l'Eglise des premiers siècles, et par delà le IVe siècle, de la forte intercession des Chrétiens pour les malades autant que pour les pécheurs. « C'est en « espérant au nom [du Seigneur] que nous devenons des hommes « nouveaux, que nous sommes recréés de fond en comble » dit l'*Epitre de Barnabé* (6) ; et nous n'avons nullement le droit de spiritualiser une déclaration aussi explicite — comme si le pseudo-Barnabé avait lu Kant : nous n'avons pas le droit de faire de ces « hommes nouveaux » des fantômes et des purs esprits. Le sacrement n'était pas encore, dans l'Eglise ancienne, cette « nourriture de l'âme » seule, comme le veut une certaine spiritualité ; et Irénée rappelait aux chrétiens qu'ils reçoivent dans l'Eucharistie la nourriture par laquelle nos corps « déposés en « terre où ils subissent la décomposition, se lèveront au temps « qui leur est assigné (7) ». On pourrait aisément, à la suite

(2) Théophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolycus*, II, 25, traduction de J. Sender, Sources Chrétiennes n° 20. éd. du Cerf.
(3) Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, III, 23, 7, traduction de F. Sagnard, Sources Chrétienes, n° 34, éd. du Cerf.
(4) Origène, *Contre Celse*, VI, 36.
(5) Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, III, 19, 1.
(6) *Epitre de Barnabé*, XVI, 8.
(7) Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, V, 2, 3.



d'Evelyn Frost, multiplier les textes qui établissent combien, selon l'excellente remarque de Maurice Goguel, « le christianisme « primitif associe constamment la guérison, la délivrance surna-« turelle immédiate, et le salut dans l'au-delà (8) ».

La Parole ayant été faite chair, la victoire du Christ est donc vraiment une nouvelle création : la foi aux miracles, dans l'Eglise ancienne, a sa source non seulement dans la résurrection du Christ, mais dans son incarnation. La venue du Second Adam, accompagnée de signes et de guérisons, c'est le commencement d'une ère nouvelle où l'Esprit de Dieu habite les corps des croyants. Miss Frost, évoquant alors les nombreux témoignages que l'Eglise des trois premiers siècles nous a laissés à propos des guérisons opérées par son intermédiaire, admet volontiers que les unes reçoivent leur explication de la seule science moderne et que d'autres soient légendaires ; mais l'ensemble de ces textes prouve que le don de guérison n'a décliné, dans l'Eglise, qu'avec l'apparition des difficultés spirituelles nées de la tiédeur. Nous avons tort de penser qu'une certaine surenchère de l'héroïsme et du martyre explique les témoignages antiques qui racontent la victoire chrétienne jusque sur la souffrance physique :

« Ne vois-tu pas », dit *l'Epitre à Diognète* « qu'on « jette les Chrétiens aux bêtes pour leur faire renier le Seigneur « et qu'ils ne se laissent pas vaincre... De tels exploits ne peuvent « passer pour l'œuvre de l'homme : ils sont les effets de la « puissance de Dieu, ils sont la preuve manifeste de son « avènement (9). » C'est à la lumière de cette remarque qu'il faut comprendre le célèbre passage où Ignace d'Antioche veut forcer les bêtes à le dévorer (10), et le récit du *Martyre de Polycarpe*, qui fait « voir à tous... qu'à l'heure du supplice » les confesseurs du Christ « étaient absents de leur corps (11) ».

De nombreux textes, qu'on ne peut négliger quand on étudie le comportement des premiers chrétiens devant la maladie et la mort, nous dépeignent la puissance accordée à l'Eglise pour conjurer « ce qui dans ce temps là était attribué aux démons ». Suivons Miss Frost dans son souci d'éviter les discussions souvent si vaines à propos de ces démons ; insistons plutôt sur le don reçu par l'Eglise : « Que le nom du désordre de santé soit indiqué

(8) Maurice Goguel, *l'Eglise primitive*, Payot, p. 398.
(9) *Epitre à Diognète*, VII, 7 et 9, traduction de H. Marrou, Sources Chrétiennes, n° 33, éd. du Cerf.
(10) Ignace d'Antioche, *Epitre aux Romains*, V.
(11) *Martyre de Polycarpe*, II, 2.

dans la langue du premier ou du vingtième siècle, *le fait même de la guérison demeure*. Une connaissance scientifique de plus en plus approfondie a changé les noms de nombreuses maladies, mais avant que ces maladies aient pu être diagnostiquées scientifiquement, la guérison était donnée (12). »

Tertullien n'hésitait pas à proposer qu'on répandît le sang du chrétien qui ne saurait point forcer un esprit démoniaque à confesser sa nature (13). L'argument se trouvait déjà chez Minucius Felix : « Si vous adjurez [les démons] au nom de Dieu vrai, « le seul qui existe, ou bien ils restent fixés malgré eux aux corps « qu'ils rendent misérables, ou bien ils en sortent de suite, ou « disparaissent peu à peu, suivant la foi du patient et la grâce « de celui qui les chasse (14). »

Or, ces deux textes s'adressaient aux païens : oui certes, les Chrétiens des premiers siècles annonçaient à l'homme une Bonne Nouvelle qui le sauvait de la plénitude de sa misère ! Avant d'aborder l'examen du don de guérison lui-même dans l'Eglise ancienne, n'était-il pas utile de contempler à nouveau dans quelles perspectives de victoire par l'Incarnation et la Passion du Christ, les premières générations chrétiennes regardaient la maladie et la mort ? Comment ne pas méditer et ne pas prendre au sens le plus fort du terme, le qualificatif de *medicus* que l'Eglise, en Occident, accordait au Christ (15) ?

En 1919 et en 1923, on a découvert à Timgad les deux fragments d'une inscription où l'on déchiffre une invocation au Christ-Médecin : « Je te prie, Seigneur, viens en aide, Christ, « toi, seul médecin, aux saints et aux pénitents ! » Dans sa naïveté, que le texte latin accuse encore (16), n'est-il pas saisissant de recevoir de nos lointains pères dans la foi cet antique « témoignage » de guérison par la puissance du Christ vainqueur du péché, de la maladie et de la mort ?

(12) Evelyn Frost, *Christian Healing*, p. 56.
(13) Tertullien, *Apologétique*, XXIII, 6.
(14) Minucius Felix, *Octavius*, XXVII, traduction de F. Record, Bloud éd.
(15) Voir les textes de Tertullien et d'Augustin, cités par le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, XI, colonne 158.
(16) *Dictionnaire d'Archéologie...*, XI, 159.



## II. — LA PRIÈRE POUR LES MALADES AU IIe SIÈCLE

Que ce soit par l'imposition des mains, par l'onction des malades ou par la prière, l'Eglise ancienne se regarde, à la suite des Douze ou des Soixante-Dix (1), comme le Corps du Christ qui soulage les malades. Les textes qui le prouvent et que Miss Frost a rassemblés, s'ils ne sont pas tous d'égale valeur, projettent sur l'activité et la foi de l'Eglise ancienne une lumière extrêmement précieuse : les allusions et les textes formels des ouvrages patristiques dont nous disposons encore aujourd'hui permettent d'affirmer, sans nulle exagération tendancieuse, que l'intercession pour les malades et le ministère de la guérison étaient les signes par lesquels l'Eglise ancienne manifestait publiquement la charité du Corps du Christ.

Le seul passage qui nous soit parvenu d'un ouvrage que l'apologiste Quadratus destinait à l'empereur Hadrien, tout au début du IIe siècle, s'appuie précisément sur les « œuvres de notre « Sauveur... toujours présentes car elles étaient véritables : ceux « qu'il a guéris, ceux qui ont été ressuscités des morts n'ont pas « été vus seulement au moment où ils étaient guéris et ressus- « cités, mais encore constamment présents ; et cela, non seule- « ment pendant que le Sauveur vivait ici-bas, mais encore après « sa mort. Ils ont été là pendant un long temps, de sorte que « quelques-uns d'entre eux sont même arrivés jusqu'à nos « temps (2) ». Si ce texte n'affirme pas formellement, bien qu'il le laisse supposer, que le ministère de la guérison au nom du Christ se soit prolongé après l'Ascension, on en a la preuve chez d'autres écrivains — et, d'abord, par le souvenir qu'en ont gardé les Chrétiens eux-mêmes, et qu'Eusèbe nous a transmis dans le tableau qu'il trace de l'Eglise primitive : « Les hommes inspirés « et vraiment dignes de Dieu, je dis les apôtres du Christ... c'est

(1) *Matthieu*, X, 1-42 ; *Luc*, X, 1-24.
(2) Cité par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IV, 3, 1, traduction de G. Bardy, Sources Chrétiennes n° 31, éd. du Cerf.

« par la puissance divine et capable de prodiges qui leur avait « été accordée par le Sauveur qu'ils étaient forts ; ils ne savaient « pas expliquer les enseignements du Maître par la persuasion « et l'art des discours, et ils ne l'essayaient même pas. Seules « la démonstration de l'Esprit divin qui collaborait avec eux et « la puissance thaumaturgique du Christ qui agissait par eux, « leur étaient utiles (3). »

Mais après la disparition des apôtres ?

Justin Martyr, fidèle à l'argumentation de Quadratus, rappelait aux païens le grand nombre de démoniaques guéris au nom de Jésus : « Notre Seigneur Jésus... est venu détruire les œuvres « du diable comme vous pouvez le reconnaître vous-mêmes par « ce qui se passe sous vos yeux, car plusieurs personnes tour- « mentées de malins esprits en toutes sortes de lieux et même « en cette ville » [il s'agit de Rome] « des gens que tous vos « enchanteurs n'avaient pu guérir, ont été délivrés par nous « Chrétiens au moyen du nom de Jésus, crucifié sous Ponce- « Pilate. De pareilles guérisons se font encore maintenant et les « malins esprits sortent des possédés (4). » Justin Martyr reprenait cette argumentation dans trois passages de sa discussion avec le Rabbi Tryphon (5). Il n'est pas indifférent de rappeler que l'usage courant de la conjuration au nom du Christ, ainsi que l'a montré O. Cullmann, fut l'une des racines des confessions de foi dans l'Eglise des Ier et IIe siècles (6).

Composé vers le milieu du IIe siècle, le *Dialogue* affirme formellement que certains de ceux qui deviennent disciples « reçoivent des dons... l'un l'esprit d'intelligence, un autre de « conseil, un autre de force, un autre de guérison (7) ». Un disciple volontiers extrêmiste de Justin demande pourquoi celui qui se confie aux médications ne « sera-t-il pas à plus forte raison « guéri en ayant recours au pouvoir de Dieu ?... Livrez-vous à « la puissance de la Parole ! (8) »

Toujours avant la fin du IIe siècle, Irénée de Lyon mentionne à plusieurs reprises la guérison des maladies ; — et l'on verra Eusèbe de Césarée relever avec soin ces passages sur la vie

(3) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, III, 24, 3, traduction G. Bardy .
(4) Justin, *IIe Apologie*, VI.
(5) Justin, *Dialogue*, XXX ; LXXVI ; LXXXV.
(6) Oscar Cullmann, *Premières confessions de foi chrétiennes*, 2e édition, p. 17, Presses Universitaires de France.
(7) Justin, *Dialogue*, XXXIX.
(8) Tatien, *Discours aux Grecs*, XVII et XVIII.



charismatique de l'Eglise (9). Irénée insiste d'autant mieux sur le don de guérison qu'il ne dissocie jamais la maladie du péché : « Les Apôtres »... dit-il, ont été « envoyés pour indiquer la voie « aux égarés, pour éclairer les aveugles, pour guérir les « malades, ... Le Seigneur est venu comme le médecin de ceux « qui sont malades (10). » Et, dans un passage précédent : « C'est « aussi en son nom [de Fils de Dieu] que ses véritables disciples, « ayant reçu de lui la grâce, en usent avec bienfaisance pour les « autres hommes selon le don que chacun a reçu de lui. Les uns « en effet chassent les démons avec fermeté et en vérité, de telle « sorte que souvent ceux-là mêmes qui ont été purifiés des « esprits mauvais, croient et demeurent dans l'Eglise... D'autres « guérissent les maladies par l'imposition des mains et les « rendent bien portants ; maintenant même, comme nous l'avons « dit, des morts ont été ressuscités et sont demeurés avec nous « un bon nombre d'années. Et quoi donc ? Il n'est pas possible de « dire le nombre des charismes que, dans le monde entier, l'Eglise « reçoit de Dieu, au nom de Jésus-Christ... et dont elle use tous « les jours pour faire du bien aux gentils, ne trompant personne, « ne réclamant pas d'argent ; comme elle a reçu gratuitement de « la part de Dieu, elle distribue gratuitement (11). » Mieux encore : dans sa polémique contre les Gnostiques, Irénée affirme que c'est la charité et la puissance de guérison qui distinguent la véritable Eglise des groupements hérétiques : « Ils ne peuvent pas rendre la « vue aux aveugles, ni l'ouïe aux sourds, ni chasser toutes sortes « de démons... Ils ne peuvent non plus guérir le débile, ou le « boîteux, ou le paralytique, ou ceux qui sont affligés dans « quelque autre endroit de leur corps... (12) » Plus loin, Irénée précise qu'il ne s'agit nullement, de la part de l'Eglise, de recourir à des incantations ou à quelque artifice — mais à la seule prière au nom de Jésus-Christ : « Le nom de notre « Seigneur Jésus-Christ accorde encore maintenant des bienfaits « aux hommes et guérit complètement et effectivement quiconque « croit en Lui... (13) »

***

(9) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, 7.
(10) Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, III, 5, 2 ; traduction de F. Sagnard déjà citée.
(11) Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, II, 32, 4 ; traduction de G. Bardy dans la citation d'Irénée par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, 7, 3-4, Sources Chrétiennes n° 31, éd. du Cerf.
(12) Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, II, 31, 2.
(13) Irénée de Lyon, II, 32, 5.

Miss Frost a négligé les apocryphes, et elle a bien fait (14). Il y a cependant un récit que date du IIe ou du IIIe siècle, et qui mérite quelques commentaires, bien que sa fausseté soit surabondamment prouvée : c'est la prétendue correspondance du roi Abgar d'Edesse, à la frontière orientale de l'empire romain, avec Jésus. Malade, le roi d'Edesse aurait appelé Jésus à l'aide ; après la Résurrection, l'apôtre Thaddée, envoyé auprès d'Abgar, aurait reçu la confession de foi du souverain d'Edesse. « Et « Thaddée dit : A cause de cela, j'étends la main sur toi en son « nom. Lorsqu'il l'eut fait, aussitôt le roi fut guéri de sa maladie « et des souffrances qu'il éprouvait. Abgar admira que, selon ce « qu'il avait entendu dire de Jésus, de même il l'avait éprouvé « en fait par le moyen de son disciple, Thaddée : celui-ci l'avait « guéri sans remèdes ni plantes ; et non seulement lui, mais « encore Abdos, fils d'Abdos, qui était podagre. Ce dernier lui « aussi, étant venu, se jeta aux pieds de Thaddée, obtint ses « prières et fut guéri par sa main. Thaddée guérit encore beau- « coup d'autres de leurs concitoyens, fit de grands miracles et « prêcha la parole de Dieu (15). »

Il arrive que, dans un faux, il y ait des choses valables. Jésus n'a sûrement entretenu aucune correspondance avec le roi d'Edesse ; ce n'est pas non plus Thaddée qui évangélisa ce royaume, le premier à se convertir, au IIe siècle, dans des circonstances qui ont été outrageusement romancées. Néanmoins, il faut que la guérison des malades par l'imposition des mains ait dû laisser une profonde impression dans les contrées orientales où l'on parlait le syriaque pour que, très probablement, les deux événements — évangélisation du royaume d'Edesse et guérison des malades au nom de Jésus — appartiennent au même souvenir et à la même réalité historiques. N'en a-t-on pas une autre preuve

(14) Notons cependant — ne serait-ce que pour rétablir une atmosphère historique — les références les plus importantes, qu'on trouvera dans le commode et excellent ouvrage de F. Amiot : *Evangiles Apocryphes*, Textes pour l'Histoire sacrée, Fayard éditeur : au IIe s. les *Actes de Paul* (Amiot, p. 242) et *Actes de Jean* (Amiot, 160-164 ; 179 ; 181) ; au début du IIIe s. les *Actes de Pierre* (Amiot, 186-188 ; 189 ; 191 ; 205 ; 207 ; 209 ; 217-218 ; 221) ; la parole prêtée à Jésus par un papyrus : « Jésus dit : Un prophète n'est pas bien reçu dans sa patrie et le médecin n'opère pas de guérisons sur ceux qui le connaissent. » (Amiot, 43) ; au IVe ou Ve s., *le Transitus Mariae* (Amiot, 131) ; au Ve s., *l'Evangile arabe de l'Enfance* (Amiot, 95 ; 106) ; au VIe s. encore, *l'Evangile du Pseudo-Matthieu* (Amiot, 68), etc... — Sur *l'Evangile de Nicodème*, II, 3, voir le *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1937.

(15) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, I, 13, 17 et 18 ; traduction déjà citée de G. Bardy.



dans la place éminente accordée au ministère de la guérison par les auteurs des *Actes* apocryphes de *Jean*, de *Pierre* et de *Paul* ?

***

Il est notoire que maints domaines de la vie chrétienne et des actes de l'Eglise, au IIe siècle, ne nous ont laissé pour ainsi dire aucun témoignage précis. Les chrétiens de ce temps-là avaient des enfants ; il est inimaginable qu'ils s'en soient désintéressés ; et cependant, nous ignorons tout de l'éducation religieuse que leur donnait l'Eglise. C'est en songeant aux obscurités de l'histoire et à la rareté des textes qu'il faut savoir lire et apprécier ceux qui nous font connaître la compassion de l'Eglise du IIe siècle envers les malades (16).

(16) Je n'ai pas mentionné la grande prière de Clément de Rome : « ...Montre-toi à ceux qui sont dans le besoin, guéris les malades... » (*I Clément*, LIX, 4) parce que le texte date de la fin du Ier siècle, plutôt que du IIe.

## III. — LA PRIÈRE POUR LES MALADES AU IIIe SIÈCLE

Tout au début du IIIe siècle, les ouvrages de Tertullien et d'Hippolyte de Rome offrent à leur tour quelques indices de la persistance, parmi les Chrétiens, des dons d'exorcisme et de guérison. Outre le passage déjà cité de Tertullien (1), Miss Frost a recueilli plusieurs textes dont le plus important rappelle (à propos de Sévère qui « avait été guéri par l'huile » grâce au chrétien Proculus) combien « d'hommes de qualité, pour ne rien « dire des gens du commun, ont été délivrés des démons et « guéris de maladies (2) ». Mais c'est à Hippolyte de Rome qu'il faut demander les renseignements les plus importants que nous possédions sur l'intercession publique et le charisme de guérison dans l'Eglise du début du IIIe siècle. Après avoir énuméré, dans le petit manuel de théologie pratique qu'il composait, les différentes charges qu'il connaissait dans l'Eglise, Hippolyte conclut : « Si quelqu'un semble avoir reçu le don de guérison par révé- « lation, qu'on ne lui impose pas les mains, puisque la chose « est manifeste (3). »

Peut-on imaginer plus décisive allusion à la permanence du charisme ? L'Eglise ne se reposait pas néanmoins sur la soudaine apparition de tels dons ; elle avait une prière d'action de grâces pour l'huile, au moment de la célébration de la Sainte Cène : « Si on offre de l'huile qu'il [l'évêque] rende grâces comme pour « le pain et le vin, non dans les mêmes termes, mais dans le

(1) Voir plus haut, p. 10, note (13).

(2) TERTULLIEN, *Ad Scapulam*, IV. L'empereur Sévère étant païen, ce serait le seul exemple de l'onction d'huile accordée à un non-chrétien. Le passage parfois cité du *De praescriptione...*, ch. XLI, 5, à propos de l'onction, est beaucoup trop vague. Tertullien se contente de s'y indigner que les femmes hérétiques « osent... promettre des guérisons ». (Cf. C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V. 2, col. 1932).

(3) HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, ch. XV, traduction de B. BOTTE, Sources Chrétiennes n° 11, éd. du Cerf. — Ce texte, et le suivant, sont assez décisifs pour qu'on néglige l'allusion à « l'huile céleste » (*Commentaire sur Daniel*, I. XXXIII, Sources Chrétiennes n° 14, p. 97) où l'on ne peut vraiment discerner aucune mention explicite de l'onction.



« même sens : De même qu'en sanctifiant cette huile, par « laquelle vous avez oint les rois, les prêtres et les prophètes, « vous donnez la sainteté à ceux qui en usent et la reçoivent, « qu'elle procure de même le réconfort à tous ceux qui en goû- « tent et la santé à ceux qui en font usage (4). » Cette huile n'était certes pas réservée au seul commandement de *Jacques*, V, 14 ; mais M. l'abbé Chavasse a prouvé que l'oraison qu'on vient de lire demandait bien la santé du corps, puisque les neuf derniers mots : « *... et la santé à ceux qui en font usage* » disparaîtront des textes, en Ethiopie, quand on n'y oindra plus d'huile que les seuls nouveau-baptisés (5). La prière, pour la première fois attestée par *la Tradition apostolique*, sera dite en Occident, et sans qu'on y efface l'intercession pour la guérison, jusqu'aux IVe et Ve siècles (6).

***

Les apologies publiques composées par les Chrétiens du IIe siècle prouvent que la proclamation de l'Evangile s'accompagnait d'un ministère de compassion en faveur des malades : la même préoccupations apparaît au IIIe siècle. Dans une homélie sur le rôle des pauvres, d'une admirable fraîcheur évangélique, Clément d'Alexandrie disait à ses auditeurs chrétiens : « La mort « et le diable... s'acharnent contre ce pauvre corps qu'ils mépri- « sent pour sa faiblesse, étant aveugles pour les biens intérieurs, « ne sachant pas quel trésor nous portons dans un vase d'argile, « conservé par la puissance de Dieu le Père, et par le sang de « Dieu le Fils, et par la rosée du Saint-Esprit. Mais toi du moins, « ne te trompe pas... rassemble pour toi-même une troupe sans « armes... de pieux vieillards, des orphelins amis de Dieu, des « veuves armées de douceur, des hommes parés de charité.

(4) HIPPOLYTE DE ROME, *la Tradition apostolique*, V, traduction de B. BOTTE. On trouvera ce texte, également, dans le très précieux recueil de A. HAMMAN, *Prières des Premiers Chrétiens*, Textes pour l'Histoire sacrée, p. 160 (Fayard, éditeur). La prière d'Hippolyte, plus ou moins amplifiée, se retrouvera dans tous les rituels des siècles suivants.

(5) A. CHAVASSE, *L'Onction des Infirmes dans l'Eglise latine, du IIIe s. à la réforme carolingienne, Revue des Sciences Religieuses*, n° 1-2, janvier-avril 1940, pp. 66-73. Augmenté d'un chapitre de conclusions, le même travail a paru en librairie (Lyon, 1942, librairie du Sacré-Cœur) sous le titre : *Etude sur l'Onction des Infirmes*, etc. Les références à ce volume seront indiquées entre crochets, à la suite de la mention des pages de la *Revue des Sciences Religieuses*. Ici, ce sont les pp. [30-37] du livre.

(6) Voir, sur les textes qui dépendront plus ou moins de *la Tradition apostolique*, un peu plus loin, pages 22 à 25.

« Acquiers par ta richesse de tels compagnons pour ton corps et « pour ton âme : et Dieu sera leur chef. Par eux le navire prêt « à s'enfoncer est allégé, gouverné par les seules prières des « saints ; la maladie à son point menaçant est domptée, arrêtée « par les mains levées vers le ciel ; les attaques des voleurs sont « désarmées, étant dépouillées de leur force par les pieuses « prières, et la puissance des démons est brisée, vaincue par « l'enchaînement des bonnes œuvres (7). »

Dans la réponse d'Origène au *Discours* anti-chrétien de Celse, le disciple de Clément d'Alexandrie ne tient pas un autre langage que ses prédécesseurs du IIe siècle. Admirateur de la science médicale (8), Origène l'intègre dans une position spirituelle, harmonieuse et équilibrée : « Si un médecin du corps guérit les corps « de beaucoup, ce n'est pas sans l'aide de Dieu (11) ». Aussi voit-on Origène, qui s'inquiète que les charismes aillent en diminuant dans l'Eglise, rappeler que l' « on trouve encore des traces chez « les chrétiens de cet Esprit-Saint qui est apparu sous forme « d'une colombe. Ils chassent les démons et guérissent beaucoup « de maladies... (10) ». La puissance de Jésus « produit jusque « dans le temps actuel la conversion et l'amélioration de la vie « en ceux qui par Son Nom, croient en Dieu (11) ». Précieuses répétitions que celles du grand docteur égyptien ! Recueillons un autre passage de sa *Réfutation* : des Grecs et des Barbares, dit-il, ont reçu par la foi « une puissance merveilleuse par les guérisons « qu'ils ont accomplies, n'invoquant pas d'autre nom sur ceux qui « avaient besoin de leur aide que celui du Dieu de toutes choses, « et de Jésus, avec le rappel de Son histoire. Par leur intermédiaire nous aussi, nous avons pu plusieurs personnes délivrées « de graves calamités, et de folie, et d'autres maladies sans « nombre, qui n'avaient pu être guéries ni par les hommes ni par « les démons (12) ». Les guérisons au nom de Jésus appartiennent donc, de siècle en siècle, à la doctrine de Jésus (13). Attardons-nous encore sur un passage d'une homélie où, parlant de l'Evangile, Origène déclare : « Vois-y Jésus guérissant toute « langueur et infirmité, non seulement au temps où il a opéré ces « guérisons selon la chair, mais encore aujourd'hui ; et vois-le « non seulement descendu vers les hommes en ce temps-là ; vois-« le qui descend encore aujourd'hui et y est présent, car *voici* « *que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation* « *des siècles* (14). »

Un jour, Origène a fait une réflexion que l'évolution historique devait singulièrement éclairer. L'illustre exégète rapproche le pardon des péchés du texte de Saint Jacques, V, 14, qu'il modifie d'ailleurs : « Il est encore une septième rémission des « péchés, celle-ci dure et laborieuse. Elle a lieu par la pénitence « quand le pécheur lave son lit de ses larmes... quand il ne rougit « pas d'exposer à l'évêque du Seigneur son péché et de lui « demander un remède selon la parole du psalmiste : *J'ai dit :* « *J'avouerai au Seigneur mon injustice, et tu m'as remis l'impiété* « *de mon cœur.* Alors se réalise la parole de l'Apôtre Jacques : « *Quelqu'un est-il malade parmi vous, qu'il appelle les prêtres de* « *l'Eglise et qu'ils lui imposent les mains en l'oignant d'huile au* « *nom du Seigneur*... (15) ». Joseph Turmel insiste à juste titre sur la sublimation « au creuset de l'allégorie », du texte de *Jacques,* V, 14 : c'est bien dans l'optique du futur sacrement de la pénitence qu'Origène interprète ici le passage de l'Epître, plutôt que sous l'angle de la guérison (ou même de la future extrême-onction). Mais, rapproché des autres textes qu'on vient de lire, il est impossible de prétendre, à cause de ce passage, soit qu'Origène ignore le ministère de la guérison dans l'Eglise, soit qu'il en méconnaisse l'importance.

***

Vers 249, Cyprien de Carthage écrit incidemment, dans un

(7) Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 34-35 ; traduction de G. Bardy, *Clément d'Alexandrie*, Gabalda éd., 2e éd. (1926), p. 233. — On a parfois interprété une phrase de ce passage : « Ils [les Chrétiens] semblent ne pas toucher ta chair, mais chacun sa propre âme ; ne pas parler à un frère, mais au roi des siècles qui habite en toi » comme une allusion à l'imposition des mains.

(8) Voir Origène, *Homélies sur les Nombres*, XVIII, coll. des Sources Chrétiennes, n° 29.

(9) Origène, *Contre Celse*, I, 9.

(10) Origène, *Contre Celse*, I, 46.

(11) Origène, *Contre Celse*, I, 43 ; assertion semblable en I, 67.

(12) Origène, *Contre Celse*, III, 24.

(13) Origène, *Contre Celse*, III, 28.

(14) Origène, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, II, 4, traduction d'O. Rousseau, Sources Chrétiennes, n° 37, éd. du Cerf.

(15) Origène, *Commentaire sur le Lévitique*, II, 4, traduction de Joseph Turmel, dans *l'Histoire des Dogmes*, VI, 467, Rieder éditeur (Presses Universitaires de France). L'introduction de l'imposition des mains dans *Jacques*, V, 14, a suscité de nombreux commentaires. Voir P. Galtier, *Dictionnaire de Théologie catholique*, VII, 2, col. 1313. — C. Ruch, même *Dictionnaire*, V, 2, col. 1933, discute un autre passage d'Origène, *Homélies sur le Lévitique*, II, 4 (*P.G.* XII, 418).

traité : « Lorsque nous serons chastes et purs, modestes dans nos « actions, retenus dans nos paroles, nous pourrons même guérir « les malades, et éteindre la malignité du poison qui les « infecte (16). » Deux siècles après la Croix, l'un des plus grands parmi les docteurs de l'Eglise atteste que l'exercice du charisme de la guérison n'était nullement considéré comme l'apanage des seuls temps apostoliques.

Miss Frost cite un texte allant dans le même sens. Il s'agit de Denys d'Alexandrie : « En vérité un grand nombre de nos « frères... ont visité les malades... et les ont préparés à leur gué- « rison en Christ... se chargeant eux-mêmes des peines d'autrui... « Et beaucoup de ceux qui avaient guéri les autres de leur « maladie, moururent eux-mêmes, ayant transféré dans leurs « propres corps la mort qui menaçait ceux-là (17). » Est-ce trop prêter à ces quelques lignes que d'y découvrir une conception particulièrement chrétienne du ministère de la puissance et de la compassion à l'égard de la maladie ? N'y a-t-il pas une saveur particulière apostolique dans la Lettre de Denys ?

***

Tertullien, Hippolyte, Clément, Origène, Cyprien, Denys...
Carthage, Rome, Alexandrie...

C'est vraiment tout le IIIe siècle qui professe que l'Eglise doit exercer le ministère compatissant et victorieux de Jésus envers les malades.

(16) La suite du texte insiste sur les exorcismes : CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Donatum*, traduction de LOMBERT, *Œuvres de saint Cyprien*, Rouen, 1716, p. 31. — (Quatrième page du traité).

(17) Evelyn FROST, *Christian Healing*, p. 109. Il s'agit de *la Lettre aux Alexandrins* de DENYS D'ALEXANDRIE.



## IV. — LA PRIÈRE DU IVe SIÈCLE

Nous n'avons plus, pour étudier l'attitude de l'Eglise envers la maladie à partir du Concile de Nicée (qui se réunit en 325), d'ouvrage comparable à l'ouvrage de Miss Frost, bien que l'enquête d'A. Chavasse sur *l'Onction des Infirmes dans l'Eglise latine jusqu'à la Réforme carolingienne* soit, à partir du IVe siècle, le meilleur des guides jusqu'au IXe siècle, et que le précieux recueil de *Prières* du R. P. Hamman mérite une consultation attentive. On ne saurait non plus négliger, en ce qui concerne le Moyen Age, le n° 15 de *la Maison-Dieu*.

***

Plusieurs textes liturgiques qui remontent au IVe ou au Ve siècle prouvent que la prière publique pour les malades demeurait toujours parmi les requêtes permanentes du culte chrétien ; et s'il est vrai que certains de ces textes aient été retouchés au cours des siècles suivants, on conclura à la significative persistance de ce ministère de l'intercession. La plus ancienne liturgie orientale de l'office du Dimanche, dite de Saint Jacques, aujourd'hui en usage dans le rite catholique syriaque, mais pratiquée dès les IVe et Ve siècles dans l'ensemble du monde chrétien oriental, contient par trois fois des prières pour la guérison des malades : « Pour les vieillards et les infirmes, pour les « malades et les malheureux, pour ceux qui sont affligés par les « esprits impurs, afin de leur obtenir de Dieu prompte guérison « et salut : Seigneur, nous te prions ! » La même prière litanique intercédait plus loin : « Pour toute âme chrétienne éprouvée et « abattue, qui a besoin du secours et de la miséricorde de Dieu, « pour le retour des égarés, la guérison des malades, la liberté « des captifs... » La grande prière d'intercession reprenait : « Souviens-toi, Seigneur, de ceux qui sont égarés et infirmes, des « malades, de ceux qui souffrent et de ceux qui sont éprouvés

« par les esprits impurs ; donne-leur promptement guérison et « santé (1). »

L'*Eucologe* probablement composé par Sérapion de Thmuis, c'est-à-dire le recueil des prières liturgiques utilisées en Egypte vers le milieu du IVe siècle, comporte une prière pour les malades et une bénédiction en leur faveur : « Nous te prions, Intendant, « Seigneur, Auteur du corps et Créateur de l'âme ; tu as façonné « l'homme, tu administres, gouvernes et sauves tout le genre « humain, tu réconcilies et apaises, à cause de ta bonté ; sois « propice, Seigneur ; secours et guéris tous les malades ; com- « mande aux maladies et relève ceux qui sont abattus ; glorifie « ton nom saint par ton Unique, Jésus-Christ... » Le texte de la *Bénédiction,* permet de se demander si l'officiant n'imposait pas les mains, ou n'effectuait pas l'onction d'huile : « Seigneur, « Dieu des miséricordes, daigne étendre tes mains pour guérir « tous les malades ; rends-les dignes de la santé ; délivre-les de « la maladie présente. Qu'ils soient guéris au nom de ton Fils « unique ; que ce nom sacré soit le remède qui les rende saints « et saufs (2). »

Fidèle à la tradition de la bénédiction de l'huile attestée dès le recueil d'Hippolyte de Rome, l'Eucologe égyptien contient une *Prière pour l'huile et l'eau offertes* grâce à laquelle — toutes les réserves d'ordre théologique étant faites (3) — on soulignera combien la pratique de l'onction d'huile était encore beaucoup plus proche du texte de *Jacques V* que d'un sacrement de la bonne mort : « Nous bénissons au nom de ton Fils unique, Jésus- « Christ, ces offrandes ; nous invoquons sur l'huile et sur l'eau

(1) Traduction de A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens,* pp. 313, 314 et 322 (Fayard éd.). Dérivée de la Liturgie de saint Jacques, celle de saint Jean l'Evangéliste dit dans l'Introït de la Messe des Fidèles : « Empêchez les fléaux de nous atteindre, guérissez les malades » (*Petit Manuel de la Messe syrienne, Liturgie de saint Jean l'Evangéliste,* trad. G. Khourisarkis, Paris, 1935, p. 28).

(2) Traduction de A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens,* p. 184.

(3) Il est absolument certain que, pour nombre de chrétiens, l'huile de l'onction était un médicament. Joseph TURMEL (*Histoire des Dogmes,* VI, 476) souligne complaisamment, dans le texte grec, les mots « vertu thérapeutique » (*dunamin thérapeutiken*) et « remède thérapeutique » (*pharmacon thérapeutikon*) là où A. HAMMAN traduit — dans le texte qu'on va lire de cette *Prière pour l'huile et l'eau* — « la vertu de guérir » et « qu'elles apportent... guérison ». Pour d'autres chrétiens, l'onction avait évidemment une valeur beaucoup plus magique que spirituelle. Les difficultés pastorales des exigences, ou des grâces de l'Evangile, ne sauraient devenir autant de raisons de les abolir. Voir, pour une période plus tardive, A. CHAVASSE, pp. [182-186].



« Celui qui a souffert, a été crucifié, est ressuscité et siège à la « droite du Dieu incréé : accorde-leur la vertu de guérir, afin « qu'elles écartent toute fièvre, tout démon, et toute maladie. « Qu'elles apportent à ceux qui les reçoivent, au nom de ton « Fils, Jésus-Christ, guérison et santé... (4) »

Le prétendu *Testament de Notre-Seigneur,* composé au Ve siècle, contient encore cette prière, sous une forme moins concise : « Seigneur Dieu, qui nous avez concédé l'Esprit « Paraclet, le Seigneur, le nom salutaire... Christ, qui nous avez « sanctifiés... qui nous avez envoyé, à nous pécheurs, la science « de votre Esprit par votre sainteté, quand vous nous avez « accordé la vertu de votre Esprit qui guérit toute maladie et « toute souffrance ; vous qui avez donné le charisme de guérison « à ceux qui sont devenus dignes de ce don, envoyez sur cette « huile, qui est l'image de votre fécondité, la plénitude de votre « miséricordieuse bienveillance, afin qu'elle délivre ceux qui « peinent, qu'elle guérisse ceux qui sont malades, qu'elle sanctifie « ceux qui reviennent (5) lorsqu'ils viennent à la foi... (6) » Est-il nécessaire d'insister sur cette prière pour le charisme de la guérison ?

Ce texte éclaire la prière de l'*Eucologe* ; il doit, semble-t-il, rassurer toutes les inquiétudes. Pour en revenir au recueil liturgique égyptien, on y découvre encore une prière pour *l'imposition des mains, après la bénédiction de l'eau et de l'huile :* « Dieu de vérité, qui aimes les hommes, garde ton peuple dans « la communion au corps et au sang ; rends vivants leurs corps, « et pures leurs âmes. Accorde ta bénédiction pour les garder « dans ta communion, leur assurer la force de l'eucharistie, les « unir dans la joie, en faire des élus par ton Fils unique (7). »

Mentionnons encore la prière de l'*Eucologe de Sérapion* prononcée très probablement, pour ne pas dire certainement, lors de l'onction d'huile, et mettant l'accent sur la puissance salvatrice de Dieu : « Nous te prions, toi qui détiens toute force et puissance,

(4) Traduction de A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens,* p. 192 ; voir le *Dictionnaire de Théologie catholique,* V, 2, col. 1946, et le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,* V, 1, col. 1031.

(5) C'est-à-dire ceux qui se convertissent. H. LECLERCQ traduit : « Ceux qui s'en retournent, s'étant approchés de votre foi. »

(6) *Testament de Notre Seigneur,* I, XXIV ; traduction de Dom Fernand CABROL, *le Livre de la Prière Antique,* 3e éd. (1903), p. 342 ; voir la traduction de H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,* V, I, col. 1033 ; et C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique,* V, 2, col. 1950.

(7) Traduction de A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens,* p. 192.

« Sauveur de tous les hommes, Père de notre Seigneur et « Sauveur Jésus-Christ ; nous t'en supplions, que du ciel de ton « Fils unique se répande sur cette huile pouvoir de guérison ; « que ceux qui recevront l'onction ou prendront de ces « éléments » [le titre de la prière indique qu'il s'agit du pain et de l'eau] « soient délivrés de tout mal et de toute infirmité pour « faire échec à toute puissance satanique, éloigner tout esprit « impur, expulser tout esprit mauvais, extirper toute fièvre, fris- « son et faiblesse, accorder la grâce et la rémission des péchés, « recevoir le remède de la vie et du salut, procurer la santé et « l'intégrité de l'âme, du corps et de l'esprit, la plénitude de la « force (8). »

Dans la liturgie syriaque *des Douze Apôtres*, influencée par la liturgie byzantine de Saint Jean Chrysostome, mais remontant jusqu'au IVe siècle, semble-t-il, le célébrant demandait à Dieu, lors de l'office dominical, d'envoyer « l'Esprit sur les offrandes « qui sont devant nous ; et de nous manifester que ce pain est « le corps vénéré de notre Seigneur Jésus-Christ, ce calice, le « sang de ce même Jésus-Christ, notre Seigneur, — afin que « tous ceux qui en goûtent en obtiennent la vie et la résurrection, « la rémission des péchés, la guérison de l'âme et du corps... (9) »

***

Le recueil liturgique compilé vers 380 sous le titre de *Constitutions apostoliques* comporte, dans la prière litanique de l'office dominical avant la communion, la mention des malades ; et dans le VIIIe livre, où l'influence de la *Tradition* d'Hippolyte est manifeste, on lit : « Que l'évêque bénisse l'huile ou l'eau... qu'il « parle de cette manière : Seigneur... sanctifie en ce moment « cette eau et cette huile par le Christ, au nom de celui qui les « a offertes et accorde [à ces éléments] la force de produire la « santé, de chasser la maladie, de faire fuir les démons, de « repousser toute embûche par le Christ notre espérance » — prière commentée ailleurs : « La parole de Notre Seigneur s'est « réalisée. En son nom, les apôtres ont chassé les démons... guéri « les malades. ... Ce don des miracles s'est perpétué parmi ceux

(8) Traduction de A. Hamman, p. 199. La deuxième partie de cette prière s'apparente davantage à un exorcisme. Autre traduction dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1946 et 1948 ss., où l'on mentionne les discusions suscitées par ce texte quant à l'extrême-onction.

(9) Traduction de A. Hamman, p. 338.



« qui ont embrassé la foi des apôtres (10). » L'énumération complète des charismes, dans ce texte, fait soupçonner que le rédacteur les a relevés dans le *Nouveau Testament* plutôt que dans la réalité ; mais en exhortant à l'humilité ceux qui reçoivent de tels dons, l'auteur n'en rend-il point, par cela même, la mention moins académique ? Et ne témoigne-t-il pas en tout cas, lorsqu'il insère ces lignes dans son recueil, qu'à la fin du IVe siècle tout le monde ne pensait pas que la puissance de guérison dût nécessairement disparaître ni de la vie, ni de la prière de l'Eglise ? Un recueil proche des *Constitutions*, les pseudo *Canons d'Hippolyte*, contient quelques indications, malheureusement trop vagues à notre gré, sur la visite des malades par l'évêque accompagné du diacre chargé de les lui faire connaître : « Car c'est une grande chose « que la visite des malades par le chef des prêtres ; ils se relèvent « de leur mal quand l'évêque vient à eux, surtout s'il prie sur « eux (11). »

***

Les recueils de sermons prouvent que les codes liturgiques étaient pris au sérieux. En voici deux exemples, empruntés à Saint Jean Chrysostome, fort peu suspect de tendances « pneumatiques ». Dans une homélie, il semble supposer qu'on venait à l'église pour y recevoir l'onction des malades : Dans ce lieu saint, dit-il, « qu'est-ce qui n'est pas grand ?... Ils le savent bien, « tous ceux qui en temps utile s'étant oints avec foi ont été « délivrés de leurs maladies (12) ». Dans les Discours qu'il prononçait à Antioche, en 386-387, nous pouvons méditer plusieurs allusions à la prière publique pour les possédés, qu'on introduisait dans l'église au moment de la consécration du Pain et du Vin : le grand orateur d'indigne que les Chrétiens ne s'associent pas de tout cœur à la compassion de Dieu manifestée par l'adhésion de l'assemblée tout entière (13) : « Ce spectacle à lui seul n'est

(10) *Constitutions apostoliques*, VIII, 29 et VIII, 2 (*P. G.*, I, col. 1125) ; traduction du *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V, I, col. 1032 et du *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1946.

(11) *Canon* 200 [ou 199], traduit par C. Ruch, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1945. — L. Galtier (même *Dictionnaire*, VII, 2, col. 1330) voit dans les mots « prie sur eux » une allusion à l'imposition des mains.

(12) Jean Chrysostome, *Homélie*, 32, 6, sur saint Matthieu, (*P. G.* LVII, 584), traduction du *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1939.

(13) Jean Chrysostome, *Discours sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, traduction de R. Flacelière, Collection des Sources Chrétiennes, n° 28, éd. du Cerf, pp. 237, 193, 201, 203, 235, 237, 239.

« donc pas capable de t'émouvoir et d'éviter ta compassion ? Ton « frère est dans les chaînes, et toi dans l'insouciance ?... Comment « pourras-tu être pardonné, dis-moi, si tu te montres à ce point « dénué de compassion, inhumain et cruel (14) ? » Ce rappel de la puissance victorieuse du Christ, ces allusions à l'intercession publique de l'Eglise, devons-nous ne les rapporter qu'à la seule délivrance des possédés ? Jean Chrysostome rappelait que l'Eglise d'Antioche demandait aux fidèles « d'invoquer Dieu pour les « malades, pour ceux qui sont condamnés au travail des mines « ou réduits à un dur esclavage et pour les possédés (15) ». Si l'on songe que l'Eglise d'Antioche était devenue assez réticente à l'égard de l'effervescence charismatique (16), l'éloge de la prière par Jean Chrysostome n'en est que plus significatif, surtout si l'on y discerne — comme je suis fort tenté de le faire — une allusion à l'imposition des mains : « La prière est la racine, la source et « la mère de milliers de biens et elle a plus de force que la « royauté elle-même. Plusieurs fois on a vu celui-là même qui « porte le diadème abattu par la fièvre et couché tout brûlant « sur son lit ; autour de lui se pressent médecins, gardes, servi- « teurs, généraux, mais ni l'art des médecins, ni la présence des « amis, ni l'activité des domestiques, ni la diversité des remèdes, « ni la magnificence du cadre, ni l'abondance des richesses, ni « aucun autre moyen humain ne parvient à adoucir la violence « du mal. Mais, que survienne un homme qui sait parler à Dieu, « qu'il touche seulement ce corps étendu et fasse pour lui une « vraie prière, il met en fuite toute la maladie. Ce que n'avait « pu ni la richesse, ni la multitude des serviteurs, ni la science « des hommes de l'art, ni l'appareil de la royauté, la prière d'un « seul homme, souvent pauvre et indigent, l'obtient (17). »

***

L'abondance des textes, et trop souvent leur incertitude chronologique, interdisent d'examiner le IVe siècle selon un plan pure-

(14) JEAN CHRYSOSTOME, *Discours...*, p. 237.
(15) JEAN CHRYSOSTOME, *Discours...*, p. 193.
(16) « Le don de prophétie et celui des langues ne se rencontrent plus de nos jours », disait Jean Chrysostome (*Discours*, p. 79). Texte qui serait capital (et qui l'est, en un sens) pour établir les lettres de noblesse relativement tardives d'une thèse appelée à prévaloir depuis le XVIe siècle, si précisément le grand docteur d'Orient n'exceptait la guérison des charismes perdus par l'Eglise.
(17) JEAN CHRYSOSTOME, *Discours...*, p. 291. Un peu plus loin, il déclare : « La puissance de la prière a... chassé les démons, ouvert les portes du ciel, brisé les liens de la mort, chassé des maladies... » (p. 303).



ment linéaire. Les documents liturgiques nous ayant conduits jusqu'à la fin du siècle, les allusions de Chrysostome incitent à se tourner vers les autres témoignages historiques — et à revenir en arrière.

Au début du IVe siècle, Arnobe mentionne les guérisons effectuées par Jésus, non seulement au temps de sa chair, mais également par la suite, grâce à la prière que des hommes humbles et simples ont faite en son Nom (18). Mais les textes chrétiens n'ont plus, désormais, l'évangélisation pour seul horizon ; la victoire temporelle de l'Eglise s'accompagnait d'une multitude de changements, les uns inévitables, les autres plus inattendus. Il est facile, et somme toute assez vain, de dénoncer les conséquences sociologiques de l'établissement d'un état chrétien ; plus graves paraissent les indices, nullement nécessaires pourtant dans le contexte politique, d'une adultération de la piété chrétienne. L'attitude des foules christianisées et de l'Eglise, quant à la maladie, constitue malheureusement l'un de ces indices d'un gauchissement spirituel que la fin des persécutions ne suffit pas à expliquer. Après les témoignages que nous avons rappelés, du IIe et du IIIe siècles, et malgré les textes qui montrent le IVe siècle encore attentif à l'intercession pour les malades, d'autres documents tempèrent cette impression, et établissent qu'on se résignait dans une certaine mesure à la disparition du charisme de la guérison, malgré d'assez nombreuses allusions qu'on peut glaner aux détours des textes (19).

On en a une preuve éclatante dans la fascination quasi-magique exercée par les Juifs sur les masses christianisées d'Orient. M. Marcel Simon a montré comment (et à quel prix, que nous regrettons encore !) Isaac d'Antioche ou Jean Chrysostome essayaient d'interdire aux fidèles le recours à la magie et à la médecine juives (20). Chrysostome se contente de citer le signe de croix, de mentionner les reliques, et de conclure : « Si Dieu « t'éprouve, ne va pas chez ses ennemis les Juifs, mais chez les « saints martyrs ses amis, qui ont grande influence auprès de « lui (21). »

(18) ARNOBE, *Contre les Gentils*, I, 49.
(19) APHRAATE mentionne l'huile, symbole du mystère qui « oint les malades » (C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1936. Voir, col. 1937, un texte discuté d'Ephrem), etc.
(20) Marcel SIMON, *Verus Israël* (de Boccard, éditeur) pp, 415-431.
(21) Jean CHRYSOSTOME, *Homélies contre les Juifs*, VIII, 6, traduction de Marcel SIMON, *Verus Israël*, p. 429 ; cf. p. 426.

De même que la polémique contre les Juifs fait surgir l'importance du problème de la magie, les controverses contre les hérétiques nous livrent parfois des renseignements trop énigmatiques sur l'imposition des mains. Athanase d'Alexandrie déclare, à propos d'un évêque hérétique : « Les peuples aiment mieux être « malades ainsi, et en danger, que faire venir sur leur tête la « main des ariens (22) », et cette évidente allusion à l'imposition des mains pour la guérison se retrouve dans une discussion qu'Ambroise de Milan mène contre les Novatiens, coupables à ses yeux de refuser la doctrine catholique de la pénitence ; Ambroise leur demande, après avoir rappelé que « le Christ a tout accordé « à ses disciples, disant à leur sujet : En mon nom, ils chasseront « les démons, ils useront de nouvelles langues... ils imposeront « les mains aux malades et ceux-ci se porteront bien (23). « ... Pourquoi donc imposez-vous les mains et considérez-vous « comme un effet de la bénédiction le retour du malade à la « santé (24) ? »

***

Quoi qu'il en soit de cet usage que nous discernons par de rapides allusions, l'imposition des mains qui ne disparaît pas totalement et dans une moindre mesure l'onction des malades sont supplantées non seulement par l'apparition des premiers asiles et hôpitaux chrétiens (initiative regrettable dans la seule mesure où ces établissements semblaient s'opposer aux signes sacrés), mais aussi par la nouvelle pratique du contact guérisseur des reliques de « saints », le plus souvent revêtus eux-mêmes, de leur vivant, du charisme de guérison. En vain voulait-on maintenir que les reliques des saints n'étaient que « des membres du Christ » ; entre tous les dangers, qu'il est inutile d'énumérer ici, de la dévotion aux reliques, nous compterons l'altération de la pratique et de l'enseignement de l'Eglise à propos de la maladie. Encore faut-il bien insister sur la signification première d'usages qui croyaient prolonger fidèlement le ministère de compassion de l'Eglise apostolique. Ambroise de Milan raconte comment il découvrit par une « inspiration pro-

(22) Athanase d'Alexandrie, *P. G.* XXV, 235 — le texte date de 341 — traduit par C. Ruch, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1937 ; cf. L. Galtier, même *Dictionnaire*, VII, 2, 1331.

(23) On reconnaît la traduction libre de *Marc*, XVI, 17-18.

(24) Ambroise de Milan, *De paenitentia*, I, VIII, *P. L.* XVI, 477, traduit et cité par C. Ruch, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1941.



phétique », les reliques de deux martyrs : « On fit venir quelques « possédés à qui nous devions imposer les mains, et le pouvoir « des saints martyrs devint si manifeste qu'avant même que nous « n'eussions dit un mot, une femme fut saisie et jetée à terre « devant le saint sépulcre... » A la basilique où l'on transporta les reliques, « il y eut veille toute la nuit et imposition des « mains (25). » Témoignage étonnant sur l'étonnant IVe siècle ! L'évêque de Milan impose les mains aux malheureux pour une délivrance physique, comme les apôtres et leurs successeurs du IIe siècle ; mais en associant à cet acte la dévotion aux reliques, il prépare un changement décisif du ministère de compassion de l'Eglise.

