

Dieu, une enquête

Judaïsme, christianisme, islam :
ce qui les distingue, ce qui les rapproche

Flammarion

©Flammarion, 2013

Dépot légal : octobre 2013

ISBN Epub : 9782081331075

ISBN PDF Web : 9782081331099

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 9782081214484

Ouvrage composé et converti par Meta-systems (59100 Roubaix)

Dieu, une enquête

Judaïsme, christianisme, islam :
ce qui les distingue, ce qui les rapproche

Sous la direction de Dionigi Albera et Katell Berthelot

Flammarion

Présentation de l'éditeur

Judaïsme, christianisme, islam : trois religions nées d'une même souche, et qui ont entre elles un air de famille ; trois religions qui, parce qu'elles sont aujourd'hui au cœur des grandes questions sociétales et géopolitiques, façonnent notre monde.

Comme elles nous entourent et nous sont familières, nous savons un certain nombre de choses à leur sujet. Nous constatons que, si elles divergent voire s'opposent sur bien des points, d'autres traits les rapprochent ; mais où passent réellement les lignes de partage ? Pour la première fois, ce livre décrit et compare les pratiques et les représentations des juifs, des chrétiens et des musulmans, en nous invitant à poser sur elles un regard nouveau. Tous les fidèles ne prient pas dans la même posture, ni dans les mêmes lieux ; mais priera-t-il le même sens à la synagogue, à l'église et à la mosquée ? Un musulman se réfère-t-il au Coran de la même façon qu'un juif lit le Tanakh, ou un chrétien la Bible ? Quels interdits alimentaires juifs et musulmans partagent-ils ? En quoi les calendriers des uns et des autres diffèrent-ils, et pour quelles raisons ?

Afin de combattre les idées reçues, une équipe internationale d'historiens et d'anthropologues des religions a mené l'enquête ; par cette somme unique, ils mettent à la disposition de tous la pointe du savoir sur les trois grandes religions monothéistes. Du fervent pratiquant à l'athée convaincu, chacun y trouvera une précieuse source de connaissances et, surtout, matière à réflexion.

Le saint, un modèle pour le croyant ?

D'après *LePetit Robert*, le saint est celui « qui mène une vie irréprochable, en tous points conforme aux lois de la morale et de la religion » (définition de l'adjectif), ou encore « dans la religion catholique, une personne qui est après sa mort l'objet, de la part de l'Église, d'un culte public et universel (dit culte de *dulie*) en raison du très haut degré de perfection chrétienne qu'elle a atteint durant sa vie » (définition du nom commun). Définitions restrictives qui, en français, renvoient nécessairement et d'abord à la sainteté chrétienne, plus particulièrement catholique latine – en réalité telle qu'elle a été formulée à partir du XIII^e siècle et réaffirmée lors de la Réforme tridentine, à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. L'arrière-plan lexical, sémantique et même théologique qu'appelle le mot « saint » en français n'est donc pas sans poser problème lorsqu'il s'agit d'évoquer les personnages saints du judaïsme ou de l'islam, mais aussi ceux du christianisme oriental. Une définition comme celle de l'*Encyclopædia Universalis* paraît plus prudente en proposant : « Le saint est celui qui réalise, dans sa personne et sa conduite, l'idéal d'une religion. »

L'idéal ? La définition du *Petit Robert*, comme celle de l'*Universalis*, supposerait une unanimité sur les lois de la morale et de la religion, ou sur ce qu'est l'idéal d'une religion : elles partent du principe tacite qu'une instance ou une institution décide du caractère irréprochable du saint et de sa conformité à des modèles (ou à cet idéal), et tranche en dernier ressort de sa sainteté, définie et affirmée *post-mortem*. Or, la procédure de canonisation caractéristique du catholicisme latin depuis le XIII^e siècle est un phénomène exceptionnel à l'échelle historique. Dans les trois monothéismes, de toute façon, on trouverait bien des types de saints qui ne correspondent aucunement à cette définition, soit que leur vie n'ait pas été irréprochable et conforme aux lois de la morale et de la religion (il est partout des saints provocateurs, défiant la norme et piétinant les conventions) ; soit qu'ils n'aient été foudroyés par la sainteté qu'après une

vie toute banale, voire franchement pécheresse, qui a justement constitué leur itinéraire de sainteté ; soit encore que leur sainteté ait été enfouie dans une humilité quotidienne qui les rend invisibles aux yeux de la société – au moins de leur vivant – mais qui n'en fait pas moins d'eux des justes qui sauvent le monde. Quels que soient les types de saints et les manifestations de sainteté, c'est fondamentalement la révélation de la sainteté de Dieu dans ce monde et dans l'humanité qui fait le saint : ce fondement théocentrique de la sainteté est commun aux trois monothéismes.