Rien de plus révélateur, sur la crise de ce ministère, que la *Vie de Saint Martin* par Sulpice Sévère : l'évêque de Tours exerçait avec puissance un charisme de guérison, en particulier dans son ministère d'évangéliste des païens. « Dans cette multi- « tude de païens, il n'y eut presque personne qui ne demandât « l'imposition des mains pour croire au Seigneur Jésus... (26) » Le texte a des raccourcis d'une allure évangélique : à Paris, ayant rencontré un lépreux, Martin « l'embrassa et le bénit. Aussitôt « le mal disparut (27) ». Mais on constate aussi d'évidentes altérations du don de guérison, sans que Sulpice Sévère s'en inquiète : un père guérit sa fille avec une lettre de Martin ; et Sulpice renchérit : « N'omettons pas de dire que les franges enlevées au « vêtement ou au cilice de Martin, ont fait souvent des miracles « sur les malades (28). »

Quelle que fût la grandeur de l'évêque de Tours, son biographe avoue très franchement que l'Eglise de la fin du IVe siècle ne le suivait pas dans son ministère de guérison : « Le « Seigneur a lui-même attesté que des miracles... comme ceux de « Martin peuvent être faits par tous les fidèles. Mais ces misé-

(25) Ambroise de Milan, *Lettre* XXII, traduction de Pierre de Labriolle, *Histoire de l'Eglise*, de Fliche et Martin (Bloud et Gay, éditeur), III, p. 377.

(26) Sulpice Sévère, *Vie de Martin*, XIII, traduction de Paul Monceaux, Payot éditeur ; voir aussi dans le même ouvrage, le *IIe Dialogue sur saint Martin*, IV (pp. 95 ; 199). Passage qui mériterait une étude approfondie s'il est permis d'en déduire qu'à l'extrême fin du IVe siècle on croyait encore parfois qu'à l'égard des non-chrétiens malades, l'imposition des mains demeurait valable. Cf. E.C. Babut, *Saint Martin de Tours*, pp. 233 ss.

(27) Sulpice Sévère, *Vie de Martin*, XVIII, traduction de Paul Monceaux, p. 102.

(28) Sulpice Sévère, *Vie de Martin*, XIX et XVIII, traduction de Paul Monceaux, p. 102. Cf. encore le *Ier Dialogue*, XXI et XXV (pp. 175 et 185). On trouvera dans l'article de C. Ruch (*Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1942) d'autres références à des guérisons du IVe siècle.

« rables, ces dégénérés, ces endormis rougissent de reconnaître « que Martin a fait mieux qu'eux-mêmes ne peuvent faire. « Ils aiment mieux nier ses miracles que confesser leur « impuissance (29). » Vous avez bien lu : les remarques de Sulpice Sévère datent de l'an 404, et non pas de quelque année du XX^e siècle...

***

N'est-il pas significatif que, fidèle à l'exemple d'Origène — sur ce seul point, il est vrai — Saint Jean Chrysostome ne commente *Jacques*, V, 14 que sous l'angle de la rémission des péchés ou du sacrement de la pénitence, et non pas de la guérison physique (30) ? A cet égard, l'Occident et l'Orient étaient d'accord : Cassien non plus n'expliquait pas autrement le commandement de Jacques (31). Cette exégèse de la fin du IV^e siècle, ou du tout début du V^e, mérite d'être soulignée ; elle prouve l'attention se détourne quelque peu des effets physiques de l'onction ; mais on aurait tort d'en conclure à quelque soudain renversement de point de vue. Outre les preuves qu'on a déjà lues, nous possédons par bonheur un texte du Concile de Nicée, c'est-à-dire de l'année 325, qui interdit d'imaginer une brusque révolution exégétique, à propos de *Jacques*, V, 14-15, dans un domaine où tout ne se fait qu'avec une extrême lenteur : « On doit continuer « à observer à l'égard des mourants l'ancienne règle de l'Eglise « qui défend de priver du dernier et du nécessaire viatique celui « qui est près de la mort. S'il ne meurt pas après qu'on l'a « pardonné et qu'on l'a admis à la communion, il doit être placé « parmi ceux qui ne participent qu'à la prière. De même l'évêque « doit donner l'Eucharistie après l'enquête nécessaire à celui qui, « au lit de mort, demande à la recevoir (32). » Par conséquent, le sacrement suprême de la pénitence, accordé même aux excommuniés, c'est toujours la communion au corps et au sang de Jésus ; le texte de *Jacques*, V, 14 n'a encore aucun rapport avec « les derniers sacrements ». Si l'on peut à la rigueur admettre

(29) Sulpice SÉVÈRE, *I^er Dialogue sur saint Martin*, XXVI, traduction de Paul MONCEAUX, p. 187 ; cf. *III^e Dialogue*, XIII, MONCEAUX, p. 243.

(30) Jean CHRYSOSTOME, *Du Sacerdoce*, III, 6 (*P. G.* XLVIII, 644). Voir la discussion de ce passage (où la doctrine de l'extrême-onction trouvera l'un de ses plus anciens points d'appui), dans l'article de C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1938.

(31) Voir un peu plus loin, p. 37, note (5).

(32) Canon 13 du Concile de Nicée, HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, 595.



que l'évolution de l'onction, de plus en plus proche de la rémission spirituelle des péchés, semble s'être amorcée mais non pas accomplie, au cours du IV^e siècle c'est, encore une fois, sans que les Chrétiens d'alors fussent conscients d'une rupture avec les siècles précédents : la raréfaction du charisme ou l'apparition de l'usage médicinal des reliques ne modifient pas le jugement chrétien sur la maladie, ni la certitude chrétienne de la victoire du Christ. L'historien Socrate raconte comment, tout au début du V^e siècle, un Juif de Byzance est guéri par le baptême « souverain remède » qui le délivre du péché et de la paralysie : « l'Eglise ne fut pas privée du don des miracles », dit-il, durant l'excellent épiscopat d'Atticus. Tel était encore l'éloge suprême d'un historien chrétien du V^e siècle (33).

Le théologien ne priait et ne chantait pas autrement. Qu'on songe à l'hymne admirable de Grégoire de Nazianze : « Fortifie- « moi, ô Christ. Ton serviteur a été anéanti. Ma voix, qui te « chantait, se tait. Comment le supportes-tu ? Affermis-moi et ne « délaisse pas ton prêtre. Je veux de nouveau revenir à la santé, « te chanter et purifier ton peuple. Je te prie, ô ma force, ne « me quitte pas. Si, dans la tempête, il m'est arrivé de trahir, « je veux revenir à toi (34). » Quelle saisissante lumière cette prière projette sur la piété chrétienne à la fin du IV^e siècle ! C'est au Christ, qui guérissait les malades selon les Ecritures, que s'adresse Grégoire, avec une étonnante hardiesse et une extraordinaire précision théologique : le Christ étant notre force, il est possible de dire que dans notre maladie Jésus s'éloigne de nous et nous quitte. Malade, Grégoire ne se complaît nullement dans l'apologie de l'état de maladie : Grégoire de Nazianze — l'un des Pères les plus grands de l'Eglise ancienne — demande hardiment au Christ, et en toute simplicité, sa présence spirituelle et la guérison physique. Il est vrai que Grégoire demeurait pleinement fidèle aux certitudes du premier siècle chrétien, sans paraître se douter qu'un jour les théologiens découvriraient que le charisme de la guérison n'avait été promis qu'aux premiers disciples : « Je suis ton serviteur, moi qui mets les mains « sur tes dons et sur la tête de ceux qui s'inclinent devant moi « et qui m'appellent le guérisseur de leurs maladie. » (35).

(33) SOCRATE, *Histoire de l'Eglise*, VII, 4.

(34) Composé en 382. Traduction d'A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens*, p. 244.

(35) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, dans un poème traduit par C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1940.

Grégoire de Nazianze meurt en 390 ; Saint Augustin nous mène jusqu'au premier tiers du Ve siècle. On cite parfois un passage du biographe d'Augustin, qui raconte comment le grand théologien allait imposer les mains aux malades, mais ce texte n'est pas décisif (36) et s'il n'y a aucun doute qu'en général, dans la pensée d'Augustin, les charismes devaient se retirer de l'Eglise à mesure qu'elle s'affermissait (37); il maintenait cependant le ministère de la guérison. Un chapitre de la *Cité de Dieu* permet de faire l'inventaire des conceptions de l'évêque d'Hippone : il y raconte la guérison d'un aveugle de Milan par Ambroise, à l'occasion de la découverte des reliques de deux saints; d'une femme atteinte au sein, grâce au signe de croix d'un fidèle; de deux hommes, par le baptême; d'autres fois, les guérisons sont attribués à un exorcisme, à de la terre bénite de Palestine ou aux reliques de saint Etienne. Un long et beau récit nous raconte la guérison d'un avocat, survenue à la suite d'une réunion de prière où Saint Augustin, disait : « Seigneur, « quelles prières de tes serviteurs exauceras-tu, si tu n'exauces « celles-ci ? » (38).

⁂

En 416, l'évêque italien Decentius posait au pape Innocent Ier une série de questions dont le texte est perdu, mais que l'on peut reconstituer partiellement. Decentius, d'ailleurs prêt à se ranger à l'usage romain, demandait au Pape comment il fallait interpréter *Jacques*, V, 14. La réponse d'Innocent Ier permet d'affirmer que l'onction des malades, regardée par l'évêque de Rome comme un sacrement, l'était toujours sous l'angle de la guérison plutôt que de la pénitence ou de la bonne mort : « Ce « texte, cela n'est pas douteux, doit s'entendre des fidèles « malades qui peuvent être oints de la sainte huile d'onction; et « de cette [huile], préparée par l'évêque, non seulement la hié- « rarchie sacerdotale mais encore tous les chrétiens (39) ont la « faculté d'user pour faire l'onction quand la maladie les presse « ou les leurs. Mais nous trouvons futile ce qui est ajouté pour « contester à l'évêque ce qui est permis sans aucun doute aux « prêtres. Il a été parlé en effet des prêtres, parce que les évê- « ques, empêchés par d'autres occupations, ne peuvent aller vers « tous les malades. Mais si l'évêque en a la possibilité, ou qu'à « son jugement une personne mérite sa visite, il peut sans hési- « tation et bénir et faire l'application de l'huile d'oction, lui à qui « il appartient de confectionner [cette] huile. Il va sans dire « qu'on ne peut la répandre sur les pénitents, car elle appartient « au genre sacrement. A ceux en effet à qui on refuse les autres « sacrements, comment penser qu'on puisse leur accorder une « chose de ce genre ? » (40).

Sans nous arrêter autant que Decentius et Innocent au problème des droits épiscopaux, nous nous demanderons si ce texte n'a pas une importance décisive dans l'histoire de la piété et de la prière chrétiennes en faveur des malades : car Innocent Ier maintient fermement, d'une part, que l'Eglise apporte à ses fidèles la guérison dans la maladie aussi bien que dans le péché; malgré une doctrine sous-jacente du « genre sacrement » (41) sur

(36) Possidius, *Vita*, XXVII, *P. L.* XXXII, 56. On objecte qu'il s'agit d'un rite de réconciliation à l'égard des mourants (J. Turmel, *Histoire des Dogmes*, VI, 470), mais A. Chavasse, *Etude sur l'Onction des Infirmes*... [187] maintient qu'il s'agit de l'imposition des mains aux malades et rappelle que sur son lit de mort, Augustin guérit encore, selon Possidius, un malade qu'on lui avait amené. C'est aussi l'opinion de L. Galtier, *Dictionnaire de Théologie catholique*, VII, 2, col. 1330.

(37) « Pourquoi donc, disent-ils, ces miracles qui selon vous se faisaient « autrefois ne se font-ils plus maintenant ? Je pourrais répondre qu'ils « étaient nécessaires avant que le monde crût, pour le porter à croire. A « présent, quiconque demande encore des prodiges pour croire est lui-même « un grand prodige de ne pas croire, tandis que toute la terre croit. Mais « ils ne nous font cette objection que pour empêcher qu'on ne croie que « ces miracles soient véritablement arrivés. (...) Il se fait encore aujourd'hui « beaucoup de miracles ; le même Dieu qui a fait ceux que nous lisons « [dans les Ecritures] fait ceux-ci par les personnes qu'il lui plaît et comme « il lui plaît. » Augustin, *La Cité de Dieu*, XXII, VIII. — Faut-il préciser que ces citations d'Augustin et de Chrysostome n'épuisent nullement le problème de savoir comment ils regardaient la maladie et le ministère de l'Eglise à son égard ? Des études sur ce sujet seraient infiniment utiles. On a un accent beaucoup plus moderne dans cette remarque d'Augustin : « O Père très sage et très bon, quant à la santé de ce corps mortel, je le « remets entre tes mains, et je ne te demanderai en sa faveur que ce que « tu m'inspireras en temps voulu. » (*Soliloques*, I, 1).

(38) Le récit se trouve dans *la Cité de Dieu*, XXII, VIII.

(39) Sur l'onction des malades par les fidèles ou de saints personnages n'appartenant pas au clergé, voir les textes (qui concernent aussi les siècles suivants) indiqués par A. Chavasses, *Revue des Sciences religieuses*, 1940, pp. 342 ss. [140 ss. ; 170-175 ; 178] ; C. Ruch, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V. 2. col. 1960 ss. Calvin cite ce texte dans l'édition de 1560 de l'*Institution chrétienne*, IV, XIX, § 21.

(40) Innocent Ier, *Lettre 25, P. L.* XX, 559 ; traduction d'A. Chavasse, *Revue des Sciences Religieuses*, mai-octobre 1940, pp. 292 ss. [89 ss.].

(41) Il n'y a pas de contradiction entre la permission concédée aux fidèles et le classement de l'huile bénite dans le « genre sacrement ». Innocent pense que la valeur sacramentaire de l'onction provient non pas de la qualité sacerdotale de ceux qui oignent les malades, mais de la bénédiction de l'huile elle-même par l'évêque et — à la différence d'autres usages attestés plus tard encore — par l'évêque seul. On a relevé qu'Innocent Ier est le seul, à notre connaissance, qui emploie avant le IXe siècle

laquelle il est inutile de faire ici de trop longues réserves, le Pape renvoie l'évêque Decentius à la première et à la plus authentique tradition chrétienne. Mais en même temps, défaisant d'une main ce qu'il rétablissait de l'autre, Innocent Ier sanctionnait, sans le vouloir, l'évolution qui allait, toujours davantage, lier l'onction des malades au sacrement de la pénitence, jusqu'à aboutir, beaucoup plus tard, à cette conception de l'extrême-onction et à la suprême repentance des moribonds, que Dom Botte appelait récemment « le sacrement de l'agonie » (42).

La question de Decentius et la réponse d'Innocent Ier sont à nos yeux l'occasion fortuite de saisir l'évolution du sacrement des malades; en insistant sur ces quelques lignes sauvées de l'oubli, nous ne faisons pas flèche de tout bois, comme il arrive trop souvent en histoire. Outre qu'Innocent prétendait légiférer pour toute l'Eglise d'Occident, il se trouve que sa lettre sera considérée comme un texte capital au cours des siècles suivants : A. Chavasse l'a retrouvée dans dix-neuf collections ou recueils de textes canoniques, en Occident, depuis le Ve jusqu'au IXe siècle (43).

Le souci d'Innocent Ier, à propos de l'état de pénitence des malades est particulièrement instructif; il s'expliquerait par l'immense et compréhensible inquiétude sacramentelle qui avait saisi l'Eglise du IVe siècle, depuis qu'elle avait vu les négateurs de la divinité du Christ administrer les sacrements (44). Si l'on songe, d'autre part, que la christianisation de la société, en éliminant officiellement les païens, allait apparemment rendre inutile le ministère de l'évangélisation par le moyen de la compassion de l'Eglise envers les malades du dehors, tel que l'attestaient Justin, Origène, et naguère encore Chrysostome et Sulpice Sévère, ne peut-on pas considérer — dans l'état actuel de nos connaissances — qu'avec la lettre d'Innocent Ier en 416, s'ouvre une nouvelle

l'expression *sacramentum* à propos de l'huile bénite (A. Chavasse, [167]). D'ailleurs, on aurait tort de traduire *sacramentum* par sacrement, au sens moderne du mot ; A. Chavasse écrit : « genre sacrement » et C. Ruch : « le mot n'a pas encore le sens exact de sacrement, mais c'est un moyen de grâce » (*Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1953).

(42) Dom B. Botte, *l'Onction des Malades, la Maison-Dieu*, 15, p. 91.

(43) A. Chavasse, article cité, p. 301 [98]. Voir aussi les précisions du *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1955, et du *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V, I, col. 1034, sur l'influence de la lettre d'Innocent Ier.

(44) Voir les très suggestives remarques de M. l'abbé Philippeau, *la Maladie dans la Tradition liturgique et pastorale, la Maison-Dieu*, 15, pp. 59 ss.



période dans l'attitude chrétienne à l'endroit de la maladie et des malades ? (45)

Pourtant, aussi décisive qu'elle paraisse, la lettre de 416 est encore beaucoup plus proche du IIe siècle que du XIIe, aussi bien par la doctrine de la maladie que par la chronologie elle-même. Il est impossible de rattacher réellement Ambroise et Innocent Ier aux siècles de la fin du Moyen Age; malgré d'évidentes altérations de la piété chrétienne, on voit, se maintenir, aussi bien au IVe s. qu'aux IIIe et IIe, la certitude de la victoire du Christ sur la maladie durant la vie des Chrétiens, et non pas seulement au moment de leur mort.

christianisation => plus "d'évangélisation" des païens
=> déclin du ministère de compassion envers les malades.

=> Retournons la situation: EVANGELISONS les païens et l'Église retrouvera un ministère de compassion envers les malades
LES SIGNES DE PUISSANCE se manifesteront à nouveau.

(45) A. Chavasse [p. 190] conclut formellement, de l'examen des textes, que l'onction était réservée aux seuls chrétiens. On comprend comment la disparition des non-baptisés allait entraîner l'abandon rapide de l'imposition des mains proprement dite, bien qu'on la maintienne parfois dans l'onction elle-même. Les anciens rites arménien et copte ont conservé cet usage (*Dictionnaire de Théologie catholique*, VII, 2, col. 1330).

## V. — LA PRIÈRE POUR LA GUÉRISON DEPUIS INNOCENT 1er JUSQU'A LA RÉFORME CAROLINGIENNE (Ve, VIe et VIIe SIÈCLES)

La difficulté historique ne réside plus, à propos de la guérison, dans le petit nombre des témoignages, mais dans leur multiplicité et leur ambiguité. Aux siècles de foi — c'est-à-dire jusqu'à hier — et de superstition — jusqu'à aujourd'hui même — la guérison par la foi au Christ vainqueur de la mort demeure à la merci de l'attente plus ou moins spirituelle des foules (1). Mais le péché nous détournerait-il de l'histoire des hommes ? Et si, aux Ve et VIe siècles, le culte des reliques se développait avec exubérance, au point de ternir l'enseignement chrétien sur la guérison (2), encore faut-il mesurer les étapes de cette évolution et, au besoin, en marquer les limites.

Dès l'aube du Ve siècle, comme on l'a vu plus haut, la *Vie de Saint Martin* abondait en épisodes plus ou moins proches de l'Evangile; et l'*Histoire lausiaque* racontait les guérisons obtenues par deux moines grâce à l'onction d'huile accompagnée de la prière (3). Un passage de Jean Cassien, à la fin du premier quart

(1) Rien de plus répandu et de plus aveuglant que de recourir à des explications psychologiques ou sociologiques simplistes. Il est imprudent de mettre les engouements des foules dans le domaine de la guérison, en relation avec l'ignorance religieuse ou intellectuelle qu'on leur prête. (C'est, à propos du Moyen Age, l'explication universellement répétée...) Que l'on consulte l'excellente enquête sociologique sur des événements tout récents (1954-1955), due à M. I. Pereira de Queiroz, *Miracles au Brésil*, dans *Annales, E. S. C.*, juillet-septembre 1956, pp. 336 ss. Ces pages n'expliqueront naturellement pas les Ve et VIe siècles ; elles éviteront du moins que le XXe aborde ceux-là avec cette condescendance qui, en histoire, est un péché impardonnable.

(2) Voir *l'Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin, tome IV, pp. 551 ss. et 582. On consultera les spécialisations médicales des saints guérisseurs, rassemblées sur le mode ironique, et même un peu facile, par Louis Réau, *Iconographie de l'Art chrétien*, tome I, pp. 383 et 387 (Presses Universitaires de France).

(3) Palladios, *Histoire lausiaque*, XII et XIII.



du Ve siècle, permet de comprendre comment on s'engageait dans une direction dont on ne discernait ni la nouveauté, ni la nocivité. Il s'agit d'un abbé moribond : « Tandis que la maladie paralysait « ainsi tous ses membres... une vertu miraculeuse sortait de lui, « si grande que l'huile qui avait touché son corps, ou plutôt son « cadavre, guérissait immédiatement les malades sur qui l'on « en faisait des onctions, quel que fût leur mal. Par là, il « devenait clair comme le jour... que la grâce des guérisons lui « avait été accordée par la vertu du Saint-Esprit ». (4) En revanche, Jean Cassien spiritualisait le commandement de Saint Jacques (5).

Les « miracles » de mauvais aloi ne sont cependant pas sans signification; ils prouvent à l'évidence que pendant plus de dix siècles, après la disparition des apôtres, on n'a ni pensé, ni professé que le temps des miracles fût passé ; et d'ailleurs, si nous les connaissons encore aujourd'hui, n'est-ce point parce qu'ils paraissaient exceptionnels à nos prédécesseurs des Ve, VIe ou VIIIe siècles ? Il se peut que nous faussions doublement la vérité historique en nous contentant de critiquer ces vieux textes comme si nous avions à refaire la nécessaire mise au point, dans un autre domaine, du *Traité des Reliques* de Jean Calvin. Car la dénonciation de l'usage des reliques ne doit pas nous aveugler sur la persistance du ministère ecclésiastique de la guérison : l'adultération des usages anciens ne les rendait ni totalement méprisables, ni absolument vains. D'autre part, les témoignages « sensationnels » du passé ne doivent pas davantage détourner notre attention d'habitudes beaucoup plus ordinaires et plus évangéliques.

(Si ce n'était pas ouvrir ici une trop longue parenthèse, historique et théologique, j'insisterais sur la relation — souvent attestée par les textes — entre le baptême conféré aux adultes malades, et la guérison ; ou bien entre celle-ci et l'Eucharistie (6).)

(4) Jean Cassien, *Conférences*, VII, 26 ; traduction d'E. Pichery, Sources Chrétiennes n° 42, éd. du Cerf. — On trouverait chez Grégoire de Tours (*Histoire des Francs*, IV, 36 ; VI, 6 ; VIII, 15 et *De la Gloire des Confesseurs*, XXXI) des épisodes tout à fait semblables à ceux que mentionne Cassien — avec la même absence de jugement critique. Cependant, Grégoire de Tours raconte qu'un malade demande à un saint abbé de lui imposer les mains (A. Chavasse, p. [187] ; cf. p. 358 [156].

(5) Jean Cassien, *Conférences*, XX, 8, cité par J. Turmel, *Histoire des Dogmes*, VI, 467.

(6) On en trouverait quelques éléments dans les deux ouvrages de l'abbé J. Corblet : *Histoire du Sacrement de Baptême*, Paris, 1881, tome I, pp. 437 ss. ; 482 ; t. II, 6 (il s'agit là d'un nouveau-né aveugle que le

Un phénomène plus surprenant et plus significatif que les miracles attribués aux reliques, c'est — tout au cours des premiers siècles du Moyen-Age — la lenteur de l'évolution par laquelle l'onction des malades deviendra l'*extrême*-onction. L'onction de *Jacques, V* comporte une ambiguité spirituelle : on ne peut pas prier pour la guérison sans dire toutefois : *Que ta volonté soit faite...* : l'onction de la guérison, pour ne pas dégénérer en quelque rite d'automatisme magique, suppose nécessairement l'acceptation de la mort ; on aurait mille fois tort de s'étonner que l'onction d'huile ait fini par aboutir un jour à la pratique d'un sacrement des moribonds : le gauchissement historique de l'onction des malades ne sera pas une erreur gratuite, mais une déviation de la nécessaire présence de la mort dans la prière pour la guérison ; et l'étude de l'évolution historique du sacrement prouve que les Chrétiens n'ont pas laissé appauvrir sa signification première aussi rapidement qu'on le prétend d'habitude.

Faut-il accuser Grégoire le Grand d'avoir précipité les changements que nous déplorons aujourd'hui ? (7) Ce serait certainement injuste ; bien qu'apparaissent dans les œuvres de Grégoire deux points de vue nouveaux, qui ne seront universellement acceptés que plusieurs siècles plus tard, sur la disparition des charismes et la conformité entre la maladie du Chrétien et la souffrance du Christ. Dans son ouvrage sur le *Livre de Job*, où il étudie les charismes du Saint Esprit, Grégoire rappelle que « l'un reçoit l'esprit de prophétie, l'autre le don des langues, « l'autre le pouvoir de guérir » ; mais, dit-il, ces charismes ne sont pas indispensables au salut et rendent à l'occasion l'âme présomptueuse. Si donc « parfois ils sont enlevés pour un temps, « que l'humilité s'en console ». Un peu plus loin, Grégoire fait allusion à « leur perte momentanée » (8). Nous n'avons pas le droit d'interpréter la pensée de Grégoire d'une manière simpliste : les charismes, enseigne-t-il, peuvent disparaître, mais non définitivement. C'est ce qu'il précise ailleurs : « Par une terrible « et secrète disposition de Dieu, avant que Léviathan n'apparaisse « en cet homme réprouvé » (Grégoire traite en effet de

baptême aurait guéri) ; II, 62 et *Histoire du Sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1885, tome I, 447-515, etc.

(7) Pape de 590 à 604, Grégoire domine toute l'époque de son ponitficat et tout le VII[e] siècle, en Occident, par l'exemple de son ministère et l'autorité de ses écrits.

(8) GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, II, 89-92, traduction d'A. DE GAUDEMARIS, Sources Chrétiennes n° 32, pp. 243-246, éd. du Cerf.



l'Antéchrist), « les prodiges des charismes sont comme retirés « de la Sainte Eglise : la prophétie ne luit plus, la grâce des « guérisons est enlevée, la vertu des longues abstinences est « diminuée... Non pas que la Providence d'en-haut supprime « totalement ces manifestations, mais elle ne les fait plus paraître « ouvertement et couramment comme aux temps primitifs. » (9) De toute manière, Grégoire ne fait aucune allusion à la prétendue nécessité de la disparition des charismes depuis la mort des apôtres ; mais évidemment, la pensée théologique entr'ouvre la porte, avec ces idées, à une interprétation nouvelle. (10).

Qu'on lise maintenant la page de Grégoire, d'une saisissante beauté chrétienne, que nous reproduisons à la page suivante (11). N'est-ce pas une nouvelle interprétation de la maladie ? Belle assurément, et chrétienne, comme le sera la *Prière pour le bon usage des maladies* dont on parle si souvent, non sans fausser la pensée de Pascal.

***

Aux V[e], VI[e] et VII[e] siècles, on avait tendance à imposer plutôt les mains aux possédés, et à oindre les autres malades d'huile. La distinction entre les possédés et les fidèles malades, d'une part, et l'imposition des mains et l'onction d'huile de l'autre, pour ne pas être absolue, reflétait néanmoins une évidente fidélité au Nouveau Testament, — ainsi qu'un dangereux optimisme ecclésiastique : tout le monde étant baptisé, il n'y avait donc plus de païens ; d'où sans doute la décadence de l'imposition des mains et par contre, quelles qu'en fussent les faiblesses, la persistance de l'onction des malades.

Au V[e] siècle, Cyrille d'Alexandrie et le chef des chrétiens d'Arménie luttaient contre la séduction des usages païens auprès des malades chrétiens en pratiquant l'onction d'huile (12). La *Vie de Sainte Geneviève* raconte comment celle-ci guérissait les

(9) GRÉGOIRE LE GRAND, *P. L.* LXXVI, 718.

(10) Et, dans les siècles suivants, trop facilement tranquillisante. Voir les excellentes remarques de l'abbé H. R. PHILIPPEAU, *la Maison-Dieu*, 15, p. 73.

(11) GRÉGOIRE LE GRAND, *Livre de la Règle pastorale*, III, XII ; traduction de J. BOUTET, Desclée De Brouwer, éditeur (1928), pp. 150-151.

(12) A. CHAVASSE, art. cité, p. 310 [107]. Cyrille rappelait, à propos des malades, le texte de *Jacques*, V, 14 (*Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1955). — Ainsi faisait l'Arménien Mandakuni : « Les commandements de Dieu » — il avait cité *Jacques*, V, 14 — « ne nous prescrivent-« ils pas la prière pour les malades et l'onction d'huile ? » (même *Dictionnaire*, col. 1958).

Afin que les malades conservent la vertu de patience, il faut leur conseiller de considérer sans trêve quels douloureux supplice notre Rédempteur endura de la part de ses créatures ; à quel point il eut à subir l'abject affront des huées ; combien — Lui qui, chaque jour, arrache de la main de l'antique ennemi les âmes captives, reçut de soufflets de ses insulteurs ; comment, — Lui qui lave les âmes dans l'onde salutaire, — ne détourna point son visage des crachats de la perfidie ; comment, — Lui qui, par son intercession, nous délivre des supplices sans fin — accepta sans mot dire la flagellation ; comment, — Lui qui veut bien nous faire, parmi les chœurs des anges, avoir part à la gloire éternelle, — endura les mauvais traitements ; comment, — Lui qui nous sauve des blessures du péché, — ne se refusa point au couronnement d'épines ; comment, — Lui qui se prépare à nous enivrer d'éternelles délices, — accepta dans sa soif l'amertume du fiel ; comment, — Lui qui a pour nous supplié son Père, bien qu'il fût son égal par la divinité, — a gardé le silence sous l'outrage de l'adoration dérisoire [des bourreaux] ; comment, — Lui qui était la Vie, et qui était venu l'apporter aux morts, — en vint jusqu'à subir la mort.

Comment peut-on trouver sévère que l'homme ait à accepter, en punition de ses fautes, quelques châtiments de la part de Dieu, alors qu'un Dieu a eu à supporter de si grandes souffrances de la part des hommes en échange de ses bienfaits ? Ou quel est l'homme à l'intelligence saine qui ne se montrerait pas reconnaissant [à Dieu] de ses épreuves, en pensant que Celui qui vécut ici-bas sans péché ne quitta point ce monde, sans avoir été éprouvé ?

GRÉGOIRE LE GRAND.

*Traduction de J. Boutet.*



malades par la prière et l'onction d'huile (13). (On admettait donc toujours que le don fût exercé en dehors du sacerdoce). Certains monastères se voyaient assiéger de malades (14). Si l'on a de sérieuses raisons de récuser les guérisons attribuées à saint Germain de Paris (15) et à d'autres saints, nous avons aussi le récit de la guérison d'un paralytique par un prêtre du VI[e] siècle, saint Sequanus, qui passa la nuit en prière avant d'oindre l'infirme. Voilà qui rattache directement Sequanus (ou son biographe, si l'on y tient) à l'Evangile (16).

L'illustre saint Césaire d'Arles (470-543) oignait lui aussi les malades, et l'on a conservé trois récits où Césaire impose les mains pour la guérison (17). Nous avons surtout quatre passages de ses sermons, où il oppose l'huile selon *Jacques*, V, 14, qu'il appelle la « medicina Ecclesiæ » pour la guérison des malades et le pardon des péchés (18), à la séduction des pratiques médicales suspectes de paganisme : « Quant à vous, frères, demandez la « santé au Christ, qui est la vraie lumière ; recourez à l'Eglise, « oignez-vous d'huile bénite, recevez l'Eucharistie du Christ. Si « vous faites cela, vous recevrez non seulement la santé du corps, « mais encore celle de l'âme. » Dans un autre sermon, Césaire déclare : « Toutes les fois qu'une maladie quelconque sera sur- « venue, que le malade reçoive le corps et le sang du Christ, « qu'humblement et fidèlement il réclame l'huile bénite par les « prêtres, qu'ensuite il oigne son corps pour que ce qui est écrit « s'accomplisse en lui. » Et Césaire cite *Jacques*, V, 14-15. Recueillons encore cette remarque : « Vous constatez, frères, que « celui qui, dans une maladie, court à l'église, méritera de rece- « voir la santé du corps et d'obtenir la rémission des péchés (19). »

(13) A. CHAVASSE, art. cité, p. 345 [143]). Geneviève hésitait à se servir d'une huile que l'évêque n'aurait pas bénite : son refus s'inscrit dans la perspective du texte d'Innocent I[er] (CHAVASSE, [166]). Geneviève n'était pas la seule femme à pratiquer l'onction des malades (CHAVASSE, 350-351 [148-149]).

(14) A. CHAVASSE, p. 346 [144].

(15) Et pourtant... La *Vita Germani*, 18, précise à propos d'un malade guéri par l'évêque de Paris, que ce fut par le mérite de la foi du malade (CHAVASSE [201]).

(16) A. CHAVASSE, p. 356 [154].

(17) Textes cités par A. CHAVASSE, 350 ; 359 ; 361 [148 ; 157 ; 159]. Quand il imposait les mains, c'est qu'il avait affaire à des « épileptiques » ou des possédés ; Césaire les oignait d'huile ensuite.

(18) C'est ce que fait ressortir A. CHAVASSE [191-192 ; 196-197]. Cf. C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1958.

(19) Textes complets, traduction et discussion dans l'article d'A. CHAVASSE, pp. 304-320 [101-117]. Interprétation un peu différente, avec des

Son contemporain Cassiodore, dans son Commentaire de l'*Epître de Jacques*, précise formellement : « Il dit que celui qui « est frappé par la maladie corporelle doit faire venir un prêtre « lequel, par la prière de la foi et l'onction de l'huile sainte, sau- « vera celui qui paraît affligé. Il promet aussi la rémission des « péchés à ceux qui auront été visités par l'une ou l'autre « prière (20). » On voit que l'attention du VI^e^ siècle se tourne vers le pardon promis par *Jacques*, V, 15, sans mépriser cependant la promesse de la guérison.

A l'autre extrémité du monde chrétien, aux V^e^ et VI^e^ siècles, l'évêque syrien d'Edesse (412-435) écrivait : « S'il y a un moine « qui manifestement possède le charisme, il pourra donner l'huile « aux hommes, et s'il y a des femmes qui en ont besoin, il leur « enverra l'huile par leurs maris (21). » Un peu plus tard, Procope de Gaza opposait aux pratiques médicales plus ou moins païennes le même texte et les mêmes exhortations que Césaire d'Arles et Cassiodore (22). Un commentateur de l'*Evangile selon saint Marc*, rapprochant *Marc*, VI, 13 de *Jacques* V, 14, écrivait : « Ce que dit l'apôtre ne s'écarte pas de ce qu'affirme l'évangile... « L'huile qui est employée dans l'onction signifie et la miséri- « corde de Dieu et la guérison de la maladie, l'illumination du « cœur. Il est clair que la prière produit tous ces effets, l'huile « à mon avis les symbolise (23). »

***

Dans la Gaule du VII^e^ siècle, saint Eloi, qui s'inspirait de Césaire d'Arles, offrait lui aussi l'onction chrétienne aux malades tentés par une médecine encore profondément païenne. Comment ne pas citer ce passage de saint Ouen, évêque de Rouen et biographe de saint Eloi : après avoir énuméré longuement, dans

intentions polémiques, sous la plume de Joseph TURMEL, *Histoire des Dogmes*, VI, 472.

(20) CASSIODORE, *P. L.* LXX, 1380, traduction de Joseph TURMEL, pp. 472-473. Cf. C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1960.

(21) Traduction de C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1957.

(22) A. CHAVASSE, article cité, p. 310 [107].

(23) Victor D'ANTIOCHE, traduction de C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1957. On rapprochera de ce texte la décision des Nestoriens du VI^e^ siècle, dans un synode : « Quand quelqu'un... se convertira, « qu'on lui offre comme un moyen de guérison, comme à celui qui est corpo- « rellement malade, l'huile de la prière bénite par les prêtres » (HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, III, p. 1204).



un sermon, les superstitions et les pratiques magiques léguées par le paganisme, Eloi continuait : « ... Toutes les fois qu'une maladie « quelconque sera survenue, qu'on n'interroge ni les enchanteurs, « ni les devins, ni les sorciers, ni les charlatans... Mais que le « malade mette sa confiance en la seule miséricorde divine, qu'il « reçoive avec foi et dévotion l'Eucharistie du corps et du sang « du Christ, et qu'il soit fidèle à demander à l'Eglise l'huile « bénite, dont il oindra son corps au nom du Christ. *Et*, selon « l'apôtre, *la prière faite avec foi rendra la santé au malade et le « Seigneur le soulagera* ; et il recouvrera, non seulement la santé « du corps, mais encore celle de l'âme ; et s'accomplira en lui ce « que le Seigneur a promis dans l'évangile, lorsqu'il a dit : *Tout « ce qu'en effet vous demanderez avec foi dans la prière, vous le « recevrez* (24). » Quelle que soit la valeur accordée à la bénédiction de l'huile, la guérison est une réponse à la foi au Christ... Un autre récit du VIII^e^ siècle dépeint un aveugle suppliant l'évêque Licinius, au cours d'un office à l'église, de lui rendre la vue. Licinius demande les prières de la foule, et l'aveugle, après l'onction, est guéri (25).

***

Tous les textes n'ont certes pas cette saveur évangélique ; ils ne permettent pas d'affirmer que les malades fussent toujours oints par les prêtres dans l'église même ; on emportait chez soi l'huile bénite devenue, par là-même, trop souvent médicinale ; si Césaire s'élevait contre l'idée qu'elle possédât une vertu « automatique », c'est qu'on le croyait volontiers ; aussi appelait-il les malades à « courir à l'église (26) » pour l'onction et la communion qui leur accorderaient le pardon de leurs péchés. Loin d'admettre une décroissance continue de la fréquence de l'onction des malades, au cours des siècles, on peut se demander si la pratique n'en a pas été plus répandue que jamais aux VI^e^, VII^e^, VIII^e^ siècles (et au delà) au point de provoquer une réaction par la suite.

(24) Traduction d'A. CHAVASSE, 323 [120]. Voir le *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1972.

(25) A. CHAVASSE, p. 359 [157].

(26) Joseph TURMEL conteste la traduction du verbe « courir » (*Histoire des Dogmes*, VI, 472).

## VI. — L'ÉVOLUTION DES USAGES ECCLÉSIASTIQUES DANS LE MINISTÈRE AUPRÈS DES MALADES AUX VIIIe, IXe, Xe et XIe SIÈCLES

On procédait toujours, au VIIIe siècles, à la bénédiction de l'huile au cours de l'office du Jeudi Saint ; l'évêque (1) se tournait vers les fidèles pour leur expliquer la signification de ce qu'il faisait. Au cours de ce VIIIe siècle, les prêtres s'assurèrent le privilège de l'usage de l'huile bénite ; et plutôt que d'y voir un indice de « cléricalisme », j'aime y reconnaître la crainte, éprouvée par l'Eglise, que le médicament ne supplantât le sacrement aux yeux des fidèles. Seulement, en liant de plus en plus étroitement le rite de l'onction à la confession, l'Eglise allait précipiter une évolution qui semble, d'après nos documents, générale bien qu'anarchique. On attribue parfois à l' « apôtre » de la Germanie, Boniface, une grande influence dans ce changement (2).

Mais plutôt que d'en retracer les étapes parfois contradictoires, on notera que la prière *In tuo nomino* (3), qui date peut-être du VIIe siècle pour se répandre aux siècles suivants, faisait répéter au prêtre, au moment de l'onction des malades, le passage entier de *Jacques* V, 14-15. Le texte contient un catalogue des maladies, telles qu'on les définissait alors, dont l'intérêt historique et théologique est évident ; au surplus, cette énumération établit formellement que le sacrement était administré en vue de la guérison du malade. Un autre rituel, semble-t-il d'origine espagnole, et

(1) Telle est la règle à peu près générale. Mais on signale encore à Milan, au XIe siècle, que les prêtres bénissent l'huile. (A. CHAVASSE [p. 176]. En Orient, elle l'était par les prêtres et nullement par l'évêque (C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1982 et 1990. Sur l'évêque expliquant le rite aux fidèles, on a le texte d'Amalaire de Metz, au IXe siècle (C. RUCH, même article, col. 1972). Amalaire n'hésitait pas à rappeler aux fidèles que Dieu peut guérir les malades, même sans huile bénite.

(2) C'est le point de vue de J. TURMEL, *Histoire des Dogmes*, VI, 479, 483.

(3) Texte établi par A. CHAVASSE, pp. 100 ss. [64 ss.].



peut-être antérieur même aux invasions, prévoit « la visite et l'onction du malade » ; il contient une oraison de l'infirme pour obtenir la guérison, une prière du prêtre avec la citation intégrale des versets 14 et 15 du chapitre V de saint Jacques, et l'affirmation que le Saint-Esprit a été donné aux disciples afin qu'au nom de Jésus ils imposent les mains aux malades pour les guérir ; on disait enfin une dernière prière d'action de grâce pour la guérison, qu'on adressait à Jésus lui-même (4).

Le Sacramentaire gélasien, lui aussi, se souvient dans sa prière pour la bénédiction de l'huile, au cours de la messe du Jeudi-Saint, des origines chrétiennes : « Envoie, Seigneur, du haut des « cieux l'Esprit saint, le Paraclet, dans cette graisse de l'olivier, « que tu as daigné tirer de cet arbre vigoureux en vue de sou- « lager nos corps, afin que, par ta sainte bénédiction, elle « devienne, pour quiconque s'en oint, l'absorbe ou se l'applique, « un remède [de l'esprit et] (5) du corps, qui chasse du corps « toute douleur, toute faiblesse, toute maladie, elle — [l'huile] — « dont tu as oint les prêtres, les rois, les prophètes et les martyrs, « ta bonne huile d'onction... (6) »

Un rituel byzantin du VIIIe siècle incorpore l'onction dans une liturgie célébrée de préférence à l'église, par sept prêtres (en souvenir, très probablement, des « anciens » convoqués auprès du malade par le texte de *Jacques*, V, 14) ; cette liturgie comprend une belle prière au moment de l'onction : « Père saint, médecin « des corps et des âmes, qui as envoyé ton Fils unique pour « guérir toute maladie, et nous sauver de la mort, guéris ton « serviteur ici présent de l'infirmité corporelle et spirituelle qui « le retient, et donne-lui la vie... (7) »

L'examen des nombreux rituels (8) ne modifierait pas l'impression laissée par les textes qu'on vient de lire : dans l'ensemble, ils demeurent beaucoup plus proches, par la doctrine, du temps de Césaire d'Arles que du XIIe siècle.

(4) A. CHAVASSE, pp. 106 ss. [70 ss.] et C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1964.

(5) A l'origine, les mots entre crochets ne se trouvaient pas dans le texte. Il serait précieux de savoir à quelle époque ils y ont été introduits. Voir A. CHAVASSE, 81 [45].

(6) A. CHAVASSE, 80 [44] qui établit le texte et examine les hypothèses permettant de faire remonter la prière jusqu'aux Ve et IVe siècles, pp. 76 ss. [40 ss.].

(7) Traduction de Dom B. BOTTE, *la Maison-Dieu*, 15, p. 97.

(8) Outre l'ouvrage d'A. CHAVASSE, qui peut servir de guide, on se reportera au *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1977 et le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V, 1, col. 1036.

Le célèbre théologien anglais Bède le Vénérable, qui meurt en 735, écrit dans son commentaire de *Jacques* : « Et maintenant « la coutume de l'Eglise est que les infirmes soient oints par les « prêtres avec de l'huile consacrée et que, par la prière accom- « pagnant ces onctions, ils soient guéris. Selon ce que dit le pape « Innocent (9), non seulement les prêtres mais tous les chrétiens « ont le droit de se servir de cette huile pour oindre en cas de « nécessité survenant à eux ou à leurs proches (10). » Bède s'empressait d'ailleurs, après ces renseignements infiniment précieux sur les usages du VIIIe siècle anglais, de rappeler que la maladie étant le fruit des péchés, il fallait donc en demander la rémission aux prêtres. Peut-être protestait-il contre le monopole de l'onction par les prêtres, qui allaient bientôt l'emporter sur les anciens usages ; c'est l'âge et l'expérience de la personne oignant le malade, beaucoup plus que son ordination, qui intéressaient Bède (11) — au reste persuadé que la prière a un rôle prépondérant dans la grâce de la guérison (12).

On serait tenté, dès lors, de voir en Bède un témoin, peut-être incompris, des siècles précédents ; or, dans la réalité, il semble que le théologien anglais ait involontairement précipité l'évolution vers une onction beaucoup plus pénitentielle que médicinale. C'est l'insistance, avec une pointe polémique, de Bède à souligner que les péchés ne peuvent être remis que par la confession et la pénitence — et non point au prix d'une onction d'huile — qui conduira aux VIIIe et IXe siècles les dignitaires ecclésiastiques à exiger que le sacrement de la pénitence précède l'administration de l'onction aux malades. Ainsi la liaison psychologique et la contamination théologique entre les deux rites devenaient-elles plus intimes que jamais (13). Dès l'époque de Charlemagne,

(9) C'est la lettre d'Innocent Ier à Decentius. Voir plus haut, pp. 32 ss.

(10) Traduction de Joseph TURMEL, *Histoire des Dogmes*, VI, 473 ; commentaire étendu d'A. CHAVASSE, pp. 331 ss. [128 ss.] ; cf. pp. 337-339 ; 354 [134-136 ; 152 et 173 ; 188 ; 199-200]. Cf. aussi C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1970.

(11) A. CHAVASSE, p. [173] : « Le mot *presbyteros* employé par l'apôtre [n'a pas] fait, ce semble, impression... Bède, qui mieux est, négligera en l'occurrence le sens technique de ce mot pour l'appliquer — c'est un comble ! — aux fidèles, et en conclure que l'onction doit être faite par des personnes avancées en âge... » (De toute manière l'huile avait été bénite par l'Eglise : c'est le point de vue d'Innocent Ier). — Je signale aux commentateurs de *l'Epître de Jacques* l'exégèse de Bède ; n'est-elle pas intéressante au delà même de l'histoire de l'onction des malades ?

(12) A. CHAVASSE, 332 [129 et 188].

(13) A. CHAVASSE a très heureusement souligné, dans la conclusion de son *Etude* [pp. 199-200] le rôle décisif des protestations de Bède.



quatre capitulaires rappelaient aux prêtres leur devoir d'oindre les malades, regardés aussi comme des pénitents (14).

Aux IXe et Xe siècles, néanmoins, l'onction des malades n'était pas encore devenue, en général, le dernier sacrement des fidèles. La longueur de la cérémonie, la mention des églises où elle se déroulait, l'invitation faite parfois au malade de s'agenouiller, la rédaction d'une formule abrégée pour les moribonds, la réitération maintes fois attestée de l'onction, autant de preuves pour conclure que s'il fallait se trouver réellement malade afin de recevoir l'huile bénite, on n'attendait pas que le fidèle fût mourant ou que son état parût désespéré avant de recourir au secours de l'Eglise (15). Encore attestée çà et là (16), l'onction des malades par les fidèles eux-mêmes disparaissait peu à peu..

***

Ainsi donc, si l'accent sur les effets spirituels de l'onction des malades se fait de plus en plus insistant, la prière pour la guérison n'en est pas encore exclue. Loin de là ! Mais au IXe siècle, on atteint ce qu'A. Chavasse appelle un « palier » (17) ; de nouveaux usages colorent d'anciennes conceptions. L'une de ces nouveautés, sans devenir cependant de règle encore, c'est l'apparition de l'onction dans les récits de la mort des saints personnages. A cet égard, la différence entre le VIIIe et le IXe siècles apparaît très nettement dans les témoignages qui nous sont parvenus (18). Longtemps avant que les théologiens ne constituent l'onction en *extrême*-onction, la piété y préparait les esprits. Longtemps certes, mais pas avant le IXe siècle ; et sans que tout le monde fût d'accord avec le nouvel usage. Une génération à peine sépare le Rhénan Raban Maur d'Hincmar de Reims. Raban Maur déclarait : « Par ordre apostolique l'huile est bénie pour la guérison « des malades. Car l'apôtre Jacques a promulgué cette ordon- « nance (19). » Mais à la même époque, l'illustre archevêque de Reims, Hincmar, écrivait à un évêque moribond qui lui avait

(14) Textes dans l'article de C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1971.

(15) Voir les renseignements précis et les textes dans l'article de C. RUCH, col. 1978-1981.

(16) Outre le texte de Bède qu'on a lu plus haut, voir A. CHAVASSE [174]

(17) A. CHAVASSE, *Etude*, [p. X].

(18) A. CHAVASSE en fait la démonstration à la fin de son *Etude* [193 à 196].

(19) Cité par J. TURMEL, *Histoire des Dogmes*, VI, 474.

envoyé sa confession écrite : « Suivant la coutume des anciens « je t'envoie... de l'huile sanctifiée afin que, par mon ministère « et par la mention de cette huile, tu reçoives du Saint-Esprit « qui est la rémission de tous les péchés, le pardon de tes « fautes. (20) » Bien que l'onction soit encore comprise comme un sacrement de guérison, la piété et l'opinion publique s'orientent vers un sacrement suprême de la rémission des péchés. Trois siècles plus tard, l'usage attesté par Hincmar deviendra la règle sacramentelle.

***

Aux VIII^e^, IX^e^, X^e^ et XI^e^ siècles, les récits hagiographiques ne manquent pas de nous informer que les saints guérissaient les maladies; à cet égard, les textes renchérissent trop souvent les uns sur les autres. Qu'il faille donc redoubler de prudence critique, c'est évident ; qu'on élimine tous les textes tardifs par rapport aux événements qu'ils prétendent raconter, c'est de bonne méthode ; et l'on admettra aisément qu'il faille écarter les récits plus proches de la *Légende dorée* que de la biographie, même médiévale. Mais ne resterait-il après ces éliminations que quelques textes, rien ne permet de les négliger : quand un témoin de la vie de Bernard de Clairvaux atteste les guérisons accomplies par celui-ci, lorsqu'on découvre des allusions à ces événements dans les textes de saint Bernard lui-même, cela mérite réflexion (21).

On semble continuer à penser, toujours au XI^e^ siècle, que la maladie n'est ni un privilège spirituel, ni une participation aux souffrances du Christ. Encore du temps de Pierre le Vénérable

(20) Traduction de J. TURMEL, VI, 482 ; cf. C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V. 2, col. 1975. Un peu plus haut, à la colonne 1973, C. RUCH cite le cas des moribonds très pieux qui réclamaient l'onction, et mentionne les ordonnances épiscopales dans ce sens. Par contre, l'évêque Jonas d'Orléans consacre un chapitre entier d'un ouvrage à la visite des malades, et se plaint qu'on abandonne l'usage de leur administrer l'onction. (C. RUCH, col. 1972).