Préférons donc une autre définition, celle de Serge Bonnet reprise par André Vauchez (*La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, 1988, p. 8) : « Un saint, c'est d'abord un homme extraordinaire habité par Dieu. C'est aussi une réponse aux besoins spirituels d'une génération. C'est encore un homme qui est l'illustration éminente des idées que les chrétiens d'un temps donné se font de la sainteté. » Cette définition, qui rappelle à la fois la vocation essentiellement mystique du saint et son ancrage concret et historique dans les sociétés humaines, correspond sans doute mieux à la réalité que celle du *Petit Robert* : elle permet une véritable comparaison entre les trois monothéismes, dont aucun n'ignore ces « hommes extraordinaires habités par Dieu ». Il existe bien un modèle anthropologique commun aux trois monothéismes.

Dans les trois monothéismes, l'idéal de perfection humaine n'est jamais dissocié d'un besoin d'assistance exprimé par les hommes du temps où a vécu le saint – ou du temps qui le vénère. Il se traduit par des demandes d'intercession concrètes, manifestées par les vœux, les récits de miracles, les pèlerinages ; mais la sainteté s'inscrit aussi, d'une façon qui n'est pas toujours explicite, dans l'économie du salut. Tantôt on mettra l'accent sur le dépouillement du saint, atteignant la quasi-transparence qui laisse entrevoir Dieu, tantôt on insistera sur l'accumulation de vertus et de mérites qui font de lui un saint exemplaire, mais c'est toujours un espoir sotériologique que les croyants placent dans ceux qu'ils proclament pour saints. On n'attend pas, en général, la mort du saint pour le reconnaître comme tel, voire pour le vénérer et réclamer son intercession, de même que le contrôle des institutions religieuses ne résume pas la « fabrique des saints ». Un saint est toujours reconnu comme saint de son vivant, d'une façon ou d'une autre, avant d'être vénéré au-delà de sa mort : c'est parce qu'il a présenté sur terre le visage de Dieu qu'il continue de pouvoir intercéder, dans l'au-delà, pour les

vivants qui le prient et lui demandent d'intercéder pour eux. L'étude du culte des saints n'est donc pas dissociable de celle de la sainteté, et vice-versa.

Ce qui vient d'être dit vaut pour les trois monothéismes. On pourrait cependant soutenir que judaïsme et islam présentent des définitions théologiques de la sainteté fort différentes de celles du christianisme. Le primat de la sainteté radicale de Dieu seul, l'absence des dogmes de l'Incarnation et de l'Eucharistie, en même temps que la référence constante aux prophètes (et surtout au prophète Muḥammad pour l'islam) changent profondément le paysage. Le judaïsme et l'islam, monothéismes plus radicaux que ne l'est le christianisme, posent la Loi comme truchement nécessaire entre un Dieu tout à fait autre et l'homme. Mais comment s'exprime la Loi, à travers quels porte-parole et quels modèles ? Comment transparait alors le divin dans le monde des hommes ? C'est souvent l'étude de la Torah et du Talmud pour les juifs, de la science religieuse (*'ilm*) et notamment du Coran et du hadith pour les musulmans, qui contribue à faire le saint : celui-ci est lié à la transmission et au commentaire de la Loi, soit par son enseignement, soit par son exemple, et bien souvent par les deux. Le *tzaddiq* juif, celui qui remplit pieusement les prescriptions de la Loi, est une Torah vivante, tandis que le cheikh soufi incarne la *sunna* (« Tradition ») du Prophète dans sa réalisation la plus haute et que la réalité divine (*ḥ aqīqa*) accompagne et éclaire, grâce à lui, la Loi venue de Dieu (*sharī'a*). Les deux vont en réalité de pair : si l'on surnomme le grand saint musulman égyptien Ibrāhīm al-Disūqī (mort en 1288 ou 1296) « l'Homme aux deux yeux », c'est, dit la légende, qu'un de ses yeux regarde la *ḥ aqīqa*, tandis que l'autre observe la *sharī'a*. Les récits hagiographiques véhiculent largement les normes de la halakhah juive, intimement liée à la Torah et au Talmud, ou de la *sharī'a* musulmane, imprégnée du Coran, de la *sunna* du Prophète et de la Voie (*ṭ arīqa*) des cheikhs. Tel est le rôle des saints hommes, « aux vertus d'exception, dont la vie sert de référence religieuse ou de modèle de comportement à tous les fidèles, tant en raison de leurs vertus, de leur valeur morale, que de leurs actions miraculeuses » (J. Baumgarten, *Récits hagiographiques juifs*, 2001, p. 14).

Ainsi s'atténue la discriminante théologique de l'Incarnation évoquée au début du paragraphe précédent : ce qui distingue le christianisme du judaïsme et de l'islam serait moins la différence entre la religion de

l'Incarnation et les religions de la Loi qu'entre un Logos qui se fait homme (le Christ) et un Logos qui se fait livre (Torah ou Coran), et qui se fait plus exactement révélation écrite et révélation orale, avec la dualité Torah/Talmud et Coran/*sunna*. Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que certains grands mystiques soufis, comme Ibn 'Arabî ou 'Abd al-Qâdir al-Jîlî, identifient l'Homme parfait au Coran. Le « Livre », comme manifestation du verbe divin, ne s'identifie pas intégralement à la « Loi » dans le sens d'un ensemble normatif. Et cela vaut bien sûr pour l'exemple du Prophète (d'où la lumière muḥammadienne) ou de l'imâm shiite, « Coran parlant » (*qur'ân nâṭiq*).

Même la présence de nombreux saints antinomiques, dans le judaïsme comme en islam (par exemple les saints « sans Loi » du soufisme indo-pakistanaï), vient valider, comme en creux ou en contrepoint, l'importance de la Loi dont le saint révèle alors le véritable sens face aux pharisiens, aux hypocrites, aux littéralistes privés – justement – de sainteté. L'errance, la transgression, le repentir font souvent partie d'un itinéraire de sainteté : « Ne demande pas ton chemin à quelqu'un qui le connaît, tu risquerais de ne pas t'égarer », prévient Rabbi Naḥman de Bratslav (mort en 1812) dans un aphorisme célèbre. Le saint accomplit la Loi, ou le cas échéant la transgresse spectaculairement, mais il ne l'abolit pas. Il peut dénoncer ses sectateurs à l'esprit étroit, il ne nie jamais le sens profond de la Loi divine – que lui seul est, en réalité, à même de comprendre et de réaliser, parfois contrairement aux apparences... C'est le sens d'innombrables récits de miracles dans les trois monothéismes, peut-être plus particulièrement chez les saints juifs et musulmans : le saint rustique et apparemment éloigné de l'étude, voire fieffé provocateur transgressant les prescriptions les plus élémentaires, est en réalité instruit des mystères célestes par des révélations divines, et finit par se révéler plus savant et plus respectueux des choses de la Loi que les rabbins ou les oulémas à la vue courte. Le christianisme n'ignore pas ces ascètes ou ces « fols en Christ » qui obtiennent par la grâce divine ce que les sages selon le monde ne peuvent acquérir par l'étude : la science divine.

Malgré leurs différences théologiques majeures, les trois monothéismes ont donc médité la vie et l'exemple de ces hommes proches de Dieu, passeurs de divin, intercesseurs de la communauté auprès de Dieu et des hommes. Qu'est-ce que la proximité de Dieu ? À quoi conduit l'union mystique ? À quoi ressemble le visage du saint, brûlé pour avoir approché le feu de l'amour divin ? Le saint est-il encore

capable de revenir vers les hommes de son temps ? Dans les trois monothéismes s'exprime une tension entre l'unicité divine et sa présence immanente dans le monde qui se révèle, parfois de façon manifeste, parfois dans des signes obscurs, auprès de saints hommes qui jouent alors un rôle d'intercesseurs nécessaires. La définition du saint comme un être à part, proche de Dieu, pose une question lancinante qui traverse les trois monothéismes : la sainteté serait-elle un idéal inaccessible aux croyants ? Les saints seraient-ils alors des hommes tout à fait hors du commun ? Ou bien la sainteté est-elle au contraire une voie proposée à tous ? Naît-on saint (voire : est-on saint dès la pré-éternité ?) ou le devient-on ? Le saint sait-il, au reste, qu'il est saint et peut-il (doit-il) révéler sa sainteté par des miracles ? Quand tous réclament son intercession, quel doit être son rôle en ce bas monde, notamment en matière de pouvoir politique ? Ces questions sont posées dans les trois religions.