(21) « Peut-être les nôtres me diront-ils : « Qui nous prouve l'origine « divine de ta parole ? Quels miracles fais-tu pour que nous croyions en « toi ? » Je ne saurais vraiment que répondre moi-même ; il en coûterait « trop à ma pudeur... Mais toi, Saint Père Eugène, réponds pour moi et « pour toi-même, selon ce que tu as vu de tes yeux et entendu de tes « oreilles... » BERNARD DE CLAIRVAUX, *la Considération*, II, 3, traduction de P. DALLOZ, pp. 67 et 283, Didier et Richard éditeurs, Grenoble.



— ce n'était certes pas une époque de décadence ! — loin de considérer la maladie comme un moyen de sanctification monacale, les moines de Cluny s'ingéniaient à adoucir la condition des malades. L'abbé Philippeau va même jusqu'à penser, après une active recherche, que le « renversement des attitudes relatives aux malades et à la maladie » ne se manifestera qu'au XII^e^ siècle (22).

Nous voici donc au seuil du siècle où s'est produit une si durable révolution des usages chrétiens quant à la maladie, que nous en dépendons encore.

(22) H. R. PHILIPPEAU, *la Maison-Dieu*, 15, pp. 53, 54, 76.

## VII. — DEPUIS LE GRAND TOURNANT DU XII[e] SIÈCLE JUSQU'A LA VEILLE DE LA RÉFORME : L'APPARITION D'UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA MALADIE ET DU SACREMENT DE L'ONCTION D'HUILE

Au XII[e] siècle, l'onction des malades subit une évolution décisive : l'effet spirituel du sacrement l'emporta désormais sur la guérison elle-même ; et le changement était assez évident pour que les recueils ecclésiastiques fussent parfois modifiés en conséquence (1). La systématisation de la doctrine générale des sacrements conduisit à insister davantage sur la grâce sacramentelle conférée par l'onction ; on attacha désormais de moins en moins d'importance à la guérison, puisqu'elle n'était pas nécessairement accordée au malade ; on regarda l'onction comme un sacrement de la rémission suprême des péchés. Les docteurs du XII[e] siècle hésitaient à réitérer l'onction ; Pierre le Vénérable, qui défendait encore cet usage, vidait cependant le sacrement de sa signification traditionnelle : puisque, dit-il, l'onction efface les péchés, il faut bien la donner quand ils se renouvellent... (2). Une lettre attribuée à Yves de Chartres, au début du XII[e] siècle, déclare que « l'onction des infirmes est le sacrement de la pénitence « publique (3) » ; la *Summa Sententiarum*, vers 1150, voit dans la rémission des péchés le motif même du sacrement de l'onction (4) ; l'illustre Pierre Lombard propageait le même point de vue dans le *Livre des Sentences* (5).

Alors — vers 1150 — seulement alors, apparaît l'expression d'*extrema unctio* (6).

(1) Voir l'exemple anglais cité par B. Botte, *la Maison-Dieu*, 15, p. 96.
(2) L. Godefroy cite le texte de Pierre le Vénérable dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1988.
(3) *P. L.* CLXII, 260, cité par J. Turmel, *Histoire des Dogmes*, VI, 486.
(4) B. Botte, article cité, p. 98 ; L. Godefroy, col. 1992.
(5) B. Botte, p. 98.
(6) « L'emploi de l'adjectif *extrême* a eu de fâcheuses conséquences » et l'expression « ne marque pas un progrès mais une déviation », conclut le R. P. Botte, p. 104. — « Formule regrettable », écrit le R. P. Robilliard dans *l'Initiation théologique* (éd. du Cerf, 1954), IV, 675, dans le chapitre qu'il intitule soigneusement *l'Onction des Malades*. — En 1143 encore, les *Sententiae divinitatis* appelaient le sacrement « *unctio sollemnis infirmorum* » (Godefroy, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1988). Il y a un texte qui daterait du VII[e] siècle et qu'on a attribué à Sonnatius de Reims : « Que l'extrême-onction soit portée à celui qui est malade et que son pasteur aille le voir souvent à domicile et lui fasse de pieuses visites, l'excitant vers la gloire future... » (*P. L.* LXXX, 445). Mais ce texte est d'une « authenticité douteuse » (H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, V, 1, col. 1034). La même conclusion sous la plume de C. Ruch (*Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1960) permet d'écarter le seul texte qui, avant le milieu du XII[e] siècle, emploie les termes d'extrême-onction. (Cf. encore un texte suspect du IX[e] siècle, C. Ruch, V, 2, 1976). Saint Pierre Damien, au XI[e] siècle, s'en tenait toujours aux termes « *unctio infirmorum* » (voir le texte dans L. Godefroy, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1987).



Onction suprême dont la mentalité populaire craignait d'autant plus la réception prématurée, qu'on en conservait comme une empreinte ascétique — quant au mariage, par exemple — ; si bien que par piété, on en reculait la réception, afin de ne plus pécher avant la mort. L'extrême-onction devenait, en ce qui concerne la mort, ce que le baptême avait été dans l'Eglise ancienne, quand il était encore permis d'en différer la réception. Ainsi, la piété populaire et la spéculation théologique firent, aux XII[e] et XIII[e] siècles, de l'onction des malades l'onction suprême des moribonds, ainsi que l'enseignaient formellement saint Bonaventure et Albert le Grand, qui rapprochaient les sacrements de la confirmation et de l'extrême-onction : l'une préparant le chrétien aux combats de la vie et l'autre l'aidant à entrer au ciel (7).

Le *Supplément* de la *Somme théologique*, qui pour ne pas être de la main même de saint Thomas d'Aquin, reprend plusieurs de ses expressions et va exercer une influence considérable, rattachait directement l'institution de l'extrême-onction à saint Jacques et à Jésus lui-même, à cause de *Marc*, VI, 13. S'il admettait que l'onction ait pu, très exceptionnellement, avoir été donnée par des laïques ou des femmes, saint Thomas en réserve l'administration aux seuls prêtres, puisqu'il s'agit d'un sacrement de la rémission des péchés (8).

Le *Supplément* de la *Somme* ratifie l'enseignement d'Albert le Grand et de saint Bonaventure : l'extrême-onction apparaît comme le sacrement ultime qui dispose immédiatement l'âme à

(7) Textes d'Albert le Grand et Saint Bonaventure dans l'article de L. Godefroy, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1992-1993. Cf. un peu plus loin, p. 57, note (26).
(8) *Supplément* de la *Somme théologique*, qu. XXIX, a. 3 ; XXXI, a. 1.

la gloire, et le remède contre l'infirmité de l'état de péché. Aussi saint Thomas admettait-il qu'on ne pût répéter l'administration du sacrement qu'après la guérison et dans le cas d'une nouvelle maladie ; s'il s'agissait d'une maladie longue et grave, il fallait donc qu'il y eût un danger de mort (9). Quelques années plus tard, Duns Scot exigera, pour que le malade administré ne pèche plus, qu'on attende qu'il perde connaissance avant de lui donner l'extrême-onction (10). On sait combien cette tradition aura d'influence, par la suite.

Le thomisme, moins radical, admet que le sacrement puisse apporter un soulagement corporel, ou la guérison elle-même ; mais il ne présente pas ces conséquences comme un effet direct ou universel de l'extrême-onction, qu'il regarde comme un secours essentiel offert à l'âme, mais non point absolument indispensable à son salut (11). Saint Bonaventure enseignait déjà que la fortification de l'âme était le but de la guérison du corps : c'est la guérison de l'âme qui produit donc celle du corps (12). Saint Thomas précise que l'extrême-onction ne guérit le corps « que si « cela est utile à l'âme » ; aussi réserve-t-il le sacrement aux adultes (13).

Mais, avec Duns Scot, on ignorait délibérément, désormais, jusqu'à la possibilité d'un effet corporel de l'onction ; le sacrement des malades n'avait plus aucune affinité avec la guérison.

***

Ce profond changement de perspectives entraînait des remaniements liturgiques et des innovations pastorales. Les rituels qui jusqu'au XIII[e] siècle commençaient par la confession, continuaient par l'onction et se terminaient par le viatique, changèrent l'ordre des actes sacramentaux : après la pénitence, on communiait désormais, et l'on recevait enfin l'extrême-onction (14).

(9) *Supplément*, qu. XXIX, a. 1 ; XXXII, a. 2 ; XXX, a. 1 ; XXXIII, a. 2 et la *Somme contre les Gentils*, IV, LXXIII. Les textes sont cités et commentés par L. GODEFROY, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1993-1998. On adopta souvent, en pratique, la règle de ne pas donner l'extrême-onction plus d'une fois par an à la même personne.

(10) Texte dans L. GODEFROY, col. 1995.

(11) *Supplément* qu. XXIX, a. 3.

(12) L. GODEFROY, col. 1994.

(13) *Supplément*, qu. XXX a. 2 et XXXII, a. 4. — On en vint à considérer qu'il fallait avoir 14 ans révolus pour recevoir l'extrême-onction. L'usage se maintint aux XIV[e], XV[e] et XVI[e] siècles.

(14) J. CORBLET, *Histoire du Sacrement de l'Eucharistie*, I, 385 ; B. BOTTE, *Maison-Dieu*, 15, p. 103 ; C. RUCH, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1980.



Tandis que l'onction des malades devenait le sacrement suprême et extraordinaire de la dernière pénitence dans la Chrétienté occidentale, à Byzance, le commandement de saint Jacques évoluait aussi dans le sens d'une spiritualisation jusqu'à y apparaître comme un remède à n'importe quelle infirmité spirituelle : aussi l'accordait-on à tous ceux qui le demandaient (15). Le délégué des Grecs acceptera l'emploi de l'expression « extrême-onction » au II[e] Concile de Lyon, en 1274 (16), sans faire de difficultés.

***

Auparavant, le IV[e] Concile du Latran avait, en 1215, fortement subordonné la pratique médicale aux exigences spirituelles de la guérison de l'âme des malades. Après avoir envisagé, dans son 21[e] Canon, le cas du confesseur qui devra « être prudent et sage, « savoir verser le vin et l'huile sur les blessures... afin de pouvoir « trouver les conseils à donner et les moyens à employer pour « guérir le malade (17) », le Concile passait tout naturellement à la relation entre le péché et la maladie physique : « Comme « parfois la maladie vient du péché, nous ordonnons formel- « lement à tous les médecins d'exhorter leurs patients à faire « appeler avant tout le médecin des âmes. Si leur âme est « soignée, la guérison des corps n'en sera que plus facile. Il « arrive en effet que des malades, quand leur médecin leur « conseille de songer au salut de leur âme, se désespèrent et « tombent ainsi dans un plus grand danger. Le médecin qui ne « tiendra pas compte de notre ordonnance se verra interdire « l'entrée de l'église jusqu'à ce qu'il ait donné satisfaction. L'âme « étant plus précieuse que le corps, on interdit, sous peine « d'anathème, au médecin de conseiller au malade l'emploi d'un « remède coupable (18). »

Rien n'est jamais ni simple ni linéaire. Tandis que l'onction des malades s'effaçait des usages chrétiens, on peut imaginer que le besoin spirituel d'une prière d'intercession était assez vivement ressenti dans l'Eglise pour expliquer l'apparition — difficile à dater exactement — dans le *Pontifical romain* (recueil de prières officielles de l'Eglise catholique) d'une *Oraison pour l'imposition*

(15) B. BOTTE, p. 102 ; L. GODEFROY, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, 2019.

(16) C. RUCH, même *Dictionnaire*, col. 1918.

(17) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, V, II, p. 1350.

(18) HEFELÉ-LECLERCQ, V, II, p. 1351.

*des mains en vue de la guérison des malades.* Elle fait allusion à des textes non-canoniques, voire même à un vieux « roman » des premiers siècles chrétiens, l'Histoire de saint Paul et de sainte Thècle ; mais sa signification évangélique est évidente : « J'in-« voque ton nom saint et vénérable, Dieu très haut, Père tout-« puissant qui fis le ciel et la terre, la mer et tout ce qui est en « eux. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, Dieu qui « habites dans les lieux élevés et qui protèges ce qui est humble, « veille sur l'imposition de nos mains que nous faisons sur ton « serviteur que voici, et que ta main exerce son influence imma-« térielle sur lui. Donne-lui, Seigneur, la santé du corps, l'équi-« libre de l'esprit, la patience de supporter les peines de la vie, « une santé excellente, et délivre-le de toute crainte de l'ennemi. « Seigneur qui délivras les enfants d'Israël de la terre d'Egypte, « Loth de Sodome, Daniel de la fosse aux lions, les trois enfants « de la fournaise de feu ardent, Jonas de l'abîme de la mer, « Pierre des gardiens de la prison, Paul des chaînes, Suzanne « d'une fausse accusation, Thècle du milieu du cirque, Seigneur « qui eus pitié de la ville de Ninive, aie aussi pitié de ton servi-« teur que voici. Sois, Seigneur, son aide et son protecteur, « comme tu aidas David enfant à triompher de Goliath. Ouvre « les yeux de son cœur à la connaissance de ta vérité, comme tu « ouvris les yeux de la tête de Tobie à la vue du monde visible, « de manière à le faire parvenir à ton règne (19). »

Mais encore, ce texte était-il vraiment en usage ? Il est certes difficile de répondre. Voici le cas du Légat du Pape Benoît XIII, ce saint Vincent Ferrier qui, à la suite d'une vision, prêchait entre 1399 et 1419 en Espagne et en France sur le Jugement à venir et la fin prochaine du monde. On lui attribue des guérisons nombreuses, que nous avons quelque peine à croire ; et naturellement ce sont les guérisons les plus extraordinaires qui demeuraient, amplifiées, dans la mémoire des foules... Au procès de canonisation, en 1449, on prétendit qu'un tonneau de vin, bénit par Vincent Ferrier en 1415, ne s'était plus jamais vidé depuis lors, et que ce vin guérissait les malades. Allons-nous rejeter ces témoignages ? Peut-être adultèrent-ils une réalité beaucoup moins grossière, s'il est vrai que Vincent Ferrier rassemblait les malades, et avant ou après son sermon, prononçait sur eux une formule liturgique. Le Roi d'Aragon Alphonse V, témoin de ces scènes, les décrit ainsi : « Il avait coutume d'imposer les mains aux « malades en prononçant ces paroles : *Que Jésus, Fils de Marie « qui t'a conduit dans la foi catholique t'y conserve et te rende « heureux et te délivre de cette infirmité.* » Et l'on sait qu'à Toulouse, Ferrier appuyait sa prédication sur les guérisons de paralytiques, ou de sourds, ou d'aveugles qu'il accomplissait (20).

S'il n'est pas trop aventureux de recourir à un double anachronisme, on peut voir dans l'activité de Vincent Ferrier les deux ministères du thaumaturge du Ve siècle et du revivaliste du XIXe. Et la réponse de Jeanne d'Arc blessée devant Orléans, qui refusait les charmes et les paroles magiques proposés par ses compagnons, témoigne du profond enracinement de la tradition chrétienne : « Si l'on peut donner sans péché remède à ma « blessure, je veux bien être guérie. »

***

Dans *les Rois Thaumaturges,* Marc Bloch a étudié le pouvoir qu'on reconnaissait aux rois de France et d'Angleterre de guérir les abcès tuberculeux de la face et du cou — les « écrouelles » des « scrofuleux » (21). Comme il est difficile à des protestants, au surplus républicains, du XXe siècle de se persuader qu'on ait cru, pendant sept ou huit siècles, que les rois français et anglais eussent réellement reçu le don, de surcroît héréditaire, de guérir les malades ! Mais si cette croyance fut largement et effectivement répandue parmi les chrétiens, quelque étonnement que nous en ressentions, et quelques réserves que cela suscite à juste titre, pouvons-nous demeurer aveugles devant cette preuve surprenante du maintien, dans la conscience de la Chrétienté, du souvenir ou de l'attente d'un ministère charismatique de la guérison des malades ? Le « toucher » royal, c'était en effet une forme décadente de l'imposition des mains, et l'acte royal avait à l'origine assez de signification spirituelle pour qu'un chroniqueur écrive, à propos du roi Philippe Ier (1060-1108), qu'il avait

+ p. 48 - le miracle de la guérison" Les VAUDOIS. Johannis LUKAWITZ

(19) Texte latin dans ANDRIEU, *le Pontifical romain au Moyen Age,* Rome, 1941, tome I, p. 269. A. CHAVASSE a signalé qu'une *Vie de S. Pardulfe,* écrite au milieu du VIIIe siècle, distinguait « le rite de l'onction des infirmes d'avec l'imposition des mains sur les malades » et souligné qu'on a plus de textes, depuis le IXe siècle, à ce sujet qu'auparavant. Voir son *Etude* [186-187]. Malheureusement, la deuxième partie de son travail, où il comptait revenir sur ce problème, n'a pas été encore publiée.

(20) M. M. GORGE, *Saint Vincent Ferrier,* 5e édition, pp. 103, 104, 108 ; cf. p. 291.

(21) Le premier roi dont nous sachions qu'il ait « guéri » les écrouelles, c'est Robert II de France, avant 1031.

perdu le pouvoir de guérir à cause de ses fautes. Mais à partir de Louis VI (1108-1137), l'opinion admit que le roi recevait le don, une fois pour toutes, quand il avait été sacré à Reims.

On ne connaît malheureusement pas les paroles prononcées par le roi lorsqu'il touchait les scrofuleux (22). Mais le commentaire qu'on faisait à propos de Philippe le Bel, en 1310, permet sans doute d'en définir l'orientation : « Dieu par ses mains opère « en faveur des malades d'évidents miracles ». Charles V, qui le premier revendiqua le titre exclusif de *Roi Très-Chrétien,* tenait particulièrement à ses fonctions de guérisseur d'écrouelles. Les rois d'Angleterre en faisaient autant, depuis tout au moins le règne de Henri II, mort en 1189. Il y avait un vrai service liturgique présidé par le roi, avant la cérémonie même du toucher. Edouard III, nous dit-on, « se répandait en prières ». Chaque année, des centaines de malades se présentaient devant les rois de France et d'Angleterre : il en venait de toute l'Europe occidentale.

Tous les théologiens n'approuvaient pas cet usage ; certains se méfiaient de la confusion, de plus en plus évidente, que les peuples entretenaient entre les ministères de l'Eglise et la puissance « sacrée » des Rois. Et si, à la fin du Moyen Age, le courant monarchique l'avait emporté, on continuait, au moins théoriquement, à rattacher le « toucher » royal aux vérités chrétiennes. Occam prétendait au XIVe siècle que les rois régulièrement sacrés recevaient « la grâce des dons spirituels », et pour étayer cette doctrine, signalait précisément la guérison des écrouelles par les rois d'Angleterre et de France (23).

***

Tandis que l'onction devenait un sacrement de la suprême pénitence, officiellement inscrit par le Concile de 1439, qui siégeait à Florence, parmi les sept sacrements dont l'administration était formellement réservée aux prêtres, la signification spirituelle de la maladie se modifiait dans la conscience chrétienne ; on la regardait de plus en plus, depuis le XIIe siècle, comme une participation aux souffrances du Christ. Il est difficile de préciser si c'est sous l'influence de ce changement de la sensibilité religieuse

(22) Du moins au Moyen Age. Au XVIe siècle, il dira : « Le Roi te touche, Dieu te guérit ».

(23) Pour les détails, se reporter à l'admirable étude de Marc BLOCH, *Les Rois thaumaturges,* Strasbourg, 1924.



et de la pratique sacramentelle que l'on assiste, dans une certaine mesure, à l'abandon relatif du soin des malades, par le clergé, à partir du XIIe siècle, comme si les prêtres n'avaient plus ni à les visiter, ni à prier pour leur guérison ; ou si c'est à cause précisément de cette défaillance (24) et de la disparition des guérisons que l'on s'appuie désormais sur l'Ecriture (25) pour y trouver autant de preuves de la dignité spirituelle de l'état de maladie.

Bien qu'il s'agisse d'un texte du XIIIe siècle et non pas du XVe, quelques lignes d'Albert le Grand ont l'extraordinaire mérite de résumer tout à la fois l'évolution de la théologie et de la piété pendant la fin du Moyen Age : « Par l'onction des malades nous « sommes configurés au Christ en sa résurrection ; c'est un sacre- « ment donné au chrétien quittant ce monde en préfiguration de « l'onction qu'est la gloire future, quand toute mortalité sera « éloignée des élus (26). » On se réjouissait, au IIIe siècle, de la victoire du Christ sur la mort, jusque dans les corps mortels des Chrétiens. On célébrait, mille ans plus tard, par la conformité entre la maladie et la Croix, la victoire du Christ dans les corps ressuscités des moribonds oints par l'Eglise. Si l'hérésie consiste à n'accepter qu'un aspect particulier de la vérité chrétienne, au détriment de sa plénitude et des tensions par lesquelles nous l'approchons, alors il n'y a pas le moindre doute : l'attitude chrétienne des XIIe, XIIIe, XIVe et XVe siècles devant la maladie n'est pas fausse, certes ; mais elle est quelque peu hérétique.

(24) Voir l'article de H. R. PHILIPPEAU, *la Maison-Dieu,* 15, pp. 64-66.

(25) En particulier sur *Matthieu,* XXV, 36 et *Colossiens,* I, 24.

(26) Traduction de J.A. ROBILLIARD, *l'Onction des Malades, Initiation théologique,* tome IV, p. 687 (éd. du Cerf).

## VIII. — L'ATTITUDE DE LA RÉFORME

Si l'on en juge par les propos qu'on a recueillis à sa table, ou par ses lettres, Luther voyait volontiers dans la maladie une œuvre diabolique :

« Les médecins ne considèrent dans les maladies que les « causes naturelles et s'appliquent à y porter remède avec leurs « médicaments ; en quoi ils ont raison. Mais ils ne songent pas « que le diable, dans les cas de maladie, est le moteur des causes « naturelles, qu'il fait bientôt varier les causes et les effets, qu'il « change le froid en chaud ou le bien en mal. Aussi faut-il inter- « venir avec un remède d'une plus haute espèce, avec la foi et « la prière, comme dit le psaume XXXI, verset 16 : « *Mon sort* « *est entre tes mains.* » Pendant que j'étais malade, j'ai appris « la valeur de ce verset. Je voudrais corriger et changer ce que « j'en avait dit précédemment, en ne le faisant rapporter qu'à « l'heure de notre mort. Mais il veut dire : tout le temps que je « passe sur terre est entre tes mains, ma vie entière, tous mes « jours, chaque heure, chaque instant. Autant dire : tu tiens entre « tes mains ma santé, ma maladie, mon infortune ou mon bon- « heur, ma vie, ma mort, ma foi, mon deuil, comme l'expérience « nous l'apprend. Quand nous nous imaginons que nous allons « être heureux, gais, pieux ou bien portants, tout culbute et « c'est le contraire qui se produit (1). »

Au risque de paraître accorder trop d'importance à un propos de table, j'y verrais, pour ma part, la description de la pensée de Luther : une insistance excessive sur la nature diabolique de la maladie (2) ; un grand respect à l'égard de la science médicale ; un rapprochement parfaitement biblique entre la maladie et la tribulation (3) ; un enseignement persuasif sur la prière de la foi, arme souveraine du chrétien malade.

Dans un traité de 1519-1520 (les *Quatorze Consolations*) à l'occasion d'une grave maladie de l'Electeur, Luther a manifestement voulu détourner l'attention du patient de sa maladie : « Aucune souffrance de l'homme ne peut être d'une telle inten- « sité qu'elle soit le plus grand des maux qu'il y ait en lui : tel- « lement il est vrai que ses maux sont plus nombreux et grands « que ceux qu'il sent en lui ! Car s'il sentait son mal il sentirait « l'enfer puisqu'il porte l'enfer en lui... Ceux-là disent vrai qui « appellent les souffrances du corps un avertissement du mal « intérieur. » Et Luther d'écrire dans ce véritable traité de cure d'âme : « Chacun de nous... s'il sentait son propre mal intérieur « ou s'il y croyait fermement, appellerait spontanément les maux « extérieurs à l'aide, il en ferait des jouets, il ne serait jamais « plus triste que lorsqu'il serait privé de ces maux... » S'il y a trois cents maladies « par lesquelles le corps humain peut être « tourmenté », combien davantage d'autres maux pouvons-nous souffrir ! Aussi, Luther exhorte-t-il le malade à contempler la passion du Christ, qui peut nous élever au-dessus de tous nos maux. Dans l'épître dédicatoire à l'Electeur, Luther insiste sur le devoir de visiter les malades, à l'image de l'amour du Christ, descendu du Père pour nous visiter dans notre misère. Aussi Luther voit-il, dans l'homme malade, Jésus qui souffre. Pour finir, Luther appelle à la prière pour les malades (4).

On discerne néanmoins chez Luther une certaine réserve à l'égard de la spiritualité de la maladie, telle qu'elle s'était développée à la fin du moyen âge. Plutôt que de mettre l'accent sur la participation des malades à la Croix de Jésus, Luther observait : « Il est exact que nos souffrances peuvent être fort grandes ; « mais que sont-elles en face de celles du Christ, le Fils de Dieu, « qui fut crucifié ? En comparaison de ses souffrances, nous

(1) Martin LUTHER, *Propos de Table*, édition et traduction de Louis SAUZIN, Aubier, éd. 1932, p. 264.

(2) Voir par exemple les lettres de LUTHER malade citées par Félix KUHN, *Luther, sa vie, et son œuvre*, 1884, t. III, pp. 24 ss ; 320. On comprend, si la maladie est une arme de Satan, que dans les *Propos* (SAUZIN, 388), Luther commentât *Jean* IX, 3 et *Matthieu* IX, 2 en déclarant : « Seuls les péchés effectifs « que peut commettre un homme peuvent occasionner des maladies et des tour- « ments physiques, mais le péché originel ne le peut pas. » Mais on aurait tort d'y voir une doctrine élaborée ; Luther très malade, en 1537, n'affirme-t-il pas : « Cette maladie, c'est la pomme d'Adam dans mon pauvre corps ; je ne puis « la manger ; mais c'est mon Christ qui l'a mangée pour moi » ? Cité par Félix KUHN, III, 145).

(3) Cf les *Propos*, éd. SAUZIN, p. 387.

(4) Texte très obligeamment communiqué par M. Théobald Süss (Edition de Weimar, VI, 107 ss).

« n'avons plus qu'à nous taire (5) » Et à les accepter : un récit des *Propos de Table* (6) raconte « comment le Dr Luther avait cou- « tume de visiter et de réconforter les malades... Le Dr Martin « Luther lui parlait amicalement, s'approchait tout près de lui, « l'interrogeant d'abord sur sa maladie... Puis il se mettait à lui « parler, lui demandant si, dans cette maladie, il avait montré « de la résignation à l'égard de Dieu. Une fois qu'il savait com- « ment le malade s'était comporté au cours de ses souffrances et « en quelles dispositions il était à l'égard de Dieu ; quand le « malade déclarait qu'il supportait en patience sa maladie que « Dieu lui avait envoyée, dans sa grâce et par sa volonté de père, « qu'il avait bien mérité cette épreuve par ses péchés, et qu'il « était prêt à mourir si Dieu le voulait ainsi ; alors, il se mettait « à louer hautement ces dispositions comme une œuvre du Saint- « Esprit qui opérait dans le malade. Et il vantait comme un grand « bienfait de Dieu que quelqu'un, en cette vie, puisse arriver à « la véritable connaissance de Dieu, et croire à Jésus-Christ notre « Sauveur, et se soumettre aux volontés de Dieu pour l'amour de « Jésus. Il les exhortait à être fermes en cette foi, à s'y maintenir « avec l'aide du Saint-Esprit et s'offrait à prier Dieu pour le « malade. » Le remerciait-on, « Luther avait coutume de répondre : « C'est mon office et mon devoir, et il n'est nul besoin « de me remercier (7). » Et il leur donnait ses consolations, afin « qu'ils se comportassent comme il faut et ne craignissent rien, « car Dieu, notre Père plein de grâce, nous a garanti par une « lettre scellée de lui-même, autrement dit par son Ecriture et « ses Sacrements, que nous serions, pauvres pécheurs que nous « sommes, rachetés de l'enfer et du diable, car le Fils de Dieu a « voulu souffrir la mort pour nous et nous a réconciliés avec « Dieu. »

L'une de ces visites est célèbre : en 1540, Melanchton étant gravement malade, Luther vint auprès de son ami, s'écria : « Ah ! « comme le diable a souillé cet organe de Dieu ! » et pria instamment pour la guérison du malade. Les lettres de Melanchton et de Luther expriment leur joie d'une victoire de la prière sur le

(5) Luther, *Propos de Table*, éd. Sauzin, p. 388.

(6) Luther, *Propos*, p. 390.

(7) M. Theobald Süss m'a rappelé l'importance du traité composé par Luther à propos de la peste de 1527 : *Si l'on a le droit de fuir devant le danger de mort.* (Edition de Weimar, XXIII, 338 ss). Luther y soutient qu'on n'a le droit de fuir que si aucun devoir — y compris celui de bon voisinage — ne s'y oppose. Ce traité doit paraître dans l'édition des *Œuvres* de Luther en publication chez Labor et Fides.



sépulcre (8). Quand Luther lui-même était malade, ses amis se rassemblaient non seulement pour exprimer leur affection, mais aussi pour prier. Gravement malade des reins à son retour de Smalkalde, Luther écrivit, dès qu'il ressentit la délivrance ardemment demandée à Dieu par son entourage : « Apprenons par cet « exemple à prier et à nous attendre à l'assistance du ciel (9). »

La pensée de Luther sur la maladie se caractérise donc par une tendance spiritualiste, mettant l'accent sur la santé de l'âme, et par une confiance extrême dans la puissance de Dieu pour secourir le chrétien. Il n'y a pas de contradiction à voir Luther exhorter les malades à accepter la souffrance, et l'entourage des malades à intercéder avec véhémence en leur faveur. De même que le vrai chrétien ne doit pas chercher à se soustraire par des indulgences au châtiment divin, ainsi doit-il savoir accepter la maladie sans rechercher de signe visible de la grâce de Dieu ; ou plutôt, le seul signe valable, c'est la foi. Dans cette perspective, le miracle devient assez secondaire ; dès lors, on comprend que la guérison appartienne à l'ordre extérieur des choses. On n'a pas le droit d'en conclure que Luther se désintéresse ni des malades, ni de leur souffrance, ni de leur guérison : il ne la condamne pas plus que les bonnes œuvres. A l'égard de celles-ci comme de la guérison, et quoi que le protestantisme ait pu faire ou dire plus tard, Luther n'était pas antinomianiste.

***

C'est sans doute par sa critique de l'extrême-onction, dans la *Captivité babylonienne de l'Eglise* (1520), que Luther aura exercé la plus profonde et la plus durable influence. Il y rassemble les arguments théologiques, exégétiques et pratiques contre l'usage médiéval de l'onction : « Nos théologiens ont fait deux additions « importantes à cette cérémonie : 1° ils l'appellent sacrement ; « 2° ils la transforment en une « extrême » onction... Il est clair, « n'est-ce pas, que c'est par l'autorité de l'apôtre Jacques qu'il « y a ici promesse et signe, deux choses qui, comme je l'ai dit,

(8) Textes cités par Félix Kuhn, III, 204-206.

(9) Félix Kuhn, III, 146-149. Certains ouvrages favorables au ministère spectaculaire de la guérison citent complaisamment des guérisons que Luther aurait opérées, mais qui appartiennent à la légende luthérienne. (Cf. A. J. Gordon, *Le Ministère de la Guérison*, trad. française de S. Delattre, éditeur, 1943, pp. 78 ss). M. le Pasteur Bartel m'a aimablement signalé que Mykonius attribuait sa lente guérison d'une aérophagie à l'envoi d'une lettre de Luther (9 janvier 1541 ; de Wette, V, 327, et *Realencyclop. für Theol. und Kirche*, 1903, p. 606).

« constituent jusqu'ici un sacrement. » Après avoir cité le texte de Jacques, Luther continue : « Voici, disent-ils, la promesse de « la rémission des péchés et le signe de l'huile. Or moi, je sou- « tiens que si l'on a jamais extravagué, c'est bien ici. Je laisse « de côté le fait que beaucoup ont affirmé avec beaucoup de vrai- « semblance que cette lettre ne serait pas de l'apôtre Jacques, « ni digne de l'esprit apostolique, bien que l'habitude lui ait donné « son autorité, quel qu'en soit l'auteur. Cependant, même si elle « était de l'apôtre Jacques, je dirais qu'il n'est pas permis à un « apôtre d'instituer de sa propre autorité un sacrement, c'est-à- « dire de donner une promesse divine en y ajoutant un signe. Ce « pouvoir appartenait au Christ seul... Or, nulle part dans l'Evan- « gile on ne trouve la mention de cette extrême-onction-là (10). »

Luther dirige alors sa critique contre « ceux qui ont augmenté « le nombre des sacrements » et qui, néanmoins, « ne les ont pas « du tout observés. S'ils croient vrai et digne d'être conservé ce « que dit l'Apôtre, de quelle autorité le modifient-ils et lui résis- « tent-ils ? Pourquoi transforment-ils en une onction dernière et « unique celle que l'Apôtre a voulue générale ?... Il dit de façon « précise : « Si quelqu'un est malade » et non pas : « Si quel- « qu'un est en train de mourir »... N'obéissant à aucune autorité, « mais de leur propre jugement, à partir des paroles mal com- « prises de l'Apôtre, ils [les théologiens] ont fait un sacrement « et une extrême-onction, ce qui est une injustice à l'égard de « tous les autres malades, auxquels ils ont arraché de force et « de leur propre mouvement le bienfait de l'onction établi par « l'Apôtre. Mais voici qui est encore plus beau... L'Apôtre a pres- « crit de faire l'onction et de prier sur le malade, de sorte qu'il « soit guéri et relevé, c'est-à-dire qu'il ne meure pas, et que l'onc- « tion ne soit pas la dernière ; ce que prouvent, aujourd'hui « encore, les prières qui sont prononcées pendant l'onction : elles « demandent la guérison du malade. Ceux-là disent au contraire « qu'il ne faut administrer l'onction qu'à ceux qui vont mourir... « Si cette affaire n'était pas sérieuse, qui pourrait se retenir de « rire, en voyant ces commentaires des paroles des Apôtres, si « beaux, si bien faits, si sensés ? Ne prend-on pas ici, sur le fait, « la sottise de la Sophistique ?... »

(10) Luther emploie une tournure certainement péjorative : « Nusquam « autem legitur in Euangelio unctionis istius extremae sacramentum. » Je remercie M. André Thierry, qui a bien voulu revoir de très près cette traduction de Luther, ainsi que quelques autres textes cités dans la présente étude.



« Si cette onction est un sacrement, elle doit, sans aucun doute « être (selon leur expression) le signe efficace de ce qu'il indique « et promet. Or, elle promet la santé et le rétablissement du « malade... Ne voit-on pas que cette promesse ne s'accomplit que « rarement ou plutôt jamais ? Sur mille malades, c'est à peine si « un seul est guéri, et personne ne pense que ce soit dû au sacre- « ment, mais bien plutôt à la nature ou à l'action bienfaisante de « la médecine... Que dire alors ? Ou bien l'Apôtre ment en fai- « sant cette promesse, ou cette onction n'est pas un sacrement. » Luther ironise sur la sagesse des théologiens : « S'ils veulent que « cette onction soit la dernière, c'est pour que cette promesse ne « se réalise pas, c'est-à-dire pour que ce sacrement ne soit pas « un sacrement. Si, en effet, cette onction est la dernière, elle ne « guérit pas, mais cède à la maladie ; si elle guérit, elle ne doit « pas être la dernière. Ainsi arrive-t-il, grâce à l'interprétation « de ces maîtres, que l'on comprend que Jacques s'est contredit « lui-même... » Et Luther de citer *I Timothée*, I, 7, puis de remar- quer : « Ils n'observent pas ce qu'ordonne l'Apôtre : « Que les « prêtres de l'Eglise soient appelés et prient sur les malades. » « Tout au plus un seul petit prêtre est-il envoyé maintenant, « alors que l'Apôtre veut qu'il y en ait beaucoup qui soient là, « non pour l'onction, mais pour la prière... Mais je ne sais pas « si lorsqu'il dit « les presbytres », c'est-à-dire les plus âgés, il « veut que l'on comprenne les prêtres. » Après avoir énoncé les raisons exégétiques de ses réticences, Luther revient à l'onction elle-même : « Je pense que cette onction est la même que celle « dont parle Marc [VI, 13]... Il s'agit là d'une cérémonie de « l'Eglise primitive, où l'on faisait des miracles sur les malades « (cérémonie qui a cessé depuis longtemps). » Sans chercher à établir ce postulat historique, à peu près unanimement accepté au XVI^e siècle, Luther conclut : « Cette onction dernière, donc fausse, « n'est pas un sacrement, mais un conseil de Jacques, dont peut « se servir celui qui le veut... Car je ne crois pas que ce don « ait été fait à n'importe quel malade, alors que l'infirmité est « la gloire de l'Eglise et que la mort est son gain, mais seulement « à ceux qui supportaient leur maladie avec trop peu de patience « et une foi ignorante (11). Ceux-là, le Seigneur les a laissés pour

(11) « Rudi fide ». C'est une foi fort vive, mais ignorante ; les malades plus éclairés ne désirant pas guérir par miracle. C'est du moins ainsi que je comprends la pensée de Luther.

« que les miracles et la force de la foi se manifestassent en « eux. »

Luther note avec soin que Jacques n'attribuait pas « la pro- « messe de la guérison et de la rémission des péchés à une onc- « tion, mais à la prière de la foi... Or, dans notre usage actuel de « l'extrême-onction, où est la prière de la foi ? Qui prie sur le « malade avec une telle foi qu'il est sûr de le rétablir ?... En un « mot, il n'y a aucun doute que si aujourd'hui encore une telle « prière avait lieu sur un malade, c'est-à-dire une prière faite « par les plus âgés, les plus graves et les plus saints, avec une « foi totale, nous guéririons qui nous voudrions. Car, que ne « pourrait la foi ? Mais nous, nous avons négligé cette foi, exigée « au plus haut point par l'autorité de l'Apôtre, ensuite nous com- « prenons comme « presbytre » n'importe quel prêtre, alors que « ce devraient être des hommes éminents par leur âge et par leur « foi. Ensuite, nous faisons une extrême-onction de ce qui est « une onction quotidienne ou donnée librement, et enfin non seu- « lement nous n'obtenons pas l'effet de la guérison promise par « l'Apôtre, mais nous l'affaiblissons par un effet contraire. Cepen- « dant, nous ne proclamons pas moins que notre sacrement, ou « plutôt cette fiction, est fondé et prouvé par cette parole de « l'Apôtre, alors qu'il en est éloigné d'au moins deux octaves. « O théologiens ! »

La conclusion de cette véhémente critique est assez modérée pour qu'on se demande si les Protestants n'ont pas accentué, en général, les positions du Réformateur : « Je dis avec force que « [le sacrement] n'est pas conforme à ce qui a été prescrit par « l'Apôtre, puisque ni la forme, ni l'usage, ni la vertu, ni la fin « de ce qu'il a dit ne s'accorde avec notre sacrement. Cependant, « nous le compterons au nombre des sacrements que nous avons « établis, comme en font partie la consécration et l'aspersion du « sel et de l'eau. En effet, nous ne pouvons nier que n'importe « quelle créature soit sanctifiée par la parole et la prière, comme « l'Apôtre Paul nous l'apprend (12) ; ainsi, nous ne disons pas « que la rémission et la paix ne soient pas données par l'extrême- « onction, non qu'il s'agisse d'un sacrement institué par Dieu, « mais parce que celui qui le reçoit croit que tel en sera l'effet « sur lui. » Luther explique cette drnière proposition, et termine sur une note polémique : si les évêques guérissaient les malades par l'extrême-onction, quelles régions du monde ne posséde-

(12) *I Timothée*, IV, 4 ss.



raient-ils pas, puisque la pénitence, à elle seule, les a tellement enrichis (13) ?

Si l'on excepte l'argumentation relative à l'Epître de Jacques, l'assaut de Luther contre l'extrême-onction a été unanimement repris par la Réforme. Et les canons du Concile de Trente seront rédigés à peu près uniquement pour répondre à la polémique engagée en 1520 par Luther.

Les textes sur la « visitation des malades » luthériens et anglicans maintiennent, beaucoup plus fermement que la tradition réformée, l'usage du viatique. L'*Ordonnance ecclésiastique* du pays de Montbéliard (1559) (14) comporte un chapitre au titre significatif : *De la visitation et communion des malades.* Comme le traité de Farel (15), l'*Ordonnance* insiste sur la bonté de Dieu, « ...Sauveur de ceux qui sont contrits de cœur ». Le texte ajoute aussitôt : « A cause de quoi souvent il a mieux aimé « changer l'ordre et le cours naturel du ciel et de la terre, que « les siens périssent étant mis en danger. »

L'*Ordonnance* rappelle les graves tentations éprouvées par les malades, et le devoir des pasteurs de leur venir en aide, même si on ne les a pas appelés. Les ministres doivent discerner si le malade est troublé dans sa conscience, et le conduire à accepter « la douce promesse de l'Evangile ». Et puisque la Sainte-Cène a été instituée pour le réconfort des consciences troublées, il faut la donner aux malades s'ils la demandent, après « qu'ils auront « reconnu leurs péchés et fait profession de leur foi en Jésus- « Christ ». On avertira la famille et les voisins pour qu'ils communient ou prient avec le malade et le pasteur.

« Les ministres doivent singulièrement regarder, et souvent « avertir le peuple, afin qu'étant tombés en maladie, ils ne dif- « fèrent point jusques à l'extrême nécessité à prendre la Cène... », de sorte que les malades soient réellement enseignés et exhortés. L'*Ordonnance* précise soigneusement que si la « longue exhortation » peut être omise en cas de maladie grave, la confession, l'absolution, la prière et l'institution de la Cène doivent obligatoirement précéder l'administration du sacrement.

(13) Luther, *De Captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium ;* dans l'édition d'Otto Clemen, *Luthers Werke in Auswahl*, Berlin, W. de Grunter, 1950, I, pp. 505 ss ; dans l'édition de Weimar, VI, 567-571.

(14) Traduite en latin en 1560, et en français en 1568 (cf John Viénot, *Histoire de la Réforme dans le Pays de Montbéliard... jusqu'en* 1573, II, 325).

(15) Voir un peu plus loin, p. 74. Le traité de Farel est antérieur à *l'Ordonnance ;* mais il m'a paru qu'il était préférable de grouper les textes réformés.

Une phrase de Bucer permet de se demander si le Réformateur de Strasbourg n'avait point pensé à la « réforme » de l'extrême-onction. Dans la *Confession de foi* de 1548, contresignée par les « prédicateurs et pasteurs de l'Eglise de Strasbourg », l'article XXVI consacré à la Visitation des malades, se termine par une phrase qu'on ne rencontre pas dans d'autres textes protestants plus étendus sur la visite des malades : « ...Les ministres « de l'Eglise doivent visiter, en temps opportun, selon l'ancienne « coutume et conduite des apôtres, les gens que le Seigneur « éprouve par la maladie, et les consoler, les exhorter et les fortifier, dans la mesure où ils les en trouvent capables, par la « Parole de Dieu, par la prière, par la consolation de l'absolution « et par la communion au corps et au sang du Christ. L'onction « dont il est question, Marc 6, [13] et Jacques 5, [14-16] était « un signe accompli en vue du miracle (16). » La mention de l'onction, au passé (17) ne permet pas d'affirmer que Bucer voulût formellement rétablir l'usage apostolique. Il est cependant possible de voir dans ce texte une certaine hésitation, qui n'a pas eu de suite.

***

Avec les spirituels de son temps, Calvin déclare sur son lit de mort — et de quelle expressive manière ! —: « Tu me piles, « Seigneur ! Mais il me suffit que c'est ta main » ; il insiste avant tout sur l'acquiescement du malade à la volonté de Dieu ; il regarde surtout à la souffrance du chrétien plutôt qu'à sa maladie elle-même. Ce sont les textes sur la souffrance qui éclairent la pensée de Calvin sur la maladie (18). A ses yeux, les souffrances

(16) Martin Bucer, *Résumé sommaire de la Doctrine Chrétienne*, XXVI (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1951, n° 1, p. 69).

(17) Comme celle des miracles chez Luther ; voir un peu plus haut, p. 63.

(18) M. Pierre Marcel, au cours d'une correspondance dont je le remercie, et qui m'a été extrêmement utile, m'a renvoyé aux textes qu'il considère comme essentiels sur la souffrance en général et sur la consolation du malade dans les *Commentaires* que Calvin a prêchés sur le livre de *Job* (*Opera Calvini*, XXXIII, XXXIV et XXXV). Je me suis trouvé dans l'impossibilité de les consulter, et le regrette très vivement. On tiendra compte de cette omission dans ces quelques lignes trop rapides sur Calvin. (Dois-je préciser que je ne prétends nullement procéder, dans cette étude très générale, à l'examen approfondi de toutes les motivations théologiques de Luther, Calvin, Bossuet, Bengel, Irving, etc. ?). — A défaut des *Commentaires de Job*, voici deux passages de Calvin sur la maladie :

« Pource que les maladies sont le plus souvent envoyées à cause des péchez : « parlant de la rémission d'iceux [Jacques] signifie que la cause du mal sera



des croyants, y compris leurs peines physiques, se situent à l'intérieur de leur élection ; quelle que soit l'origine de la maladie — soit sur l'initiative de Satan dans les limites de la permission de Dieu ; soit à cause de la transgression, par les hommes, des lois que Dieu a établies ; soit à cause des fruits sociaux et héréditaires du péché, etc. — quelle que soit la souffrance des chrétiens, elle concourt à leur bien, elle est un moyen de grâce et les fait participer à l'édification de l'Eglise. Dans la souffrance et, par conséquent, dans la maladie, les chrétiens approfondissent gratuitement leur connaissance de Dieu sans regarder aux biens, aux grâces et à la santé qu'ils reçoivent de Lui, par une attitude filiale où ils acceptent la miséricordieuse correction du Père et communient aux souffrances du Christ.

On n'en déduira pas que Calvin se soit désintéressé du sort des malades ; ni qu'il n'ait point vécu la charité de l'Eglise à leur égard. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter — plutôt qu'à des exhortations du haut de la chaire — aux *Ordonnances ecclésiastiques*. Qu'il s'agisse des diacres, des hôpitaux, ou de la « visitation des malades » (19), Calvin organise fortement le

« ostée. Et de faict, nous voyons que quand David estant affligé de maladie, « désire allègement, il s'arreste totalement à demander pardon de ses péchez. « Et parquoy, sinon que recognoissant l'effet de son offense en la punition ou « chastiment qu'il portoit, il n'estime point qu'il y ait autre remède, sinon que « Dieu cesse de luy imputer ses péchez ? Les livres des Prophètes sont pleins « de ceste doctrine, Que les hommes sont allégez de leurs maux, quand ils « sont délivrez de la coulpe de leurs iniquitez. Sçachons donc que la vraye « médecine tant pour nos maladies, que pour nos autres calamitez est, qu'ayans « soin d'appaiser Dieu, et obtenir rémission de nos péchez, nous nous exami- « nions diligemment. » (Jean Calvin, *Commentaires sur le N. T. - S. Jaques*, V, 15). Dans le commentaire sur la guérison du paralytique, Calvin écrit : « ...Les hommes communéement ne considèrent pas que les afflictions qu'ils « soustiennent sont fléaux de Dieu, Ils désirent seulement d'avoir quelques allé- « gement en leur corps : et cependant ne pensent point à leurs péchez : comme « si un malade ne se souciant point de la maladie, cherchoit seulement remède « à la douleur présente, qui n'est qu'un accident particulier de son mal. » Et il conclut : « Il faut aussi en nos prières tenir cest ordre, qu'estans admo- « nestez de nos péchez par les afflictions que nous sentons, nous pensions « premièrement à obtenir pardon, afin que Dieu estant réconcilié à nous, « retire sa main et cesse de frapper. » (*Commentaires sur l'Harmonie évangélique, Matthieu*, IX, 2).

(19) « Pource que plusieurs sont négligents de se consoler en Dieu par sa « Parole, quand ils se trouveront en nécessité de maladie, et ainsi plusieurs « meurent sans quelque admonition ou doctrine, laquelle est à l'homme plus « salutaire lors que jamais ; pour cette cause, avons avisé et ordonné que nul « ne demeure trois jours entiers gisant au lit, qu'il ne le fasse savoir au « ministre... Et pour ôter toutes excuses, avons résolu que cela soit, et surtout « qu'il soit fait commandement que les parents, amis et gardes n'attendent pas « que l'homme doive rendre l'esprit, en laquelle extrémité les consolations ne « servent de guère à la plupart ». *De la Visitation des Malades* ; cf *Du qua-*

ministère de la consolation de l'Eglise auprès d'eux. Il aurait voulu faire davantage : c'est pour ne pas entrer en conflit avec Zurich et ne point encourir « le grave opprobre » de prétendre « enfermer le salut dans un symbole externe » que Calvin avait accepté, avec déplaisir, qu'on n'administrât point la Cène aux malades ; il pensait et écrivait que « de la nature, de la fin et de « l'usage du mystère on ne peut valablement conclure... qu'il ne « faudrait pas priver d'un tel bien ceux qui souffrent d'une longue « maladie ou sont en danger de mort... » Aussi Calvin approuve-t-il Farel de permettre l'usage à Neuchâtel, moyennant que des précautions soient prises afin de ne pas adultérer le caractère de la Sainte-Cène (20).

Dans un beau chapitre sur l'attitude de Calvin devant la souffrance, M. Jean-Daniel Benoît insiste sur la force qu'on reçoit quand on sait que la souffrance s'inscrit dans la providence de Dieu : « Les adversités auront toujours leur aigreur, laquelle « nous mordra. Pour laquelle cause, étant affligés de maladie, « nous guérirons et nous plaindrons et désirerons santé (...), mais « nous reviendrons toujours à cette conclusion : Néanmoins Dieu « l'a voulu, suivons donc sa volonté. Même il faut que cette cogi-« tation intervienne parmi les ponctions de douleur, et larmes, « et gémissements, afin de réduire notre cœur à porter joyeuse-« ment les choses desquelles il est ainsi contristé (21). » Calvin écrit à l'Eglise de Paris — mais il le disait aussi une fois pour toutes à tous les malades : « Il nous faut bien avoir ce refuge que « si Dieu pense à toutes ses créatures, il ne délaissera pas ceux « qui l'invoquent (22) » ; mais il insiste en même temps sur l'origine de toutes nos souffrances : « Nous méritons de souffrir à « cause de nos péchés toute vergogne et ignominie, toutes misères « et tourments, voire cent mille morts, si possible était » ; et

*trième ordre du gouvernement ecclésiastique, à savoir les Diacres* (*Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève de* 1541).

(20) Jean Calvin, *Lettres* à Zuleger (septembre 1558), à Olevianus (décembre 1563) et à Farel : *Opera Calvini*, XVII, 311 ; XX, 200 ; XI, 699 ; XX, 201. Textes cités et commentés par J. D. Benoit, *Calvin, Directeur d'Ames*, pp. 218-220.

(21) Jean Calvin, *Institution Chrétienne*, éd. de 1560, III, VIII, § 10, cité par Jean-Daniel Benoit, *Calvin, Directeur d'Ames*, Oberlin, Strasbourg, 1947, p. 135. Cf. p. 138 (*Institution chrétienne*, III, VIII, § 11) « Soit que... maladie... ou « autre adversité nous tourmente, nous avons à penser que rien de ces choses « n'advient sinon par le vouloir et providence du Seigneur : davantage, qu'icelui « ne fait rien, sinon d'une justice bien ordonnée. »

(22) Cité par J. D. Benoit, p. 135.



c'est volontairement que Calvin expose l'économie du châtiment en recourant à l'image d'un malade qui « use de médecine » (23).