Le saint interroge les autres croyants, appelés, eux aussi, à la sainteté, mais peut-être d'une autre façon ou à un autre niveau. Dans le christianisme, c'est par le baptême et la communion à Dieu que doit se réaliser, pour tous, cette sainteté : certains passages des Épîtres de saint Paul l'expriment, et l'Église catholique proclame, tout particulièrement depuis Vatican II, la vocation de tout baptisé à la sainteté. La même question d'une sainteté pour tous existe aussi, mais d'une façon différente, plus collective, dans le judaïsme : le peuple juif est invité à être saint comme Dieu lui-même est saint. En islam, si Dieu seul est saint, il est possible d'accéder à une mystérieuse proximité de la divinité par des voies mystiques, par un contact avec une sainteté « verticale » (celle de la transmission initiatique de maître à disciple, de cheikh à initié) qui s'accompagne d'une sorte de sainteté « horizontale » (le lien avec les frères dans la confrérie). Le retour à Dieu par le baptême pour les chrétiens, par la conversion intérieure, par le repentir et le retour (*tawba* en arabe, *teshuvah* en hébreu), par la régénération (*tikkun* en hébreu) rappelle dans les trois monothéismes le lien entre sainteté et rédemption à la fois personnelle et collective, voire cosmique. Le nécessaire retour à Dieu ne peut être qu'un appel à la sainteté, à se dépouiller progressivement de la part de l'humain en soi pour accéder au divin, mais aussi en devenant responsable de ses frères humains, disciples, membres d'une communauté, confrères, malheureux en quête d'intercession. Pour les trois monothéismes, l'appel des saints

intercesseurs, intermédiaires entre le divin et les humains, permet finalement au plus humble croyant d'accéder, de proche en proche, à un éclat, une parcelle, un reflet de la sainteté divine dont le saint réfracte les rayons.

On étudiera ici davantage les saints que la sainteté, et la sainteté individuelle peut-être davantage que la sainteté collective. Celle-ci est pourtant centrale pour certains groupes (par exemple, en islam, à partir du xv^e siècle, le groupe des descendants du Prophète) et particulièrement importante pour le judaïsme (le peuple d'Israël appartient à Dieu de manière particulière et exclusive). Quant à la notion de sainteté des temps et des lieux, traitée dans les chapitres 13 et 14 de ce livre, elle n'est jamais absente de la sainteté des personnes : l'oscillation entre culte du lieu saint et culte du saint personnage lui-même est bien l'un des problèmes majeurs de l'étude du culte des saints, dans les trois monothéismes. On y reviendra. Signalons enfin que les problèmes de définition, évoqués à l'instant puis dans la première partie de ce chapitre, montrent la difficulté qu'il y a, de toute façon, en français, à parler de façon homogène de « saint » ou de « sainteté ». S'il peut sembler étrange de parler de Moïse ou de Muḥammad comme de « saints », c'est à cause de l'acception restrictive du mot en français. Si l'on définit la sainteté comme relation, amitié avec Dieu, la comparaison est alors possible entre les trois monothéismes, et l'on accède à une typologie variée de saints hommes et de saintes femmes parmi lesquels se distinguent des hommes qui sont des saints, et des femmes qui sont des saintes : la différence peut être celle qui sépare l'idéal de ses épigones. Parfois, il s'agit de la simple différence entre un culte qui, resté embryonnaire et virtuel, n'a pu se développer ou n'a finalement pas duré, d'une part, et un culte attesté et développé par l'hagiographie et le lieu de sépulture, d'autre part. Parfois enfin, et peut-être souvent, la culture cléricale a tranché autrement que la culture folklorique pour dire qui sont les saints : la confrontation entre textes et terrains, et entre différents types de textes, est alors fondamentale pour l'historien.

Définitions et perceptions de la sainteté ont en effet beaucoup varié historiquement. Il importe, après en avoir précisé les bases théologiques et le vocabulaire, de dresser une typologie comparée des saints, de leurs fonctions et de leur rôle dans le monde, notamment à travers les miracles. Le culte des saints enfin, s'il a des justifications différentes, présente de fortes similitudes d'un monothéisme à l'autre.

Questions de définition et de vocabulaire : des différences théologiques majeures

Une comparaison exige des définitions préalables, justement parce que chaque monothéisme a toujours veillé à proposer des définitions de la sainteté théologiquement recevables dans sa propre orthodoxie. La présence de textes sacrés (la Bible, la Torah et le Talmud, le Coran et la *sunna*) et la méditation sur les premiers exemples de sainteté proposés aux fidèles invitent à explorer les différentes définitions de la sainteté dans chaque monothéisme, pour mieux mesurer la part des invariants comme la part des évolutions historiques, dans les conceptions comme dans les manifestations.

Notions de saint et de sainteté dans le judaïsme : « Soyez saint, car moi, Je suis saint » (Lévitique, 19, 1)

Dans le judaïsme, seul Dieu est saint, *qadosh* (pluriel *qedoshim*), un mot dont la racine sémitique *Q-D-SH* renvoie à la séparation, à l'idée d'être à part, notamment par la pureté rituelle. Dieu est saint parce qu'Il est Dieu, il est donc source de toute sainteté (*qedushah*). La Septante a rendu le terme par la traduction *hagios* de préférence à *hieros*. La racine *B-D-L* parfois employée en hébreu et qui indique la séparation d'avec le profane peut aussi désigner un rapport avec la sainteté. On retrouvera ces deux racines sémitiques *Q-D-SH* (en arabe : *Q-D-S*) et *B-D-L* utilisées en arabe à propos de la sainteté en islam.

Dieu seul est saint ; le peuple juif est pourtant appelé par Dieu lui-même à participer à sa sainteté. Alors que d'ordinaire Moïse reçoit le message divin, le transmet à Josué ou aux fils d'Aaron, qui le transmettent à leur tour aux Anciens chargés de le communiquer aux enfants d'Israël, la *parashah* « *Qedoshim* » (une section de la Torah, lue une fois par an) enjoint à Moïse de s'adresser directement à toute la communauté des enfants d'Israël pour leur transmettre deux chapitres essentiels du Lévitique (19 et 20) où Dieu demande à Israël d'être « saint ». La sainteté apparaît comme une notion collective et comme la vocation même du peuple juif : « Soyez saints, car moi, YHWH, Je suis saint » (Lévitique, 19, 1). Seul Dieu est saint, mais son peuple est appelé constamment et concrètement à la sanctification par imitation du modèle

divin de sainteté. Il devient donc un « peuple saint » (*'am qadosh le-Adonai*), porteur d'une mission sainte sur terre : Israël est un peuple-prêtre, mis à part pour servir Dieu selon la Loi. C'est ce que déterminent de nombreux textes, comme celui d'Exode, 19, 5-6, un texte qui sera beaucoup repris dans le christianisme : « Maintenant, si vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez mon peuple particulier parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi ; mais vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. Telles sont les paroles que tu diras aux enfants d'Israël » (cf. également Lévitique, 20, 26, et Deutéronome, 7, 6 ; 28, 9). L'alliance avec Dieu et l'observance de la Loi fondent la sainteté du peuple.

De cette sainteté éminemment collective se détachent des saints particuliers, émissaires de Dieu et élus de Dieu, promus par les récits hagiographiques juifs, notamment les récits aggadiques (*haggadot*). Au premier rang d'entre eux se situent les prophètes qui interviennent dans la vie de la communauté qu'ils guident, exhortent les dirigeants à une vie meilleure, répriment les abus, stigmatisent les corrompus et sont les messagers de Dieu grâce à leurs visions. De tous les prophètes bibliques, le plus grand est Moïse, mais celui que le folklore hagiographique juif mettra le plus souvent en scène est Élie. Sans être exactement des saints, les martyrs juifs (appelés également *qedoshim* dans certaines sources, tandis que leur martyre est appelé *qiddush-ha-Shem*, sanctification du Nom de Dieu) de l'époque grecque, romaine, puis médiévale choisissent la mort plutôt que de transgresser la loi : les modèles en sont les Maccabées. Quant aux saints juifs des périodes ultérieures, tels qu'ils apparaissent dans la littérature postbiblique, nulle canonisation ne les a jamais définis, c'est d'abord leur piété qui les consacre comme saints, ainsi que leur aptitude à rappeler la nécessaire sanctification du peuple juif et son destin messianique : le *h assid*, homme pieux qui craint Dieu, est déjà célébré dans les psaumes. C'est sans doute la *h assidut*, comme le remarque Jean Baumgarten, qui se rapproche le plus du concept de la sainteté tel qu'on l'envisage en français : la *h assidut* décrit la relation de Dieu avec son peuple, l'Alliance qu'Il noue avec lui. On retrouvera plus tard ce mot de *h assid* avec le sens nouveau de « disciple d'un *tzaddiq*, d'un maître ». Aux côtés du *h assid* se tiennent en effet le *tzaddiq*, le juste lié à l'ordre du monde, et le *h akham*, le sage versé dans l'étude et apaisant les conflits, tel Joseph. Ces deux notions sont souvent associées à celle de pureté.