Une lettre de Calvin insiste sur le ministère positif des malades : « Etant abattus tout à plat au lit, il s'en faut beaucoup « que nous lui soyons [à Dieu] inutiles, si nous rendons témoi-« gnage de notre obéissance envers lui en nous remettant en son « bon plaisir, si nous donnons approbation de notre foi résistant « aux tentations, si nous faisons valoir les consolations qu'il nous « donne pour surmonter les fâcheries de la chair. Cela est aux « maladies, principalement longues, mais surtout en la mort (24). »

Ce n'est pas le lieu d'exposer les relations que Calvin établit entre la science médicale et la grâce de Dieu. Faute d'insister sur ce rapport, on fausserait cependant la pensée du Réformateur et l'attitude des Eglises calvinistes. En un sens, toute guérison médicale est divine, au jugement de Calvin, lors même que le médecin ne soit pas chrétien et que les infirmières ne prient pas. On pourrait dire que ce que Calvin n'attend plus du ministère charismatique de l'Eglise, il l'espère fermement de Dieu, capable d'élargir les grâces du Saint-Esprit, tout d'abord et en premier lieu par le ministère de la Parole, sans l'adjonction d'un signe extérieur tel que l'imposition des mains, mais aussi par l'intermédiaire des remèdes et de la science médicale que Dieu accorde dans sa miséricorde à l'humanité tout entière : la Providence « besogne « quelquefois par moyens interposés, quelquefois sans moyens, « quelquefois contre tous moyens », mais nous n'avons pas le droit de céder au fatalisme : Calvin précise formellement que l'enfant n'a pas le droit de laisser mourir son père sans le secourir, sous le prétexte que Dieu aurait décidé la mort du malade : « Celui « qui a limité notre vie, nous en a aussi commis la sollicitude, « et nous a donné les moyens pour la conserver, et nous a fait « prévoir les périls pour qu'ils ne nous pussent surprendre, nous « donnant les remèdes, au contraire, pour y obvier. » Quelles que soient les critiques que nous puissions élever au XX^e^ siècle contre les Réformateurs, nous nous rappellerons du moins, et très précisément en ce qui concerne la maladie, la règle d'or de Calvin : « Si [Dieu] nous offre des remèdes, que nous ne les mépri-« sions point (25). »

(23) J. D. Benoit, pp. 139-140. (Cf. *Institution chrétienne*, texte de 1560, III, VIII, § 5).

(24) J. D. Benoit, p. 146.

(25) Jean Calvin, *Institution Chrétienne* [1560], livre I, ch. XVII, §§ 1, 3, 4 ; cf. le § 9 où l'on peut voir un véritable appel au développement de la médecine :

Entre Catholiques et Protestants, on l'a vu, l'administration de l' « extrême-onction » constitue le seul litige à propos de la maladie. Dans ce domaine, Calvin dépend naturellement des positions de Luther, qu'il adopte et qu'il nuance dans une certaine mesure.

La critique de l'extrême-onction se trouve, dès la première édition de l'*Institution chrétienne,* au chapitre des *V Cérémonies surnommées sacrements.* On se reportera aisément au texte lui-même (26). Calvin écarte la mention, dans l'*Evangile selon Saint Marc,* VI, 13, de l'onction d'huile : ce texte, dit-il, n'institue nullement un sacrement. Il refuse avec énergie de considérer l'usage de *Jacques* V comme un sacrement (27) ; mais à la différence de Luther, il ne révoque nullement l'autorité de Saint Jacques ; il met fin au débat en remarquant : « Au reste icelle grâce de « guérir les malades n'a plus de lieu. Comme aussi bien les autres « miracles, lesquelz le Seigneur a voulu estre faictz pour un « temps, à fin de rendre la nouvelle prédication de l'Evangile « éternellement admirable. Encores donc que nous accordissions, « que l'Unction eust esté un Sacrement des vertus qui estoient « lors administrées par les mains des Apostres, toutesfois elle « ne nous appartient maintenant en rien, veu que l'administra- « tion des vertus ne nous est commise (28). » Un peu plus loin, Calvin revient à la charge : « S. Jacques parloit pour le temps

« Nous réputerons que ce sera une bénédiction de Dieu, s'il nous donne les « moyens humains pour nous entretenir et nous conserver, et par conséquent, « nous ne serons point paresseux d'implorer l'aide de ceux que nous verrons « être propres à nous aider. Plutôt, estimant que c'est Dieu qui nous présente « à la main toutes créatures, lesquelles nous peuvent porter profit, nous les « appliquerons en usage, comme instruments légitimes de sa providence ». (Edition CADIER-MARCEL, 1955, I, pp. 160, 164, 165, 170, 171).

(26) Texte de 1541, ch. XIII (tome IV, pp. 90-95 de la réédition de J. PANNIER, Belles-Lettres éd.). Texte de 1560, Livre IV, ch. XIX, §§ 18 à 21.

Le *Dictionnaire de Théologie catholique,* V, 2, col. 2003 cite d'après l'édition de 1541. Dans l'édition LEFRANC-PANNIER (texte de 1541), pp. 681-685. Dans la réédition de BAUMGARTNER (1888) du texte de 1560, pp. 671-673.

(27) Ou, plus exactement, Calvin semble penser que *Jacques* V, 14-15 *n'est plus* un sacrement : « C'est sottement et faussement qu'on abuse de ce passage, « pour prouver que l'extrême-onction soit et s'appelle un sacrement, duquel « l'usage doyve perpétuellement durer en l'Eglise. Je confesse bien que les « disciples de Christ en ont usé pour sacrement (car je ne suis point de l'opi- « nion de ceux qui pensent que ce fust un médicament) mais comme la vérité « de ce signe n'a duré que pour un temps, je dis que le signe a esté aussi « seulement pour un temps. » (Jean CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament, S. Jaques,* V, 14-15).

(28) Le même raisonnement se trouve déjà, un peu plus haut dans le même chapitre, à propos de l'imposition des mains pour la Confirmation (éd. des Belles-Lettres, IV, p. 76).



« auquel l'Eglise jouyssoit de celle bénédiction que nous dict. » Et, quoi qu'on pense de cette affirmation à la fois exégétique et historique (que le Protestantisme a généralement adoptée), voici l'argument, provoqué par l'abdication des XII^e^, XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ siècles quant à l'onction des malades : « Bien est vray qu'ils « veulent faire à croire qu'il y a encores une mesme force à leur « Unction ; mais nous expérimentons du contraire (29). » Troisième argument, dont, pour ma part, je me refuse à croire qu'il n'ait qu'une valeur polémique : Calvin était trop attentif à la puissance de Dieu, pour ne point examiner éventuellement « la force » de l'onction, si elle venait à être attestée. Luther écarte aussi bien l'usage catholique que le texte biblique dont provient l'usage ; Calvin me paraît beaucoup plus prudent ; je ne pense point défigurer sa pensée en écrivant que son exégèse était subordonnée, sur ce point, à la réalité religieuse. « Il n'y a rien plus « absurde », écrit-il à la suite de la discussion sur la valeur sacramentelle de *Jacques,* V, 14-15, « que d'appeler sacrement le signe « vuide et nud, et lequel ne nous offre point à la vérité la chose « qu'il doit signifier. Tous sont contraints de confesser que le « don de guarison a esté temporel, et non point perpétuel : et « mesme l'expérience le desmonstre... Ceux qui mettent l'extrême- « onction aujourd'huy entre les sacremens, ne sont pas vrais imi- « tateurs, mais singes des Apostres : sinon qu'ils remettent l'effet « en sa vigueur, lequel Dieu a osté au monde il y a plus de « 1.400 ans. Ainsi nous n'avons point à débattre, asçavoir si « l'onction a esté autresfois sacrement : mais asçavoir s'il nous « a esté donné, afin que nous en usions encore aujourd'huy. Nous « nions ce dernier poinct, pource qu'il appert que la chose repré- « sentée a prins fin dès long temps (30). » Qu'on n'aille pas conclure de la distinction que fait Calvin entre les grâces apostoliques et les grâces actuelles de l'Eglise, que celle-ci ne doive plus se voir exaucée dans son intercession : « Ilz se rendent donc « dignes d'estre moquez quand ilz se vantent d'avoir la grâce de « guérison. Nostre Seigneur certes assiste aux siens en tous

(29) Jean CALVIN, *Institution chrétienne,* 1541, ch. XIII (éd. des Belles-Lettres, IV, pp. 91-92).

(30) Jean CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament, Jaques,* V, 14-15 ; cf un peu plus loin : « Veu que tant s'en faut que les Papistes ayent la cer- « titude de leur onction, que mesme il est tout notoire qu'ils n'ont point le « don ; il appert aussi que c'est une onction fausse et bastarde. »

« temps, et subvient, quand mestier est, à leurs maladies, non « moins que le temps passé (31). »

Il n'est pas indifférent non plus de relever, sous la plume de Calvin, un argument cette fois polémique, provoqué par l'évolution de l'onction des malades, devenue aux siècles précédents *extrême*-onction : « S. Jaques veult que tous malades soient « oings. Ceux-cy souillent de leur gresse non pas les malades, « mais des corps à demy mors, quand l'âme est desjà preste à « sortir, ou (comme ilz parlent) en extrémité ; s'ils ont une pre- « sente médicine en leur Sacrement, pour adoulcir la rigueur de « la maladie, ou bien, pour apporter quelque soulagement à « l'âme, ilz sont fort cruelz de n'y remédier jamais en « temps (32). »

Une remarque de Calvin mérite peut-être l'attention. Au début de son *Commentaire* à *Jacques* V, 14, il écrit à propos des temps apostoliques : « Il est certain que tous n'étoient pas guaris ; mais « le Seigneur donnoit lieu à ceste grâce et le don de guarison, « toutes fois et quantes et autant qu'il cognoissoit estre expé- « dient. Et n'est point vray-semblable qu'on y appliquast toujours « et indifféremment de l'huile : mais quand il y avoit certain « espoir d'amendement. Car avec la vertu, la discrétion aussi « estoit donnée aux Ministres, afin qu'ils ne profanassent le signe « par abus. » Ne doit-on pas admirer le respect de Calvin envers les commandements apostoliques ? Ne faut-il pas souligner cette crainte de la profanation ? Quelle que soit la liberté que nous prenons à l'égard des conclusions de Calvin en ce qui concerne l'onction des malades, que Dieu nous maintienne dans la même crainte de profaner ce signe !

Le point faible de Calvin, non seulement à propos de l'onction des malades, mais aussi du don de guérison dans l'Eglise, c'est l'application au commandement de Saint Jacques d'un raisonnement de convenance historique qui serait plus juste s'il concernait l'imposition des mains aux païens malades pour leur conversion. Calvin pourrait soutenir que des ministères comme celui de Saint Martin ne sont plus utiles dans un pays chrétien (mais les Missions ?) (33) ; il a tort d'étendre ce raisonnement au texte de

(31) Jean Calvin, *Institution chrestienne, Des V cérémonies desnommées sacremens.* Ed. des Belles-Lettres, IV, p. 92.

(32) Jean Calvin, *Institution*, éd. des Belles-Lettres, IV, p. 94.

(33) Peut-être Calvin aurait-il admis que les Apôtres missionnaires — à distinguer des Douze — eussent à manifester un don pour « resveiller » les Gentils. Voir le Commentaire de Calvin sur *Romains* XVI, 7 et XV, 18.



*Jacques* V, donné à l'Eglise elle-même, sans référence à la conversion des païens. Cette confusion exégétique s'appuie sur un argument historique qu'on ne peut pas mieux accepter, car la relation entre la fin du charisme de guérison et la fin de l'évangélisation n'est qu'un postulat légué par le XVe siècle à Calvin, et qui ne résiste pas à l'examen des faits : pendant des siècles, après la christianisation de l'Empire romain, les Chrétiens ont cru que l'Eglise recevait, ou devait tout au moins recevoir de la miséricorde de Dieu la puissance de guérir les malades. Calvin n'a pas assez hésité sur ce point (34).

On commettrait une injustice intellectuelle en se refusant à élargir l'examen de la pensée de Calvin jusqu'au problème des rapports entre la foi et le miracle. Le Réformateur regarde les guérisons comme un cas particulier parmi les miracles, qu'il définit à leur tour comme une « espèce » parmi les signes accordés à l'Eglise (35). Si l'on se rappelle que la maladie apparaît à ses

(34) Il écrit à propos de *Marc*, XVI, 18 : « Au reste, combien que Christ « n'exprime pas s'il veut que ce don soit pour un temps seulement, ou bien « qu'il réside perpétuellement en l'Eglise : toutesfois il est plus vray-sem- « blable que ce n'est que pour un temps qu'il promet les miracles, qui soyent « pour esclaircir et magnifier l'Evangile, qui estoit lors encore nouveau et « obscur. Vray est qu'il se peut faire que le monde ait esté privé de cest « honneur et grâce par son ingratitude : toutesfois je tien pour certain que « la propre fin à laquelle les miracles ont esté ordonnez, estoit à ce qu'aucun « moyen qui peust servir d'approbation à la doctrine de l'Evangile ne fust omis « à ce commencement. Et de faict, nous voyons que l'usage d'iceux cesse bien « tost après, ou pour le moins que les exemples en ont esté si rares, qu'on « pouvoit bien appercevoir que l'intention de Dieu n'estoit pas qu'ils fussent « également communs à tous aages. » Calvin s'en prend alors aux faux miracles forgés, qui sont prédits pour le règne de l'Antéchrist. Aussi Calvin pense-t-il que la foi doit désormais s'en tenir à la sobriété, sans chercher les miracles (Jean Calvin, *Commentaires sur l'Harmonie évangélique, Marc* XVI, 16-18) (1555). Mais le Commentaire sur *Marc*, VI, 12-13 est plus proche des conclusions habituelles de Calvin. « Christ a donné aux Apostres le don de guarison, non pas « afin que ils le transmissent comme par droict de succession, mais afin que « pour quelque temps cela fust un seau de la doctrine de l'Evangile. » *Le Commentaire sur la 1re Epistre aux Corinthiens* ne mentionne le « don de guarison » qu'en passant (I *Cor.* XII, 9 et 28).

Calvin a-t-il hésité ? On pourrait le penser en constatant à la fin du § 19 du texte de 1560 de l'*Institution* ces mots significatifs qu'il a ajoutés : « Ce don « a esté temporel, et est aussi péry en partie par l'ingratitude des hommes ». Mais c'est dès 1555 qu'il avait — comme on vient de le lire quelques lignes plus haut — évoqué la fin des charismes à cause de l'ingratitude du monde ; et M. Pierre Marcel me signale un texte de 1549, dans la *Vraie Façon de réformer l'Eglise* : « Il est notoire que les grâces du Saint-Esprit, qui étaient alors con- « férées par l'imposition des mains, ont cessé tantôt après au monde : soit que « Dieu ait ainsi voulu punir l'ingratitude des hommes, ou bien qu'il ait retiré « sa main, comme ayant assez éclairci la vérité de l'Evangile. »

(35) Saint Paul « met en premier lieu *la Parole* et *l'Œuvre* : puis après « il en exprime une espèce, asçavoir la puissance de faire miracles » (Jean Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament, Epistre aux Romains*, XV, 18).

yeux comme l'un des modes de la souffrance, on conviendra qu'il est fort difficile d'isoler le problème particulier de la souffrance, et de la guérison éventuelle du malade chrétien, dans les vastes perspectives de la pensée calvinienne. Ajouterai-je que la tradition réformée, lorsqu'elle a perdu plus ou moins la compréhension du calvinisme, s'est souvent trouvée assez pauvre devant les malades ?

Mais est-ce vraiment la théologie et l'exégèse de Calvin qui l'ont conduit à penser que « la grâce de guérir les malades » fût abolie, ou ne serait-ce pas plutôt la pratique décadente des XV^e^ et XVI^e^ siècles qui aurait orienté cette exégèse sur ce point particulier et, somme toute, secondaire dans le contexte général du XVI^e^ siècle ?

Quoi qu'on en pense, si la « grâce de guérir les malades » est inutile dans une Chrétienté, la disparition de la société chrétienne ou sa sécularisation n'expliqueraient-elles pas, dans une perspective réellement calviniste, que l'Eglise s'inquiète de manifester la victoire et la puissance de Jésus-Christ ? Les Apôtres, dit Calvin, « n'avoyent pas receu du Seigneur l'art et la science de « médeciner, mais plustost il leur estoit commandé de faire des « miracles pour resveiller tout le pays de Judée (36). »

***

Dès la première « liturgie » réformée, parue en 1533, Farel faisait de la visitation des malades l'un des cinq objets de ses conseils (37). Que « celuy qui porte la « parolle » ne se contente « pas de l'annoncer à l'assemblée ; il doit enseigner par les mai- « sons et par tout, comme Jésus a faict et ses apostres, consolant « les affligez, et sur tout ceulx qui sont malades. » On annoncera à ceux-ci la bonté de Dieu, qui n'oublie jamais ses enfants (38) ; on les exhortera à se soumettre au châtiment de son amour, et à chercher la consolation dans la Passion de Jésus. Après un beau développement, semblable à celui de Grégoire le Grand (39), Farel conclut que c'est à cela que « doibt regarder le malade qui « nest ainsi traicté, ne si amerement comme ce bon sauveur a « esté pour nous ». Le ministre assurera donc le malade du pardon de Dieu, et l'admonestera de pardonner son prochain et de ne pas se fier à ses bonnes œuvres. Farel envisage surtout la mort du malade et se préoccupe de sa conversion : « En ce doibt fide- « lement travailler le vray évangelisateur, pour attirer et amener « le poure malade a Nostre Seigneur. »

Farel a un passage touchant : « Si le ministre a quelque chose « de quoy il puisse le consoler aussi corporellement, comme de « pain, vin, confitures, ou aultre chose, il nespargnera rien, mons- « trant a tous vray exemple de charité, visitant souventes foys « le malade, pour le consoler et fortifier, tant que sera possible « par la parolle de Nostre Seigneur, et tout ce qu'il pourra, « aydant au poure corps affligé. » Puis Farel explique ce qu'il convient de faire et de dire après le décès.

C'est dans la même perspective que la prière d'intercession du culte dominical réformé mentionne dès 1542 les malades, parmi les affligés. « ...Pareillement, ô Dieu de toute consolation, nous « te recommandons tous ceux que tu visite et chastie par croix « et tribulation, soit par pouvreté ou prison, malladye ou ban- « nissement, ou aultre calamité de corps, ou affliction desperit « que tu leur veuille faire congnoistre et entendre ton affection « paternelle qui est de les chastyer pour leur amendement, affin « que de tout leur cueur ils se convertissent à toy, et estant « convertis à toy recoipvent entiere consolation et soyent delivrez « de tous maulx (40). »

Cette Liturgie de 1542, que l'on peut attribuer à Calvin, contient naturellement des conseils pour la Visitation des Malades, dans un souci de préparation suprême à la mort : « Le devoir « des Ministres est de visiter les malades, et les consoler par la « parolle du Seigneur : leur remonstrant, que tout ce qu'ils « souffrent et endurent, vient de la main de Dieu, et de sa bonne « providence, lequel n'envoye rien à ses fidèles, sinon pour leur « bien et salut... » Le pasteur doit conduire le malade, s'il est mourant, à l'acte de foi dans le seul pardon du Christ ressuscité. La seule consolation dont le ministre doive user, c'est la « parolle « de nostre Seigneur » ; mais comme Farel le faisait quelques années plus tôt, le formulaire de 1542 ajoute : « Si le Ministre a « quelque chose, de quoy il puisse aussi consoler et aider corpo-

(36) Jean CALVIN, *Commentaires sur l'Harmonie évangélique, Marc*, VI, 12-13.
(37) G. FAREL, *Manière et fasson qu'on tient ès lieux que Dieu de sa grâce a visités* (1533) ; réédition de BAUM, Strasbourg et Paris, 1859, pp. 77 ss.
(38) Farel rappelle le texte d'*Esaïe* XLIX, 14 ss.
(39) Cf plus haut, p. 40.

(40) *Liturgie de Strasbourg*, 1542, *Prière d'après le Sermon* (O. DOUEN, *Clément Marot et le Psautier huguenot*, I, 338 ; *Opera Calvini, La Forme des Prières et Chantz ecclésiastiques*, 1542, VI, col. 177).

« rellement les paoures affligez, il n'y espargnera rien, monstrant « à tous vray exemple de charité (41). »

***

Les confessions de foi, aussi bien calvinistes que luthériennes, condamnent implicitement l'onction des malades : « Nous nous « contentons du nombre des sacrements que Christ notre Maître « nous a ordonnés : lesquels ne sont que deux seulement (42). » La *Confession helvétique* s'exprime avec le plus de clarté sur ce point : « Quant à la Confirmation et Extrême-Onction, nous les « tenons pour inventions d'hommes desquelles l'Eglise se passe « sans aucun dommage, et n'en usons point en nos Eglises : car « elles ont des choses que nous ne pouvons nullement approu- « ver. » La *Confession helvétique* contient des précisions sur la consolation des malades, qu'elle rapproche de l'enseignement de la jeunesse : « Veu que les hommes ne sont jamais exposez à « plus grieves et dures tentations que lorsque Dieu les exerce par « infirmitez, ou qu'ils sont malades estans comme rompus de tant « de maladies spirituelles ou corporelles, il n'y a point de temps « qui requiere plus grande diligence et vigilance des pasteurs des « Eglises de s'employer pour le salut de leur trouppeau qu'en « telles maladies et infirmitez. Qu'ils visitent donques de bonne « heure les malades, et que les malades les facent aussi appeler « de bonne heure si l'affaire le requiert : et qu'ils les consolent « et conferment en vraye foy... qu'ils facent prières en la mai- « son du malade, et s'il est besoin, qu'ils prient aussi Dieu pour « la santé d'iceluy en l'assemblée publique, mettant toute peine « et diligence à ce qu'il puisse heureusement partir de ce monde. « Mais quant à la visitation accoustumée en l'église romaine « avecque l'extreme onction, nous avons ci dessus déclaré que « nous ne l'approuvons nullement, d'autant qu'elle a des choses « absurdes et nullement approuvées par la sainte Escriture (43). » Si l'on ne peut déduire de ce texte qu'il déconseille l'administration de la Cène aux malades, il marque du moins une évidente réserve sur ce point, quand on compare ce silence aux documents luthériens ou au *Prayer Book*.

(41) *La Forme des Prières et Chantz ecclésiastiques, Opera Calvini*, VI, col. 209-210.

(42) *Confession des Pays-Bas*, art. XXXIII.

(43) *Confession Helvétique*, dite *postérieure*, traduction française de 1566, publiée par J. Courvoisier, Delachaux et Niestlé, ch. XIX (p. 113) et XXV (p. 134).



Le célèbre chirurgien réformé Ambroise Paré, ferme partisan de la méthode expérimentale, a traduit le point de vue des théologiens protestants du XVI^e^ siècle en écrivant un jour : « J'ay pensé « [pansé] et Dieu les a guaris (44). » D'une manière générale, les Réformés voyaient dans la médecine non seulement un art accordé aux hommes par la grâce de Dieu, mais aussi une arme contre la sorcellerie et la magie. Le théologien réformé Daneau, dans un ouvrage largement répandu, exhortait les fidèles à ne pas commettre cette infidélité ; il leur conseillait de recourir à la médecine, et surtout à la prière. Plusieurs synodes condamnèrent les fidèles qui s'adressaient aux sorciers (45). Mais, pour éviter toute confusion, on ne permettait pas aux pasteurs de donner de soins médicaux, que ce fût pour gagner de l'argent ou par charité. Le synode du Bas-Languedoc dut l'interdire formellement (46).

***

Le *Book of Common Prayer* (qui lit parfois allégoriquement des passages de l'Evangile relatifs à la maladie) (47), contient un remarquable Service pour la Visitation des malades dont le texte a été amendé au milieu du XVII^e^ siècle dans un sens un peu moins affirmatif (48). L'exhortation que le pasteur doit adresser au

(44) On prête à Paré la formule voisine « Je le pensay et Dieu le guarit ». A vrai dire, cette façon de voir se rattache profondément à la tradition chrétienne du Moyen Age ; on a vu plus haut, p. 56, que le Roi de France disait, lors de la cérémonie du « toucher » des scrofuleux : « Le Roi te touche, Dieu te guérit » ; et l'on a établi qu'Ambroise Paré assistait aux séances du « toucher » (cf E. F. Podach, *J'ay pensé et Dieu les a guaris*, *Annales (Economies, Sociétés, Civilisations)*, 1952, n° 2, p. 226.

(45) Paul de Félice, *les Protestants d'autrefois : Conseils ecclésiastiques*, pp. 232-233. Au XVII^e^ siècle, on relève des décisions semblables (p. 234).

(46) *Discipline des Eglises réformées*, I, XIX ; cf. F. Méjan, *Discipline de l'Eglise Réformée de France*, p. 202 ; Paul de Félice, *les Protestants d'autrefois : les Pasteurs ;* pp. 50-51.

(47) Ainsi, pour le jour de Saint Luc l'Evangéliste, le choix du texte de *Luc*, 10, 1 à 7 *a*, significativement coupé avant le verset 9, et la *Collecte :* « Dieu « tout-puissant, qui as appelé Luc, le médecin, dont la louange est dans l'Evan- « gile, pour être évangéliste et médecin spirituel, qu'il te plaise que les « remèdes salutaires de sa doctrine guérissent toutes les maladies de notre « âme, par les mérites de ton Fils. »

(48) « Rends à cette personne malade sa première santé si c'est ta volonté ; « visite-la, ô Seigneur, comme tu as visité la belle-mère de Pierre et le ser- « viteur du centenier ; ou s'il te plait d'en disposer autrement... » (Texte de 1552) ; en 1661 et depuis lors : « Si c'est ton bon plaisir de lui rendre sa pre- « mière santé, qu'il passe le reste de sa vie dans ta crainte et pour ta gloire ; « ou s'il te plaît d'en disposer autrement... » La doxologie primitive déclarait : « Le Seigneur tout puissant... soit... ta défense et te fasse connaître et sentir « qu'il n'y a point d'autre nom sous le ciel donné aux hommes, par lequel

malade définit avec un bonheur particulier la spiritualité traditionnelle de la maladie (49) ; si le pasteur s'adresse à quelqu'un de très malade, il doit lui rappeler qu' « il n'y a rien de plus « consolant pour les Chrétiens, que d'être rendus conformes à « Jésus-Christ, en souffrant patiemment les adversités, les afflic- « tions et les maladies. » Le *Payer Book* anglican contenait et contient toujours une liturgie pour la communion des malades ; on y précise que, sauf par temps d'épidémie, deux ou trois personnes au moins doivent communier avec le pasteur et le patient Par contre, la liturgie de l'onction d'un malade n'a pas été maintenue au siècle suivant. Le texte de 1549 continue, aussitôt après la doxologie (50) : « Si la personne malade désire être ointe, alors « le prêtre l'oindra sur le front ou la poitrine seulement, en fai- « sant le signe de la croix et en disant ceci : « Comme avec cette « huile visible ton corps est extérieurement oint, qu'ainsi notre « père céleste, le Dieu tout-puissant, t'accorde, par son infinie « bonté, d'être intérieurement oint en ton âme par le Saint- « Esprit qui est l'esprit de toute force, consolation, soulagement « et joie. Et qu'il daigne à cause de sa grande compassion (si « ce peut être sa volonté bénie) rétablir en toi, la santé cor- « porelle et la force afin de le servir, et qu'il t'envoie la délivrance « de toutes les peines, de tous les troubles et maladies aussi bien « du corps que de l'esprit. Et de quelque manière que sa bonté « par sa divine et impénétrable providence dispose de toi : nous, « ses ministres indignes et ses serviteurs, implorons humblement « la majesté éternelle, qu'elle te traite selon la multitude de ses

« tu puisses recevoir la santé et le salut, sinon le seul nom de Notre-Seigneur « Jésus-Christ ». En ajoutant en 1661 une paraphrase de *Nombres*, VI, 24-26, on affaiblissait un peu le texte du XVI[e] siècle. Texte de la « Ceremony for the Healing » dans *The Old Service-books of the English Church*, Londres, 1904, p. 294.

(49) « Bien aimé, sachez que le Dieu tout-puissant est le Maître de la vie « et de la mort, et de tout ce qui s'y rapporte, comme la jeunesse, la force, « la santé, la vieillesse, l'infirmité, et la maladie. Ainsi, quelle que soit votre « maladie, soyez certain que c'est Dieu qui vous visite ; et quelle qu'en soit « la cause, soit qu'il le fasse pour éprouver votre patience, afin que vous soyez « en exemple aux autres, et qu'au jour du Seigneur votre foi tourne à louange, « à honneur et à gloire, pour votre éternelle félicité ; soit qu'il vous l'envoie « pour corriger en vous ce qui déplaît à notre Père céleste, sachez pour cer- « tain que, si vous avec une véritable et sérieuse repentance de vos péchés, si « vous supportez patiemment votre maladie, si vous mettez votre confiance en « la miséricorde de Dieu par son Fils Jésus-Christ, et si vous le remerciez « humblement de ce qu'il a daigné vous visiter dans sa bonté paternelle, vous « soumettant entièrement à sa volonté, cette maladie tournera à votre avan- « tage, et vous avancera dans le chemin de la vie éternelle. »

(50) Que l'on vient de lire, note (48).



« innombrables bontés, et qu'elle te pardonne tous les péchés et « les offenses commis par tous tes sens corporels, tes passions et « tes affections charnelles ; qu'il daigne aussi t'accorder miséri- « cordieusement la force de l'esprit par son Saint-Esprit afin de « résister, et de surmonter toutes les tentations et les assauts de « ton adversaire afin qu'il ne prévale en aucun cas contre « toi (51). »

Mais la doctrine officielle de l'Eglise anglicane ne regardait l'Onction que comme un usage historique ; aussi comprend-on l'abandon du service : « Les cinq Sacrements, comme on les « appelle communément, c'est-à-dire la Confirmation, la Péni- « tence, les Ordres, le Mariage et l'Extrême-Onction, ne doivent « pas être tenus pour sacrements de l'Evangile : les uns prove- « nant d'une imitation corrompue des Apôtres, les autres étant « des conditions de vie approuvées dans les Ecritures, mais qui « n'ont pas pourtant la nature des Sacrements, comme ont le « Baptême et la Cène du Seigneur, puisqu'ils n'ont aucun signe « visible, ni cérémonial que Dieu ait ordonné (52). »

(51) Texte de 1549. Les autres éditions ne l'ont pas. Mais on le retrouve dans l'édition du *Prayer Book* écossais au XVII[e] s. Sur cette surprenante constatation, des recherches ne seraient pas inutiles.

(52) *Articles de Religion*, XXV (1562).

## IX. — LA RÉSISTANCE CATHOLIQUE

Tandis qu'une critique vigoureuse s'attaquait à l'extrême-onction, le désordre des usages et l'incertitude de la doctrine alarmaient les théologiens catholiques. On ne s'accordait pas sur l'âge à partir duquel les malades les plus jeunes pouvaient recevoir le sacrement ; si la limite de quatorze ans prévalait encore (1), tel évêque ne voulait accorder l'extrême-onction qu'à partir de 18 ans ; tel autre — quarante ans plus tard, il est vrai, et sous l'influence du Concile — admettait l'onction des enfants, pourvu qu'ils eussent communié (2). Un historien catholique a parfaitement raison d'écrire qu'à la veille du Concile de Trente, l'extrême-onction n'était plus qu'un sacrement des mourants (3). L'effet corporel de l'onction, encore attesté par les textes liturgiques, n'était plus considéré que comme une métaphore : au fond, c'est bien le XVIe siècle, et non point le seul Calvin, qui pensait que « la grâce de guérir les malades n'a plus de lieu ». Aussi, les recueils et les manuels dont se servaient les prêtres omettaient-ils de plus en plus les visites pastorales aux malades, voire même le devoir de leur porter le viatique (4).

Le Concile de Trente eut une volonté restauratrice et unificatrice dans le domaine particulier de l'extrême-onction comme à l'égard de tant d'autres problèmes (5). En 1547, de vives discussions opposèrent au Concile ceux, d'une part, qui voulaient fonder le sacrement de l'extrême-onction sur les textes de *Marc*, VI, 13 et *Jacques*, V, 14 et ceux, parmi les Pères, qui n'oubliaient pas

(1) Voir plus haut, p. 52.

(2) L. Godefroy, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 2014.

(3) B. Botte, *l'Onction des Malades*, dans la *Maison-Dieu*, 15, p. 100. C'est ce qu'admet également J. A. Robilliard, *Initiation théologique*, IV, 675. En Allemagne, le sacrement était tombé en désuétude (Bartmann, *Précis de Théologie dogmatique*, tr. franç., 4e éd. II, 460).

(4) Pour les détails, voir l'article de H. R. Philippeau, *la Maladie dans la Tradition pastorale et liturgique*, *la Maison-Dieu*, 15, p. 64.

(5) Voir, sur le Concile et l'Extrême-Onction, L. Godefroy, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 1938 ss.



que ces deux passages concernent des malades, tandis que l'extrême-onction se donnait aux moribonds (6). Mais le travail en resta là ; le débat tourna court et lorsqu'il reprit, en 1551, ce fut pour étudier quatre propositions « hérétiques » qu'il s'agissait de condamner. Les relations de l'Eglise avec les malades se contractèrent au seul examen et à la seule défense de la légitimité de l'extrême-onction. La polémique anti-protestante, en réponse aux véhémentes critiques des Réformateurs, suivait celles-ci pas à pas sans chercher à revenir jusqu'au problème pastoral de la maladie.

Le 25 novembre 1551, le Concile définissait quatre Canons. Par le premier, l'Eglise catholique proclamait contre Luther que l'Extrême-Onction a été réellement instituée par Jésus-Christ et promulguée par saint Jacques (7). Le deuxième point précisait que « *l'onction sainte des malades* » — on nous permettra de souligner cette significative expression, la seule officielle — confère la grâce, remet les péchés, soulage les malades ; elle n'a donc pas été seulement, dans le passé, un sacrement de la guérison (8). A vrai dire, le deuxième canon reflète d'évidentes hésitations. On avait d'abord voulu condamner purement et simplement les critiques protestantes, et déclarer anathèmes tous ceux qui disent : « L'extrême-onction ne confère pas la grâce, ni la rémission des « péchés, elle ne soulage pas les malades qui étaient autrefois « guéris par l'effet du don de guérison ; elle a donc cessé avec la « primitive Eglise, en même temps que le don de guérison (9). » Si l'on se reporte au texte définitif du canon, on voit que le

(6) Dans son *Commentaire sur Saint-Jacques*, Cajetan admet encore, en 1556, que *Jacques*, V, 14 n'est pas le fondement de l'extrême-onction (C. Ruch, *Dictionnaire de thologie catholique*, V, 2, col. 1917).

(7) « Si quelqu'un dit que l'extrême-onction n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et promulgué par l'apôtre Saint-Jacques, mais seulement un rite reçu des Pères ou une invention humaine, qu'il soit anathème » (L. Godefroy, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V. 2, 2005 ; cf. Robillard, dans *l'Initiation théologique*, IV, p. 675. Sur les textes préparatoires, identiques au canon par leur contenu, voir L. Godefroy, V, 2, col. 1998 et 2001.

(8) « Si quelqu'un dit que l'onction sainte des malades ne confère pas la grâce, ne remet pas les péchés, ne soulage pas les malades, mais qu'elle a cessé d'exister, comme si elle n'avait été autrefois qu'une grâce de guérisons, qu'il soit anathème. » (L. Godefroy, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, 2005 ; mais on ne comprend pas qu'il traduise *sacram infirmorum unctionem* par « extrême-onction des malades ». Robillard, *Initiation théologique*, rétablit : « onction sainte des malades »). Ce canon serait plus spécialement dirigé contre Calvin (Bartmann, *Précis de Théologie dogmatique*, trad. franç. 4e éd. II, 459).

(9) L. Godefroy, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, 1998.

Concile préféra maintenir l'affirmation de la continuité et de la permanence du double caractère du sacrement. La rédaction finale insiste sur l'aspect spirituel de l'onction des malades, tout en admettant qu'elle avait eu d'abord des effets corporels, et sans exclure formellement ceux-ci à l'avenir. Le maintien des mots « *Sainte onction des malades* » correspond sans doute à la volonté de ne pas fermer définitivement une porte à peine entrebaillée. Cette position ambiguë s'explique peut-être en partie par une observation exprimée dans un texte de la commission théologique du Concile : « A ces effets [spirituels] s'ajoute quelquefois la « santé du corps qui, autrefois, dans la primitive Eglise, était « conférée plus fréquemment, afin de confirmer et de faire « estimer la foi naissante, et comme un signe de la guérison intérieure. Mais maintenant que la foi est affermie, et adulte, elle « n'est plus reproduite que rarement, et seulement autant que « Dieu le sait utile au salut du malade (10). » Quel texte révélateur ! Sur l'institution et la pratique de l'extrême-onction, Catholiques et Protestants s'affrontaient âprement ; mais sur l'actualité de la guérison, les uns et les autres étaient à peu près d'accord, à quelques nuances près (11). Dans la pratique, l'Extrême-Onction allait demeurer, chez les Catholiques, un sacrement spirituel de l'agonie.

Le troisième canon de 1551 apportait une conclusion pratique : les cérémonies et l'usage de l'extrême-onction dans l'Eglise catholique n'étant pas en contradiction avec la pensée de saint Jacques, il faut non seulement n'y rien changer, mais encore leur témoigner un pieux respect (12). Ce canon ne provoqua naturellement pas de discussions. Mais avec une extrême prudence, l'Eglise romaine se gardait d'affirmer qu'elle n'eût rien changé au texte de Jacques (13). Le dernier et quatrième canon trancha un point

(10) L. Godefroy, V, 2, 2001 ; B. Botte, *La Maison Dieu*, 15, pp. 100-102.

(11) Le Concile était moins formel, en théorie, que Calvin. De sorte que la porte demeurait ouverte, sur le terrain théologique, à une redécouverte catholique — au XX^e^ siècle — des effets corporels, en faveur des malades, de l'onction traditionnelle.

(12) « Si quelqu'un dit que le rite et l'usage de l'extrême-onction, tel qu'il « est observé par la Sainte Eglise romaine, va à l'encontre de la sentence du « bienheureux apôtre Jacques, qu'il faut donc le changer et qu'il peut être « sans péché méprisé par les chrétiens, qu'il soit anathème. » (Robilliard, *Initiation théologique*, IV, 675 cf. L. Godefroy, *Dictionnaire de théologie catholique*, V, 2, col. 2005.

(13) La même *Commission thologique* écrivait : « sans aucun doute, l'Eglise « romaine... n'a rien modifié, dans l'administration de cette onction, du moins « pour ce qui constitue l'essence du sacrement, de ce que saint Jacques a « prescrit ». (L. Godefroy, V, 2, 2004). On ne peut mieux admettre de réels



d'exégèse en même temps que de droit ecclésiastique : les « anciens de l'Eglise », selon *Jacques*, V, 14, ce sont des prêtres ordonnés par un évêque ; seuls les prêtres peuvent donc administrer l'extrême-onction (14).

C'est au « mépris » que les Protestants, ou même les Catholiques, manifestaient à l'égard du sacrement, que le Concile s'était attaqué ; il en avait condamné la critique ; il n'avait pas rendu l'extrême-onction absolument obligatoire. Dans la pratique, désormais, il était entendu qu'il ne fallait l'administrer qu'aux seuls malades en danger de mort, et qu'on ne pourrait le réitérer que si l'amélioration de l'état du malade avait été réellement constatée. Le délai entre deux onctions éventuelles ne fut pas précisé (15). Quant à l'administration du sacrement à des moribonds tout à fait inconscients, voire même à des malades effectivement morts, le concile — sans l'interdire assez formellement — n'a nullement autorisé ces pratiques qui s'apparentent davantage à quelque permis ecclésiastique d'inhumer qu'à la pensée des théologiens. Contre les Scotistes qui voulaient attendre la perte de la connaissance (16) et contre les Grecs qui donnaient l'onction à des personnes bien portantes, ou presque, le Concile de Trente statue d'une manière catégorique : « Comme ceux-là seuls qui « sont malades ont besoin de soins, de même on ne doit donner « ce sacrement qu'à ceux qui sont si dangereusement malades « que l'on craigne la mort prochaine. Et cependant, ils pèchent « très gravement, ceux qui ont coutume d'attendre, pour oindre « le malade, le moment où, tout espoir de guérison étant perdu, « il commence à n'avoir plus ni vie, ni sentiment (17). »

***

On ne saurait trop rappeler que le plus grand missionnaire du

changements ; ni non plus la possibilité d'en accepter d'autres qui n'aillent pas « à l'encontre » de *Jacques* V. Les théologiens catholiques qui travaillent aujourd'hui à un « ressourcement » de l'extrême-onction ont, dans les nuances des Canons II et III de Trente, leurs meilleurs appuis.

(14) « Si quelqu'un dit que les *Presbyteri Ecclesiæ*, que saint Jacques recom« mande d'appeler pour oindre le malade, ne sont pas des prêtres ordonnés « par l'évêque, mais des anciens dans chaque communauté, et que par consé« quent le propre ministre de l'extrême-onction n'est pas le prêtre seul, qu'il « soit anathème. » (L. Godefroy, V, 2, 2006 ; cf Robilliard, *Initiation théologique*, IV, 675).

(15) L. Godefroy, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 2007 ; 2021.

(16) Voir plus haut, p. 52.

(17) *Catéchisme du Concile de Trente : De l'Extrême-Onction* II, VI ; traduction du *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 2013.

XVI[e] siècle, saint François-Xavier, a vécu la compassion du Christ pour les malades jusqu'à ressusciter les gestes de la miséricorde évangélique envers la misère des corps. La Compagnie de Jésus encore en formation apparaissait aux yeux de François-Xavier comme une réponse à l'appel du Christ pour devenir non seulement son disciple par la foi, mais aussi par le mode de vie ; François-Xavier entendait mener la même vie publique de pauvreté et d'amour qu'il aurait vécue quinze siècles plus tôt (18). En Europe comme en Asie, François s'affairait auprès des malades, les soignait, les visitait de préférence à tous les autres, les veillait, les exhortait ; il choisissait, chaque fois que c'était possible, sa demeure dans un hôpital. Le service des malades dans les hôpitaux constituait dès alors l'une des trois épreuves décisives pour entrer dans la Compagnie de Jésus ; et pour sa part Xavier paraît avoir considéré que cette mortification avait plus de valeur que les autres (19).

Il n'hésitait pas à attribuer une guérison à la seule joie spirituelle (20) et paraissait, au témoignage de ses compagnons, recevoir un soutien extraordinaire dans ses maladies (21). Il guérissait les malades en intercédant pour eux et en leur imposant les mains, semble-t-il, dans certaines occasions. « Si nombreux « étaient ceux qui me demandaient d'aller réciter des prières chez « eux sur les malades, et ceux qui, malades eux-mêmes, venaient « me chercher, que, à réciter seulement les évangiles, sans « autre occupation, j'avais fort à faire... Je ne pouvais satisfaire « toutes les demandes, ni empêcher qu'il s'élevât des compétitions pour fixer dans quelle maison je devais me rendre en « premier lieu. Vu la dévotion de tout ce monde, je m'arrangeai « pour pouvoir les contenter tous. Je chargeai les enfants qui « connaissaient bien les prières d'aller dans les maisons des « malades, de réunir tous ceux de la maison avec les voisins, et « de réciter tous ensemble le *Credo* à plusieurs reprises, en disant « au malade de croire qu'il guérirait, et de réciter ensuite les « autres prières... Alors, grâce à la foi des habitants de la maison « et des voisins, grâce à leur propre foi, Dieu notre Seigneur

(18) Xavier Léon-Dufour, *Saint François Xavier*, éd. la Colombe, Paris, 1953, p. 80.

(19) Xavier Léon-Dufour, pp. 33, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 55, 57, 58, 90, 107, 175 176, 249.

(20) *Lettre* de François Xavier, 23 juillet 1540, citée par X. Léon-Dufour, p. 71.

(21) X. Léon-Dufour, p. 137, etc...



« accordait de grandes faveurs aux malades, leur donnant la « santé corporelle et spirituelle. Dieu usait ainsi d'une grande « miséricorde à leur égard, puisque, au moyen de leurs maladies, « il les appelait et, pour ainsi dire, les tirait de force à la foi (22).» Je soumets ce récit extraordinaire à la méditation du lecteur ; c'est un texte essentiel de l'histoire des Missions, en même temps que de l'histoire de l'attitude chrétienne devant la maladie. J'admets volontiers que François-Xavier eût professé, en Europe, que le temps des miracles était passé ; mais en terre païenne, devenu en quelque sorte contemporain des premiers Chrétiens, il n'agit pas autrement que son Maître parmi les Juifs, et que les premiers disciples en terre païenne.

Quand bien même on hésiterait à affirmer, d'après ce texte, que François-Xavier imposât les mains, la signification de la « récitation des évangiles » et du Credo pour la guérison des malades n'en serait pas altérée. Mais on a de bonnes raisons de penser que le Missionnaire accomplissait le geste (23), d'autant plus que F. Lopès d'Almeida raconte qu'en 1557, lorsqu'il était malade à Malacca, « Maître François venait, il lui imposait les « mains et les esprits s'en allaient et il se trouvait en bonne santé. « De même, pour de nombreuses personnes à Malacca qui se « trouvaient très malades, il lisait un évangile et elles recou« vraient la santé (24). » Un épisode célèbre, le refus par François-Xavier d'emporter des contre-poisons, malgré tous les avertissements (25), ne s'explique qu'en admettant que Xavier croyait réellement, littéralement, les promesses que ses contemporains allégorisaient ou rejetaient dans une époque privilégiée mais révolue de l'Histoire : « Voici les miracles qui accompagneront ceux « qui auront cru : En mon nom, ils chasseront les démons ; ils « parleront de nouvelles langues ; ils saisiront des serpents ; s'ils « boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera point de mal ; « ils imposeront les mains aux malades, et les malades seront

(22) François Xavier, *Lettre* du 15 janvier 1544. Il s'agit des Indes dans ce texte (Xavier Léon-Dufour, p. 175).

(23) C'est le cas dans les textes des Lettres de saint François Xavier (G. Schurhammer et I. Wicki, *Epistolae Xaverii*, Rome, 1944-1945, I, p. 165-166 ; 148-149 ; *Documenta Indica* publiés dans les *Monumenta historica Societatis Iesu*, III, p. 336 ; dans les *Monumenta Xaveriana*, II, 250 ; 398 et Index, 1055-1056). Ces renseignements m'ont été très aimablement fournis par le R. P. Xavier Léon-Dufour.

(24) Ce témoignage du procès de béatification m'a été également communiqué par le R. P. Léon-Dufour, qui renvoie aux *Monumenta Xaveriana*, II, 290-291 (*Monumenta historica Societatis Iesus*, vol. LI, Madrid, 1912).

(25) X. Léon-Dufour, *Saint François-Xavier*, p. 202. Cf p. 42.

« guéris (26). » François-Xavier, ayant vécu cette promesse, attestait la permanence des grâces de Dieu et montrait à une Chrétienté divisée combien les Missions sont une source profonde de renouvellement, par un retour à la plénitude première du témoignage chrétien.

L'adjoint et disciple préféré de Xavier, le jésuite hollandais Barzée, jouissait également de la réputation de guérir les malades (27).

(26) *Marc*, XVI, 17-18.

(27) L. Cristiani, *l'Eglise à l'époque du Concile de Trente*, dans *l'Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin, tome XVII, pp. 479 ss.



## X. — LES NOVATEURS D'UN SIÈCLE ASCÉTIQUE

Ainsi donc, les grands débats du XVI[e] siècle n'avaient abouti qu'à la suppression, en terre protestante, de l'extrême-onction de plus en plus vidée de sa signification primitive (1). Le XVII[e] siècle vécut sur les dispositions adoptées ou confirmées par le siècle précédent. La maladie appartenait au problème général des *croix*, comme on disait alors, que les Chrétiens apprenaient à accepter avec la plus grande soumission. Protestants et Catholiques regardaient avant tout la maladie comme une école d'ascétisme. Dans ce domaine, les nuances ne sont pas théologiques ; elles ne proviennent que de la situation du Chrétien dans le monde. Sainte Thérèse d'Avila n'avait pas défini, au siècle précédent, le comportement des seules Carmélites, en écrivant : « Cou« rage, mes sœurs, votre but en venant dans cette maison a été « de mourir pour Jésus-Christ et non de vous soigner pour Jésus« Christ (2). » Saint François de Sales, sans aller si loin, et bien que la rumeur publique lui attribuât un don d'exorcisme et de guérison, écrivait à une dame : « Vous êtes environnée de croix, « tandis que le cher mari a du mal ; or, l'amour sacré vous « apprendra qu'à l'imitation du grand amant (3), il faut être en

(1) Voyez Fénelon, que je choisis à cause de son indépendance d'esprit, comme on le verra plus loin (p. 100) : il rédige ses *Exhortations et Avis pour l'Administration des Sacrements* en commençant l'article IV sur l'Extrême-Onction, par cette question : « Etes-vous prêt à mourir dans cette foi catholique ? ». Après l'onction, Fénelon prescrit qu'on déclare au malade : « L'ex« trême-onction, que vous venez de recevoir pour le dernier combat, vous pré« pare la couronne incapable de se flétrir ». Fénelon est trop bon théologien pour ne pas ajouter, en énumérant les effets du sacrement : « Enfin, ce « sacre« ment peut produire la santé du corps, ou son soulagement, si c'est un bien « pour l'âme, et si les desseins de la Providence y conviennent ». Mais la fin de l'exhortation — qui est fort belle — n'envisage que la mort.

(2) Voir le développement dans sainte Thérèse d'Avila, *le Chemin de la Perfection*, ch. XI (traduction du P. Bouix, *Œuvres de sainte Thérèse*, Gabalda, 13[e] édition, t. III, p. 61).

(3) Il faut comprendre : « Celui qui aime », Jésus. L'expression est à rapprocher de l'hymne célèbre de Charles Wesley : *Jesus, Lover of my Soul...*

« la croix avec humilité, comme indigne d'endurer quelque chose « pour celui qui a tant enduré pour nous : et avec patience, pour « ne pas vouloir descendre de la croix qu'après la mort, si ainsi « il plaît au Père Eternel (4). » La maladie, école de sainteté, doit être acceptée comme une « coupelle », un creuset d'affineur (5) : « Je viens à votre jambe malade, et qu'il faut ouvrir », écrivait François de Sales à une autre personne vivant dans le monde : « Nous sommes à Jésus-Christ, voilà qu'il vous envoie « ses livrées : faites état que le fer qui ouvrira votre jambe soit « l'un des clous qui perça les pieds de Notre Seigneur... Voilà « donc le service que vous ferez à Dieu sur votre lit : vous souf- « frirez et offrirez vos souffrances à sa majesté. Il sera sans doute « avec vous en cette tribulation, et vous consolera (6). » C'est exceptionnellement que François de Sales fait allusion à la prière pour la guérison (7). La maladie est une tribulation, et rien que cela ; la tribulation est une *croix* ; le malade regarde au Christ crucifié, sans songer aux récits évangéliques où Jésus guérit les malades. Dira-t-on que François de Sales écrivait à des Chrétiens avancés dans la « vie dévote » ? Certes, et sa pénitente par excellence, M^me^ de Chantal n'était pas une chrétienne ordinaire, qui acceptait les exhortations de son directeur, et fondait aussi, en 1610, sur le conseil de François de Sales, l'ordre de la Visitation consacré à la contemplation et au soin des malades.

Tel est le double aspect de la piété chrétienne des XVI^e^ et XVII^e^ siècles : charitable envers les autres, ascétique à l'égard de soi-même, avec une petite nuance de condescendance envers ceux qui ne parviennent pas à discerner la Croix de Jésus dans l'état de maladie. Les *Constitutions* de Port-Royal ne sont pas plus rigoristes, à cet égard, que saint François de Sales ; ou, si l'on préfère, il l'est autant qu'elles : « C'est une grande consolation « de savoir que par la maladie nous allons à Jésus-Christ, et

(4) François DE SALES, *Lettre* 151, éd. Garnier, II, p. 30. Voir aussi les *Lettres* 3, I, p. 4 ; *Lettre* 39, I, p. 156 ; *Lettre* 50, I, p. 173 ; *Lettre* 162, II, p. 51 ; *Lettre* 164, II, p. 54. Fénelon interprète, en vérité, la pensée de saint François d'une manière très contestable en conseillant à une dame malade : « Reposez-vous, « et ne sortez point. Si saint François de Salles était au monde, et qu'il fût « votre directeur, il vous défendrait d'y aller. » (Il s'agit de la messe). Rien de moins sûr ! (FÉNELON, lettre à Madame DE MONTBERON, 28 janvier 1701. Cf aussi la lettre du 29 janvier. *Œuvres complètes*, éd. Lefèvre-Pourrat, Paris, 1838, t. II, pp. 299-300).

(5) Saint François DE SALES, *Lettre* 100, I, p. 268 et *Lettre* 220, II, p. 140.

(6) Saint François DE SALES, *Lettre* 7, I, p. 31. Malgré la *Lettre* 71 (I, p. 219), la consolation n'est pas la guérison.

(7) Saint François DE SALES, *Lettre* 160, II, p. 49 ; cf *Lettre* 100, I, p. 268.



« Jésus-Christ vient à nous. » Il faut donc que les Religieuses « souffrent en l'honneur de Jésus-Christ mourant les peines de « leur maladie, qui est peut-être la dernière par laquelle Jésus- « Christ achève de les racheter... » Aussi — la formule est saisissante — faut-il que les religieuses malades sachent « retenir « toujours quelque marque de l'austérité et de la pauvreté de « leur profession. » Qu'on ne voie ici aucun stoïcisme ; avec une profonde sagesse, le texte remarque : « Le temps de la maladie « n'étant pas un temps propre pour acquérir la vertu, mais « plutôt pour recueillir le fruit de celle que l'on a déjà « acquise (8). ».

Comme dans maints autres domaines, la théologie du XVII^e^ siècle s'exprime avec force, au sujet de la maladie, dans les ouvrages de Bossuet. Il n'oublie jamais la relation entre la maladie et le péché originel : « Toutes les fois que la maladie « m'attaquera, pour petite qu'elle soit, ou que je songerai seule- « ment que je suis mortel, je me souviendrai de cette parole : « *Tu mourras de mort...* (9) » ; et la prudence pastorale approuve certes que l'illustre orateur s'écrie : « Quand nous sommes pres- « sés par la maladie, nous demandons du temps pour nous con- « vertir : si Dieu nous rend la santé, nous nous moquons, nous « abusons de la patience qui nous attend : sous les coups, nous « reconnaissons la justice qui nous châtie, et après nous oublions « la bonté qui nous épargne (10). »

Il y aurait quelque injustice à prétendre que Bossuet exalte la maladie en écrivant, dans une phrase cependant ambiguë, que « lorsque Dieu nous exerce par des maladies, ou par quelque « affliction d'une autre nature, notre patience tient lieu de mar- « tyre (11) ». Mais il faut avouer l'étonnement avec lequel on constate que c'est à peine si, dans les *Méditations sur l'Evangile*, Bossuet mentionne les guérisons de Jésus ; le choix qu'il fait,

(8) *Les Constitutions du Monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement*, ch. XL, 18 et 11. Il n'est pas indifférent de relever le respect que Port-Royal portait à l'extrême-onction : « Quand le Médecin jugera qu'une Sœur est en « péril de mort, on lui donnera les derniers Sacremens, quoiqu'elle eût encore « plusieurs jours à vivre, afin qu'en les recevant avec plus de connaissance « elle s'y prépare mieux, et que la grâce qu'elle en recevra lui serve à souffrir « son mal avec plus de patience... » (ch. XL, 20).

(9) *Genèse*, II, 17 ; BOSSUET, *Elévation à Dieu sur tous les Mystères*, 6^e^ semaine, XV.

(10) BOSSUET, *Sermon sur l'Utilité des Souffrances*, 1^er^ sermon pour le dimanche de la Quinquagésime ; (éd. Garnier, I, p. 618).

(11) BOSSUET, *Sermon sur l'Utilité des Souffrances* (2^e^ sermon pour le dimanche des Rameaux, éd. Garnier, II, p. 756).

parmi les textes, laisse systématiquement ces passages de côté et révèle par là combien Bossuet s'attendait peu au ministère ecclésiastique de la guérison. A ses yeux, la présence de ces récits dans les Evangiles n'a plus d'autre raison que notre perfectionnement spirituel (12).

***

Les rois de France et d'Angleterre, il est vrai, continuaient à exercer les prérogatives politico-religieuses du « toucher royal ». En France, les Réformés n'en soufflaient mot ; en Angleterre, au XVII[e] siècle, les Puritains mettaient en doute la réalité du don monarchique (13), bien qu'au cours de la liturgie de la cérémonie, le roi déclarât aux scrofuleux : « Ils imposeront les mains aux « malades et les malades seront guéris (14). »

Au XVII[e] siècle, en Angleterre, les vicissitudes politiques aboutirent à l'abandon du « toucher » monarchique. Pourtant, les circonstances avaient paru favorables à une *réforme* de l'antique usage, quand en 1603 le roi calviniste d'Ecosse était monté sur le trône anglais sous le nom de Jacques I[er]. Il manifesta d'abord sa répugnance à toucher les malades « car il ne voyait pas comment « il pourrait guérir les malades sans miracle ; or, les miracles « avaient cessé et ne se faisaient plus ». La déception populaire, aussi bien que le vif sentiment qu'avait Jacques I[er] de sa grandeur royale, l'incitèrent à moins d'intransigeance : il voulut rendre à la cérémonie son caractère évangélique, et ordonna que le « toucher » fût précédé d'un sermon prononcé par un pasteur ; le roi expliquait ensuite aux assistants qu'il considérait l'attouchement comme une prière pour la guérison des malades : il demandait donc à toutes les personnes présentes de se joindre à lui dans la prière.

Cette tentative remarquable ne survécut pas aux Révolutions d'Angleterre. Les Puritains — pourtant partisans d'un retour aux usages des premiers chrétiens — combattirent « la superstition du toucher » afin de détruire, surtout après l'exécution de Charles I[er], les sentiments royalistes du peuple. Leur passion politique blessait ainsi les derniers vestiges de la confiance chrétienne dans la guérison par la foi en Jésus-Christ. Si Jacques II rétablit la cérémonie, il se garda d'autant plus de reprendre les innovations de Jacques I[er] que le dernier des Stuarts, on le sait, était devenu catholique. La chute du roi, en 1688, causa l'abandon de la cérémonie, discréditée par les attaques puritaines et les dernières initiatives de Jacques II. La prière latine que le roi prononçait après le départ des malades, et qui était d'une inspiration réellement évangélique (15), disparut, avec le service lui-même, des textes officiels au XVIII[e] siècle.

En France, l'usage se maintint tout au long du XVII[e] et du XVIII[e] siècles ; mais si la solennité, célébrée une dizaine de fois par an, rencontrait la confiance populaire encore au XVIII[e] siècle, elle excitait le scepticisme des philosophes. Louis XV dira, d'une manière certes moins assurée que Louis XIV : « Dieu te guérisse, « le roi te touche », au lieu de « Le roi te touche, Dieu te « guérit (16). »

***

A l'exception de la tentative du roi Jacques I[er], les Calvinistes s'en tiennent, au XVII[e] siècle, aux positions du Réformateur. Le roi de Pologne Wladislas IV ayant convoqué à Thorn une conférence de théologiens catholiques, luthériens — polonais ou prussiens — et réformés et Moraves (avec l'évêque de ceux-ci, Comenius), le colloque de 1645 n'aboutit qu'à des prises de position intransigeantes : les Luthériens ne s'accordèrent pas plus que les Catholiques avec les Réformés. Dans la Confession de foi réformée on lit, à propos de l'Onction des malades, une déclaration d'une clarté parfaite :

« I. — Nous reconnaissons que les apôtres ont oint d'huile « des malades et que, par cette onction, ceux-ci ont obtenu la « santé corporelle ; nous reconnaissons aussi que l'Epître de « Jacques ordonne d'appeler auprès des malades les *presbyteri* « de l'Eglise afin qu'ils les oignent d'huile et prient pour eux afin « que leur santé se rétablisse. [Nous reconnaissons] que le devoir

(12) BOSSUET, *Méditations sur l'Evangile*, la Dernière Semaine du Sauveur, XXI[e] jour.

(13) Un pasteur de l'entourage d'Elizabeth faisait paraître en 1597 un ouvrage dirigé contre les Catholiques et les Puritains, le *Traité du Charisme de la guérison*. Il ne semble pas qu'il s'agit d'autres charismes que de ceux d'Elizabeth.

(14) *Marc*, XVI, 18.

(15) W. MASKELL, *Monumenta Ritualia Ecclesiae Anglicanae ; The Occasional offices of the Church of England...*, III, 387, Oxford, 1882. Le roi s'y regarde comme le ministre de la grâce de Dieu. La prière anglaise, au cours de la cérémonie, disait : « Dieu tout-puissant, [toi qui es] la guérison éternelle de « tous ceux qui mettent leur foi en toi, entends-nous, nous t'en supplions, en « faveur de ceux de tes serviteurs pour lesquels nous appelons ton aide miséricordieuse afin qu'en recevant la guérison ils puissent te rendre grâces « dans ta sainte Eglise par Jésus Christ notre Seigneur. Amen. »

(16) Voir, pour plus de détails, Marc BLOCH, *les Rois thaumaturges*.

« des ministres de l'Eglise exige aujourd'hui encore qu'ils visitent « les malades, les consolent tant par la prédication de l'Evangile « que par la dispensation de la Sainte-Cène et prient avec l'Eglise « pour leur santé. II. Mais nous nions : 1) qu'après la cessation « du don de guérison miraculeuse, ce rite de l'onction continue « à être utile dans l'Eglise ; 2) qu'il soit un sacrement de la « nouvelle Alliance, vraiment et proprement dit, institué par le « Christ et que l'on doive regarder comme tel sous peine « d'excommunication (17). »

Jean Daillé publia un ouvrage polémique réfutant l'enseignement catholique sur l'extrême-onction et la confirmation (18) : on s'en tenait aux limites du problème définies par le siècle précédent. Au détour d'une prédication, un pasteur n'hésitait pas à rappeler, comme un fait d'évidence, que les pasteurs « ne gué- « rissent pas miraculeusement les malades de même que les « apôtres (19) ». S'il ne semble pas qu'il y eût d'hésitation sur ce point (20), si le comportement à l'égard de la médecine n'avait pas changé : « Seigneur, donne ta bénédiction à ces remèdes, et « j'en donnerai l'honneur à toi seul (21) », l'administration de la Sainte-Cène aux malades, dans les églises réformées, semble n'avoir été ni générale ni unanimement admise. On a vu que Calvin avait dû tenir compte d'une opposition résolue ; en France,

(17) *Declaratio Thoruniensis*, II, VI : *De Sacramentis*. Texte dans J. C. G. Augusti, *Corpus Librorum Symbolicorum qui in Ecclesia Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt*, Elberfeld, 1827, p. 435 ; ou H. A. Niemeyer, *Collectio Confessionum in Ecclesiis Reformatis publicatorum*, Leipzig, 1840, p. 684.

(18) *De duobus latinorum ex unctione sacramentis, confirmatione et extrema ut vocant unctione, disputatio*, Genève, 1659.

(19) Raymond Gaches, prêchant sur la *IIe épître de Pierre* (cité par Raoul Allier, *Anthologie protestante française*, XVIe *et* XVIIe *siècles*, p. 241.

(20) Sauf peut-être de la part du célèbre théologien calviniste anglais Richard Baxter (1615-1691), qui aurait été guéri personnellement pour l'avoir instamment demandé ; et qui aurait écrit : « Que de fois j'ai reconnu l'ef- « ficacité de la prière de la foi pour guérir des malades qui étaient abandonnés « des médecins ». Mais il m'a été impossible de vérifier le texte et les faits ; A. J. Gordon (le *Ministère de la Guérison*, trad. franç., 1932, p. 79) n'est pas sûr et avance de nombreux renseignements à la légère ; E. Bertholey (*le Christ et la Guérison des Malades*, 1945, p. 400 n'est pas plus précis et dépend sans doute de Gordon. Il ne serait pas indifférent d'établir si Baxter s'est intéressé, et comment, à la prière pour la guérison des malades : l'influence de ce théologien fut considérable. Ce problème historique ne peut être résolu qu'en Grande-Bretagne ; il devrait remonter jusqu'aux premiers pionniers du calvinisme écossais, à qui on attribue parfois une attitude, à l'égard des malades, assez différente des Calvinistes continentaux. On verra plus loin, p. 121, pourquoi l'existence d'une tradition particulière sur ce point, même intermittente, peut retenir l'attention.

(21) Paroles du Pasteur Laurent Homma, d'Amsterdam, mort en 1681 (Pierre de la Roque, *la Science de Bien Mourir*, Rotterdam, 1711, p. 221).



il est clair que l'interdiction de célébrer le culte dans certaines villes, en obligeant les fidèlees de Paris à se rendre à Charenton, ceux de Bourges à Asnière, etc., entraînait pratiquement l'abandon tacite de l'administration de la Cène dans les maisons des malades. L'ancienne *Discipline* des Eglises réformées est muette sur ce point. Mais on ne peut en conclure que l'usage en fût partout abandonné ; il était, en France du moins, assez exceptionnel (22) et Charles Drelincourt, observant que « tant s'en faut « que nous croyions que cela choque la piété », souhaitait de pouvoir « donner cette consolation » aux malades et aux siens, à Paris (23). La Déclaration de Thorn, comme on vient de le voir, maintenait le principe de la « dispensation de la Sainte-Cène » aux malades : ce sont les conditions politiques, tout autant que les préventions anticatholiques, qui rendent compte de l'attitude des réformés français.

La charité effective à l'égard des malades, recommandée particulièrement aux Anciens par la *Discipline* des Eglises françaises, dès le XVIe siècle (24) n'était pas un vain mot (25). Les pasteurs ne visitaient guère que les affligés et les malades, et plus d'un témoignage prouve avec quel sérieux ils accomplissaient ce devoir de leur ministère (26) ; les Réformés avaient tenu la main à ce qu'on inscrivît, dans le IVe article « particulier » (ou secret) de l'Edit de Nantes le droit des malades réformés, où qu'ils fussent, à « être visités et consolés de leurs Ministres ».

Les deux seuls événements qui permettent de pressentir les

(22) J. Corblet, *Histoire du Sacrement de l'Eucharistie*, I, 392, cite quelques textes ; mais rappelle aussi que les Luthériens reprochaient aux Calvinistes leur « dureté de cœur » à propos du viatique. J.-D. Benoit, *Calvin, Directeur d'âmes*, p, 217, interprète les textes dans un sens très rigoureux et conclut qu'il n'y a qu'un seul cas connu de Cène célébrée au XVIIe s. chez un malade, en France.

(23) Charles Drelincourt, *le Faux Pasteur convaincu*, 1656, p. 159, cité par F. Mejan, *Disciple de l'Eglise réformée de France*, p. 274 ; et Paul de Félice, *les Protestants d'Autrefois, temples et services religieux*, p. 136.

(24) Cf F. Mejan, pp. 224 et 303.

(25) Voir le détail dans Paul de Félice, *les Protestants d'Autrefois, Conseils ecclesiastiques*, pp. 109 ss.

(26) Paul de Félice, *les Protestants d'Autrefois, les Pasteurs*, pp. 48, 88. Le clergé de Valence se plaignait que le pasteur Isaac Homel fît des exhortations publiques sous le prétexte de visiter les malades. (Samuel Mours, *Isaac Homel*, p. 71). Le Synode du Vivarais exhortait, en 1678, les malades à appeler les pasteurs, et ceux-ci à les visiter (S. Mours, p. 128). On mettait l'accent, dans le récit des dernières heures de Charles Drelincourt, sur son zèle et son habileté à visiter les malades (cf Charles Drelincourt, *les Consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort*, Lausanne, 1772, pp. 550-552).

innovations du XVIIIe et du XIXe siècles protestants, au sujet du ministère de la guérison, se déroulèrent sur les sols anglais et allemand ; avec le miracle de Leonberg, c'est la piété des Moraves et, dans le Wurtemberg même, le ministère de Blumhardt qui se dessinent déjà ; avec le don de George Fox, c'est la foi de Wesley et le caractère séparatiste et polémique d'Irving et de Darby qui transparaissent d'avance. Deux coups de trompette du ministère de la « guérison », suivis d'un long silence, et d'un apparent oubli.

Bengel raconte, à propos de *Marc* XVI, 17, comment — avant même le « piétisme » — « une jeune fille de vingt ans [qui] « était à ce point paralysée qu'elle se traînait à peine à l'aide de « béquilles longues d'un empan », fut guérie au cours d'un culte public dans l'église paroissiale (luthérienne) de Leonberg, près de Stuttgart, en présence du duc de Wurtemberg : « alors que le « diacre Raumier traitait en chaire de la force miraculeuse du « nom [de Jésus], elle se dressa soudainement (27) ». L'officiant interrompit le culte devant ce miracle, et fit chanter à l'assistance le cantique *Allein Gott in der Höh sei Ehr*. Cela se passait en 1644.

Le fondateur de la Société des Amis, mieux connue par le sobriquet de « Quakers », opposait l'Eglise primitive aux pratiques de l'anglicanisme et du calvinisme ; il pensait, contre l'opinion générale, que le don de guérison n'était pas aboli. Se confiant, quelle que fût sa faiblesse physique, dans la force de Dieu (28), Fox raconte comme il guérit, en 1653 ou 1654, un de ses disciples, impotent d'un bras (29), et un enfant de onze ans « qui avait « grandi de façon excessive » et qu'on tenait couché. Fox lui imposa les mains : « Je fus poussé par le Seigneur à poser mes mains « sur lui et à lui parler... » Trois ans plus tard, quand George Fox repassa par la ville, le garçon « était devenu un jeune homme « bien bâti et en pleine santé ». La mère l'invita à tenir des réunions dans sa maison (30). Fox mentionne aussi la guérison d'une femme en 1655 (31), et les récits composés par ses disciples signalent d'autres guérisons. Dans un cas, il agit plutôt en rebouteux (32) ; d'autres fois, c'est par la prière ou l'imposition des mains qu'il aurait guéri des malades. Quoi qu'on pense des textes qui nous ont été conservés, et qui sont parfois trop imprécis à notre gré, deux constatations s'imposent à l'esprit : George Fox semble avoir non point seulement pensé au charisme de guérison, mais il l'a reçu ou, si l'on préfère, il a agi dans la certitude qu'il en était revêtu. La référence à « l'Eglise primitive » n'excluait pas, à ses yeux, le don de guérison. Fox est, par là, l'initiateur de tous les mouvements protestants qui chercheront à rétablir et ressusciter les charges et les dons de l'Eglise apostolique. Irving systématisera ce que Fox n'a pas voulu codifier. Mais, en même temps, le don reçu par ce chrétien extraordinaire pour le soulagement des malades se manifestait dans une atmosphère de guerre civile chrétienne, par un jugement si absolu contre l'Eglise, quelle qu'elle fût, que le ministère de la guérison en a contracté au sein du protestantisme comme une puissance de division et de zèle amer. Le don de Fox, dans cette perspective, fait pressentir Darby plutôt qu'Irving.

***

Je ne pense pas que je cède au plaisir des rapprochements faciles en évoquant Pascal aussitôt après avoir cité George Fox. Au XVIIe siècle, ce sont les dissidents et les francs-tireurs qui nous apparaissent, quant à la maladie, comme des novateurs (33), sans doute parce qu'ils aspirent à une rénovation chrétienne. A la nostalgie très fruste de l'Eglise primitive d'un George Fox correspond le principe pascalien de la *Comparaison des chrétiens*

(27) J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testimenti*, Tubingue, 1742, Marc XVI, 17. (Dans l'édition de 1891, à la p. 211).

(28) George Fox, *Journal*, trad. française de P. Bovet, Paris, 1935, pp. 206 ; 224-225.

(29) George Fox, *Journal*, p. 65.

(30) George Fox, *Journal*, p. 74.

(31) George Fox, *Journal*, p. 93.

(32) Fin, non rédigée par Fox, du *Journal*, pp. 241-242. Fox pensait avoir reçu des révélations particulières sur la médecine, et avait conçu le désir de s'y adonner pour le bien des hommes. Mais il préfèra se consacrer à la prédication. (Cf. Maximin Piette, *la Réaction Wesleyenne dans l'évolution protestante*, Bruxelles, 1925, p. 249).

(33) Ainsi encore, au troisième quart du XVIIe siècle, l'Archiprêtre orthodoxe russe Avvakum, en rébellion contre l'autorité patriarcale, mentionne plusieurs exorcismes et guérisons : « De larmes et d'eau je les asperge, je les oins « d'huile, je chante un court office au nom du Christ : et la vertu divine chas- « sait de ces hommes les démons et ils recouvraient la santé, non par mon « mérite — nullement ! — mais par la foi des assistants ». Sans se prononcer sur les témoignages d'Avvakum, si proches à maints égards des faits et gestes de Fox et du Curé d'Ars, on a le droit de souligner la saveur du texte de l'archiprêtre racontant comment il oignait les malades « d'huile sainte, avec « une prière sacerdotale... Et quelqu'un était-il pris de maladie, j'en agissais « de même et Dieu le guérissait parfaitement, dans son amour des hommes ». *La Vie de l'Archiprêtre Avvakum écrite par lui-même*, traduction de Pierre Pascal, pp. 120 ss ; cf 98 ; 128 ; 192 à 204 (Gallimard, édit.).

*des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui.* Si Pascal ne suit nullement le même chemin que Fox, on verra néanmoins que c'est parmi les Jansénistes que le charisme de la guérison s'associera, dans le Catholicisme, à l'esprit de rebellion ecclésiastique.

Attiré pour la première fois par la vie spirituelle à l'occasion d'un accident survenu à son père ; malade à 23 ans, et sans doute presque constamment en mauvaise santé depuis lors jusqu'à sa mort prématurée, Blaise Pascal nous paraît d'autant plus solidaire de la maladie que ce grand chrétien a laissé une célèbre *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies.* Si célèbre que peut-être ne la relit-on pas avec le soin qu'elle mérite. S'adressant à Dieu, Pascal lui dit en substance (34) : puisqu'il n'y a pas de changement en vous, je veux agir en chrétien jusque dans la maladie en discernant votre miséricorde dans cet état de souffrances. J'ai mal usé de ma santé, ne permettez pas que j'use mal de votre punition ; faites que la maladie me sépare des idoles que j'ai servies dans le monde et me prépare à votre jugement ; ressaisissez par votre grâce ce cœur qui vous appartient, afin qu'il mette ses délices en vous et non plus dans le monde ! Achevez en moi l'œuvre que vous avez commencée. Que les maux du corps, punition et figure des maux de l'âme en deviennent aussi le remède ; donnez-moi le repentir d'une vie qui fut inutile et contraire à votre enseignement. Puisque vous avez aimé les corps qui souffrent, jusqu'à venir dans le corps d'un homme, donnez-moi aussi la souffrance de l'âme pour les péchés que j'ai commis ; mais, du moins, ne me laissez pas sans les consolations du Saint-Esprit. Maintenant que je sais que je suis le meurtrier de Jésus, je comprends qu'il est juste que vous interrompiez la joie criminelle où je vivais : conformez-moi donc à la volonté de votre providence pour que je vous glorifie dans mes souffrances, semblables aux vôtres, de sorte que vous viviez et souffriez en moi et qu'on reconnaisse ainsi que je suis votre disciple.

La prière de Pascal est donc, avant tout, un cantique de repentance et d'abandon à la volonté de Dieu ; elle se rattache directement à la spiritualité de la maladie qui enseigne au chrétien à reconnaître dans sa souffrance personnelle, quelque chose de celle de Jésus. Pascal n'exalte cependant pas l'état de maladie au détriment de la vigueur physique ; *la Prière pour le bon usage des maladies* appelle le chrétien à renoncer au monde et à ses joies, même légitimes ; si elle exhorte le chrétien malade à la soumission, c'est dans une perspective ascétique qui déborde singulièrement les limites de la santé et de la maladie. Celui qui rédige cette *Prière* ne va-t-il pas, dès qu'il se portera mieux, se vêtir d'un cilice ? Ne va-t-il pas renoncer à l'usage des richesses auxquelles il tenait jusqu'alors si âprement, et à la gloire scientifique, dont il était naturellement si fier ? Dans le domaine de la piété chrétienne, la *Prière* de Pascal n'appartient pas tellement au chapitre de la maladie et de la guérison, qu'à celui de l'absolu et du renoncement chrétien (35). S'il est vrai que Pascal ait dit que « la maladie est l'état naturel du chrétien (36) », il faut comprendre et accepter ce principe exactement comme si Pascal disait : « La pauvreté est l'état naturel du chrétien (37). »

La *Prière* date probablement de la fin de l'année 1654. La nièce et filleule de Pascal, pensionnaire au couvent de Port-Royal de Paris, était alors déjà atteinte d'une fistule lacrymale, que les médecins, dix-huit mois plus tard, voulaient cautériser : on tenait l'abcès pour incurable (38). C'était au moment où le bruit courait de la dispersion imminente du monastère ; c'était aussi au plus fort de la polémique contre les Jésuites. Le 24 mars 1656 — Pascal préparait la sixième des *Provinciales* — on vénérait

(34) On en connaît deux versions ; celle de 1666 se trouve dans le tome IX de l'édition des Grands Ecrivains, p. 323 ; celle de 1670 dans l'*Œuvre* de Pascal, édition de la Pléïade, p. 328. De nombreuses éditions des *Pensées* contiennent la *Prière pour le bon usage des maladies*, qu'il faudrait citer tout entière pour ne pas la défigurer.

(35) « Il fallut prendre toutes les médecines en la manière qu'il [Pascal] en « était capable... C'était un véritable supplice, et ceux qui étaient auprès de « lui en avaient horreur, seulement à les voir ; mais mon frère ne s'en plaignait « jamais, il regardait cela comme un gain pour lui... Il disait souvent qu'autre« fois ses incommodités le détournaient de ses études... mais qu'un chrétien « trouvait son compte à tout, et aux souffrances plus particulièrement ; parce « qu'on y connaissait Jésus-Christ crucifié... » (*La Vie de Monsieur Pascal, écrite par Madame Périer, sa Sœur*, éd. de la Pléiade, p. 29). Et plus loin, (p. 40-41) aussitôt après les paroles de Pascal sur la sainteté de la mort, Madame Périer continue : « C'est sur ces mêmes principes qu'il avait tant d'amour pour « la pénitence ; car il disait qu'il fallait punir un corps pécheur », etc...

(36) « Il répondait... qu'il appréhendait même de guérir... C'est que je « connais le danger de la santé, et les avantages de la maladie... Ne me plaignez « point, disait-il, la maladie est l'état naturel des chrétiens, parce qu'on est par « là comme on devrait toujours être, c'est-à-dire dans la souffrance, dans les « maux, dans la privation de tous les biens et des plaisirs des sens... » (*La vie de Monsieur Pascal...*, p. 52). On avouera que la fin de la citation éclaire singulièrement le début de celle-ci.

(37) Il le disait effectivement, mais en d'autres termes : Voir la *Vie de Monsieur Pascal par Madame Périer*, p. 41 ss ; 51-53 ; le Premier *Discours sur la Condition des Grands* (éd. de la Pléïade, p. 387 ss. etc.

(38) De tous les récits, c'est encore celui de Jean Racine qui garde la sobriété la plus chrétienne (*Abrégé de l'Histoire de Port-Royal*, 1re partie, éd. des Belles-Lettres, 1933, pp. 84-91).

au couvent une relique contenant une épine de la couronne de Jésus. Quand la jeune nièce de Pascal s'en approcha, la religieuse chargée de son instruction (peu importe que, plus tard, elle n'ait pas toujours été héroïque ; l'événement, au surplus, ne nous est pas raconté que par elle) (39), cette sœur Flavie dit à Marguerite Périer : « Ma fille, priez pour votre œil », et le toucha avec la Sainte Epine. Le jour même, la fistule disparut. Les médecins, appelés, constatèrent la guérison. Tout Paris en parla ; l'autorité ecclésiastique, qui avait toutes les raisons du monde de garder la plus grande réserve, certifia l'authenticité de la guérison (40).

Nous n'avons certes aucun motif de croire que la relique contînt réellement une épine de la couronne portée par Jésus, durant sa passion ; nous ne croyons pas davantage que c'est par l'attouchement de la relique que Marguerite Périer fut guérie. Nous ne dirons pas non plus que ce miracle doive être nécessairement cru sur la seule autorité de Pascal. Mais nous nous reconnaissons dans la foi de ceux qui ont cru que Dieu pouvait exaucer, le 24 mars 1656, la prière des religieuses, de la petite Périer, de son parrain et de toute la famille de Pascal (41).

Le génie mathématique qui allait poser, en 1658, les principes du calcul intégral, c'était ce même chrétien qui rendait grâces pour le « miracle » de 1656 ; et l'homme qui avait écrit *la Prière pour le bon usage des maladies,* c'était aussi celui qui, sans se contredire, crut fermement que Dieu avait guéri sa nièce. Libre à certains de conclure : « Pour que Pascal ait cru à ce miracle, il faut qu'il ne soit pas l'homme que nous pensions (42). » Pour nous, nous n'opposerons ni le croyant au savant, ni non plus la

(39) Jean Pommier (*Tricentenaire d'un miracle : Port-Royal et la Sainte-Epine*, *Mercure de France*, n° 1111, 1er mars 1956), s'attache à montrer, d'une part, que « Rarement miracle se produisit plus opportunément pour ceux qui « s'en prévalurent » (p. 437) et d'autre part que la Sœur Flavie Plassart était une névrosée et une hystérique. — Malgré l'apparence, l'ironie méconnaît la réalité ; plus la nécessité est grande, plus le chrétien recherche le secours, et s'attend à le recevoir. C'est l'*abc* de la vie religieuse. Et Dieu ne secourrait-Il que les heureux, ou les repus ?

(40) Saint Vincent de Paul, dans une lettre du 2 avril 1657, admettait la réalité de l'événement, sans accepter cependant qu'il justifiât les Jansénistes : « Si donc Dieu fait des miracles, ce n'est point pour autoriser ces opinions, qui « portent à faux, mais pour en tirer sa gloire en quelque autre manière » (J. Calvet, *Saint-Vincent de Paul, Textes choisis*, Plon, 1913, p. 217).

Sur les événements de la Sainte-Epine, et ses conséquences, voir Augustin Gazier, *Histoire générale du Mouvement janséniste*, 1922, I, pp. 107 ss.

(41) Bien que M. l'abbé Jean Steinmann écrive dans son *Pascal* (éd. du Cerf, 1954), p. 165, que seuls des Catholiques, à l'exclusion des Protestants, puissent croire « en la possibilité du miracle actuel ».

(42) Jean Pommier, art. cité, p. 457.



*Prière* pour l'acceptation chrétienne de la maladie à la prière chrétienne pour la guérison.

Fortifié dans sa foi par la guérison de sa nièce (43), Pascal adopta un nouveau cachet où l'on voit une couronne d'épines avec la fière parole de saint Paul : « Je sais en qui j'ai cru (44). » Attentif à tous les bruits de guérison qui lui parvenaient (45), Pascal méditait sur le rôle du « miracle » dans la vie chrétienne et dans l'histoire de l'Eglise. C'est toujours à propos de la guérison de sa nièce qu'il écrivit à Mlle de Roannez une phrase souvent citée, dont la vérité générale ne fait pas de doute, mais qui — dans la pensée de Pascal, tout au moins — concerne également le rôle de la guérison par rapport à la maladie : « Si « Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait « point de mérite à le croire ; et s'il ne se découvrait jamais, il « y aurait peu de foi (46). » Pascal écrivit alors les fragments et les pensées sur les Miracles : « Comme Dieu n'a pas rendu de « famille plus heureuse, qu'il fasse aussi qu'il n'en trouve point « de plus reconnaissante (47). » Tel est le cri du cœur chrétien de Pascal.

Bien que les textes relatifs aux miracles soient postérieurs à la *Prière pour le bon usage des maladies,* je n'en conclurai pas à quelque soudain changement d'attitude de la part de Pascal. La guérison, qu'il appelle un « miracle », devait demeurer, à ses yeux, exceptionnelle ; profondément enraciné dans la plénitude de l'enseignement évangélique, Pascal sut accepter jusqu'à la fin de sa vie la maladie permise par Dieu ; il avait découvert cependant (48) qu'il n'était pas déraisonnable de prier avec insistance, en privé ou dans l'assemblée des fidèles, pour la guérison de certains malades. A l'égard du « miracle », écrivait-il, « il faut « juger sévèrement, mais justement (49) ».

Pascal n'a renié ni la relation entre la maladie et le renonce-

(43) Cf *la Vie de Monsieur Pascal par Madame Périer* (p. 34, éd. de la Pléïade).

(44) *II Timothée*, 1, 2.

(45) *Lettre* à Mademoiselle de Roannez, septembre 1656 (p. 283, éd. de la Pléïade).

(46) *Lettre* à Mademoiselle de Roannez, fin d'octobre 1656 (p. 287, éd. de la Pléïade).

(47) *Pensées* (856, édition Brunschwicg ; page 804 de l'édition de la Pléïade).

(48) A la différence de Pierre Nicole, dont le *Traité de la Prière*, paru en 1694 et réédité en 1702 ne mentionne que fortuitement la prière « à l'égard des « maladies, et de la santé, de la continuation ou de la délivrance des persé« cutions et des tentations extérieures et intérieures... » (2e éd., 1702, II, p. 68).

(49) *Pensées* (833, Bruschwicg ; p. 805 de l'éd. de la Pléïade).

ment ascétique, ni même l'exégèse qui spiritualisait les guérisons évangéliques en les transformant en purs *figuratifs* (50). Mais dans l'événement du 24 mars 1656, Pascal a vu un *signe* décisif accordé par Dieu au cours d'un difficile combat spirituel (51) ; et ce signe de la puissance de Dieu, c'était, comme aux temps évangéliques, la guérison toujours possible des maladies, dont le bon usage chrétien ne se comprend qu'en regardant à la puissance de la Croix.

***

Il y a dans le libre jaillissement de la *Correspondance*, spirituelle ou familiale, de Fénelon quelque chose de plus doux et de plus évangélique, à l'égard des malades, que chez les autres spirituels des XVI[e] et XVII[e] siècles. Comme eux, Fénelon limite les dons extraordinaires promis par Jésus à l'époque apostolique (52) ; il maintient la forte relation entre la maladie et la pénitence du chrétien ; il appelle le malade à la résignation et à l'acquiescement (53). Je me garderai bien d'opposer Fénelon à la spiritualité de son siècle ; n'écrit-il pas à un malade : « Dieu... vous impose « une pénitence que vous n'auriez jamais pu vous résoudre à « faire... Il vous arrache ce que vous auriez eu bien de la peine « à lui donner... Ne voyez-vous pas que vos maux sont eux- « mêmes la plus sensible preuve des bontés de Dieu ? (...) *La « maladie du corps sera la guérison de l'âme* (54)... C'est [Dieu]

(50) « Les figures de l'Evangile pour l'état de l'âme malade sont des « corps malades ; mais parce qu'un corps ne peut être assez malade pour le « bien exprimer, il en a fallu plusieurs. Ainsi il y a le sourd, le muet, l'aveugle, « le paralytique, le Lazare mort, le possédé. Tout cela ensemble est dans l'âme « malade. » (*Pensées*, 658 Brunschwicg ; 562, *e*, Chevalier) Pascal en use ici, à l'égard de ceux que Jésus a guéris, comme envers les Juifs : il oublie que les uns et les autres ne sont pas seulement des « figures ».

(51) « Voici que Dieu choisit lui-même cette maison pour y faire éclater « sa puissance (*Pensées*, 839, Brunschwicg ; 753 Chevalier). « Ce lieu qu'on dit « être le temple du diable, Dieu en fait son temple. On dit qu'il faut en ôter « les enfants ; Dieu les y guérit. » (841, Brunschwicg ; cf 834 ; p. 805 de l'édition de la Pléïade).

(52) FÉNELON, *Traité du Ministère des Pasteurs*, IV. C'est dans sa polémique avec les Calvinistes français que, sur ce point du moins, Fénelon se rencontre avec Calvin. Il est vrai que Fénelon exalte les guérisons opérées par saint Bernard de Clairvaux (*Sermon pour la Fête de saint Bernard ;* éd. des *Œuvres Complètes*, 1838, III, p. 313).

(53) Voir les *Méditations pour un Malade* (*Œuvres Complètes*, 1838, I, 474-479) : Fénelon y évite, avec un soin déconcertant, de citer les guérisons accomplies par Jésus. Cf aussi *Sur l'utilité et le bon usage des Croix* (*Instructions et Avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétiennes*, XXXVI).

(54) C'est moi qui souligne.



« qui forme en nous le cri par lequel nous l'appelons à notre « secours (...) Dieu paroît lent pour vous guérir... afin que vous « mouriez à vous-même (55)... »

Mais quelle gentillesse, quelle charité, quelle délicatesse, lors même que Fénelon enseigne la patience ! Au marquis de Seignelay à qui il écrivait : « Il ne vous reste plus qu'à souffrir », Fénelon disait aussi : « Que ne puis-je, Monsieur, partager [vos maux] « avec vous et être votre garde-malade » ; à sa nièce, qu'il exhortait à plus d'abandon, cette remarque faute de quoi tant d'ouvrages spirituels destinés aux malades paraissent écrits par des amis, catholiques ou protestants, de Job : « Mais j'ai honte de « mon sermon. » A son petit-neveu, Fénelon écrivait : « Je me « porterai encore mieux quand tu seras guéri. » A la veuve d'un de ses meilleurs amis : « Ayez soin de votre santé, elle doit être « bien altérée. Vous avez horriblement souffert (56). »

Si Fénelon voulait qu'on fît pénitence dans la maladie, il exigeait qu'on se soignât, et qu'on obéît aux prescriptions des médecins : « Il faut... se faire un mérite devant Dieu de ce qu'on fait « pour se guérir. En guérissant le corps, on mortifie l'esprit et « les sens, qui en ont grand besoin (57). » Voilà qui va loin, et qui transperce les subtiles tentations d'une spiritualité conformiste. Que nous sommes loin d'un enseignement qui rend les chrétiens bien portants honteux ou satisfaits ! Fénelon n'acceptait pas qu'en se soignant mal on s'exposât au danger « d'accourcir « sa vie » et reprenait vivement une dame qui s'obstinait à aller tous les jours à la messe au péril de sa santé (58).

(55) FÉNELON, Lettres au Marquis de Seignelay, 14 juillet, 18 juillet et 26 juillet 1690 ; Lettre de 1695 (?) (*Œuvres Complètes*, 1838, V, 246, 247, 249, 281 ss ; cf la Lettre à une Carmélite, 25 décembre 1711 (*Œuvres*, II, 34).

(56) FÉNELON, Lettre du 14 juillet 1690, *Œuvres complètes*, 1838, V. 247 ; 1[er] juin 1713 (*Œuvres*, 1838, V, 743 ; *Correspondance*, éd. de 1827, II, p. 223) ; au Marquis de Fénelon, 3 juillet 1713 (*Œuvres*, 1838, V, 744 et *Correspondance*, 1827, II, 225. Toute la correspondance adressée à ce jeune officier blessé gravement à la jambe est d'une exquise gentillesse : cf *Œuvres*, 1838, V, pp. 716-718 ; II, 104 et *Correspondance*, 1827, II, 175-178) ; au Duc de Chevreuse, 27 février 1712 — c'est la lettre où Fénelon mentionne pour la première fois la mort du duc de Bourgogne : « Je suis... malade de saisissement sans maladie » (*Œuvres*, 1838, V, 683 ; cf. au Duc de Chaulnes, 4 mars 1712, V, 684 ; *Correspondance* 1827, I, 550, 552) ; à la Duchesse de Beauvilliers, 16 novembre 1714 (*Œuvres*, V, 764 ; *Correspondance*, I, 595).

(57) FÉNELON, au Marquis de Fénelon, 16 janvier 1713 (*Œuvres*, V, 713. Voir aussi : V, 755, 714, 715, 719, 720, 730, 742 ; II, 251, 326, 341 ; *Correspondance*, II, 171; 220, 172, 175, 180, 182, 198, 200, 220 ; VI, 230, 359, 360, 384).

(58) FÉNELON, Lettres du 11 février 1713, *Œuvres*, V, 721 ; *Correspondance*, II, 183 ; 15 février 1702, *Œuvres*, II, 329 ; cf 421, 427, 435 ; *Correspondance*, VI, 364 ; cf 518, 529, 541.

« Il faut aimer les coups de la main de Dieu. Cette main « est plus douce que celle des chirurgiens ; elle n'incise que pour « guérir. » Fénelon n'hésite ni à évoquer la guérison, ni à prier pour elle (59). Dans un rapprochement saisissant, il compare le malade à un homme surpris par la marée et ignorant tout des choses de la mer : « Il ne verroit pas qu'elle doit s'arrêter à une « certaine borne précise que le doigt de Dieu lui a mar- « quée (60)... »

Fénelon avait d'autant mieux le droit d'exhorter les malades à l'acceptation de la volonté de Dieu, qu'il savait éviter les discours plus proches du ton des stoïciens que de l'Evangile. « Dieu seul est le vrai médecin. Il l'est encore plus de l'âme que « du corps... Il coupe, non comme les chirurgiens dans le mort, « mais dans le vif, pour le faire mourir. Laissez-le couper : sa « main est sûre (61). »

On pourrait multiplier les citations. Voici encore, d'une lettre de Fénelon à son neveu : « J'attends en paix les moments de « Dieu, dont la volonté m'est infiniment plus chère que toi et « que moi, et que mille moi mis ensemble. Mais enfin, mon cœur « penche vers ta guérison, et je soumets ce désir sans réserve au « bon plaisir de celui qui est l'unique lien de notre amitié (62). » A-t-on jamais parlé avec plus de cœur à un malade, avec plus de fidélité évangélique ?

(59) FÉNELON, 1er avril 1713 ; (*Œuvres*, V, 728 ; *Correspondance*, II, 196) ; cf *Œuvres*, V, 723 ; II, 17 ; II, 417 ; 437 ; *Correspondance*, II, 189 ; VI ; 512 et 545. Au Comte de Gramont, qui guérit d'une grave maladie : « Cette bonne santé « est le don de Dieu ; il ne serait pas juste de s'en servir contre lui », (*Œuvres*, II, 267 ; *Correspondance*, VI, 260).

(60) FÉNELON *Avis sur les pratiques de l'Humilité, du renoncement à soi-même*, etc. (*Lettres spirituelles*, *Œuvres*, II, 217 ; *Correspondance*, VI, 174).

(61) FÉNELON, Lettre du 21 mars 1713, *Œuvres*, V, p. 724 ; 734 ; II, 264 ; 267 ; *Correspondance*, II, 190 ; cf 191 ; 207 ; VI, 254 ; 258.

(62) FÉNELON, Lettre au Marquis de Fénelon, 21 mai 1713 (*Œuvres*, V, 736 ; *Correspondance*, II, 212).



## XI. — DE MADAME GUYON A OBERLIN : QUE LE XVIIIe SIÈCLE NE FUT POINT ENTIÈREMENT RATIONALISTE

Je ne mettrais pas ma main au feu que, sans le vouloir peut-être, Mme Guyon (1648-1717) ne dramatise les choses qu'elle raconte ; mais quand elle écrit que la prière d'un prêtre l'a guérie, ce témoignage prouve au moins que tout le monde, à l'extrême fin du XVIIe siècle, ne pensait pas que la guérison instantanée, par la prière, fût inconcevable. L'attitude de Mme Guyon et de son directeur de conscience, le P. La Combe, mérite d'être rapprochée du comportement de Grignion de Montfort, si éloigné que fût ce dernier des quiétistes.

C'est lors de son installation dans la maison de Gex ouverte aux « nouvelles catholiques » que Mme Guyon situe ces événements. Atteinte d'une fluxion de poitrine et souffrant de la fièvre, elle sentit ses douleurs s'apaiser dès que le P. La Combe entra dans la maison. « Lorsqu'il fut entré dans ma chambre, et qu'il « m'eut bénie, m'appuyant les mains sur la tête, je fus guérie « parfaitement et je vuidai mes eaux en sorte que je fus en état « d'aller à la Messe... » Ses médecins protestants marquèrent un profond étonnement. Mme Guyon toussait encore, fortement ; elle se rendit néanmoins avec le P. La Combe à Thonon, par le bateau ; le Père lui ordonna de cesser de tousser, et protégea le navire, par un signe de croix, d'une tempête violente (1). Plus loin, Mme Guyon raconte la guérison de sa fille : « Elle avait la « petite vérole et la pourpre ; on avait fait venir un médecin de « Genève qui en désespéra. On fit entrer le P. La Combe pour « la confesser ; il lui donna la bénédiction ; dans le même ins- « tant la petite vérole et la pourpre disparurent et la fièvre la

(1) *La Vie de Madame J. M. B. de la Mothe-Guyon écrite par elle-même*, Paris, 1790, tome II, 2e partie, ch. III, pp. 25-26.

« quitta. Le médecin, quoique Protestant, s'offrit de donner un « certificat du miracle (2). »

Au cours d'une maladie, M^me^ Guyon fit l'expérience d'une communication mystique avec Dieu ; dans un long texte, difficile à comprendre, elle raconte comment elle reçut une puissance de commandement « par le Verbe » pour chasser les démons ; elle distingue cette action du charisme de guérison (3) : « Sitôt « que les démons se furent retirés de cette fille, je sentais comme « par une impression la rage où ils étaient contre moi. J'étais « dans mon lit et je leur disais : « Venez à moi me tourmenter « si votre maître vous le permet » ; mais, bien loin de le faire, « ils me fuyaient. Je compris d'abord que les démons craignent « plus que l'enfer une âme aénantie et que ce ne sont pas celles « qui sont conduites en foi qu'ils attaquent... Je sentais en moi « une telle autorité sur le Démon, bien loin de le craindre, qu'il « me semblait que je les aurais tous fait fuir de l'Enfer si j'y « avais été. Il faut savoir que l'âme dont je parle, en qui Jésus- « Christ vit et opère, ne fait pas les miracles comme ceux qui « les font par une vertu qui est en eux de faire des miracles. « Ceux-ci s'opèrent par l'anéantissement de l'âme ; de sorte que « comme elle n'est plus rien, il ne lui faut rien attribuer de tout « cela ; aussi elle ne dit point lorsque le mouvement la pousse : « Guérissez au nom de Jésus-Christ ; car ce *guérissez au nom « de Jésus-Christ* est une vertu de faire des miracles en la per- « sonne au nom de Jésus-Christ. Ici, il n'en est pas de même : « c'est *Jésus-Christ* qui fait le miracle et qui dit par cette per- « sonne : *Soyez guéri !* et l'on est guéri ; *que les démons se « retirent !* et ils se retirent. Lorsqu'on dit cela, on ne sait pour- « quoi on le dit, ni ce qui le fait dire ; mais c'est le Verbe qui « parle et qui opère ce qu'il dit : *dixit et facta sunt* (Ps. 33, 9). « On ne se sert point de prières avant cela, car ces miracles se « font sans qu'on ait dessein de les faire et sans que l'âme regarde « cela comme un miracle. On dit tout naturellement ce qui est « donné de dire. Jésus-Christ voulut prier à la résurrection de « Lazare ; mais il dit qu'il ne le faisait qu'à cause de ceux qui « étaient présents, car, dit-Il à son Père : « Je sais que vous « m'exaucez toujours, mais je dis cela afin que ceux-ci croient

(2) *Vie de Madame J. M. B. de la Mothe-Guyon...*, tome II, 2^e^ partie, ch. X, p. 103.

(3) *Vie...*, t. II, 2^e^ partie, chap. XII, p. 127. La citation est longue ; encore faut-il tenir compte de la suite, pp. 128-129 ; mais il est impossible de résumer ou de couper ce texte sans le défigurer.



« que vous m'avez envoyé (*Jean*, XI, 42). Les autres serviteurs « de Dieu gratifiés du don des miracles, prient, et par là « obtiennent ce qu'ils veulent ; mais ici c'est le Verbe qui use « de son autorité et qui agit par la parole de la personne en qui « il vit et règne.

« Sur quoi il faut remarquer deux choses : l'une, que les « âmes dont je parle ne font point leurs miracles pour l'ordi- « naire en donnant quelque chose ou en touchant simplement ; « mais c'est par la parole, quoiqu'elles l'accompagnent quelque- « fois du toucher. C'est la Parole toute-puissante. L'autre chose « est, que ces miracles requièrent le consentement, ou du moins, « qu'il n'y ait nulle opposition en celui sur qui on les fait. »

M^me^ Guyon fut conduite, dans une perspective tout à fait fidèle à la spiritualité catholique de l'époque, à prendre sur elle-même les maladies pour lesquelles elle avait prié, et à se rendre malade pour le soulagement d'autrui. Si l'on regrette que M^me^ Guyon attribue à la seule résistance des malades la persistance de leur état, j'aimerais du moins détacher cette remarque, qui met le doigt sur le désespoir secret d'un certain abandon à la volonté divine : « Alors que je disais : « Soyez guéris ! » ou, « pour des peines intérieures : « Soyez délivrés de vos peines ! » « s'ils acquiesçaient sans rien répondre, ils étaient guéris, et la « parole était efficace ; s'ils résistaient sous bons prétextes, comme « disant : « Je serai guéri quand il plaira à Dieu ; je ne veux être « guéri que lorsqu'Il le voudra », ou en manière de désespoir : « Je ne guérirai point, je ne sortirai point de cette peine » ; alors « la parole n'avait point d'effet (4). »

***

Grignion de Montfort aimait les pauvres et les malades au point de s'installer dans les hôpitaux, de fonder une congrégation au service des malades, de s'occuper très spécialement des incurables qu'on avait abandonnés et qu'il rencontrait dans la rue (5). Il acceptait les paroles de l'Evangile à la lettre, pratiquait des exorcismes (6), refusait le moindre traitement, vivait de ce qu'on lui donnait et croyait, de la même manière, à la guérison apostolique. On en a des récits plus ou moins circonstanciés (7) ;

(4) *Vie...* t. II, 2^e^ partie, ch. XII, p. 129.

(5) Ernest Jac, *le Bienheureux Grignion de Montfort* (1673-1716), Lecoffre, 1917, pp. 83 ; 98.

(6) E. Jac, p. 218, cf. p. 176.

(7) E. Jac, p. 103.

GRIGNION de MONTFORT

ce qui ne l'empêchait nullement de se soumettre aux « croix » de la maladie ; seulement, il ne craignait pas de demander à Dieu, dans un cantique « la patience ou la santé » pour le service auquel il avait été appelé (8). Un de ses compagnons étant malade, et se préparant à l'extrême-onction, Grignion de Montfort lui demanda de lui donner la main : « C'est impossible.. Je ne puis faire un « mouvement. — Pierre, avez-vous la foi ? — Oui, mon Père. — « Voulez-vous m'obéir ? — De tout mon cœur. — Je vous com- « mande, au nom du Christ, de vous lever dans un heure et de « nous servir à table. » Une heure plus tard, le frère Pierre servait le repas en disant que Dieu l'avait guéri (9). C'était en 1708 ou 1709. En 1713, on l'appela au chevet d'une malade de Poitiers qui délirait. Grignion pria au pied du lit, puis se tournant vers le père de la malade, lui dit : « Monsieur, ne vous affligez pas, votre « fille ne mourra pas. » Elle guérit effectivement (10). En 1715, au cours d'une mission où il avait particulièrement attaqué les superstitions et les accusations de sorcellerie, on lui amena des malades pour qu'il les guérît. « Il récitait sur eux un évangile » et leur demandait, en guise de reconnaissance, un petit pain pour les pauvres. A la veille même de sa mort, Grignion demanda à un prêtre, qui avait dû quitter sa paroisse à cause de sa mauvaise santé, de devenir son auxiliaire dans ses missions itinérantes. Aux raisons que l'abbé Mulot invoquait pour expliquer son refus, Grignion répondit : « Suivez-moi. Toutes vos infirmités disparaî- « tront au moment où vous commencerez à travailler pour le « salut des âmes. » L'abbé Mulot le crut, et il guérit ; il fut, pendant plus de trente ans, le continuateur de Grignion de Montfort (11).

***

Les historiens protestants, quand il s'agit de Wesley, les biographes catholiques, en ce qui concerne un Grignion de Montfort, se sentent si gênés par la « naïveté » de la foi de ces deux grands personnages, qu'ils n'évoquent qu'en passant le comportement de ceux qu'ils défigurent ainsi, sans le vouloir. On comprend aisément, dans ces conditions, que les convulsionnaires jansénistes

(8) E. Jac, p. 152.
(9) D'après l'un des compagnons de Grignion, dans Raymond Christoflour, *Grignion de Montfort, Apôtre des derniers temps ;* la Colombe, 1947, p. 122.
(10) E. Jac, p. 165.
(11) E. Jac, pp. 189 et 216. On sait que Grignion de Montfort a été canonisé il y a quelques années.



n'aient pas rencontré de compréhension chrétienne. S'ils ne méritent pas une admiration aveugle, il n'y a pourtant aucune raison de les enfermer dans le chapitre de la Pathologie, avant même tout examen historique. L'affaire des convulsionnaires de Saint-Médard est bien connue (encore qu'elle soit ensevelie, comme tout ce qui touche au jansénisme, sous une montagne d'ouvrages et de libelles) ; son interprétation habituelle est beaucoup moins solide.

Gazier a montré comment les Jansénistes, exaspérés aux environs de 1725 par les tracasseries gouvernementales et ecclésiastiques, aspiraient au même secours céleste que le Port-Royal avait inopinément reçu, soixante-quinze ans plus tôt, dans la guérison de la filleule de Pascal (12).

En 1725, une malade fut soudain guérie à Paris par un prêtre janséniste (13) ; en 1727, deux femmes guérirent sur la tombe d'un chanoine janséniste de Reims ; en 1727 encore, le diacre janséniste François de Pâris mourut. Trop humble pour accepter qu'on l'ordonnât prêtre, il s'était fait tisserand. Le défunt fut enseveli au cimetière de l'église parisienne de Saint-Médard ; sa réputation y attira les malades dès le jour de l'enterrement ; les guérisons se multiplièrent, en 1731, bien que la validité de certaines d'entre elles fût contestée. Dès 1731, vingt-trois curés parisiens demandèrent à l'autorité ecclésiastique de reconnaître cinq cas miraculeux, tandis que des jansénistes étaient saisis de mouvements convulsifs sur la tombe du diacre, ou ailleurs (14). Le scandale causé par les « Convulsionnaires » servit de prétexte au gouvernement pour ordonner la fermeture du cimetière. C'est alors qu'un inconnu composa l'épigramme célèbre :

*De par le Roi défense à Dieu*
*De faire miracle en ce lieu.*

Les convulsions physiques des jansénistes, et leurs polémiques hargneuses avec l'autorité ecclésiastique (et les Catholiques en désaccord avec eux), suscitèrent le scepticisme ou l'hostilité à l'égard des guérisons elles-mêmes ; comme dans le Protestan-

(12) Augustin Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, Paris, 1922, t. I, p. 276.
(13) Pour les détails de la guérison de Madame Lafosse, voir A. Gazier, I, 276-277.
(14) A. Gazier, I, 278 ss.

tisme, le ministère de la guérison fut emporté dans le tourbillon de l'esprit de parti et des divisions religieuses (15).

***

Tandis que l'Eglise romaine ne regardait pas sans méfiance les excès jansénistes, elle s'en tenait à ses positions traditionnelles en face des Orientaux. Benoît XIV rappelait, au milieu du XVIII[e] siècle, que l'extrême-onction n'est pas un sacrement administré aux pécheurs, mais aux malades ; et l'on remarquera que Rome mettait l'accent, contre les Scotistes, sur la possibilité d'oindre les malades, et non pas les mourants : « Il convient de « rappeler aux prêtres que le sacrement de l'huile sainte a été « ordonné par Notre Seigneur comme un remède céleste, non « seulement pour l'âme, mais aussi pour le salut du corps et qu'il « est administré à ceux-là seuls qui souffrent d'une grave mala- « die, non aux gens bien portants (16). »

On peut rapprocher cette décision de l'attitude de Massillon. Peu de temps avant sa mort, l'évêque de Clermont-Ferrand prononça devant l'assemblée des prêtres de son diocèse le dix-neuvième de ses *Discours synodaux* sur « le soin que les curés doivent « avoir pour leurs malades » (1741). Massillon n'envisage le rôle des curés que sous l'angle de la suprême consolation à apporter aux moribonds ; mais du moins prend-il très fortement parti contre les tendances scotistes dans l'administration de l'extrême-onction ; il évoque l'horreur dont la conscience d'un prêtre doit être saisie quand il n'arrive que « lorsque la violence du mal ne « peut plus rendre utiles au malade ni la présence du pasteur, « ni les derniers secours de l'Eglise qu'il va lui administrer » ; en une formule saisissante, il demande aux curés : « Faut-il, pour « réveiller votre léthargie, que rien ne soit plus capable de réveil- « ler celle de votre frère qui expire ? Que vient faire alors un « pasteur auprès de cet infortuné mourant ? » Et Massillon de

(15) Jusqu'au sein du jansénisme lui-même, l'affaire des Convulsionnaires de Saint Médard excita de vives réticences au sujet des guérisons.

(16) Texte de *l'Eucologe* destiné aux Catholiques d'Orient ; cité par B. Botte (*l'Onction des Malades*, dans *La Maison-Dieu*, 15, p. 102), qui explique clairement la portée exacte du texte. En 1801, les Missionnaires devaient être autorisés à oindre des malades qui pouvaient avoir plusieurs mois à vivre encore, mais sans revoir le prêtre. (B. Botte, même article, p. 106). On notera aussi qu'en 1756 Benoît XIV condamnait l'hypothèse selon laquelle un laïque puisse oindre (ou s'oindre lui-même) avec de l'huile régulièrement bénite (L. Godefroy, *Dictionnaire de Théologie catholique*, V, 2, col. 2012.



s'indigner : « Un curé se croira quitte devant Dieu et devant les « hommes de tous ses devoirs, quand il a accordé à ce fantôme « mourant des soins qu'il a rendus inutiles, et sans doute qu'il « a profanés par sa lenteur et sa négligence inexcusable ? » On ne saurait mieux protester contre la dégradation de l'extrême-onction ; ni non plus présenter, dans une perspective catholique, le devoir de secourir spirituellement les malades : « L'oubli et « l'abandon d'un seul de vos malades est une inhumanité qui « révolte le public contre un curé capable d'une négligence si « barbare, qui lui attire la haine et le mépris de toute une « paroisse... et qui crie vengeance contre lui... » Massillon décrit l'attitude, au jour du Jugement, de ceux que les prêtres auront négligés ; il rappelle que le ministère auprès des infirmes permet de réparer les négligences ordinaires du sacerdoce ; il adjure les prêtres de songer à la gravité du scandale quand ils n'ont pas porté de secours aux malades avant leur mort : « Rien ne me « paroît plus affreux, plus infâme et plus déshonorant pour le « saint ministère. » Enfin, Massillon examine, dans ce *XIX[e] Discours synodal*, les faux prétextes invoqués par les curés négligents : rigueur de la saison, difficulté des chemins, interruption du sommeil, légères indispositions de santé. Bien que ce soit la bonne mort, plutôt que la maladie, qui intéresse Massillon, il n'est pas inutile de rappeler ces fortes et belles pages sur le ministère ecclésiastique de la compassion envers les malades.

***

Massillon ne songe qu'à une administration sérieuse du sacrement de l'extrême-onction ; je suppose qu'il se fût méfié d'un Grignion de Montfort. A plus forte raison les évêques allemands surveillaient-ils les prêtres exorcistes : trois synodes, réunis à Munster, de 1722 à 1754, subordonnèrent la pratique de l'exorcisme à l'autorisation épiscopale (17). S'agissait-il de lutter contre des usages suspects, ou de céder devant l'invasion de l'Aufklärung ?

Un peu plus tard, un prêtre d'origine autrichienne, curé en Suisse alémanique, près de Coire, puis chapelain du Prince-évêque de Ratisbonne, exerça un ministère charismatique. Jean-Joseph Gassner (1727-1779) avait été lui-même guéri par l'invo-

(17) E. Preclin, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*, dans l'*Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin (Bloud et Gay, éditeurs), tome XIX, I, page 381.

cation de Jésus ; il délivrait les possédés et les malades par l'exorcisme ou par l'imposition des mains (18). On cite, pour 1774-1775, vingt mille malades soulagés ou guéris. L'enquête ecclésiastique, confiée à deux commissions, aboutit à des conclusions différentes; l'une jugea que les guérisons n'étaient pas surnaturelles ; l'autre mit davantage l'accent sur la valeur spirituelle du curé Gassner. L'opinion publique se passionna pour ou contre lui ; théologiens catholiques et protestants prenaient sa défense, tandis que certains prêtres s'opposaient à Gassner. « Sa réputation », écrit Picot avec l'évidente partialité d'un historien ennemi de tout « enthousiasme », « déclina beaucoup sur sa fin, et ses prodiges cessèrent « même, dit-on, tout à fait (19). »

***

La minutieuse organisation et la discipline de la communauté morave à Herrnhut prévoyaient une conférence hebdomadaire des « garde-malades », qui devaient visiter les malades tous les jours ; les femmes, bien entendu, recevaient une femme garde-malade. Les chrétiens qui remplissaient cette charge bénévole s'assuraient que les prescriptions du médecin étaient suivies, et veillaient la nuit, le cas échéant, les personnes qui en avaient besoin. Ces secours concernaient la situation spirituelle aussi bien que physique des malades. Dans un document de 1738, Zinzendorf précisait : « Les garde-malades doivent savoir distinguer très « sagement une maladie simplement corporelle, d'une maladie « qui se lierait à quelque état spirituel, et qui serait dans la « main du Seigneur ou un châtiment de son amour, ou une « épreuve de la foi, ou le terme de la vie, péché à mort, mélan- « colie, imagination, etc. Ils doivent savoir se conduire suivant « ces divers cas, d'après la lumière de l'onction. » Zinzendorf

ZINZENDORF.

(18) Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du* XVIII^e *siècle*, 2e édition, Paris, 1816, tome IV, pages 409-410. Cf. E. Preclin, 381-382. Bibliographie allemande sur Gassner, indiquée par Preclin : L. Veit, *Kirchengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1931, 289 ; *Allgemeine Deutsche Biographie*, XXIV, p. 610 ; XXVII, p. 296 ; XXVIII, p. 278 ; Pfeilschifter, *Korrespondenz des Fürstabtes Martin Gerbert von Sankt Blasien*, t. II, p. 124. Enfin il existe un ouvrage de Gassner, *Weise, fromm und gesund zu leben, auch ruhig und gottselig zu sterben*, paru à Kempten en 1774. Je dois laisser à un germaniste le soin de consulter ces ouvrages, de développer ce trop court paragraphe, de préciser dans quelle mesure un Blumhardt pouvait, vers 1840, avoir songé à J.-J. Gassner.

(19) Picot, IV, p. 410.



précisait qu'il fallait faire appel, bien entendu, au médecin et aux « autres serviteurs de la nature » (20).

La prière pour les malades n'était pas négligée dans un mouvement de réveil où l'on avait établi la prière perpétuelle. Les *Litanies* du culte demandaient :

« Soigne les malades comme tes bien-aimés, et quand tu « laisses mourir les hommes, qu'il te souvienne, Seigneur, que « tu es mort, non pour nos péchés seulement, mais pour ceux « de tout le monde (21). » L'adjoint de Zinzendorf, Jean de Watteville, après avoir visité une mourante et l'avoir préparée à la mort, pria pour son rétablissement une fois qu'il l'eut quittée. La malade guérit. Il semble que les Moraves n'attendaient éventuellement la guérison des malades (22) que de la seule intercession ; et que la prière pour le rétablissement des malades comportât toujours l'acceptation de la mort et l'abandon à la volonté de Dieu. Malade en 1739, Zinzendorf se préparait à la mort quand il guérit ; et sa fillette, l'année précédente, était morte « sans « vouloir entendre parler de se guérir (23) ». Cette spiritualité, absolument conforme au consentement chrétien du XVIII^e siècle, permet d'accueillir avec d'autant plus de sérieux quelques renseignements qui semblent avoir été volontairement recouverts du voile de la discrétion spirituelle. Spangenberg raconte, à propos de l'année 1730 : « A cette époque, il se manifesta dans l'église « différents dons surnaturels, et il se fit des guérisons miracu- « leuses. Les frères et les sœurs croyaient enfantinement ce que « le Sauveur avait dit de l'efficace de la prière... Le comte [Zin- « zendorf]... ne voulait pas que les frères et sœurs fissent trop « de bruit de ces choses, et les regardassent comme extraordi- « naires ; mais lorsque, par exemple, quelque frère était guéri « de quelque maladie, même des plus graves, par une seule « parole ou par quelque prière, il regardait cela comme une « chose toute simple ; rappelant même cette parole de l'Ecriture, « que les signes n'étaient pas faits pour les croyants, mais pour « les incrédules (24). » Le document de 1738 rédigé par Zinzen-

(20) Ami Bost, *Histoire ancienne et moderne de l'Eglise des Frères de Bohême et de Moravie*, 2e édition, 1844, t. II, pp. 265-266 ; cf. I, 354 ; II, 9-10.

(21) Texte dans Ami Bost, II, 321.

(22) Ami Bost, II, 301. En tout cas, on les voit en 1733 imposer les mains à un mourant non point pour qu'il guérisse, mais pour lui « donner la bénédiction pour son départ » (II, p. 24).

(23) Ami Bost, II, 210 et 204.

(24) Ami Bost, II, 300 qui renvoie à Spangenberg, *Vie de Zinzendorf* (sans préciser l'édition), p. 665.

dorf et déjà cité plus haut, contient ces quelques lignes capitales : « Dans les affaires d'église on remarque quelquefois des grâces « apostoliques, des miracles, des dons de voyants, etc. ; on les « reçoît enfantinement, et voilà tout » ; et un peu plus loin : « Croire contre espérance est la racine du don des miracles ; et « je dois ce témoignage à notre chère église, que les puissance « apostoliques s'y voient ; nous en avons eu des preuves irrécu- « sables dans la découverte très positive de certaines choses, « personnes et circonstances qui humainement ne pouvaient se « découvrir : — dans la guérison de maladies en elles-mêmes « incurables, de cancers, de phthisies avancées jusqu'à l'agonie, « etc., le tout au moyen de la prière ou d'une seule parole (25). »

***

Zinzendorf n'est certes pas un grand théologien. Mais Jean-Albert Bengel (1687-1752) l'est réellement (26). Pour la première fois depuis le XVI[e] siècle, un docteur protestant de grande autorité mit en doute l'adage : « La grâce de guérir les malades n'a « plus de lieu. » Bengel écrivit à propos des « anciens » de *Jacques*, V : « Tandis qu'ils prient, c'est presque comme si « l'Eglise tout entière priait (27) », et de l'onction d'huile : « Ce « que le Christ avait confié aux apôtres fut par la suite conservé « dans l'Eglise, même après l'époque des apôtres : et précisément « cette grâce divine, très simple, visible et salutaire fut, de « toutes, la seule à durer très longtemps ». Après avoir cité

(25) ZINZENDORF, *Testament éventuel*, 27 décembre 1738, traduit par Ami BOST, II, pp. 269 et 272.

Je pose la question, sans pouvoir la résoudre, de savoir si les événements de 1730 ne se rattachent pas à des expériences survenues antérieurement chez les Piétistes. L'enseignement de Bengel dans le *Gnomon* publié en 1742, a dû se former peu à peu. Au début du XVIII[e] s. on signale que le piétiste Johann Caspar Schade, « missionnaire » parmi les Juifs, qui le respectaient beaucoup, vit venir à lui un homme dont l'enfant malade souffrait atrocement. Le père demanda à Schade de prier pour son fils. Le « missionnaire » lui ayant expliqué qu'il ne pouvait le faire qu'au nom de Jésus, le père y consentit. L'enfant guérit (J.F.A. de LE ROI, *Die evangelische Christenheit und die Juden*, II, p. 213). Texte amicalement communiqué par M. le Pasteur R. PFISTERER.

(26) L'un des plus illustres théologiens allemands du XVIII[e] s., de tendance « piétiste » ; il fut directeur du « Séminaire » de Denkendorf dans le Wurtemberg, puis devint « prélat » dans l'Eglise wurtembergeoise. Cette charge ecclésiastique groupait plusieurs doyennés, composés eux-mêmes de plusieurs paroisses. Zinzendorf vint voir Bengel à Denkendorf en avril 1743.

(27) Et un peu plus loin, à propos de *Jacques* V, 15, Bengel revenait sur la prière : « Quand quelques fidèles prient, c'est toute la force de la foi, répandue « à travers tout le corps de l'Eglise, qui est mise en action ».



+ LOUSKI p. 84

Voir Gordon p. 81.

BENGEL fait le lien entre la foi pour WESLEY.

qui s'est converti par l'intermédiaire des frères MORAVES.

Voir GORDON p. 49 → p. 52.

quelques exemples tirés des textes de l'Eglise primitive, Bengel poursuit : « Elle paraît avoir été donnée par inspiration divine « dans l'intention qu'elle demeure toujours dans l'Eglise, comme « exemple de toutes les autres [grâces]... En tout cas, Jacques « assigne l'administration de cette huile aux prêtres, aux « ministres ordonnés (28). L'Eglise était alors une très grande « Faculté de Médecine, de même que *I Corinthiens* VI nous la « fait regarder comme une Faculté de Droit. O bienheureuse « simplicité ! interrompue ou perdue par le manque de foi. En « effet, parce que l'Eglise latine a l' « extrême-onction » et « l'Eglise grecque l'*euchelaion* (29), l'expérience les contraint à « accorder à ce mystère ou à ce sacrement, comme elles l'ap- « pellent, une puissance efficace bien moindre pour la santé du « corps, que Jacques au rite apostolique. Whitakerus (30) dit « avec force contre Duraeus (31) : *Que ceux qui peuvent rendre « la santé aux malades grâce aux prières, se servent de l'huile ; « ceux qui ne le peuvent pas, qu'ils s'abstiennent d'user d'un « symbole vain* (32). En effet, à l'origine le seul but de cette « *onction* était la guérison miraculeuse ; si celle-ci ne se produit « plus, ce n'est plus qu'un « symbole vain ». Mais, en revanche, « pour l'*imposition des mains*, c'est un rite extérieur encore « conforme à la piété (33) même s'il ne communique point, par « cet acte, le Saint-Esprit. En effet, même au début, il ne fut « pas employé toujours dans ce seul but (34). »

Si l'Eglise n'a plus de puissance, dit Bengel en commentant

(28) « Certe presbyteris, ministris ordinariis, Jacobus administrationem hujus « olei adscribit ».

(29) *L'Euchelaion*, visé déjà par le Concile de Trente, est l'un des sept « mystères » de l'Eglise grecque ; administré par sept prêtres, ou à la rigueur un seul, il ne doit pas être donné aux malades dont l'état est désespéré (cf. Maurice GOGUEL, *l'Eglise primitive*, Payot, 1947, p. 398). L'histoire de l'administration de l'Euchelaion serait du plus grand intérêt pour les Catholiques et les Protestants. Je ne puis que souhaiter qu'elle nous soit offerte, pour le plus grand profit des uns et des autres.

(30) Il s'agit probablement de William Whitaker (1547-1595), théologien calviniste de l'Eglise anglicane dont les *Opera Theologica* furent publiées en 1610 à Genève.

(31) Je pense qu'il s'agit du précurseur de l'œcuménisme John Durie ou Dury (1596-1680), écossais et presbytérien, qui consacra sa vie, mais en vain, à l'union des Réformés avec les Luthériens.

(32) A partir d'ici, et jusqu'à la fin de la citation, Bengel a dû ajouter ces précisions après la 1[re] édition.

(33) Bengel écrit : *pius externus ritus*.

(34) J. A. BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti ;* Stuttgart, 1891, sur *Jacques* V, 14-15. La première édition a été publiée en 1742 à Tubingue.

*Marc*, XVI, 14, c'est parce que sa foi est trop faible (35) ; il revient sur la même idée un peu plus loin : « Ce sont les mêmes disposi-« tions d'esprit qui sauvèrent Paul et qui lui firent accomplir des « miracles. Aujourd'hui encore, la foi maintient en chaque fidèle « une puissance miraculeuse cachée : tout exaucement de prières « est réellement miraculeux quand même cela n'est pas appa-« rent : bien que chez beaucoup — à la fois à cause de leur propre « faiblesse et à cause de l'indignité du monde, non seulement « parce que l'église est bien établie, et bien que les premiers « miracles du N.T. aient réellement fait au Seigneur Jésus un « nom éternel (rapprochez de *Esaïe*, 63, 12) — cette puissance ne « se manifeste pas aujourd'hui. Au début, les miracles ont été « l'appui de la foi ; tandis qu'aujourd'hui ils sont l'objet de la « foi (36). » On aura remarqué la très discrète mais très ferme condamnation du principe qui prétend lier le don des guérisons et les miracles à l'âge apostolique, ou même aux temps de la persécution païenne. Wesley vulgarisera immédiatement l'exégèse de Bengel dans le protestantisme anglo-saxon (37).

Le théologien allemand rappelait aux pasteurs « que c'est par « la prière que le pasteur obtiendra le plus sûrement la sagesse « spirituelle, une tendre compassion pour le malade... Suivant « qu'on le juge convenable, on appuie plus sur un point que sur « l'autre, sur la repentance, ou sur la foi, ou sur l'abandon à la « volonté de Dieu. Il faut craindre d'en trop dire. » Bengel conseille enfin de donner la communion aux malades avec beaucoup de prudence, pour que l'on ne cherche la paix que dans la grâce de Dieu (38).

***

Au lendemain de l'illumination spirituelle du 24 mai 1738, qui inaugura dans la vie de Wesley le ministère de puissance et de hardiesse qu'il accomplira jusqu'à sa mort, le grand revivaliste anglais fut l'instrument d'une délivrance moins connue que la libération de Gottliebin Dittus par Blumhardt, mais tout aussi remarquable. Dans les deux cas, un exorcisme victorieux devait

(35) Bengel cite ici le cas de l'impotente guérie en 1644 dans le Wurtemberg. Voir plus haut, p. 94.

(36) J. A. Bengel, *Gnomon, Marc* XVI/17.

(37) Voir plus loin, p. 118.

(38) J. A. Bengel, *Pensées sur l'exercice du Ministère*, parues dans Burk, *Vie de Bengel*, traduction d'Alexandre Vinet, paragr. 26 (brochure, 1842) et note IX de la *Théologie pastorale*, 1850, 428-430.



conduire Wesley, comme Blumhardt un siècle plus tard, à prier avec foi pour la guérison des malades.

Le *Journal* de John Wesley (39) contient le récit de l'espèce de crise où un tisserand, ennemi du méthodisme naissant, confessa son angoisse après la lecture d'un sermon de Wesley, qu'il accueillit, quand on l'envoya chercher, en apostrophant le diable : « Oui, « toi, la légion des démons ! Tu ne vas pas demeurer. Christ va « te chasser dehors. Je sais que son œuvre est commencée... » Après avoir noté son agitation, Wesley continue : « Nous nous « mîmes tous à prier. Ses angoisses cessèrent, et son corps et « son âme furent tous les deux libérés. » Quand Wesley revint voir ce John Haydon, il le trouva faible, mais dans la paix de Dieu (40).

Malgré le silence gêné de trop d'écrivains méthodistes, ou les explications toutes faites (41), il ne fait pas de doute que, désormais, Wesley se laissa conduire, non pas selon une doctrine préétablie mais d'après les besoins du ministère, à prier pour les malades avec la conviction que Dieu allait l'exaucer, et à s'emparer personnellement des promesses évangéliques quand il était malade. Ainsi, le dimanche 10 mai 1741, pendant qu'il célébrait l'agape avec ses amis, il fut contraint au silence par la toux, la fièvre et des douleurs dans le dos et la tête. Il songea alors au texte de *Marc*, XVI : « Je criai à Jésus à haute voix qu'Il aug-« mentât ma foi et confirmât en moi l'œuvre de sa grâce. » La douleur et la fièvre disparurent aussitôt, et la force physique lui fut rendue pour plusieurs semaines (42).

La même foi permettait à Wesley de soulager les malades : « Je trouvai M. Lunnell dans une fièvre si violente qu'il n'y « avait plus qu'un faible espoir de vie. Mais il revécut quand il « me vit et tomba dans un état de transpiration. Il commença « à se rétablir depuis lors. Peut-être est-ce aussi pour cela que

(39) Je ne prétends pas donner un aperçu complet de ce que le *Journal* contient sur la maladie ou la prière pour les malades. Il s'agit ici d'un simple sondage qui serait heureusement complété par une lecture systématique du *Journal*.

(40) John Wesley, *Journal* (édition du bicentenaire, par Nehemiah Curnock The Epworth Press, Londres, 1938) ; 2 mai 1739 (Dans l'édition de 1938, t. II, p. 189 ; dans celle de 1872, en 14 volumes, parue à Londres, I, 190).

(41) Ainsi Agnès de La Gorce, dans son bon ouvrage *Wesley, Maître d'un Peuple*, recourt p. 255 au « magnétisme ».

(42) John Wesley, *Journal*, 10 mai 1741 (éd. de 1938, t. II, 455 ; éd. de 1872, I, 310). Voir, le 12 novembre 1746, la remarque de Wesley souffrant d'une rage de dents : « Je priai en me soumettant à la volonté de Dieu. Ma douleur cessa « et ne revint plus » (éd. de 1938, t. III, p. 267).

« je fus envoyé (43). » Qu'on lui racontât « un exemple éminent « de la puissance de la foi », et Wesley le consignait avec soin dans son *Journal*. Ainsi le voit-on écrire le récit d'une femme qui, ayant fait une chute après avoir souffert de la cheville, « pensa : « O Seigneur, je ne serai pas capable d'entendre ta parole pen- « dant plusieurs semaines ». La femme invoqua le nom du Seigneur Jésus, et se releva (44). Quand il le pouvait, Wesley procédait à une enquête pour établir la véracité des guérisons qu'on lui rapportait : c'est ce qu'il fit en 1761 à propos de Mary Special, atteinte aux poumons et vainement hospitalisée : « Je vins chez « Mr. Owen, où il y avait une réunion de prière. Mr. Bell me « vit, et me demanda : « Avez-vous la foi pour être guérie ? » « Je dis : oui. Il pria pour moi, et à l'instant toute ma douleur « s'en alla. Mais le jour passé, je sentis à nouveau une petite « douleur... Je criai : « Seigneur, si tu le veux, tu peux me « rendre bien portante. » Et Wesley de conclure : « Maintenant, « voici les faits tout simples : 1) Elle était malade ; 2) Elle est « bien ; 3) Elle le devint en un instant. Laquelle de ces choses « peut être niée de bonne foi (45) ? » La question du prédicateur méthodiste montre que la guérison était attendue de l'intercession de la société méthodiste, en réponse à l'acte de foi du malade ; et que Wesley n'était pas le seul à exercer le ministère de la prière pour les malades. Aussi des textes à notre gré trop elliptiques s'éclairent-ils singulièrement : « Etant informé que James « Oddie, en route pour Bristol, était arrêté à Newport par une « fièvre pleurétique, je vins à lui directement. Il se rétablit dès « ce moment et deux ou trois jours après me suivit à Bris- « tol (46). » Wesley signale une maladie de nature neurasthénique, causée par l'inquiétude, que guérit la prière d'une société méthodiste (47) ; ou un diagnostic médical qu'il commente avec une pointe d'ironie : « Le docteur Hamilton vint avec les docteurs « Munroë et Gregoire. Ils ont donné un diagnostic satisfaisant sur « la nature de ma maladie et ils ont ajouté qu'il n'y avait qu'une « méthode à adopter pour obtenir la guérison. Peut-être une

(43) John Wesley, *Journal*, 8 avril 1750 (éd. de 1938, III, 463 ; de 1872, II, 180. A. de La Gorce cite le texte en l'interprétant, p. 255 : « Il sembla revivre »). Wesley note plutôt les détails médicaux que la manière dont il prie ; ici, le texte ne mentionne rien à ce sujet.
(44) John Wesley, *Journal*, 6 avril 1756 (éd. de 1938, IV, 156 ; 1872, II, 360).
(45) John Wesley, *Journal*, 26 décembre 1761 (1938, IV, 482 ; 1872, III, 277).
(46) John Wesley, *Journal*, 16 octobre 1762 (éd. de 1938, IV, 531 ; 1872, III, 115).
(47) John Wesley, *Journal*, 21 juin 1767 (éd. de 1872, III, 284).



« seule au point de vue naturel, mais je crois que Dieu a plus « d'une méthode de guérison soit pour l'âme, soit pour le « corps (48). » Qu'on n'en déduise pas que Wesley fût l'adversaire de la médecine ! Comme Oberlin plus tard, il s'intéressait vivement aux travaux de la science médicale : « Je relus la « remarquable étude de Mr. Eisle sur l'hydrocèle. Je pense que « le meilleur remède est le seton ou le « caustique ». Mais je « suis enclin à n'essayer ni l'un ni l'autre, car je connais un « Médecin qui a des moyens plus sûrs et plus rapides que l'un « ou l'autre de ces remèdes (49). »

Le Journal rapporte la prière de Wesley et de quelques-uns de ses amis pour un malade fiévreux, au pied enflé, qui souffrait d'insomnie. Il put s'endormir, et le mal disparut, aussitôt (50). On remarquera, par l'évidente attention de Wesley à noter les récits de cet ordre, que la supplication personnelle et secrète des malades, pour obtenir la guérison, lui paraissait une voie très normale du secours de Dieu ; l'Eglise, dans ce cas, n'ayant rien d'autre à faire qu'à prêcher de telle sorte que les Chrétiens s'emparassent effectivement des promesses évangéliques. En 1790, le grand vieillard notait le récit de Mrs Jones, qui avait souffert d'un *prolapsus uteri,* jusqu'au jour où elle avait prié : « Seigneur, « si tu le veux, tu peux me rendre bien portante. Que ce soit « selon ta volonté ! » La guérison fut immédiate. Et Wesley de conclure, quelques années après l'événement lui-même : « Je « pense que notre Seigneur n'a jamais accompli de miracle plus « évident, même aux jours de sa chair (51). »

Un témoin a raconté comment Wesley guérit un désespéré, en 1790, à Newcastle : « A peine arrivé, Mr Wesley demanda de ses « nouvelles, et je l'accompagnai chez lui. En entrant dans la « chambre de ce pauvre homme, il alla droit à lui, et avec l'au- « torité d'un messager de Dieu, lui dit : « Mon frère, j'ai une « parole à t'adresser de la part de Dieu : Que Jésus-Christ te « guérisse ! » Il se mit alors à genoux et pria, et dans toute ma « vie, je n'ai peut-être pas connu un moment comparable à celui- « là. L'espérance entra dans l'âme du malheureux... Il se leva, « et le soir, il vint entendre la prédication de Mr Wesley (52). »

(48) John Wesley, *Journal*, 18 mai 1772 (éd. de 1938, V, 460 ; 1872, III, 463).
(49) John Wesley, *Journal*, 26 juin 1772 (éd. de 1938, V, 474 ; 1872, III, 474).
(50) John Wesley, *Journal*, 24 avril 1782 éd. de 1938, VI, 350 ; 1872, IV, 226).
(51) John Wesley, *Journal*, 7 octobre 1790 (éd. de 1938, VIII, 102 ; 1872, IV, 496).
(52) Pasteur Charles Atmore, *Wesleyan Magazine*, 1845, traduit par Matthieu Lelièvre, *Wesley*, 5e édition, p. 463.

La première et la dernière délivrance dont Wesley fut l'agent accordaient l'une et l'autre, avec l'apaisement ou la force physiques, la paix du cœur et conduisaient à la connaissance de Jésus-Christ.

En 1754, Wesley avait rédigé des *Notes sur le Nouveau Testement*. A propos de *Jacques* V, 14, il reprenait pour l'essentiel les remarques de Bengel (53) : « Ce don simple et remarquable, « que Christ a commis à ses Apôtres (*Marc*, VI, 13) demeura « dans l'Eglise longtemps après que les autres dons miraculeux « se fussent retirés. Il semble en vérité avoir été destiné à y « demeurer à toujours, et saint Jacques, pour l'administrer, en « charge les Anciens qui étaient sinons les seuls du moins les « plus favorisés par les dons. Là fut toute l'évolution de la méde- « cine dans l'Eglise chrétienne, jusqu'à ce qu'on le perdît par « incrédulité. » Au verset 15, Wesley se contentait d'une paraphrase qui nous permet de comprendre comment il devait le commenter : « *Et la prière* offerte dans *la foi sauvera le malade* « de sa maladie *et* si quelque péché était l'occasion de sa mala- « die, *il lui sera pardonné* (54). »

A propos de *Marc*, VI, 13, Wesley remarquait que la santé n'est pas restaurée « par l'efficacité naturelle de l'huile, mais par « la bénédiction surnaturelle de Dieu. Et il semble que c'était « le grand moyen, régulier, de guérison des maladies désespérées « dans l'Eglise chrétienne, longtemps avant que l'Extrême-Onc- « tion fût utilisée ou connue... [L'onction] étant seulement utili- « sée comme moyen de santé ; [l'extrême-onction] seulement « quand on désespère de la vie (55). — Pour *Marc*, XVI, 17, Wesley cite le commentaire de Bengel (56), et rappelle brièvement ce qui s'est passé dans le Wurtemberg en 1644.

Au cours d'une conversation qu'il eut avec Wesley, l'évêque anglican Butler déclara : « Les jours sont venus où l'Eglise « doit dire : *Je n'ai ni or ni argent* (57). » Et Wesley de répondre en terminant le texte : « Les jours sont venus où l'Eglise pourrait « dire : *Au nom de Jésus-Christ de Nazareth, marche* (58) ! On conviendra qu'il ne s'agissait pas, pour Wesley, d'une métaphore.

(53) Comparer avec le texte de la p. 113.
(54) John Wesley, *Explanatory Notes on the New Testament*, Londres, 1755, pp. 627-628.
(56) John Wesley, *Explanatory Notes*, pp. 109-110.
(56) Voir plus haut, p. 114.
(57) On a reconnu *Actes*, III, 6.
(58) Cité par Evelyn Frost, *Christian Healing*, p. 248.



Dans l'histoire de l'attitude chrétienne devant la maladie, la réplique de Wesley, appuyée sur tout son ministère, c'est une parole et une date décisives.

***

OBERLIN

Attentif aux techniques, pourvu qu'elles fussent au service de l'homme, Oberlin n'éprouvait pas d'hostilité envers la médecine ; il en favorisait les progrès, comme ceux de l'hygiène, parmi ses paroissiens ; il distribuait gratuitement des remèdes, soignait les malades, se faisant aider par des personnes qu'il savait compétentes (59). Mais, comme s'il pressentait l'idolâtrie médicale qui qui allait se généraliser, Oberlin multipliait les avertissements — qu'on le note bien : non point contre la science médicale, mais contre les dispositions erronées du cœur de « ceux qui, au lieu « de vaquer à la prière pour les malades, comme l'ordonne saint « Jacques, persécutent les malades et leurs gens à envoyer d'un « médecin à l'autre et mettent leur confiance dans les hommes « plutôt qu'en Dieu qui a envoyé la maladie corporelle, pas pour « qu'on dépense ses soins et ses soucis, son argent et ses journées, « à la faire chasser à force de médecins, mais pour guérir l'âme « et la sauver de la mort éternelle. » Oberlin menaçait de l'enfer ceux qui ne comprendraient pas cet avertissement (60). Quand on tombe malade, disait Oberlin, il faut se repentir et demander la guérison à Dieu. « S'adresser au médecin par obéissance et « soumission sous l'ordre de Dieu, est bien faire. Car Dieu a fait « le médecin, dit l'Ecriture, et Dieu veut que les hommes « s'entrassistent de leurs talents. Mais s'adresser au médecin dans « la confiance que, sans son secours, nous ne saurions être guéris, « c'est transgresser le premier commandement... Persister dans « sa confiance sur les médecins et les remèdes, quand bien même « Dieu nous montre par leur inutilité que nous devrions les « laisser et commencer à regarder à Lui, c'est persister dans « son égarement et prolonger ses souffrances (61). »

« Plusieurs fois saisi par la mort et sauvé à nouveau par la « prière de la paroisse », Oberlin croyait fermement à la prière d'intercession pour la guérison des malades ; mais certaines maladies étant le fruit du péché, Oberlin pensait que la confession était nécessaire, autant que la prière, pour la guérison des malades chrétiens (62).

(59) Camille Leenhardt, *La Vie de J. F. Oberlin*, Toulouse, 1914, pp. 109-111 ; cf. p. 193.
(60) Sermon d'avril 1789 sur *Luc* VI, 46 (C. Leenhardt, p. 192).
(61) Textes cités par C. Leenhardt, pp. 192-193.
(62) C. Leenhardt, pp. 192 et 194.

## XII. — LES TRENTE ANNÉES DÉCISIVES : DE LA GUÉRISON DE MARGARETA MC DONALD AUX MIRACLES DE LOURDES ET A LA MORT DU CURÉ D'ARS (1829-1859)

Vers 1820, il semblait que Grignion de Montfort, J.-J. Gassner, Wesley et l'effusion d'Herrnhut en 1730, c'était de l'histoire fort ancienne, ou quelques-unes de ces exceptions « qui confirment la règle ».

Les progrès de la médecine et des « lumières » s'accordaient avec la spiritualité généralement reçue de la maladie, pour maintenir l'Eglise dans un extrême prudence envers toute manifestation d' « enthousiasme » dans un domaine où l'on admettait qu'elle n'avait plus qu'un ministère de silencieuse prière. C'est vers cette époque que la spiritualité unilatérale de la souffrance des malades atteignit peut-être, avec les récits d'Anne-Catherine Emmerich (1774-1824), l'apogée de sa diffusion.

Malade et stigmatisée, Catherine Emmerich a vécu au plus haut point la spiritualité de la maladie, considérée comme une identification aux souffrances du Christ. Comme plusieurs siècles plus tôt sainte Lydwine de Schiedam, Catherine Emmerich éprouvait les symptômes médicaux des malades dont elle portait l'état physique et pour lesquels elle luttait avec Dieu. L'écrivain allemand Brentano, biographe de la stigmatisée, raconte dans *la Vie* qu'il a placée en tête des méditations d'Anne-Catherine Emmerich (1) : « Une grande partie de ses maladies et de ses dou-
« leurs... vint de ce qu'elle prenait pour elle les souffrances des
« autres. Tantôt elle demandait la maladie de quelque personne

(1) *La douloureuse Passion de N. S. Jésus-Christ d'après les méditations d'Anne-Catherine Emmerich*, traduction intégrale de l'abbé DE CAZALET, Paris, 1873, p. 25, cf. aussi les pp. 43-45. Quant au problème de l'authenticité des paroles que Brentano prête à A. C. Emmerich, outre qu'il n'est pas définitivement résolu, il est tout à fait secondaire dès lors qu'il s'agit non pas de la stigmatisée, mais de la spiritualité d'une époque. L'accueil ménagé à la *Douloureuse Passion* en fait un texte historique essentiel sur la spiritualité de la maladie.



« qui ne savait pas souffrir patiemment ; ...tantôt, voulant expier
« quelque péché ou mettre fin à quelque souffrance, elle se livrait
« à Dieu, et le Seigneur, acceptant son sacrifice, lui permettait
« cette expiation en union aux mérites de sa Passion, sous la
« forme de quelque maladie corrélative au péché qu'elle voulait
« effacer... Toutes ces souffrances se présentaient en elle comme
« une maladie propre, avec les symptômes les plus opposés et les
« plus variables. » Elle acceptait, aussi pénibles qu'ils fussent, les soins des médecins, suppliant « souvent Dieu de la délivrer...
« mais chaque fois elle disait : Seigneur, non pas ma volonté,
« mais la vôtre ! Si mes prières et mes souffrances sont utiles,
« laissez-moi vivre mille ans (2) ! »

De tels textes pourraient être aisément multipliés. Leur diffusion est un fait historique, où la recherche sociale et religieuse peut puiser à pleines mains, aujourd'hui encore. Venons-en aux exceptions, par rapport à la spiritualité traditionnelle.

***

En 1829 mourut, dans une paroisse presbytérienne d'Ecosse, une jeune fille de grande réputation chrétienne, Isabella Campbell. Sa sœur, Mary Campbell — plus tard Mrs Caird — était elle aussi malade de consomption. Cette jeune femme, qui devait exercer plus tard dans l'Eglise d'Edward Irving les dons spirituels de glossolalie et de prophétie, parla soudainement en langues au cours d'une nuit où, avec quelques amies, elles avaient supplié Dieu de rendre les charismes à l'Eglise (3).

Quelques mois plus tard, sur l'autre rive de la Clyde, à Port-Glasgow, une jeune fille impotente — Margareta MacDonald — fut à son tour saisie par l'inspiration dont tout le monde se préoccupait ; quand son frère James revint du travail, à midi, il la crut mourante. « Elle s'adressa à eux [ses frères George et James]
« longuement et conclut par une prière solennelle pour James,
« afin qu'il fût *sur-le-champ* revêtu de la puissance du Saint-
« Esprit. Presque aussitôt, James dit calmement : « Je le suis ».
« Il alla à la fenêtre et demeura silencieux une minute ou deux...
« Alors, avec une démarche et une manière d'être d'une indes-
« criptible majesté, il vint jusqu'au lit et il s'adressa à elle avec

(2) *La douloureuse Passion...*, p. 50.

(3) Edward IRVING, *Facts Connected with recent manifestations of Spiritual Gifts*, dans le *Fraser's Magazine*, janvier 1832 ; cité par Mrs OLIPHANT, *The Life of Edward Irving*, Londres, 1862, t. II, 105 ; 128 ss ; cf. 106.

« ces mots du Psaume XX [verset 9] : « Tiens-toi ferme et reste « debout. » Il répéta ces mots, la prit par la main, et elle se leva. « Nous descendîmes tranquillement et prîmes notre repas (4). » James Mac Donald écrivit aussitôt à Mary Campbell pour l'exhorter à agir comme sa sœur ; Mary Campbell se leva, quitta son lit de malade et se déclara guérie (5). »

L'expression « baptême du Saint-Esprit » et d'autres indices permettent de soupçonner des influences méthodistes, plus ou moins conscientes, dans les paroisses calvinistes où l'on recherchait — les fidèles surtout — la plénitude du Saint-Esprit, tandis que leurs pasteurs renouvelaient les critiques arminiennes et méthodistes contre le calvinisme, tel que l'orthodoxie de l'Eglise d'Ecosse l'entendait alors. Quand le conflit entre ces pasteurs (avec John Campbell à leur tête) et l'Eglise aboutira à leur déposition, ce sera sur l'œuvre rédemptrice du Christ, ou la christologie que les débats se poursuivront (6) : le don de guérison et les charismes eux-mêmes demeurèrent au second plan dans les discussions d'alors, au sein de l'Eglise d'Ecosse.

Irving a subi ces influences : celle du pasteur Campbell dès 1828 ; celle de Mary Campbell (7) plus tard ; celle d'un autre pasteur écossais, son adjoint, Alexander Scott. Sans doute Irving a-t-il systématisé les recherches de ces chrétiens de la Clyde ; sans doute les a-t-il tirées de l'ombre ; mais le jugement d'Ami Bost est irréfutable : les « premières racines » du système doivent être cherchées « dans un mouvement auquel le célèbre « Irving n'avait eu aucune part (8) » — surtout s'il s'agit de la guérison des malades. Quand bien même Irving ne s'en fût pas occupé, un juriste écossais fort connu leur donnait une grande audience : Thomas Erskine polémiquait avec l'illustre Chalmers et se refusait à croire que le don de guérison eût cessé avec la

(4) Récit de la tradition familiale des Mac Donald cité par Mrs Oliphant, II, 132. L'événement doit s'être produit avant le mois de juin 1830 puisque le 2 juin, Irving citera les noms de Mary Campbell et Margareta Mac Donald dans une lettre à Chalmers (Oliphant, II, 139). Evénement évoqué, plus ou moins exactement, par Ami Bost, *Mémoires pour servir à l'histoire du Réveil religieux*, II, Paris, 1854 ; par le *Dictionnaire de Théologie catholique ;* VII, 2, col. 2567, par Gordon, *le Ministère de la Guérison*, traduction française, 1932, p. 91 que reproduit Bertholet, *le Christ et la Guérison des Maladies*, p. 407.

(5) Oliphant, II, 133.

(6) Oliphant, II, 23 ss ; 48 ; 177 ss.

(7) Il n'y avait aucun lien de parenté entre le Pasteur et Mary Campbell.

(8) Ami Bost, *Mémoires*, II, 167. Irving et son ami Henry Drummond envoyèrent une vraie commission d'enquête en Ecosse pour établir la véracité des guérisons.



clôture du canon des Ecritures, ou que le Christ eût révoqué la promesse de *Marc*, XVI, 17-18 (9). Il écrivait : « Je persiste à « croire que pour tous ceux qui s'en tiennent au Nouveau Tes- « tament, il serait plus difficile d'expliquer la disparition de ces « dons que d'admettre la possibilité de leur retour (10). »

C'est encore Chalmers (11) qu'on rencontre dès qu'on évoque Irving. Le plus influent des pasteurs d'Ecosse avait appelé le jeune Irving pour le seconder (1819-1822) ; il l'avait soutenu quand l'une des paroisses de l'Eglise presbytérienne écossaise de Londres avait fait appel à Irving (1822). Bien qu'Irving se fût rallié en 1825 au millénarisme, il n'en composa pas moins un poème de soumission à propos de la mort de son fils, et ne s'écarta pas, quand il priait pour les malades, de la spiritualité traditionnelle (12). On le voit cependant s'occuper de la « théologie de la médecine » ; mais, réfractaire au méthodisme (13), il ne s'ouvrit à la préoccupation des dons spirituels — et par là au charisme de la guérison — qu'après la rencontre du pasteur Campbell, en 1828 (14). Tandis que les premiers charismes provoquaient le trouble dans son Eglise de Londres (1830), il demeurait très attentif aux guérisons qui se produisaient dans la région de la Clyde ou en Angleterre même (15). La première guérison

(9) Thomas Erskine, *le Serpent d'Airain* (1831), passage cité sans référence par Gordon (trad. française, 1932, p. 90) et Bertholet, p. 407, qui a confondu les dates de la naissance et de la mort d'Erskine avec un homonyme. Né en 1788, mort en 1870, Thomas Erskine a publié des ouvrages d'apologie ; deux recueils de lettres ont paru à Edimbourg en 1877 ; (réédition en 1878). Les *Lettres* de 1830 doivent contenir des détails sur la guérison de Port-Glasgow, où Erskine se rendit (cf. Oliphant, *Life of Edward Irving*, II, 134-139). Je n'ai pu consulter ces *Lettres*. Erskine ne se rallia pas à l'Irvingisme.

(10) Thomas Erskine, *Letters*, p. 408, cité sans autre référence par Gordon (traduction française, 1932, p. 89).

(11) Thomas Chalmers (1780-1847), revint au calvinisme en 1810 ; pasteur à Edimbourg, il y devint professeur de théologie en 1828. Fermement orthodoxe, ouvert à tous les problèmes de son époque, il rappelle Wesley par son souci des questions sociales, et Vinet par sa position ecclésiastique. Chalmers fut, en 1843, l'un des fondateurs de l'Eglise libre d'Ecosse ; et l'un des promoteurs de l'Alliance évangélique.

(12) Cf. le texte dans Oliphant, I, 267 et 293.

(13) Oliphant, I, 328 et 337 ; 341.

(14) Oliphant, II, 104, insiste sur l'influence d'Alexander Scott. Ce n'est qu'en 1828 qu'Irving arriva à la conclusion qu'on peut prier pour recevoir les dons spirituels dans l'Eglise.

(15) Oliphant, II, 134 ss. Un enfant d'Irving était alors très malade ; il écrivait en juin 1830 : « Je crois que le Saint-Esprit est aussi puissant dans l'Eglise « et serait aussi visible qu'il l'a jamais été, malgré notre incrédulité » (Oliphant, II, 142). Sur les guérisons en Angleterre — mais pas dans l'Eglise d'Irving — j'en suis réduit à une date (juillet 1830) et à la mention d'un voyage d'Irving pour aller en étudier les circonstances (Oliphant, II, 146).

qui se produisit à Londres, par le ministère d'Irving, date du 20 octobre 1830 (16) : la fille du pasteur Fancourt, malade depuis 1822, impotente et alitée depuis 1828, reçut la visite d'Irving et lui dit : « C'est dans sa bonté et pour mon bien que Dieu l'a « permis. » Irving répondit : « Ne croyez-vous pas que la même « bonté puisse aussi vous guérir ? » Sur la réponse affirmative de la malade, Irving poursuivit, tout en priant : « Ne croyez-vous « pas qu'il puisse guérir, comme dans les temps anciens ? » Il lui ordonna de se lever. Elle était guérie.

Tandis que l'Eglise d'Ecosse le condamnait sur sa christologie, Irving continua à croire que le don de guérison était rendu à son église devenue indépendante. A vrai dire, les charismes de glossolalie et de prophétie le préoccupèrent davantage ; on le voit cependant exhorter un pasteur malade à « la foi pour être guéri » (17). Après sa déposition, le gardien d'une maison qu'il voulait louer s'excusait de l'avoir fait attendre : un de ses enfants était en train de mourir. « Alors, avant de faire n'importe quoi « d'autre, allons et prions qu'il soit guéri », dit Irving qui s'agenouilla près de l'enfant et pria pour lui. L'enfant guérit (18). Le récit de la guérison qu'Irving malade demanda à Dieu (pendant l'épidémie de choléra, semble-t-il) est plus intéressant encore, car il rend compte de ce que le restaurateur des dons spirituels enseignait sur la maladie, non sans témérité (19). La veille, Irving avait prêché sur *I Corinthiens,* XII, 9 : « A un autre le don des « guérisons par le même Esprit » ; et le prédicateur d'écrire : « Je fus conduit dans le discours à démontrer à mon troupeau « que l'état de membres du Christ c'est d'être sans maladie, et « que cela avait toujours été l'état du peuple de Dieu (...) (20). « Et j'ajoutai que si la maladie devait les toucher comme dans « le cas de Job, c'était ou bien pour les châtier de quelque péché, « en eux-mêmes ou dans le corps de Christ, car Dieu nous regarde « toujours comme étant un seul, ou bien pour permettre une

(16) Récit autobiographique de Miss Fancourt, dans Oliphant, *Appendix A*, II, 407 ; traduction dans Gordon, éd. franç. (1932), p. 155. Horace Bushnell, *Nature and the Supernatural* (1858 ; 4e éd. 1890, p. 468) précise que le Pasteur Fancourt était opposé aux dons spirituels.

(17) Oliphant, II, 185 (juillet 1831).

(18) Oliphant, II, 316 (1832). En septembre 1834, Irving alla prier chez une malade, à la demande de la famille (Oliphant, II, 385). C'était en voyage, dans une paroisse où l'on avait donc reçu un enseignement sur ce point particulier.

(19) *Lettre* d'Irving à l'éditeur du *Morning Watch*, revue qu'il avait fondée en 1829 (Oliphant, II, 309-312).

(20) Coupure malheureusement due à Mrs Oliphant. Le texte complet ne pourrait être recherché qu'en Grande-Bretagne.



« épreuve de notre foi... J'exhortai les saints de Dieu à vivre « continuellement par la foi en Jésus quand au corps aussi bien « qu'en ce qui concerne l'âme. » Irving décrit longuement l'accès de maladie qu'il subit le lendemain, ayant le pressentiment qu'il « était appelé à faire extérieurement la preuve de la foi que « j'avais été conduit à prêcher à mes gens la soirée précédente. » C'est en chaire, dans une faiblesse extrême, qu'il se trouva enfin fortifié après avoir invoqué Jésus : « Certainement, ô Jésus, tu « es plus fort dans mon esprit que Satan dans ma chair ! »

Dans une lettre à son beau-père, Irving raconte comment sa femme a été préservée d'une attaque de choléra (21) : « J'avais « sur le cœur pendant la nuit du vendredi, et ma femme aussi, « d'appeler les anciens de l'Eglise, ce que je fis le samedi matin « quand, ayant confessé au Seigneur devant eux tout mon péché, « et tout le sien, et tout le péché de ma maison, sans aucune « réserve, selon le commandement du Seigneur, (*Jacques*, V, 16), « je les conduisis dans sa chambre où, lui ayant annoncé la parole « pour raffermir sa foi, ils prièrent le Seigneur, l'un après l'autre, « et la fortifièrent par une parole de puissance, et la bénirent « dans le nom du Seigneur. Ils n'étaient pas partis depuis envi- « ron cinq minutes, qu'elle me demanda quelque chose à « manger. »

Bien que ni la maladie ni le ministère de la guérison n'eussent fait l'objet d'une réelle controverse, les polémiques suscitées par Irving marquèrent le don de guérison, encore une fois, de cette réprobation implicite qui, dans l'histoire chrétienne, constitue peut-être le verdict le plus accablant, parce que le moins motivé, qu'on puisse porter contre une doctrine ou un usage pourtant mentionnés par l'Ecriture. Il faut admettre, malheureusement, que les milieux les plus acharnés contre l'Eglise continuèrent à brandir le don de guérison pour se justifier contre elle. On en a un exemple dans le comportement des « darbystes ». Je ne sais

(21) Juillet 1834 ; texte dans Mrs Oliphant, II, 373. Il n'y a pas la moindre allusion à une onction d'huile dans le texte. Bertholet, p. 405, cite un texte d'Irving mentionné par Gordon, sans référence (éd. franç., 1932, p. 87) : « Ces « dons ont cessé précisément comme la verdure, les fleurs et les fruits cessent « à l'arrivée de l'hiver. Ce sont les glaces et les rafales survenues dans l'Eglise « qui l'ont empêchée de manifester tout son éclat ; mais si l'hiver est sans « feuilles et sans fleurs, en augure-t-on qu'il n'y aura plus ni fleurs ni fruits... « Quoique l'Eglise soit tombée bien bas, s'il est vrai qu'elle soit les prémisses « (*sic*) et les arrhes de la puissance de rédemption dont Christ vivifiera plus « tard toute la nature, elle possède encore en elle cette vie divine qui se « manifestera dans des jours meilleurs. »

si Darby a trouvé après sa rupture avec l'Eglise anglicane, vers 1827, la préoccupation au sujet du don de guérison chez les « Frères de Plymouth » dont il devait devenir le chef de file par la suite ; ou si c'est l'exemple des Presbytériens de la Clyde et celui d'Irving qui le conduisirent à insister sur la prière pour la guérison pendant le choléra de 1832 (22). Il ne semble pas que, par la suite, Darby se soit intéressé au charisme de la guérison ; mais ses principes devaient y rendre les « Frères » particulièrement attentifs.

L'attitude de George Müller est révélatrice de la révolution qui se produisit, dans certains milieux chrétiens, vers 1830 à propos de la maladie. Sensible à toutes les initiatives et à toutes les recherches des milieux orthodoxes et dissidents, Müller les conduisait à l'occasion jusqu'à leur dernière extrêmité. En 1829, malade très gravement, il s'était réjoui de mourir ; vers 1830, écrit-il, « je me mis à prier fréquemment avec des enfants de « Dieu malades jusqu'à ce qu'ils fussent rétablis (23) ».

***

En 1842 et 1843, le pasteur wurtembergeois Jean-Christophe Blumhardt (24) fut amené à s'occuper, dans sa petite paroisse de

(22) George Jeffreys, dans *Healing Rays*, p. 127, renvoie à l'appendice d'un ouvrage (que je n'ai pu consulter) de Philip Mauro, *By What Means ;* on y cite le témoignage d'un vieux pasteur qui connut Darby (1800-1882) et qui écrivait en 1910 qu'il possédait des lettres de Darby sur les guérisons « courantes parmi « les Frères au commencement » et en 1832. Ce pasteur raconte aussi : « Quand « j'étais à Guernesey en 1866, Mr Carey, qui avait été dans le sud de la France « avec Mr Darby, me parla du fils d'un pasteur congrégationaliste, qui avait « été instantanément guéri par la prière de la foi de Mr Darby ». Il n'y a pas d'autre précision.

(23) George Müller, *Ma Vie*, traduction française, 1926, pp. 30-50. D'après la biographie de Madame G. Brunel, *G. Müller, sa vie et son œuvre*, 1946, voir aux pp. 79-81), Müller distinguait entre la grâce de la foi, qui nous oblige à croire une promesse, et le don de foi, qui s'appuie non pas sur une promesse de l'Ecriture valable dans tous les cas, mais sur une certitude particulière et en quelque sorte personnelle. S'il parut agir en certaines occasions, étant malade, malgré les règles de la prudence, écrit Müller, c'est parce qu'il avait la conviction qu'il devait guérir ; faute de ce don de foi, on ne devait pas imiter son attitude. Cette nuance s'effacera dans les enseignements de certains théoriciens de la « guérison par la foi » de la deuxième moitié du XIX[e] s.

On sait que Müller appartenait aux « Frères larges », qui se refusèrent à suivre les directives autocratiques de Darby.

(24) Né à Stuttgart en 1805, dans une famille fortement influencée par le piétisme morave, J.-Christophe Blumhardt avait étudié la théologie à Tübingue, et y avait suivi des cours de médecine et de sciences. Jeune pasteur, il avait toujours visité les malades avec amour. En mars 1838, malade, il se serait confié en Dieu selon le *Psaume VI ;* guéri le lendemain, il aurait acquis alors la certitude que Dieu l'avait exaucé. Mais cette tradition est-elle parfaitement authentique ? Je n'ai pu la vérifier. Nommé à Mœttlingen en 1838, Blumhardt s'y était dépensé avec le plus grand zèle.



Mœttlingen, du cas étrange d'une jeune fille, Gottliebin Dittus. Il se convainquit bientôt qu'elle était possédée et qu'il avait reçu un don pour lutter contre cette servitude : « Nous avons pu « constater ce que Satan peut faire ; à présent, il s'agit de voir « quelle est la puissance de Christ (25). » Après plusieurs exorcismes, la malade fut délivrée. Dans ce combat célèbre, Blumhardt avait été soutenu par le directeur du séminaire de Carlsruhe, qui lui avait rappelé la parole de Jésus sur la prière et le jeûne (*Marc*, IX, 29). Jusqu'à sa mort, en 1860, Gottliebin Dittus devint la servante, puis l'auxiliaire de Blumhardt (26). Le réveil qui éclata à Mœttlingen eut pour mot d'ordre le cri de la possédée lors de sa délivrance : « Jésus est vainqueur ! »

La guérison de G. Dittus avait été une victoire sur la sorcellerie ; pour persuader ses paroissiens de renoncer à celle-ci, Blumhardt fut contraint à prier désormais pour les malades. Ils guérirent. Comme saint Jean Chrysostome le faisait à Antioche (27). Blumhardt accueillait les malades au culte dominical, afin que la paroisse pût intercéder pour eux, lors même qu'il fallût supporter quelque désordre par leur faute. Le pasteur imposait les mains aux pénitents pour leur donner l'absolution, et aux malades pour qu'ils guérissent ; il le faisait aussi bien en particulier qu'en public, redécouvrant ainsi la compassion évangélique pour les malades et le commandement de saint Jacques sur la confession mutuelle.

On sait l'opposition, ecclésiastique et médicale, que rencontra Blumhardt ; l'intervention du ministre des Cultes, lui interdisant d'imposer les mains aux malades. Blumhardt s'inclina : « Je « m'engage à ne plus jamais imposer les mains à un étranger. « Je ne permettrai à personne de passer le dimanche sous mon « toit. A ceux qui me parleront de leurs maux, j'adresserai simplement des exhortations, puis je les prierai de se retirer. Mais « si, malgré tout, des guérisons viennent à se produire, — puis- « que la main de Dieu n'est jamais trop courte pour sauver —

(25) Pierre Scherding, *Christophe Blumhardt et son père*, Strasbourg, 1937, p. 26.

(26) Son rôle, aussi important auprès de Blumhardt que celui de Mary Campbell auprès d'Irving, a un dépouillement et une humilité beaucoup plus évangéliques.

(27) Voir plus haut, p. 25.

« alors je repousse d'avance tout reproche de désobéissance (28).» Le cœur déchiré, Blumhardt ferma impitoyablement sa maison et son temple aux malades (1846). Il reconnut que cette situation ne pouvait durer, et se résolut à abandonner le ministère paroissial ; grâce à un don du Français Christophe Dieterlen, son ami (29), Blumhardt put acheter en 1852 l'établissement de Bad-Boll, et s'y occuper des malades jusqu'à sa mort, en 1880. Ce fut une maison de retraite spirituelle et de prière pour la guérison — la première, semble-t-il, du XIXe siècle (30). Pasteur avant tout, Blumhardt avait attaché un médecin à l'établissement : « Rejeter « le secours de la médecine et plus encore celui de la chirurgie « est une folie (31). » Quand il tombait malade, il faisait appeler le docteur. Mais s'il rendait justice aux médecins, Blumhardt dénonçait l'incapacité de la science médicale à comprendre la relation profonde entre la maladie et le péché ; il se demandait si les médecins et les remèdes pharmaceutiques ne deviennent pas, dans certaines circonstances, et malgré eux-mêmes en quelque sorte, des « puissances » analogues à celles de l'ancienne magie, dans la mesure où elles demeurent aveugles à la réalité du péché (32).

Seul, incompris de ses collègues, Blumhardt demeura dans l'Eglise, avec le désir qu'elle retrouvât les dons que promet l'Ecriture : la puissance de la prière pour les malades, le pardon manifesté par l'absolution, la confession, l'exercice des charismes (33). Le combat livré par Blumhardt contre la maladie n'était ni une activité philanthropique, ni la tapageuse manifestation de la puissance de l'Eglise, mais une manière d'annoncer activement, et de préparer le Royaume de Dieu par un témoignage de la grâce du Saint-Esprit opérant, au XIXe siècle, les miracles de Jésus (34). Disciple de Bengel plutôt que de Calvin et de Luther, sur ce point du moins, Blumhardt croyait que l'Eglise avait toujours les dons apostoliques à sa disposition, pourvu qu'elle les demandât

(28) Edmond Grin, *Jean-Christophe Blumhardt et son fils* (Labor et Fides), p. 92.
(29) Et le futur ami du jeune Tommy Fallot, plus tard.
(30) Encore que la fondation de la maison de Dorothée Trudel date aussi de 1852. Voir plus loin, p. 141.
(31) Edmond Grin, p. 110.
(32) Pierre Scherding, pp. 34-35.
(33) A la différence d'Irving, il semble que Blumhardt accordait au don de guérison plus d'importance qu'aux autres dons, le charisme de discernement excepté.
(34) Cf. Pierre Scherding, pp. 24 à 58 ; et la p. 41 en particulier.



et fût prête à les recevoir (35). Il n'avait, quant à lui, rien fait d'autre : « Une foule de souffrants s'étaient présentés dans mon « presbytère et cherchaient auprès de moi la consolation et le « soulagement. J'ai pu constater que grâce à une nouvelle « confiance en Dieu et en ses promesses, ils sont rentrés généralement soulagés, tandis que, partout ailleurs, ils n'avaient pu « être guéris. Ma conscience ne me permet pas de refuser un « concours que j'étais appelé à leur offrir en ma simple qualité « de pasteur évangélique. L'affluence toujours plus grande m'a « prouvé que mon pouvoir sur la maladie n'était point illusoire. « Seule la pitié pour une certaine catégorie d'âmes souffrantes « m'a inspiré l'idée de leur ouvrir un asile convenable. J'use « donc d'un droit que personne ne pourra jamais me contester. « Je remplis un devoir pressant qui m'est dicté par mes convictions bibliques et qui est la tâche bien comprise du pasteur « chrétien. Car l'évangile, ce ne sont pas des mots, c'est une « force. Il est vrai que j'attribue aux promesses des Saintes Ecritures plus de réalité que d'autres, que je m'attache à la totalité « de la Bible et non à quelques fragments. Voilà ce qui rend ma « parole plus efficace (36). » Dans un autre fragment, J.C. Blumhardt rappelait que « les apôtre avaient pour mission non seulement de prêcher l'Evangile, mais aussi de guérir. Cela, les « croyants d'aujourd'hui semblent l'avoir totalement oublié. « Pauvre chrétienté, qui a écarté le Christ, et avec lui la puissance qu'Il nous a acquise par son sang ! Dans le cas de Gottliebin... j'ai tenu pour pleinement vraies ces paroles du Seigneur : *cette sorte de démons ne peut être chassée que par la « prière et le jeûne*... J'ai pris au grand sérieux les paraboles « de l'ami importun et de la veuve inlassable (37). Ai-je eu tort ? « Me suis-je laissé emporter par la présomption ?... Si je l'ai fait, « alors supprimons la bonne moitié de l'Ecriture, puisqu'on ne « peut ni croire ni mettre en pratique ses enseignements. Seulement, pareil geste, qu'un autre l'accomplisse ; car le Seigneur « a daigné m'accorder, à moi, son humble serviteur, une puissance particulière qui m'a permis d'arracher la possédée aux « griffes de Satan (38). »

Les commentaires du second Blumhardt, dont la pensée per-

(35) Pierre Scherding, pp. 43-45 ; 47 et 48.
((36) Cité par Pierre Scherding, p. 28.
(37) *Luc* XI, 5 et XVIII, 1.
(38) Cité par Edmond Grin, pp. 80-81.

sonnelle n'épousait pas exactement celle de son père ; l'insistance de la plupart des commentateurs sur le seul épisode de 1842 plutôt que sur l'ensemble du ministère du pasteur de Möttlingen et de Bad-Boll, ont obscurci le rôle de Jean-Christophe Blumhardt. Conduit par les circonstances et non point par une idéologie particulière, il a été le témoin du ministère ecclésiastique de la délivrance physique et spirituelle, davantage que Darby et Irving, qui l'ont précédé, mais qui ont aussi compromis ce témoignage par leurs systématisations ecclésiologiques, pneumatiques ou christologiques. Avant la pléiade des Américains et des Anglais de la seconde moitié du siècle, et dans un esprit assez différent, Blumhardt n'a jamais voulu rompre avec son Eglise, malgré l'incompréhension des autorités ecclésiastiques et de ses collègues. Il n'a pas porté le message de la prière pour la guérison des malades hors de l'Eglise ; il ne l'a pas chargé d'animosité contre elle ; il a cherché à obéir à sa vocation sans déchirer le corps où elle devait être reçue. S'il ne fut point pasteur de paroisse, il demeura néanmoins, depuis 1852 jusqu'à sa mort, pasteur de l'Eglise, aussi sourde qu'elle fût à ses appels. En vérité, le ministère de Jean-Christophe Blumhardt exige la plus profonde reconnaissance et le plus attentif examen des chrétiens du XX^e siècle (39).

***

La France mérite l'attention de l'historien, aussi bien par l'apparition du ministère des Diaconesses que par l'admirable figure du Curé d'Ars. Mais le protestantisme de langue française ne compte ni un Blumhardt, ni un Darby, ni un Irving.

Félix Neff et Adolphe Monod incarnent la spiritualité traditionnelle de la Réforme française. Neff faisait de toutes les visites de malades « autant d'assemblées » (40) ; malade à son tour, il écrivit à un moribond : « Je sais... combien il est aisé de crier du « rivage à ceux qui luttent péniblement contre les flots : Nagez, « ayez bon courage, ne vous laissez pas entraîner ! Je sais com- « bien il est facile, quand on est jeune et en santé, d'exhorter à « la patience les affligés et les malades ». Toute la lettre est à lire et relire (41) ; elle exprime sans aucune enflure, et avec quel

(39) On trouvera plus loin, p. 154, quelques lignes consacrées au second Blumhardt.

(40) S. LORTSCH, *Felix Neff, l'Apôtre des Hautes-Alpes*, 1941, p. 49, cf. p. 55.

(41) Ami BOST, *Lettres de Félix Neff*, II, 389 ss. ; et [S. LORTSCH], *Lettres de Direction spirituelles* de Felix NEFF, pp. 147 ss.



frémissement d'amour, l'enseignement évangélique sur la nécessité de souffrir soi-même pour consoler ceux qui souffrent. On est loin des discours trop faciles sur le rôle de la maladie, où la doctrine étouffe toute véritable compassion. « Un chrétien sans afflic- « tions n'est encore qu'un soldat de parade », écrivait Neff à la veille de sa mort, en pensant à lui-même, dans une lettre où il avoue qu'il avait besoin de cette épreuve et qu'il l'avait demandée, comme il espéra jusqu'à la fin une guérison qui le rendît à son ministère (42).

Adolphe Monod a vécu, à la fin de sa vie, la croix (43) de la maladie. On ne résume pas les *Adieux* ; il faut les lire ; on n'ose écrire qu'il faut se préparer à les vivre. La soumission chrétienne s'y dessine avec une vigueur étonnante : « Ce n'est pas que je « ne souffre pas, ou que je ne souffre de souffrir. Je ne suis pas « stoïcien ; par la grâce de Dieu, je suis chrétien... S'il lui plaît « de me guérir, je lui demande que ce soit pour sa gloire ; s'il « veut me retirer, je serai heureux d'être recueilli dans son « sein (44). »

Mais c'est avec Vinet qu'on rencontre, dans la *Théologie pastorale*, une doctrine du ministère chrétien auprès des malades (rapprochés des personnes endeuillées et des pauvres) : « Le soin des « malades est le plus sacré des devoirs du pasteur, la pierre de « touche, pour lui-même et pour les autres, de sa vocation : « et l'on peut dire que la manière dont ce devoir est compris et « rempli donne la mesure de la vie chrétienne et de l'esprit chré- « tien de chaque époque religieuse (45)... » Vinet rappelle aux pasteurs qu'ils doivent accepter tous les dangers que comporte la visite des malades ; qu'il ne faut attendre ni qu'on appelle le pasteur, ni que la maladie soit réellement grave. Vinet demande qu'on explique aux malades combien leur état représente « un *sabbat* extraordinaire » (46) ; il insiste sur la « grâce que « Dieu nous fait, lorsqu'il nous conserve, dans la maladie, l'usage

(42) Felix NEFF, Lettre de Genève, mars 1829, dans Ami BOST, *Lettres de Felix Neff...* II, 482 ; et 467-468. Voir aussi la lettre du 28 décembre 1828, dans [S. LORTSCH] *Lettres de Direction spirituelle*, 142.

(43) Voir la citation du *Sermon de Noël* 1854, p. XII de la *Préface* des *Adieux d'Adolphe Monod*, 1857 (5^e éd.).

(44) *Les Adieux*, IV, pp. 20-21. Cf. VI et IX.

(45) Alexandre VINET, *Théologie pastorale*, III^e partie, III^e section, ch. II, § III, p. 346 de l'édition de 1850.

(46) On songe à la remarque saisissante de Tommy FALLOT : « Dieu merci, je tombai malade », pour rendre grâce à Dieu de l'avoir ainsi délivré de l'activisme (cf. Maurice CAUSSE, *la Crise de Tommy Fallot, Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1957, n° 4, p. 343.

« de nos facultés ». Se réclamant explicitement de la *Prière pour le bon usage des maladies*, Vinet conseille de prier auprès du malade, à haute voix, et d' « ajouter à la prière la lecture de ces « paroles bibliques dont rien n'égale la force : le cantique d'Ezé- « chias (*Esaïe*, XXXVIII) ; plusieurs psaumes d'action de grâces; « le récit de quelques-unes des guérisons de Jésus-Christ ; « quelques versets du beau chapitre V de la seconde épître aux « Corinthiens (47). » On voit que Vinet ne limite nullement la cure d'âme auprès des malades à la seule acceptation de la maladie ; par delà cet acquiescement chrétien, il offre les promesses du Nouveau Testament ; il songe avant tout au « devoir sacré de « travailler à la conversion des malades ». Très réticent devant les exorcismes destinés à guérir « les malades d'esprit (48) », Vinet conseille de donner la Sainte Cène aux malades « lors- « qu'elle est désirée » et si ce désir n'est « mêlé d'aucune supers- « tition (49) ».

Si Vinet représente la prudence (50), Ami Bost atteste l'attention du Réveil aux expériences nouvelles. Grandi dans la maison paternelle, « berceau du Réveil » genevois et français (51), Ami Bost (1790-1874) fut un véritable colporteur du Réveil, un voyageur inlassable, curieux de toutes les expériences spirituelles; de tendances baptistes, il aima les Moraves, les fréquenta, les fit connaître en France ; il fut en relations avec Irving qu'il rencontra à Londres en 1831 (52). Que l'état d'esprit d'Ami Bost pût paraître parfois un peu aventureux, c'est certain ; mais je voudrais insister sur une double relation, quasiment symbolique. C'est, d'abord, que la piété d'un Ami Bost avait pour raison profonde non pas le goût du merveilleux, mais la compassion chrétienne : le second fils d'Ami Bost sera le fondateur des Asiles de la Force, et c'est chez John Bost que son vieux père viendra mourir. Rencontre admirable : le fleuron de la charité protestante en France, au XIX^e^ siècle, s'est épanoui dans une famille où l'on croyait que « la grâce des guérisons » n'était pas périmée. L'autre rencontre concerne les Diaconesses. On oublie trop quelles objections ont accompagné leur apparition ; ici encore, Bost se fit, contre M^me^ de Gasparin, leur défenseur généreux : sans doute discernait-il dans leur vocation la même charité qui lui faisait saluer le charisme des guérisons dans l'Eglise : « Chères diaconesses, allez « donc en paix à votre œuvre excellente... Laissez écrire. Dieu « sera avec vous. » Et le fougueux Ami Bost de s'écrier : « Une « grande piété, une grande charité, une profonde humilité, me « semblent déjà des choses extraordinaires : que dirons-nous des « dons de guérison ou de prophétie ?... Est-il ridicule de soupirer « après de tels dons (53) ? »

***

Dès 1835, au mois de juin, un pasteur indépendant (54) de Lausanne avait guéri un épileptique. Inspiré par l'Irvingisme, « ce pasteur avait essayé, dans la foi, d'oindre le malade selon « la recommandation de saint Jacques, et de prier pour lui (55) ». Des Irvingiens hautement favorables aux charismes apparaissent dès lors en Suisse romande, excitant les polémiques ou, tout au moins, l'inquiétude dans les milieux évangéliques (56). En 1840, le pasteur dissident vaudois Auguste Rochat (1789-1847), qui avait donné sa démission en 1824, après le décret contre les « Mômiers », écrivait dans une étude sur la guérison d'Ezéchias ces lignes significatives : « Remarquez que cette promesse n'est pas faite « aux apôtres seuls, mais à ceux qui auront cru ; et qu'elle n'est

(47) A. Vinet, *Théologie pastorale*, même section, pp. 351-352. Cf. p. 367.
(48) A. Vinet, p. 375.
(49) A. Vinet, p. 367.
(50) Sur son lit de mort, le 30 avril 1847, Vinet accepta que l'irvingien Méjanel vint prier et lui imposer les mains ; le grand théologien n'avait posé qu'une condition : « l'entière soumission à la volonté divine » (Eugène Rambert, *Alexandre Vinet, Histoire de sa vie et de ses ouvrages*, 3^e^ éd. Lausanne, 1876, II, p. 321. Rambert s'appuie sur l'agenda où Madame Vinet avait, le jour même, noté les événements. Il y avait des Irvingiens à Genève depuis 1835 ; et Méjanel avait rencontré Irving à la veille de la mort de celui-ci, en septembre 1834. Irving avait formellement chargé Méjanel de mission en France (Mrs Oliphant, *Life of Edward Irving*, II, 381).
(51) Léon Maury, *le Réveil religieux dans l'Eglise réformée à Genève et en France*, 1892, I, p. 355.
(52) Sur les relations de Bost avec les Irvingiens et les Ecossais de la Clyde favorisés par les dons spirituels, voir Ami Bost, *Mémoires pour servir à l'histoire du Réveil religieux*... 1854, II, 128 ; 166 ss ; 192 ss ; 198. Cf. aussi I, 105. Bost critiquait très sévèrement l'irvingisme, qu'il rattachait au réveil écossais, défiguré par l'esprit de système. Léon Maury, II, 265, adopte le point de vue de Bost, qui ne mettait pas en doute les guérisons signalées en Grande-Bretagne (*Mémoires*..., II, 169 ; 175 ; 185).
(53) Ami Bost, *Supplément aux Mémoires* (1855), pp. 290 ss.
(54) Je n'ai pu établir de qui il s'agissait.
(55) Ami Bost, *Mémoires*, II, 188.
(56) C'est Henry Drummond qui, après la mort d'Irving, fut l' « apôtre » de la Suisse. Sur la prudence de Bost et les menées irvingiennes à Genève, cf. H. de Goltz, *Genève religieuse au XIX^e^ s.*, 1862 ; 443-444. Quant à Darby, il vint à Genève en 1837, y fut membre de l'Eglise du Bourg de Four et vécut pendant plusieurs années en Suisse (de Goltz, 452). D. Trüdel sera influencée par la ferveur de darbystes suisses-alémaniques (cf. plus bas, p. 141).

« pas limitée à certains temps qu'on juge à propos d'appeler « les temps miraculeux », car il est dit, sans distinction de temps : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru. » Rochat insistait sur la permanence de la promesse, comme sur la liberté de Dieu à cet égard : « La promesse du don de guérir « les malades par la prière ainsi que celle des autres dons mira- « culeux est faite à l'ensemble des croyants, Dieu se réservant « la liberté de les distribuer selon sa volonté...

« ...Probablement ces dons seront plus abondamment répandus « selon qu'il sera donné aux enfants de Dieu d'ajouter plus de « foi aux promesses qui leur sont faites à cet égard, et d'en désirer « l'accomplissement pour la gloire de Dieu, et non pour la leur. « On peut donc attendre naturellement que, plus il y aura de vie « spirituelle parmi eux, plus aussi les dons de guérison par la « prière s'y multiplieront. » Rochat citait *Hébreux*, XI, 34, non sans rappeler qu'il ne faut jamais tenter Dieu « en lui comman- « dant le temps et le degré de soulagement désiré (57) ».

***

L'apparition des Diaconesses protestantes illustre le combat de la compassion de l'Eglise non seulement contre les puissances qui provoquent la souffrance des hommes, mais aussi contre les préventions historiques et théologiques qu'elle doit surmonter pour le plein épanouissement de sa charité. Bien que le Réveil ne fût nullement catholicisant, les communauté de Diaconesses nées du profond renouvellement spirituel du protestantisme continental firent surgir une multitude de soupçons et de polémiques anticatholiques. Ces difficultés n'arrêtèrent ni le pasteur allemand Fliedner, qui fonda une maison en 1836, près de Dusseldorf ; ni le pasteur Vermeil, de Paris (1841), ni le pasteur Haerter, de Strasbourg (1842). D'autres fondations attestèrent la vitalité et la nécessité du ministère des diaconesses. Avant 1850, s'ouvrirent les maisons de Saint-Loup (1842), de Dresde, de Berne et d'Utrecht (1844), de Berlin (1837 et 1847), de Stockholm (1849).

(57) A. Rochat, *Méditations sur l'Histoire d'Ezéchias*, tome II des *Œuvres*, Neuchâtel, Paris, 1840, pp. 192-194. — Rochat « regardé alors comme le chef de la dissidence dans le canton de Vaud » (H. de Goltz, *Genève religieuse au XIXe siècle*, p. 441) n'est nullement suspect d'irvingisme ; quant au darbysme, il en fut l'adversaire le plus notoire au sein des milieux dissidents. (G. Ischebeck, *John Nelson Darby, son temps et son œuvre*, Lausanne, 1937, p. 68.



Nul ne dira jamais combien l'amour du Christ a été témoigné aux malades, depuis plus d'un siècle — et au nom de l'Eglise — par les Diaconesses (57 *bis*).

***

Autorisé par son évêque à exorciser les possédés (58), le curé d'Ars professait que « Dieu est toujours tout-puissant ; il peut « toujours faire des miracles, et il en ferait comme dans l'ancien « temps, mais c'est la foi qui manque ! » On sait que le curé d'Ars (Jean-Marie Vianney) disait d'habitude que les guérisons survenues à Ars étaient dues à l'intercession d'une petite sainte qu'il vénérait particulièrement — Philomène — auparavant quasi inconnue. Mais, dans certains cas qui figurent au procès de canonisation, le curé d'Ars guérit une paralytique par une parole de puissance, sans faire d'allusion à sainte Philomène (59) ; il annonça des guérisons partielles ou progressives qui se réalisèrent plus tard ; plusieurs cas de délivrance se produisirent au cours des offices, comme par un acte de foi des malades ; on signale un attouchement involontaire du curé pendant la bénédiction d'un enfant, qui fut guéri (60).

Le curé d'Ars accordait naturellement son attention à la conversion des pécheurs, plutôt qu'à leur guérison ; il redoutait l'afflux des malades, leur curiosité... et jusqu'à leur guérison éventuelle. Il dit un jour qu'il désirait les savoir guéris « ailleurs, pas « à Ars, n'importe où ailleurs : ni vu ni connu (61) ».

A la veille des événements de la Salette et de Lourdes, J.-M. Vianney apparaît comme le dernier représentant du moyen âge, le dernier disciple de Grignion de Montfort. Après lui, l'attente de la guérison sera, dans le Catholicisme, à peu près toujours et uniquement mariale (62).

Le curé d'Ars n'opposait pas le don de guérison, tel qu'il l'exer-

(57 *bis*) Cf. le livre tout récent de Gustave Lagny : *Le Réveil de 1830 à Paris et les Origines des Diaconesses de Reuilly*.

(58) Francis Trochu, *le Curé d'Ars, Saint Jean-Marie Baptiste Vianney* (1786-1859), 1927 (23e mille), p. 299. (Voir quelques exemples d'exorcismes aux pages suivantes).

(59) F. Trochu, p. 609.

(60) F. Trochu, p. 613.

(61) Sur tout ce qui concerne les guérisons d'Ars, voir F. Trochu, ch. XXVII, pp. 601 ss.

(62) A la Vierge Marie, le Curé d'Ars demandait la conversion des pécheurs et non pas leur guérison (F. Trochu, p. 613. Cependant, voir le cas particulier, et non public, raconté, p. 623).

çait, à la spiritualité traditionnelle de la maladie. Un témoin lui entendit déclarer à un malade : « Je ne sais si je dois prier pour « votre guérison. On ne doit pas enlever la croix à des épaules « qui savent si bien la porter. » C'est donc bien à la foi des malades que regardait J.-M. Vianney : un jour, il fit répondre à quelqu'un : « M. le Curé, qui ne veut point de *si* et de *mais* avec « le bon Dieu, vient de me dire... que lorsqu'on demande une « grâce en y mettant des conditions, on est sûr de ne rien « obtenir (63). »

(63) F. Trochu, pp. 614-615.



## XIII. —LES ORIGINES DE NOS PROBLÈMES

La coupure que j'ai faite dans le XIXe siècle à la hauteur des années 1858-1859, sans être absolument convaincante, se justifie aisément. Elle divise, certes, le ministère de Blumhardt en deux, et celui de Dorothée Trüdel ; mais elle correspond à la mort du curé d'Ars, elle souligne l'importance des guérisons de Lourdes, elle attire l'attention sur le livre de Bushnell, *Nature and the Supernatural* et sur les progrès du Spiritisme.

Tandis que va s'amplifier le courant que, faute de mieux, on peut désigner par l'expression de « guérison divine » (avec d'authentiques chrétiens, aussi sectaires qu'ils nous paraissent trop souvent), on constate l'apparition d'une vague extrêmement puissante d'un gnosticisme aux formes plus ou moins grossières.

Le spiritisme naquit en 1850 aux Etats-Unis, où il devint une gnose nécromancienne dont le Français Allan Kardec systématisa bientôt les révélations en leur donnant, selon le goût de l'époque et la tendance profonde de toute Gnose, une allure scientifique. Pendant que cette doctrine attirait les gens de tous les milieux par son spiritualisme scientiste, le ministère chrétien de la guérison se contaminait inconsciemment, au contact du spiritisme : le grand public allait assimiler involontairement les « pneumatiques » de l'Eglise primitive avec les médiums pourvus de leur « force vitale » (1). Tout un langage spirite contribuait à entretenir la confusion : « L'imposition des mains » pour faire tourner les tables (2) dépréciait d'avance dans le langage courant, le vocabulaire des pasteurs qui se réclamaient de la « Guérison divine ».

(1) Maurice Colinon (*Les Guérisseurs*, Grasset, 1957, p. 30, rappelle que Jean Béziat, guérisseur psychologique à partir de 1920, avait d'abord été médium. Si les cas de confusion directe sont rares — les milieux protestants orthodoxes et les Catholiques réagirent immédiatement contre le spiritisme — la confusion dans le subconscient des masses, même chrétiennes, ne fait pas de doute.

(2) Cf. le texte d'Allan Kardec dans *la Revue Spirite* de 1858, cité par Yvonne Castellan, *le Spiritisme* (*Que sais-je ? P. U. F.*), p. 32.

Faut-il insister sur la coïncidence entre l'origine américaine des mouvements gnostiques et la prédominance des Américains dans la « Guérison divine » ? Cela devait favoriser davantage encore certaines équivoques.

En 1873, la théosophie offrait à son tour, sous un vernis oriental, une gnose favorable aux méthodes psychologiques de guérison. Mais la théosophie comme le spiritisme, volontiers condescendants à l'égard du christianisme, ne se réclamaient pas, du moins, de l'Evangile. Une gnose plus équivoque, parfois violemment hostile à la médecine, d'autres fois au contraire presque totalement inféodée à celle-ci, habile à conserver une apparence chrétienne encore qu'elle fût profondément anti-évangélique, apparaissait en Amérique du Nord et en Europe occidentale dans la seconde moitié du XIXe siècle. William James en a souligné l'« optimisme à la fois spéculatif et pratique » et en a rassemblé les différentes écoles sous le nom de « mind-cure » (3). Les théologiens et les philosophes, comme aussi trop d'historiens aveuglés par le respect des idées cohérentes et logiques, n'ont pas assez prêté d'attention à l'importance historique de ce mouvement, à l'exception de William James (4). Que les prémisses des verbiages de la « mind-cure » soient aussi anti-philosophiques qu'anti-chrétiennes, la chose est évidente dans le cas de la *Science chrétienne*; elle l'est beaucoup moins quand une certaine science psychologique dissout le péché dans les déterminismes médicaux ou les complexes de toutes espèces. Les formes modérées de cet état d'esprit, leur influence inconsciemment acceptée, n'ont pas manqué d'exercer un attrait sur le protestantisme et même, plus qu'ils ne l'admettent, sur les catholiques ; et les chrétiens qui voulaient restaurer un antique ministère chrétien n'ont pas subi sans dommage, eux aussi, le défi des gnoses modernes.

Le théologien, le philosophe et l'historien doivent s'unir pour démêler, jusque dans la pensée chrétienne, l'influence de ces courants religieux ou secrètement rationalistes, sans oublier que le souci légitime de la guérison des malades au nom de Jésus-Christ est antérieur à la *mind-cure* ; qu'en histoire religieuse, rien n'est jamais pur de toute influence étrangère ; et que les contrefaçons, même caricaturales, d'une vérité chrétienne sont autant d'appels à la prudence, mais non point des motifs d'abstention. La

(3) William James, *l'Expérience religieuse*, 2e éd. française, 1908, pp. 80-105.

(4) « Cette philosophie, la seule vraiment originale qui soit née en Amérique » (p. 82).



« mind-cure » et les erreurs de Dowie ne déconsidèrent pas plus le charisme de la guérison que l'intolérance des calvinistes de la Nouvelle-Angleterre n'ébranle le dogme calvinien de la justification par la foi.

La « minde-cure » moderne semble avoir ses racines, aux Etats-Unis, dans la même génération et la même région où nous allons rencontrer d'authentiques chrétiens : Cullis et Bushnell. Avec Quimby et Mrs Baker-Eddy, il est vrai, l'essor de la « mind-cure » est singulièrement plus rapide que les progrès de la « guérison divine ».

L'horloger Phineas Parkhurst Quimby, d'abord homéopathe, puis magnétiseur (5), semble avoir été un individualiste de tendances swedenborgiennes ; il enseignait que la maladie physique n'était que la conséquence d'une pensée malade ; aussi recourait-il au repos mental et à un traitement spirituel — psychologique en réalité — pour obtenir ses guérisons. Il mourut en 1866, après avoir rencontré une jeune femme qui devait devenir célèbre sous le nom de Mary Baker-Eddy. Elle s'appelait encore Mrs Mary Patterson lorsqu'elle fut guérie par Quimby. Elle se donnait pour sa disciple, en 1862 et 1864 (6). Quoi qu'elle ait par la suite prétendu, il est à peu près certain qu'elle copia purement et simplement les œuvres de Quimby, avant de les simplifier en les présentant comme autant de découvertes personnelles. C'était une remarquable organisatrice ; elle fonda à Boston le *Massachusetts Metaphysical College*, écrivit un ouvrage touffu, dont les différentes éditions (7) allégèrent — de très relative manière

(5) Cf. E. Rayroux, *Dorothée Trudel*, p. 168 ; Bertholet, *le Christ et la guérison des Maladies*, p. 492.

J'ignore dans quelle mesure Quimby s'était rallié à l'homéopathie. Mrs Baker Eddy s'y est très vivement intéressée, et a su rapprocher la « Science-Chrétienne » de la « leçon à tirer » de l'homéopathie (*Sermon sur la guérison chrétienne*, p. 13).

(6) Kenneth Mackenzie, *Our Physical Heritage in Christ*, pp. 29-32 ; cf. 33 à 46.

(7) C'est l'édition de 1907 (la dernière du vivant de Mrs Baker-Eddy, qui mourut en 1910) que la Christian-Science considère comme le texte officiel de *Science et Santé avec la Clé des Ecritures*. — Une chronique de *Foi et Vie* (n° 1, 1958) m'a valu une protestation du Représentant, pour la France, des publications de la Christian Science. Il s'insurge contre le jugement que je porte sur Mrs Baker-Eddy, et oppose à ma formule : « Négation gnostique du mal et de la maladie » une citation de Mrs Baker-Eddy, *Science et Santé...*, p. 496 : « c'est l'idée spirituelle, le Saint-Esprit et le Christ, qui vous met à « même de démontrer, avec une certitude scientifique, la règle de la guérison, « basée sur son Principe divin, l'Amour, qui soutient, protège et environne tout « l'être véritable ». Autre citation, choisie par mon correspondant, et que je me contente de mentionner ici : « Avec son impétuosité habituelle, Simon

— le texte de 1875 : « *Science et Santé avec la Clé des Ecritures* ». On y découvre la négation absolue de la réalité objective du mal, de la souffrance, et par conséquent de la maladie ; le mal physique a donc son siège, et sa guérison éventuelle, dans l'esprit du malade. Dès 1879, Mrs Baker-Eddy fondait le premier groupement ou « église » scientiste, dont toutes les autres « églises » ne sont que les filiales. L'« Eglise-mère » de Boston, inaugurée en 1892, érigeait avec opulence un monument au succès de la *Christian-Science*.

Comparable par maints côtés à la Christian Science (8), mais beaucoup moins répandu par le monde, l'Antoinisme récapitule, dans son itinéraire, les différentes formes du gnosticisme. L'ouvrier belge Louis Antoine (1846-1912), enrichi et retraité, se détourna du Catholicisme à la faveur d'une maladie pour s'intéresser vivement au spiritisme : « Mon esprit était devenu d'une « sensibilité incroyable, je palpais tous les fluides (9). » Antoine se mit à enseigner une morale d'inspiration catholique, et à guérir les malades après le décès de son fils unique, en 1893 (10) : « Les plaies du corps ne sont que les conséquences des plaies de « l'âme ; c'est donc à celles-ci qu'il a appliqué le remède », explique une brochure officielle du mouvement antoiniste (11).

La foi des malades attirés par l'antoinisme s'adressait au pouvoir d'Antoine plutôt qu'à la puissance de Jésus-Christ. S'il abandonna complètement le spiritisme en 1906 (12), le « Père » Antoine établit un véritable culte en 1910, avec une « opération » ou service divin, centrée sur le soulagement et la guérison des malades au nom du fondateur de cette nouvelle forme de Gnose.

***

Née en 1813, dans une pauvre famille zurichoise, Dorothée

« répondit pour ses frères, et sa réponse mit en lumière une grande « vérité : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! », c'est-à-dire : Le Messie « est ce que tu as déclaré — le Christ, l'esprit de Dieu, de Vérité, de Vie et « d'Amour, qui guérit mentalement » (Mrs Baker Eddy, *Science et Santé*, p. 137).

(8) « La Christian Science est un Antoinisme pour dames distinguées, et l'Antoinisme une Christian Science pour milieu populaire » (R. P. Chery, *l'Offensive des sectes*, 2e édition, 1954, p. 251 (éditions du Cerf).

(9) Cité par G. Jacquemet, art. *Antoinisme* dans l'Encyclopédie *Catholicisme*, I, 675.

(10) Jacques Michel, *Antoine, l'Antoinisme, les Antoinistes*, Evreux, 1949, p. 4.

(11) Maurice Colinon *les Guérisseurs*, Grasset, 1957, p. 52.

(12) J. Michel, p. 9. — Cf. les renseignements du R. P. Chery, *l'Offensive des Sectes*, pp. 96 ss. et 251 ss.



Trüdel avait l'expérience de toutes les misères humaines. Si sa mère, « piétiste » fervente habituée à prier quand ses enfants étaient malades (13), leur apprit les meilleurs principes, son père était un ivrogne tardivement converti. Reprise dans sa conscience à la mort d'une amie, malade et contrefaite à la suite de cette maladie, Dorothée Trüdel se consacra totalement à Dieu à l'âge de vingt-deux ans. Après la mort de sa mère, elle vécut chez des parents industriels, à Maennedorf, où elle fréquenta l'assemblée des Moraves, puis celle des Darbystes. Vers 1850, elle passa par une expérience d'approfondissement intérieur (14). Quatre de ses compagnons d'atelier étant tombés malades sans que le médecin pût les sauver, la compassion de Dorothée la poussa à leur imposer les mains sur l'autorité de *Jacques*, V, 14-15. Ne connaissant pas d' « anciens », elle dit à Dieu : « Sois toi-même l'Ancien », et pria pour les malades, qui guérirent (15). L'événement attira d'autres malades. Tout en continuant à travailler, D. Trüdel s'occupa désormais d'eux, priant avec eux et leur imposant les mains. Sur le conseil de certaines personnes guéries par son ministère, et après plusieurs refus, elle finit par acheter en 1852 une maison, pour y recevoir les malades et prier pour leur guérison physique et spirituelle (16). Elle imposait les mains aux malades ou, selon le cas, les oignait d'huile ; elle priait toujours pour eux, avec toutes les personnes présentes, et incitait les malades à prier aussi.

Bien que Dorothée Trüdel ne fût pas ennemie des médecins (17), le corps médical lui intenta un procès en 1856 ; condamnée à 60 francs d'amende et à la fermeture de sa maison, elle s'inclina — mais non point les malades, qui continuèrent à venir à Maennedorf et à y être soulagés. Les autorités laissèrent la maison se rouvrir. Quand, en 1861, une nouvelle plainte d'un

(13) On conservait dans la famille le souvenir d'une tante de Dorothée, guérie bien qu'elle se fût préparée à la mort, après avoir reçu la Sainte-Cène (D. Trudel, *Eine Mutter : eine wahre Geschichte*, cité par Edouard Rayroux, *Dorothée Trudel*, Cahors, 1902, p. 24).

(14) Edouard Rayroux, pp. 43 ss.

(15) *Jacques* V, 14-15 ne mentionne nullement l'imposition des mains. Mais dans l'élan spontané de sa foi et de sa charité, Dorothée Trüdel associait au texte le geste par excellence de la compassion du Christ. L'événement se produisit très probablement, en 1850. Un certain nombre d'ouvrages indiquent l'année 1840. Je n'ai pu établir si D. Trüdel connaissait les événements de Möttlingen. C'est probable.

(16) Parmi les personnes guéries à Maennedorf, on peut citer Samuel Zeller, Elie Schrenk (voir page suivante), le futur pasteur Arnold Bovet en 1860.

(17) Edouard Rayroux, pp. 109-110 ; 162-163.

médecin, et une nouvelle condamnation obligèrent Dorothée Trüdel à faire appel devant la Cour de Zurich, celle-ci l'acquitta.

C'est devant ce tribunal qu'elle déclara : « Je ne guéris per- « sonne. Tous ceux qui entrent dans notre maison sont avertis « qu'ils se trompent s'ils croient que je guérisse ; nous conduisons « tous nos malades au seul vrai médecin, à Christ, et nous ne « faisons rien qui ne soit commandé par la parole de Dieu. Nous « n'avons jamais renvoyé personne lorsque nous avions de la « place. » On lui demanda pourquoi elle imposait les mains et pratiquait l'onction d'huile. « Parce qu'en voyant que ces pra- « tiques leur font du bien, les malades sont conduits à croire « sérieusement à la Parole de Dieu et se convainquent bien que « Christ, les prophètes et les apôtres témoignent la vérité. » Elle ajouta que c'était pour qu'ils se convertissent qu'elle recevait les malades (18). Elle mourut en 1862 (19).

L'œuvre de Dorothée Trüdel fut poursuivie par l'un de ceux qu'elle avait guéris, l'irvingien Samuel Zeller, qu'elle avait appelé auprès d'elle en 1860 (20). Il priait pour les malades, lui aussi, soit en leur imposant les mains, soit en les oignant d'huile ; il présidait des réunions pour la guérison des malades éloignés, et évangélisait les environs de Maennedorf. Une loi l'obligea à fermer les établissements de D. Trüdel en 1901, car il refusa de s'adjoindre un médecin. Fut-ce par hostilité à l'égard de la médecine ? Je le crains ; ou bien par scrupule à l'égard d'une loi qu'il ne voulait point tourner et qu'il ne pouvait pas réellement appliquer ? Peut-être avait-il apporté dans l'œuvre de D. Trüdel une certaine intransigeance. On lui prête une belle formule : « La « volonté de Dieu est que les uns aient la victoire sur la maladie, « et que les autres l'aient dans la maladie (21). »

Parmi les malades guéris à Maennedorf du temps de Dorothe Trüdel, on peut citer l'étudiant wurtembergeois Elie Schrenk, de la Mission de Bâle (22). Incapable de poursuivre ses études, il alla voir vainement les médecins et Blumhardt ; finalement,

(18) D'après le Compte rendu du procès, cité par E. Rayroux, pp. 107 ss.

(19) Charles Secrétan, qui l'admirait, lui consacra un article dans *le Chrétien évangélique de la Suisse romande*, en 1862 ; E. Rayroux en cite un passage, pp. 130-136.

(20) Né en 1834, mort en 1914, S. Zeller était le beau-frère du théologien allemand Thiersch, professeur à Marburg et rallié en 1847 à l'irvingisme, dont il fut l'un des plus ardents propagateurs jusqu'à sa mort en 1885.

(21) Gordon, *le Ministère de la guérison*, trad. française, 1932, p. 134.

(22) Né en 1831, mort en 1913. Renseignements communiqués par M. le Pasteur Rudolf Pfisterer, petit-fils du beau-frère d'Elie Schrenk.



après avoir vaincu ses préventions contre l'œuvre féminine de Maennedorf, il se rendit chez Dorothée Trüdel qui lui imposa les mains. Il guérit trois jours plus tard (vers 1857). Missionnaire en Côte de l'Or de 1858 à 1864, puis de 1865 à 1872, il dut revenir en Europe où il fut évangéliste, et imposa les mains à de nombreux malades. Parmi les personnes qu'il guérit, on peut mentionner la mère du célèbre poète Hermann Hesse, guérie en 1896 d'une carie des os.

***

Ce n'est pas sans crainte que je me hasarde à tenter de retracer les étapes du mouvement de « guérison » anglo-saxon — surtout américain — qui, une génération après Irving et peu avant la mort de Jean-Christophe Blumhardt, imposera au protestantisme une préoccupation positive, mais aussi plus d'un tic ou d'une simplification regrettables.

Outre que nul travail d'ensemble n'a jamais été consacré à cette histoire, du moins à ma connaissance, les éléments dispersés m'en sont demeurés trop souvent inaccessibles ; j'en suis encore à ignorer les dates exactes de la naissance, de la mort et des initiatives les plus importantes du Dr Charles Cullis.

Deux personnalités semblent avoir exercé une influence considérable, aux Etats-Unis, immédiatement après le milieu du XIXe siècle : un théologien, le pasteur Horace Bushnell ; un homme d'action, le docteur Charles Cullis.

Médecin à Boston, chrétien actif et convaincu, Charles Cullis fonda, d'après les principes et l'exemple de George Müller à Bristol, plusieurs établissements chrétiens pour les enfants et les esclaves affranchis ; il s'occupa des missions et de l'évangélisation ; ayant souffert de l'impuissance de l'art médical dans certains cas, il pratiqua la doctrine de ce qu'on se mit alors à appeler « la guérison divine » (23). Il priait pour les malades et les oignait d'huile au nom de Jésus-Christ : c'étaient surtout des tuberculeux et des cancéreux. Son activité semble s'être concentrée en Nouvelle-Angleterre ; il ouvrit à Boston plusieurs maisons d'accueil pour les malades (24). C'est la lecture d'un ouvrage ou d'un article racontant la vie de Dorothée Trüdel qui l'aurait inspiré (25).

(23) « Divine Healing ». L'expression prête le flanc à la critique, mais elle est devenue courante, et peut servir à définir l'Ecole anglo-saxonne des années 1860 à 1900.

(24) Différentes considérations conduisent à situer ces choses entre 1855 au plus tôt, et 1873.

Cullis ne professait aucun système théologique défini ; il n'érigea pas son expérience en doctrine normative ; et s'il n'eut pas le soutien effectif des Eglises, il se garda de créer une « dénomination » ecclésiastique. On le situe dans la spiritualité et la proximité ecclésiastique de l'Eglise protestante épiscopale (26). Mais le baptiste A.-J. Gordon rendait hautement hommage à Cullis (27).

Originaire également de la Nouvelle-Angleterre, le pasteur Horace Bushnell (1802-1876) fut à la tête d'une église congrégationaliste de 1853 à 1859, dans le Connecticut ; il semble l'avoir quittée à cause de sa mauvaise santé. Il publia onze ouvrages de théologie dont, en 1858, *Nature and the Supernatural, as together constituting the One System of God* (28). Bushnell y examine, contre le rationalisme du XIX^e^ siècle — Strauss et Renan — les relations établies par Dieu, selon des règles constantes, entre la nature et le surnaturel ; il maintient longuement le rôle et les conséquences du péché dans l'ordre naturel, et démontre que le remède n'en est pas donné par un évangile du progrès, mais par la bonne nouvelle du Christ Jésus qui faisait des miracles en Palestine. Après un chapitre sur ces miracles, Bushnell sacrifie à la philosophie apologétique de l'histoire pour prouver que le monde est gouverné surnaturellement dans l'intérêt du Christianisme. Aussi se refuse-t-il à croire que les miracles et les dons spirituels aient pu cesser un jour. L'auteur n'aborde le problème de la guérison des malades qu'avec le chapitre XIV de son livre (29). En situant les choses dans une perspective d'une telle ampleur, contre toutes les idées-forces du temps, on comprend que Bushnell ait exercé une profonde influence sur toute une partie de l'orthodoxie américaine : il la persuadait que la clôture du canon des Ecritures, la mort des Apôtres ou la conversion des Païens ne nécessitaient pas la disparition des dons spirituels. Ses arguments historiques sont, malheureusement, d'une extrême pauvreté ; il conclut en racontant des guérisons survenues en Amérique, qu'il faut situer vers 1855 au plus tard (30). On y lit le

(25) Selon un « Rapport » de Ch. Cullis, *Guérisons* par la foi, que je n'ai pu consulter, et que cite de manière beaucoup trop imprécise A. J. GORDON dans *le Ministère de la Guérison* (trad. française, 1932, p. 149).

(26) C'est-à-dire l'Eglise « anglicane » aux Etats-Unis (Kenneth MACKENZIE, *Our Physical Heritage in Christ*, New-York, 1923, pp. 18 à 20 ; 47 ; 49).

(27) A. J. GORDON, pp. 148 ss.

(28) New-York, 1858. Ouvrage réédité en 1864 — semble-t-il —, 1877, 1886 et 1890. Je n'ai pu consulter que l'édition de 1890.

(29) Dans l'édition de 1890, c'est à la page 476 (l'ouvrage en comprend 528).

(30) H. BUSHNELL, *Nature and the Supernatural...*, 1890, p. 479.



récit de la guérison du fils d'un ami anglais de Bushnell, établi aux Etats-Unis ; ce chrétien décida de ne pas recourir à la médecine, bien que son fils fût atteint de scarlatine. « Quand les « remèdes arrivèrent — c'était après la guérison de l'enfant — « on les jeta par la fenêtre (31). » Bushnell ne condamne ni n'approuve cette attitude qui serait amusante si elle ne prouvait que, dès 1858, se dessinait déjà un conflit radical et simpliste entre la prière pour les malades et la science médicale.

***

Un disciple du D^r^ Cullis, le « Docteur en théologie » (s'agit-il plutôt d'un titre de politesse ?) le pasteur américain W. E. Boardman publia des ouvrages ou des brochures qui semblent avoir rencontré une certaine audience (32). Entre 1875 et 1880, il s'établit en Grande-Bretagne, y fonda une maison de prière pour les malades, et y organisa des « conventions » et des conférences où se rencontraient les personnalités intéressées par la prière pour la guérison des malades (33) : Boardman semble avoir joué un rôle important dans la confrontation des recherches et des résultats de tous ceux qui se réclamaient de la « guérison divine ».

Pasteur baptiste à Boston depuis 1869, Adoniram J. Gordon (1836-1895) est mieux connu des Protestants de langue française. Son livre (34) ne manque ni de vigueur, ni de certaines connaissances historiques ; il s'appuie sur l'Ecriture qui « a parlé de tout « ce que Jésus a *commencé* de faire et d'enseigner jusqu'au jour « où il fut enlevé au ciel (35) » : Gordon cherche à prouver que

GORDON

(31) H. BUSHNELL, p. 481. GORDON fait allusion à l'incident, que BERTHOLET cite plus exactement (*Le Christ et la guérison des Maladies*, p. 409).

(32) Titres et dates, au moins, peuvent présenter quelque intérêt : ils me sont demeurés inaccessibles. Le *Supplement to Allibone's Critical Dictionary* mentionne, en 1859 : *The Higher Christian Life*, paru à Boston, et réédité en 1876 et 1884 ; *He that Overcometh, or A conquering Gospel*, Boston, 1869 ; *Gladness in Jesus*, Philadelphie, 1872 ; mais surtout *Faith Work under Dr Cullis in Boston*, publié à Philadelphie en 1874. On peut en déduire, mais sans absolue certitude, que Cullis est mort avant 1873, et peut-être 1871. Ce témoignage de Boardman sur le médecin de Boston serait d'un grand intérêt... En 1875, toujours à Philadelphie, Boardman publie *In the Power of the Spirit ; or Christian experience in the Light of the Bible*, réédité en 1883. Mais c'est à Londres que paraît, en 1881, *The Lord that Healeth thee*.

(33) Cf. Donald GEE, *The Pentecostal Movement*, 2^e^ éd. p. 3.

(34) *The Ministry of Healing, or Miracles of Cure in All Ages*, Londres, 1882 ; traduit à Genève, en 1896 : *Le Ministère de la guérison, ou Miracles de guérison à travers les siècles ;* réédité à Privas par S. Delattre en 1932. Je cite d'après cette réédition.

(35) *Actes*, I, 1-2.

Jésus « a continué à [le] faire du sein de la gloire « par le « moyen des apôtres [et qu'] il le continue depuis la mort des « apôtres jusqu'à aujourd'hui (36) ». Gordon interroge l'histoire pour établir que la grâce des guérisons a effectivement été manifestée depuis les temps apostoliques. Plus convaincant, mieux renseigné que Bushnell, Gordon est cependant fort maladroit ; il confond la plaidoirie avec l'enquête historique ; il a desservi sans doute, dans les milieux réticents à l'égard de la perpétuité des dons apostoliques, une thèse beaucoup plus vraie qu'on n'a voulu l'admettre. Le chapitre que Gordon consacre aux Missions mérite l'audience ; l'accent y est fortement mis sur la relation entre l'évangélisation des païens et la guérison des malades : « Si l'on « admet que les miracles appartiennent aux premiers temps du « christianisme, et non à son développement ultérieur... il n'y a « guère de différence entre Paul à Malte et Judson aux Indes... « Pourquoi ne serait-il pas permis à Judson de faire dans quelque « maison des Birmans ce que fit Paul lorsqu'il entra dans la mai- « son de Publius, qu'il imposa les mains à son père malade et « le guérit (37) ? »

Judson, mais non pas François Xavier ! Gordon confond dans la même et stupide réprobation toutes les guérisons survenues par l'intermédiaire de l'Eglise catholique, et toutes les pratiques du spiritisme... Si Gordon a des aperçus remarquables et des formules heureuses (38), s'il rend hommage aux médecins chrétiens avec une émotion sincère, s'il rappelle aux plus zélés que « les miracles ne sont que des signes et non l'essence du chris- « tianisme (39) », il s'aventure dans une thèse théologique qui déduit de *Matthieu*, VIII, 17 un parallélisme absolu et littéraliste

(36) Gordon, *le Ministère de la Guérison*, Préface, pp. X et XI. — C'est un principe qu'il a certainement développé dans deux ouvrages aux titres expressifs : *The Twofold Life, or Christ's Work for us and Christ's Work in us*, Londres, 1884, et *The Life that now Is, and that Come*, Londres, 1888.

(37) *Actes*, XXVIII, 7-8. — Gordon, p. 95. Plus loin, p. 104 : « Les miracles [de guérison] « sont les signes qui accompagnent l'Evangile, mais n'en sont « pas la substance même. Leur but est de confirmer la Parole de Dieu bien « plutôt que de soulager le corps. Et c'est là ce qui permet de croire qu'ils « doivent se voir encore en pays païens ». Baptiste, A. J. Gordon pense naturellement au grand missionnaire baptiste Judson, le héros du livre de H. W. Morrow, *Splendeur de Dieu*.

(38) « Prier, c'est toucher le bord du vêtement de Christ, comme imposer « les mains c'est toucher le corps du malade... C'est apporter [au Seigneur] les « malades pour que lui-même les guérisse ». (p. 121, réédition de 1932). Ou encore, à propos de la guérison, Gordon conseille à ceux qui s'en déclarent partisans « de prier beaucoup et d'argumenter peu ». (p. 198).

(39) A. J. Gordon, p. 202.



entre le péché et la maladie : Gordon admet que l'un et l'autre ont été assumés de la même manière, pour les mêmes raisons et pour les mêmes fruits par Jésus sur la Croix : Dieu aurait « aussi « chargé de maladie celui qui n'avait jamais connu la mala- « die (40) » et le Christ aurait expié nos maladies aussi bien que nos iniquités. C'est admettre que la Croix expie les conséquences du péché de la même manière que le péché lui-même. Cette thèse que Gordon n'a sans doute pas créée de toutes pièces, n'en a pas moins reçu sous sa plume une espèce de consécration aux yeux de l'école anglo-saxonne de la « Divine Healing ».

Vers les années 1880 — peut-être un peu plus tôt (41) — un pasteur d'une des principales églises presbytériennes de New-York, souvent malade et par là gêné dans son ministère, décida « de recevoir le Seigneur dans sa vie physique », au cours d'un vœu solennel formé en présence de Dieu. Guéri, Albert B. Simpson (1843-1919) se consacra bientôt (novembre 1881) à un ministère d'évangélisation pour atteindre les masses qui vivaient en marge des Eglises : Simpson n'annonçait la guérison par la foi en Jésus-Christ que dans une perspective missionnaire, parmi les foules déchristianisées des Etats-Unis, ou les païens des champs de Mission ; il semble même que, les premières années, il n'insistait pas sur la « guérison divine ».

Outre la maison de guérison de Berachah, à New-York, Simpson fonda la « Christian and Missionary Alliance », société « interdénominationnelle », pour reprendre un jargon d'autant plus fâcheux qu'en réalité cette *Alliance* allait devenir une véritable église, possédant ses filiales dans plusieurs villes américaines, et un institut de formation missionnaire. La confession de foi de la « Christian and Missionary Alliance », ou sa devise, ne manque pas d'intérêt, pour peu que l'on se préoccupe des racines protestantes du Pentecôtisme : « Le Quadruple Evangile : Jésus notre « Sauveur, Sanctificateur, Guérisseur et Roi qui vient (42) ». Simpson mettait l'accent sur « la vie de Jésus manifestée dans « notre chair mortelle », mais admettait que la puissance de Dieu puisse se manifester par la souffrance ou par la maladie elle-

(40) A. J. Gordon, p. 14 ; l'auteur vient de rappeler *II Corinthiens* V, 21.

(41) Les précisions chronologiques me manquent ou se contredisent.

(42) « Fourfold Gospel : Jesus our Saviour, Sanctifier, Healer and Coming King. » On rapprochera du mot d'ordre ultérieur du pentecôtisme : « L'Evan- « gile des quatre angles : Jésus sauve, Jésus baptise du Saint-Esprit, Jésus « guérit, Jésus revient. »

SIMPSON

Aimee Semple Mc Pherson

même (43). Bien que Simpson écrive qu'il reçut « directement du « Seigneur... tout ce que je sais de la guérison divine. Sa parole « seule m'a guidé dans mes recherches et ce n'est qu'après avoir « appris à me confier moi-même en Lui pour la guérison de mon « corps que je me suis senti libre de lire divers ouvrages sur ce « même sujet (44) », ce serait faire bon marché des recherches de ses prédécesseurs que de prendre à la lettre une déclaration qu'on doit comprendre sous l'angle de l'expérience religieuse intime, et non pas comme un témoignage d'ordre historique. Il connaissait l'existence de la maison de guérison du Dr Cullis, à Boston (45).

La position de Simpson à l'égard de la médecine fut en réalité fort étroite. Il n'a certe pas, comme le faisait Dowie, jeté l'exclusive contre tous les remèdes, ni établi un véritable légalisme antimédical ; mais bien que Simpson se justifie de toute intransigeance en écrivant qu'il n'a jamais conseillé à personne de s'abstenir de médicaments, on conviendra que les lignes suivantes contiennent leur condamnation implicite : « Abandonner l'usage « des remèdes ne sert à rien, tant qu'on n'a pas une foi vivante « en Christ. Dès qu'on a réellement remis son cas à Christ, et « qu'on croit qu'il s'en est chargé, on n'éprouve plus le besoin « de recourir à autre chose, car tout le reste paraît inutile. Il « est évident qu'une foi réelle en la puissance surnaturelle de « Christ détrône la confiance aux remèdes terrestres (46). » Toutes les précautions de Simpson confirment son opposition profonde à la médecine ; et le principe simpliste qui veut que la foi bannisse tout recours à la science médicale et pharmaceutique a rencontré chez ce puissant serviteur de Dieu un partisan déterminé.

Je ne cacherai pas la préférence que j'éprouve pour Andrew Murray. Pasteur de l'église réformée hollandaise de Wellington, en Afrique du Sud, il dut cesser de prêcher peu avant 1880, à cause d'une affection de la gorge. Après deux années de soins

(43) Kenneth Mackenzie, disciple de Simpson : *Our Physical Heritage in Christ*, pp. 24-28 ; 48-49. *La Guérison selon l'Evangile* d'A. B. Simpson a été publiée en traduction française à Genève. L'ouvrage américain, dont je n'ai pu préciser la date exacte, s'appelle *The Gospel of Healing*.

(44) A. B. Simpson, cité par S. Delattre en appendice à A. Murray, *Jésus guérit les Malades* (Privas, 1933), pp. 158 ss.

(45) Même ouvrage, p. 162.

(46) Même ouvrage, pp. 177-178. Je n'ai pu remonter jusqu'au texte anglais lui-même.



inutiles, Murray s'embarqua pour l'Angleterre (47) et, sur le conseil de Stockmayer auquel il s'était adressé, entra dans la maison de prière et de guérison du Dr Boardman. Il en sortit la gorge guérie, une fois pour toutes. De retour dans sa paroisse, il y pria pour la guérison des malades. A ses yeux, la guérison n'est pas tellement une suppression de la maladie que la découverte et le refus, dans le cœur du malade, des causes spirituelles qui ont permis le développement de la maladie. Mais ce point de vue demeure très prudent ; Murray se contente de remarquer que « le pardon des péchés et la guérison du corps vont souvent « de pair (48) » ; il insiste sur la volonté divine de rassembler un peuple en communion avec Dieu plutôt qu'en bonne santé : la guérison ouvre la route de la sainteté : « L'Esprit de guérison « est aussi l'Esprit de sanctification (49). » Mais, se séparant de la spiritualité généralement reçue, Murray s'étonne qu'on prétende que la maladie soit « une preuve de l'amour et de la « grâce de Dieu. Jamais ni les Ecritures ni Jésus ne parlent « dans ce sens-là. » D'une manière générale, c'est sur la permanence des promesses de Jésus que s'appuie Murray : « Nous « ne trouvons rien dans la Parole de Dieu qui nous autorise à « penser que ce privilège du croyant [la puissance du Saint-« Esprit] ne doive pas lui être continuée en tout temps (50). » Le corps glorifié de Jésus est la source de notre guérison ; mais si les chrétiens n'accordent pas assez d'attention à l'intuition de Murray sur ce point, on regrette qu'il accuse trop la différence entre la souffrance et la maladie ; on s'inquiète de sa méfiance à l'égard des remèdes médicaux : plus modéré certes, sur ce point, que Simpson, Murray ne parvient pas à surmonter l'apparente opposition entre la foi et la médecine (51), sans doute pour les mêmes raisons qui rendaient alors d'autres chrétiens incapables de conjuguer la critique biblique avec la théologie. Murray semble avoir, comme Simpson et Gordon, si étroitement lié la maladie au péché qu'il avance sans hésiter que Jésus ne pouvait pas être

(47) Né en 1828, mort en 1917, Andrew Murray est justement célèbre par ses bons ouvrages de spiritualité. Son *Jésus guérit les malades, ou la Guérison selon la Parole de Dieu*, publié en français à Genève en 1892, a été réédité par S. Delattre, à Privas, en 1933. C'est un petit recueil de méditations, et non pas un exposé systématique.

(48) A. Murray, *Jésus guérit les malades* (1933), p. 13 ; cf. pp. 32 ss ; 66 ; 72.

(49) A. Murray, p. 77.

(50) A. Murray, pp. 80 et 19 ; cf. pp. 53 ; 84 ; 144.

(51) « Je m'adresse ici à ceux qui ne doutent pas de la volonté de Jésus « de guérir les malades sans l'emploi de remèdes terrestres » (Murray, p. 105).

malade, ou qu'il écrit que Jésus sur la Croix « a porté la conséquence du péché, la maladie ; il en a fait propitiation et m'affranchit de tous deux (52). » Extrêmement discret sur son ministère personnel, Murray appelle l'Eglise du Seigneur à étendre la main pour la gloire de Jésus (53).

Avec une modestie touchante, Murray admet qu'il n'a pas reçu une lumière totale sur le ministère de la guérison : « L'Eglise a si bien perdu de vue la doctrine de la guérison divine qu'aujourd'hui on la tient généralement pour chose nouvelle ; et ceux mêmes qui croient à cette doctrine n'ont pas encore reçu de l'Esprit de Dieu tout ce qu'il a à leur révéler, toutes les vérités excellentes qu'elles renferment. Il se peut donc que je me sois servi d'expressions qui devront être modifiées plus tard, lorsqu'on aura fait de nouveaux pas dans cette voie-là (54). »

***

La carrière de l'Australien John Alexander Dowie attire l'attention pour des raisons assez mêlées. D'origine écossaise, pasteur congrégationaliste en Australie, il vint s'établir en Californie en 1888, puis à Chicago. On le présente comme un homme de caractère difficile, combattif, systématique et intransigeant. C'est au cours d'une épidémie qu'il fut amené à prier, sauf erreur, au chevet d'une jeune fille mourante qui guérit. Dès lors, après avoir d'abord prié pour ses paroissiens, il devint « l'apôtre de la guérison » et construisit à Melbourne une salle de réunions et une maison d'accueil pour les malades. Il en fit autant à Chicago ; la salle y était ornée de trophées abandonnés par les malades : béquilles, bandages, etc... L'opposition des Eglises à sa prédication l'incita à la polémique ; ses sermons, même imprimés, contenaient maintes attaques (55). Il fonda une nouvelle Eglise et fit campagne contre « les Docteurs, les Drogues et les « Démons (56) ». Son hebdomadaire, *Leaves of Healing*, publiait des photographies de malades, avant la guérison et après celle-ci.

(52) A. Murray, pp. 45-46. Voir l'étonnante et artificielle distinction : « Lorsque Jésus était ici-bas, ce n'était pas en qualité de Fils de Dieu qu'il guérissait les malades, mais comme le Médiateur qui avait pris sur lui et porté la maladie », p. 49. — Voir aussi la p. 92 : « La guérison et la santé font partie du salut en Christ. »

(53) *Actes*, IV, 29-30 ; Murray, pp. 142-146.

(54) A. Murray, p. VII ; cf. p. 127.

(55) Je n'ai pu vérifier cette assertion, probablement vraie. J'ignore la date de naissance et celle de la mort de Dowie. Il vivait encore en 1901 ou 1902.



On peut avancer qu'il aura été l'initiateur des méthodes associant la prédication de la puissance de Jésus pour guérir les malades aux tapages d'une publicité volontiers polémique.

Dowie fonda en 1896 un phalanstère ultra-puritain près de Chicago, Zion City, sous le nom de *Christian Catholic Apostolic Church in Zion*. Quelques-uns des disciples directs de Dowie et certains membres de son église furent parmi les premiers « leaders » pentecôtistes (57), tandis que la mission de Zion City installée à Johannesburg en 1904 communiquait la pratique de la guérison des maladies aux mouvements « éthiopiens » et nationalistes qui se manifestaient dès lors parmi les chrétiens noirs d'Afrique (58). Plus ou moins imité par de nombreux chrétiens, plus ou moins compris par ceux qui ne voulaient pas admettre son message, et qu'à son tour il cherchait moins à éclairer qu'à condamner, Dowie a contribué à obscurcir le problème de la maladie et le ministère de la guérison, et à rejeter vers des positions négatives des esprits que ses méthodes ont indisposés (59).

Parmi les prédicateurs revivalistes qui, à la différence de Finney ou de Moody, insistaient sur la « guérison divine », on peut choisir l'exemple de Mrs Woodworth-Etter — ne serait-ce que pour rappeler que les Etats-Unis n'ont pas compté que des Mrs Baker-Eddy —. Née dans l'Ohio en 1844 d'une famille appartenant à l'Eglise des Disciples, elle travailla pour la « United Brethren Church » aux alentours de 1883, pour les Méthodistes, les Baptistes, etc., mais se sentit appelée à prêcher la « guérison divine » en 1885 (60), soit en priant pour les malades au cours des réunions d'évangélisation, soit pendant les réunions de prière

(56) Kenneth Mackenzie — qui reflète la mésentente entre Dowie et Simpson : *Our Physical Heritage in Christ*, pp. 20-24 ; 47. (Un article de K. Mackenzie se trouve dans la traduction française d'A. J. Gordon, *Le Ministère de la Guérison*, réédité en 1932, pp. 220-225).

(57) Donald Gee, *The Pentecostal Movement*, 2e éd. 1949, pp. 5 et 80.

(58) Cf. *le Monde Non-Chrétien*, n° 10, Avril-juin 1949, p. 249.

(59) Edouard Rayroux en fait à tort un disciple dissident de la *Christian Science* (*Dorothée Trüdel*, p. 185) d'après des documents sans valeur, et le condamne sans appel avec les « guérisseurs anglais » qu'il envoie « refaire leur exégèse » (p. 167). William James (*l'Expérience religieuse*, trad. franç., 2e éd. p. 96) classe Dowie parmi les « baptistes », sans doute parce qu'il devait pratiquer le baptême par immersion, et le range arbitrairement dans le groupe des représentants de la « mind-cure ».

(60) Mrs M. B. Woodwort-Etter, Evangelist : *Signs and Wonders, God Wrought in the Ministry for Forty Years*, Indianapolis, 1916, pp. 19-21; 34 ss ; 46 ; 70 ss. Les « Disciples du Christ » sont sans doute une branche, détachée en 1827, du baptisme américain.

pour les personnes éloignées, voire même hospitalisées (61). Mrs Woodworth-Etter se rallia aux « Churches of God » ; elle annonçait le retour du Christ en même temps qu'elle insistait sur la guérison des malades repentants. Il ne semble pas qu'elle pratiquât l'imposition des mains ; par contre, on voyait surgir dans ses auditoires les phénomènes physiques qu'on signale au cours des réveils de Wesley et de Finney. Mrs Woodworth-Etter, qui prêtait la plus grande attention au baptême du Saint-Esprit, accordait tout autant d'importance aux dons spirituels (62). Pour résumer une campagne californienne, elle écrit : « Des milliers d'âmes « sauvées et beaucoup de corps guéris (63) ». Elle maintenait que la médecine est conforme à l'enseignement biblique ; elle attaquait avec vigueur les doctrines qui emprisonnent le ministère ecclésiastique de la guérison dans les premiers temps de l'ère chrétienne (64). Bien qu'elle ne se soit pas ralliée au pentecôtisme, les journaux du nouveau mouvement s'exprimaient favorablement sur le compte de Mrs Woodworth-Etter. On n'oubliera pas, cependant, qu'elle avait vingt ans avant le mouvement de Pentecôte, prêché la « guérison divine » au cours des réunions publiques d'appel et d'évangélisation.

***

L'écrivain américain William Vaughan Moody (1869-1910) écrivit en 1898 une pièce, jouée sans grand succès dix ans plus tard : *The Faith Healer,* mettant en scène un thaumaturge chrétien. Le « problème », on le voit, forçait les portes de la littérature. Dostoïevski, déjà...

Je doute fort qu'il connût le curé d'Ars ; en campant le personnage imaginaire du « Staretz Zossime », l'auteur des *Frères Karamazov* s'inspirait de la tradition orthodoxe et traduisait en même temps les besoins profonds des âmes croyantes. On sait d'ailleurs combien Dostoïevski lisait attentivement les Evangiles. Il y a davantage qu'une recherche littéraire dans ces quelques lignes : « Parmi les gens qui amenaient au *starets* des enfants « ou des parents malades pour qu'il leur imposât les mains, ou dît

(61) Mrs M. B. Woodworth-Etter, *Signs and Wonders*, p. 149 ; cf. p. 13. L'une de ces guérisons se situe en 1904.

(62) Glossolalie et interprétation des langues : *Signs and Wonders*, pp. 117, 147, etc.

(63) Mrs Woodworth-Etter, pp. 108 ss ; p. 12.

(64) Voir *Signs and Wonders*, pp. 197-202 ; 501 ss, etc.



« une prière à leur intention, Aliocha en voyait beaucoup revenir « bientôt, parfois le lendemain, pour le remercier à genoux d'avoir « guéri leurs malades (65). »

On rapprocherait volontiers la sainteté charismatique de Zossime de quelques lignes, plus polémiques, de Léon Bloy qui s'étonnait que les prêtres ne puissent pas « guérir, du même « coup, l'âme et le corps ». Bloy dénonçait « ce clergé sans foi « qui en est à ne plus savoir quelle puissance Dieu lui a donnée. « *On demande des prêtres* », et ajoutait : « Pourquoi... les prières « de l'Extrême-Onction (66) ? » Mais cette question ne suscita pas de réponse.

***

C'est à la lignée spirituelle de D. Trüdel, mais sans doute aussi à l'influence des Anglo-Saxons, qu'il semble qu'il faille rattacher le pasteur suisse (67) Otto Stockmayer qui avait ouvert une maison de guérison dans le canton de Thurgovie, aux alentours des années 1880. A. J. Gordon le tenait pour un « théologien de la guérison divine » et citait le traité *Evangile et Maladie,* qui eut plusieurs éditions. Stockmayer y écrit que « Christ « nous a rachetés de nos maladies aussi bien que de nos péchés (*Matthieu,* VIII, 16-17) » (68). Murray, on l'a vu, rencontra Stockmayer en Angleterre, où le pasteur suisse venait régulièrement aux réunions organisées par Boardman (69).

En Suisse romande, Stockmayer exerça une influence décisive sur le pasteur Aurèle Robert, qui se rendit ensuite à Maennedorf pour rencontrer Samuel Zeller. Aurèle Robert ouvrit une maison pour les malades au Ried, près de Bienne, en 1885 ; il visitait les malades à Neuchâtel et en guérit quelques-uns, sur-le-champ, par l'imposition des mains (70). Il semble que Robert ait

(65) F. Dostoïevski, *les Frères Karamazov*, I, V (traduction d'Henri Mongault, Gallimard, p. 32 ; cf. pp. 48 ; 54).

(66) Léon Bloy, *le Mendiant Ingrat*, 13 août 1894 ; 30 juin 1895 ; 23 août 1894.

(67) Certains ouvrages le présentent comme un Allemand.

(68) A. J. Gordon, *le Ministère de la Guérison*, trad. franç. 1932, p. 140. S. Delattre a publié trois pages de Stockmayer, tirées d'*Evangile et Maladie*, en appendice à sa réédition d'A. Murray, *Jésus guérit les Malades*, p. 191.

(69) Donald Gee, *The Pentecostal Movement*, 2e éd. p. 3. Otto Stockmayer est probablement « l'évangéliste Stockmeyer » reçu par Fallot à Rothau en 1875 (M. Bœgner, *La Vie et la pensée de T. Fallot*, II, 34 et 39 ss).

(70) Né en 1845 à Bienne, étudiant en théologie à Neuchâtel, Tubingue et Paris, Aurèle Robert fut consacré dans l'Eglise nationale à Neuchâtel en 1869, nommé pasteur à Vauffelin (1871-1874) puis à Tramelan, où il introduisit la Croix-Bleue ; il y appela Stockmayer en 1882. Robert se détacha du pédobaptisme et quitta sa paroisse en 1883. Il devint en 1886 pasteur de l'Assemblée



STOCKMAYER

renoncé, personnellement, à l'emploi des médicaments (71). Il mourut d'épuisement en 1893. Dans une petite étude sur *l'Imposition des Mains,* Aurèle Robert dénonçait les « doctes arguments » qui font croire aux chrétiens que les promesses « ont été « limitées aux temps apostoliques, qu'elles ont été exceptionnelles, que Dieu n'agit plus ainsi maintenant et que ce serait « de l'orgueil d'y prétendre (72) ». Robert expliquait par cette abstention chrétienne la vogue du spiritisme, du magnétisme et de l'hypnotisme (73).

***

Entre 1880 et 1888, Christophe Blumhardt poursuivit à Bad-Boll l'œuvre de son père, sans y rien changer. On compta des guérisons, mais moins nombreuses qu'auparavant (74). Le second Blumhardt hésitait, cherchait sa voie, s'inquiétait que son message fût incompris : « La nuit dernière encore, à ma consternation, j'ai lu une lettre qui m'a bouleversé. Il y a quelques « semaines, quelqu'un s'est adressé à moi. Il souffrait terriblement et frisait le désespoir. On avait tout essayé sans succès. « Finalement, il a, par hasard, entendu parler de moi et m'a « écrit, vous imaginez en quels termes ; j'ose le dire : le pistolet « dans la main. Mon secours lui a été efficace. Et voici qu'il « m'envoie un message plein de gratitude, d'émotion ; il me « demande la note, il ajoute que puisque tout va si bien, il n'a « plus besoin de moi ; si jamais ses maux recommencent, il se « souviendra de Boll. Dans tout cela, je vous le demande, où « donc, mais où donc est la foi (75) ? » Question angoissée, inquiétude compréhensible, mais ne s'agit-il pas aussi de déductions impulsives, qu'on n'admettrait pas dans d'autres domaines ? Le

de la place d'Armes de Neuchâtel, fondée vers 1825 en communion avec l'église de Bourg-du-Four de Genève. Il est probable que la position personnelle d'A. Robert sur la guérison ne fut point partagée par son église. Il était résolument « séparatiste » à la fin de sa vie. (*Notice biographique sur Aurèle Robert,* sans nom d'auteur, Neuchâtel, 1894).

(71) *Notice...*, p. 118.

(72) Le texte se trouve dans la *Notice...*, pp. 118-126.

(73) A. J. Gordon, *le Ministère de la guérison* (trad. franç. 1932, pp. 143 ss) mentionne le ministère d'un pasteur Rein sur lequel il ne donne aucune précision (sauf qu'il était mort depuis plusieurs années en 1882, quand Gordon écrivait son livre). Il s'agit d'un adversaire résolu de la médecine, sur lequel je ne sais rien d'autre. Etait-il Allemand ou Suisse ?

(74) Pierre Scherding, *Christophe Blumhardt et son père,* Strasbourg, 1937, p. 85.

(75) Edmond Grin, *Jean-Christophe et son fils,* Labor et Fides, p. 154. Cf. P. Scherding, p. 67.



prédicateur renonce-t-il à prêcher quand il constate combien on le comprend mal ? Jésus lui-même n'a-t-il pas guéri, parmi dix lépreux, neuf malades moins reconnaissants que le naïf client de Bad-Boll ? Blumhardt, on le sait, ne renonça pas seulement au ministère paternel, mais aussi au pastorat, en 1894 ; il s'engagea dans une voie prophétique, qui réhabilitait d'une certaine manière l'existence terrestre et le corps des hommes.

***

Je suis persuadé qu'une enquête systématique prouverait le profond retentissement, en terre de Mission, de la recherche de la puissance apostolique auprès des malades. Si l'histoire des Missions a raison d'insister sur l'extraordinaire essor de la médecine missionnaire — et elle le fait, aujourd'hui, avec peut-être plus de prudence qu'il y a un demi-siècle — cet aspect essentiel de la conquête chrétienne au XIXe siècle n'est pas absolument contradictoire avec une inquiétude que Coillard a fort bien définie : « La question de la guérison par la foi nous préoccupe beaucoup... » Et encore, à propos d'Africains malades : « Oh ! si « seulement je possédais des connaissances médicales, ou bien « cette foi qui guérit toutes les maladies, afin de mieux marcher « sur les traces de mon Sauveur, même dans l'exercice de ce « grand ministère de sympathie et de délivrance (76). »

***

Un certain jansénisme avait, au XVIIIe siècle, incité à la recherche du miracle et de la guérison ; la réaction antijanséniste, enracinée au XIXe siècle dans la dévotion au Sacré-Cœur et à la Vierge, devait aboutir pourtant à l'attente des fruits surna-

(76) François Coillard, 29 janvier 1886, 7 mars, [21] mars 1886, février 1887, où il note, à propos d'un enfant épileptique : « Je voudrais avoir le don des « miracles, le don des guérisons. Pourquoi ai-je si peu de foi ? Après tout, rien « n'est impossible à Dieu, rien n'est impossible, non plus, à celui qui croit » (Edouard Favre, *Coillard au Zambèze,* t. III de sa biographie de Coillard, 1913, pp. 131, 134, 138, 162).

En 1852, dans une mission allemande du Sud de l'Afrique, un chrétien indigène pria pour un ami impotent des deux jambes, après quoi il lui ordonna de marcher au nom du « même Jésus qui avait fait marcher le boiteux ». Le paralysé se leva, guéri (A. J. Gordon, *le Ministère de la Guérison,* sans référence exacte, trad. franç. 1932, p. 98) ; le même Gordon, p. 103, mentionne un missionnaire des Indes guéri en 1879 par l'onction d'huile et la prière de sa femme. Je n'ai pu remonter aux sources de Gordon, Christlieb dans le premier cas, Boardman dans le second.

turels des apparitions mariales (77). Les foules catholiques vinrent prier sur les lieux de ces apparitions et, bientôt, s'y attendre à la guérison. Intimement liée à la dévotion mariale et aux pèlerinages accomplis sur les lieux privilégiés des apparitions, la guérison par la prière et l'intercession de la Vierge commença à corroder l'idée traditionnelle que la maladie fût une grâce. Au moment même où la médecine devenait scientifiquement de plus en plus sûre, l'importance historique des guérisons de Lourdes doit donc être regardée comme un épisode décisif de l'histoire de l'attitude chrétienne à l'égard de la maladie. La spiritualité ascétique proposée à tous les chrétiens tendra à devenir un peu plus exceptionnelle. Cette mutation de la piété et de la sensibilité catholiques n'aboutit pourtant ni à une restauration de l'imposition des mains, ni à un retour à l'onction des malades (78) ni même à une redécouverte des promesses de guérison de l'eucharistie. La piété populaire et les habitudes des pèlerinages expliquent qu'on s'en soit — trop facilement à notre gré — tenu à l'équivoque usage de l'eau symbolique puisée à la source jaillie à Lourdes, le 25 février 1858.

Avec l'apparition de la Vierge, c'est à nouveau à l'Eglise triomphante et non point militante que les Catholiques vont demander la guérison par la foi. L'Eglise militante conduit les fidèles jusqu'aux pieds de celle qui intercède auprès du Christ : le Catholicisme affirmait ainsi, dans un siècle résolument rationaliste, la possibilité, la réalité et la fréquence de l'intervention de Dieu en réponse à la prière des hommes ; si la compassion de Jésus-Christ est ainsi hautement attestée, l'Eglise militante semble renoncer à la restauration des signes sacrés par lesquels certains de ses représentants avaient manifesté, dans la puissance du Saint-Esprit, le ministère de la compassion du Corps de Christ parmi les hommes. La mort du dernier représentant de la puissance charismatique de la guérison, le curé d'Ars, en 1859, coïncide avec les premières guérisons de Lourdes.

A vrai dire, l'apparition et la ferveur de Lourdes n'étaient pas choses nouvelles dans l'histoire catholique ; on aurait tort d'oublier les quelques guérisons obtenues par l'invocation de

(77) Voir R. Aubert, *le Pontificat de Pie IX*, tome XXI de *L'Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin, pp. 461 ss.

(78) Au XIXe siècle, bien entendu. Le Catholicisme français d'aujourd'hui possède des théologiens et des prêtres profondément engagés dans un « ressourcement » du sacrement des malades.



Notre-Dame de la Salette, en 1847 (79). C'est le nombre des miracles, l'ampleur de l'attente provoquée par eux parmi les malades, le caractère des pèlerinages organisés sous l'égide de la hiérarchie, qui associèrent désormais le nom et le prestige de Lourdes à la foi catholique. La véhémence des discussions et le défi que le Catholicisme jetait à la face d'un siècle scientiste ; les dimensions jusqu'alors inconnues d'un pèlerinage que favorisaient à la fois les moyens techniques du XIXe siècle et l'action personnelle du pape Pie IX, qui fit couronner la statue de Notre-Dame de Lourdes en 1876 : tout contribuait à provoquer, à la faveur des apparitions mariales de Lourdes, une profonde révolution de l'attitude catholique à l'endroit de la maladie.

Lourdes devint la capitale non pas de la prière, comme on l'a parfois écrit, ni même de la piété, mais bien de la prière pour les malades. Si Bernadette Soubirous n'avait nullement pensé aux malades, pendant les « apparitions », quelques guérisons émurent dès 1858 le monde catholique ; elles se multiplièrent après que l'évêque de Tarbes, en 1862, se fût prononcé pour l'authenticité des visions de la jeune fille ; quand parut *Notre-Dame de Lourdes* d'Henri Lasserre, en 1869, on connaissait deux cents guérisons dont l'apologie s'était emparée ; entre 1870 et 1878, on dénombra 660.000 pèlerins, dont 280 évêques (80). Et Zola, en 1894, consacrait l'importance historique de l'événement en publiant sur Lourdes le premier volume de ses *Trois Villes*.

Que la crédulité, la sensiblerie, voire même la politique se fussent mêlées à la foi des masses accourues à Lourdes, c'est ce que les historiens catholiques admettent sans hésiter (81). Le Catholicisme, dans ce domaine, a dû affronter les mêmes difficultés et les mêmes équivoques que les Protestants devant le trouble essor de la « mind-cure » et les maladresses de la « guérison divine ». Mais la saine théologie ne peut conclure ni à l'impossibilité des guérisons, sous le prétexte qu'elles se seraient produites à Zion-City ou à Lourdes, ni non plus à la vérité des doctrines professées à Lourdes même, ou à Zion-City, parce que Dieu y a effectivement guéri des malades.

(79) Deux de ces guérisons parurent assez déterminantes à la Commission chargée d'enquêter sur l'authenticité des apparitions pour qu'elle se prononçât favorablement. (Louis Bassette, *les origines du Culte de Notre-Dame de la Salette, la Vie spirituelle*, n° 310, août-septembre, 1946, p. 221).

(80) R. Aubert, p. 467.

(81) R. Aubert, p. 470.

## XIV. — OBSERVATIONS FINALES, QUI NE SAURAIENT PASSER POUR UNE CONCLUSION

C'est à distance que nous nous rendons compte de l'importance de Lourdes, ou du problème posé par les progrès de la médecine, de la chirurgie et de la pharmacie ; encore faut-il se demander si en mettant le doigt sur les nouveautés de la seconde moitié du XIXe siècle, nous n'en déformons pas le visage. Au risque de terminer sur des pages en apparence contraires à celles qu'on vient de lire, je voudrais rappeler que ni le curé d'Ars, ni la Salette, ni Lourdes n'ont radicalement modifié le jugement traditionnel du Catholicisme sur la maladie et sur le ministère de la guérison, pas plus qu'Irving, Blumhardt et l'école de la « guérison divine » n'ont ébranlé le consentement tacite du protestantisme.

Mieux que quiconque, en France du moins, Mgr Gay illustre le courant le plus largement représentatif de la spiritualité catholique au dernier quart du XIXe siècle (1). Bien que son traité *De la Vie et des Vertus chrétiennes* ait été composé pour les Catholiques qui embrassaient la vie religieuse, Mgr Gay définissait l'attitude du clergé séculier et des fidèles les plus avancés dans la vie chrétienne. La maladie n'est examinée que dans le chapitre de la Mortification, lui-même inséré entre l'étude de l'Humilité et l'exposé sur la Tentation : « Recevez docilement, supportez « humblement, patiemment, persévéramment, la grande morti- « fication qu'on nomme la maladie. Si les autres sont d'argent, « celle-ci est d'or, parce que, tout en venant de nous puisqu'elle « vient du péché, cependant par son grand côté, et en tant que « tout ce qui arrive dépend de la providence de Dieu, elle est « de fabrique divine. Aussi, comme ses coups sont justes ! Comme

(1) R. Aubert, *le Pontificat de Pie IX*, tome XXI de l'*Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin, p. 471 ; F. Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, 1944, t. III, pp. 401-404.



« elle est efficace ! (...) J'ose dire que la patience en maladie, « surtout dans une maladie longue, est le chef-d'œuvre de la « mortification, et partant, le triomphe des âmes mortifiées. Mais « pour celles qui ne le sont pas, c'est le tombeau des illusions. « Que de prétendues vertus qui s'en vont alors en fumée ; et « comme le fond se montre à découvert ! » S'adressant plus spécialement aux religieuses, Mgr Gay leur rappelait alors les vigoureuses exhortations de sainte Thérèse d'Avila (2). La patience dans la maladie, leur dit-il, c'est l'« union avec Celui « qui, doux et muet comme un agneau, a véritablement porté « toutes nos langueurs (3) ».

C'est sur ce fond de tableau traditionnel et ascétique que se détachent, au début du XXe siècle, pour les Catholiques, les consolantes promesses de Lourdes.

***

Le protestantisme, dans l'ensemble, demeure fidèle à ses traditions ; il considère, comme au XVIe siècle, que la grâce des guérisons est terminée ; il s'efforce de ne pas tenir compte de ceux qui mettent en doute ce principe traditionnel ; il se montre parfois perméable aux prétentions d'une médecine enivrée de ses succès, ou d'une gnose qui veut guérir les malades sans se réclamer de la Croix. On peut néanmoins admettre, pour la Chrétienté anglo-saxonne en tout cas, le jugement formulé par le meilleur historien pentecôtiste : « Le message de la guérison divine quant « au corps était venu graduellement au premier plan, malgré « beaucoup d'âpre opposition et de sarcasmes, plusieurs années « avant le commencement du mouvement pentecôtiste (4). »

Je pense qu'il s'agit là d'une observation pleinement valable : si l'apparition du pentecôtisme, à partir des années 1904-1906, a précipité dans le protestantisme l'évolution amorcée dès le XVIIIe siècle, l'inquiétude au sujet des dons que l'Eglise a reçus

(2) Voir plus haut, p. 87.

(3) Mgr Charles Gay, *De la Vie et des Vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, Paris et Poitiers, 1878, 7e éd. I, pp. 412-414. L'ouvrage contient un bref d'approbation de Pie IX et des lettres d'éloges de quatre archevêques et de huit évêques.

Cité par le P. Lejeune dans son *Introduction à la Vie mystique*, Paris, 1899, p. 218, le début du texte de Mgr Gay, qu'on vient de lire, avait retenu l'attention de William James qui l'opposait à Irving, Blumhardt et Dowie (éd. franç. 1908, p. 95).

(4) Donald Gee, *The Pentecostal Movement*, 2e éd. p. 41.

de Jésus-Christ, quant aux malades, est largement antérieure au Pentecôtisme.

On ne s'en doute pas, bien entendu, quand on consulte les documents liturgiques.

Je ne puis étudier ici, dans le détail, les textes du XIXe siècle, même en les limitant aux recueils de langue française et de tradition réformée. Mais on peut observer qu'ils établissent — comme l'ouvrage de Mgr Gay — la prédominance d'une spiritualité conforme à l'enseignement des XVIe et XVIIe siècles ; il faut bien constater leur évidente réserve devant la possibilité de la guérison, comme s'il s'agissait d'une requête indiscrète (5). Dans la prière, les malades sont constamment associés aux affligés et aux pauvres ; dans la *Liturgie* de Bersier (1876), on note un accent personnel : « Tu n'affliges point volontiers les enfants des « hommes (6). » La *Liturgie* réformée de 1897, souvent fidèle à Bersier, prend soin d'accentuer le caractère ecclésial et communautaire du Service de Sainte Cène pour les malades (7). Les *Liturgies* de Genève prient pour que les malades et les affligés puisent « aux sources de la foi une soumission filiale et une « chrétienne espérance (8) ». Par contre, lors du Jeûne fédéral, on priait ainsi : « Dieu des compassions (...) console les affligés, « guéris les malades et apprends-leur à tous à tirer de l'épreuve « le fruit de vie pour lequel tu l'envoies (9). » Mais, en général, on demande la délivrance des malades, ou leur soulagement. Notons que « les devoirs des Anciens sont (...) de faire connaître « au pasteur les indigents qui souffrent en silence et de l'avertir « quand un de ses paroissiens est tombé malade (10) ». La spiritualité de la maladie reçoit une saisissante illustration par ce texte du Vendredi Saint : « Que les malades... portent leurs « regards sur Jésus crucifié, et sentent leurs maux s'alléger, en « pensant que s'ils souffrent avec lui, il règneront avec lui (11). »

(5) Bersier emploie le mot « guérison » à propos de toutes les souffrances (p. 115), de la repentance et du salut des âmes (p. 131) ou comme une métaphore à propos des brebis confiées au pasteur (p. 266 et 273) ; la *Liturgie* française de 1897 prie pour la guérison de l'Eglise par les blessures de Jésus (p. 74) et reprend l'image de Bersier sur les brebis malades qu'il faut guérir (pp. 191 et 195).

(6) Bersier, pp. 83, 95, 104, 151, 281. Cf. 244.

(7) Comparer la prière de 1897, p. 143, avec celle de Bersier, p. 241 ; noter l'introduction, par la *Liturgie* de 1897, de la Confession des péchés. En annonçant la suppression du texte sur la « Visitation des Malades », la *Préface* de la *Liturgie* de 1897 ajoutait, p. 3 : « Elle était depuis très longtemps tombée en « désuétude. Il n'a semblé à personne qu'il fût utile de la restaurer. »

(8) *Liturgies* de Genève, 1861, p. 49 et 1892, p. 50 ; cf. 1892, pp. 52, 76 et 78 ; 1861, p. 99.

(9) *Liturgies* de 1861, p. 134 et de 1892, p. 91. La révision de 1945 a fait disparaître ce texte (cf. l'édition de poche, 1946, p. 160), dont le style n'était pas très heureux. Le verbe guérir est formellement et exactement employé (édition de poche, 1946) aux pp. 72, 76, 81, 147).

(10) *Liturgie* de Genève, 1861, p. 196.



***

Faut-il conclure ? C'est bien inutile, si le lecteur a suivi, pas à pas, cette enquête. Je terminerai sur deux détails fort peu connus, et contradictoires. Certains incidents apparaissent d'autant plus révélateurs qu'ils sont involontaires : la version Segond du Nouveau Testament, en 1880, traduisait *Jacques*, V, 16 : « Confes- « sez donc vos péchés les uns aux autres, et priez les uns pour « les autres » en omettant la fin de la phrase : *afin que vous soyez guéris*. Cet oubli de l'imprimeur passa inaperçu lors de la correction des épreuves et ne fut relevé qu'assez tardivement puisque c'est en 1899 qu'une réimpression permit de compléter le verset (12). De toute manière, le sous-titre, en 1900, se contentait d'énumérer avant le verset 7 : « La patience, les serments, la prière ». Est-ce accorder trop d'importance à un oubli ? En attirant l'attention sur Cyprien Vignes, en contrepartie, ne va-t-on pas m'accuser de cultiver le symbolisme historique ? Tant pis... Ce rude paysan des Cévennes, mort en 1907 à 80 ans, guérissait les malades qui venaient à Vialas, sa résidence, depuis toutes les régions de France, et même de l'étranger. Il leur donnait des ordres brefs et quasi impératifs, retirant parfois les béquilles des malades en disant : « Tu n'en as plus besoin, marche. » C. Vignes se refusait à la correspondance et réduisait les visites à une brève remarque sur la foi. On rapporte qu'il disait à des malades qu'il ne connaissait pas et qui ne lui avaient encore rien dit : « Tu « peux t'en aller, je ne peux rien pour toi, tu ne crois pas. » Il exhortait les malades à la repentance et à la renonciation au monde. Quelqu'un lui ayant demandé s'il avait le don de guérison selon *I Corinthiens* XII, 9 : « Si vous désirez le croire, je « le veux bien », dit-il. « Mais Dieu seul le sait (13). »

(11) *Liturgie* de 1861, p. 83 ; de 1892, p. 120.

(12) Je tiens à remercier M. Jean Blumenthal, qui m'a fourni la raison de l'oubli, et a bien voulu rechercher à la Bibliothèque de la Société Biblique de Londres la date de l'édition complète de *Jacques* V, 16.

(13) Edouard Rayroux, *Dorothée Trüdel*, 138-152 ; 202. J'ai utilisé aussi les renseignements aimablement communiqués par M. Aristide Vignes, de Vialas, que je remercie beaucoup.



VIGNES (Cévennes)

# TABLE DES MATIÈRES


PAGES

INTRODUCTION ..... 3

I. — La victoire du Christ selon l'Eglise ancienne .... 7

II. — La prière pour les malades au IIe siècle ..... 11

III. — La prière pour les malades au IIIe siècle ..... 16

IV. — La prière du IVe siècle ..... 21

V. — La prière pour la guérison depuis Innocent Ier jusqu'à la réforme carolingienne (Ve, VIe et VIIe siècles) ..... 36

VI. — L'évolution des usages ecclésiastiques dans le ministère auprès des malades aux VIIIe, IXe, Xe et XIe siècles ..... 44

VII. — Depuis le grand tournant du XIIe siècle jusqu'à la veille de la Réforme : l'apparition d'une nouvelle conception de la maladie et du sacrement de l'onction d'huile ..... 50

VIII. — L'attitude de la Réforme ..... 57

IX. — La résistance catholique ..... 80

X. — Les novateurs d'un siècle ascétique ..... 87

XI. — De Madame Guyon à Oberlin : que le XVIIIe siècle ne fut point entièrement rationaliste ..... 103

XII. — Les trente années décisives : de la guérison de Margareta Mc Donald aux miracles de Lourdes et à la mort du curé d'Ars (1829-1859) ..... 120

XIII. — Les origines de nos problèmes ..... 137

XIV. — Observations finales, qui ne sauraient passer pour une conclusion ..... 158