Le saint juif est donc, avant tout, un médiateur, un intercesseur, en ce sens qu'il remplit une fonction d'intermédiaire entre le Haut et le Bas, entre le monde céleste et terrestre, entre les forces du mal et du bien, le pur et l'impur. Il est le conducteur et le diffuseur privilégié de la présence divine sur terre, auprès des fidèles. Il est le témoin et le messager de Dieu.

Jean Baumgarten, *Récits hagiographiques juifs*, 2001.

Les prêtres et lévites, au contact du divin, ont sans doute une mission particulière de sainteté. Mais le saint peut être caché, voire invisible à l'instar du prophète Élie qui apparaît dans tant de légendes juives.

À chaque époque, à chaque génération, le judaïsme donnera un visage différent aux figures de sainteté, tout en continuant à puiser dans les modèles bibliques et postbibliques du Talmud, plus tard dans les modèles historiques de quelques grandes figures du judaïsme. Du point de vue religieux et mystique, il y a transhistoricité de la sainteté : le don de la Loi est sans cesse répété, l'action de Moïse et des prophètes reste toujours actuelle. L'absence de canonisation, le saint étant désigné par la *vox populi*, a sans doute permis une grande plasticité et diversité des figures de sainteté : il y a loin entre Moïse, le saint dont on ignore le lieu de sépulture, le sage médiéval de Safed ou de Worms, le saint juif marocain de la montagne berbère ou le rabbin hassidique polonais. L'affirmation d'une continuité, par-delà les formes différentes de sainteté, s'affirme toutefois, entre autres, par la généalogie : nombre de saints juifs sont censés descendre de tel prophète ou de tel sage, et leurs vertus morales et leur piété vont de pair avec leur sainte généalogie. Le hassidisme, à partir du XVIII^e siècle, sera particulièrement marqué par la transmission héréditaire du charisme, similaire à celle que l'on trouve dans les familles de cheikhs soufis, saints de père en fils. Le rabbi Nahman de Bratslav, par exemple, était l'arrière-petit-fils du Baal Shem Tov. Les saints juifs vivants ou morts actuellement vénérés en Israël sont tous descendants de familles saintes. Le désir de transmettre et de maintenir la singularité et l'identité juives via l'hagiographie, les résonances et espoirs messianiques de nombreux itinéraires de sainteté donnent enfin une coloration particulière aux modèles de sainteté véhiculés par les récits hagiographiques juifs.

Notions de saint et de sainteté dans le christianisme : le mystère de l'Incarnation au cœur de la sainteté chrétienne

Les Écritures chrétiennes héritent de l'affirmation proposée par le judaïsme et l'Ancien Testament : Dieu seul est saint, et tout ce qui est en rapport avec Lui est saint – *Tu solus sanctus* (Apocalypse, 15, 4). Le christianisme n'en propose pas moins deux nouveautés radicales par rapport au judaïsme : la mission du Fils de Dieu (le Saint de Dieu, voir Luc, 1, 35 ; 3, 22) et celle du Saint-Esprit. L'Esprit communique aux baptisés et à l'Église la sainteté ; et le Fils – Dieu fait homme – les sanctifie par la foi. Les chrétiens sont appelés à participer à la sainteté divine du Christ par ces deux dogmes d'une nouveauté absolue : l'Incarnation (Dieu fait homme) et l'Eucharistie (le corps du Christ livré pour les péchés des hommes), toutes deux s'inscrivant dans le projet divin de la rédemption humaine. « Dieu s'est fait homme afin que l'homme puisse devenir Dieu », disait déjà saint Irénée au II^e siècle après J.-C., dans une formule frappante reprise ensuite par saint Athanase, saint Grégoire de Naziance, saint Grégoire de Nysse. L'Église elle-même a une vocation propre de sainteté collective, puisqu'elle est le corps du Christ. La sainteté chrétienne est également marquée par l'eschatologie : les saints auront part à la résurrection, échappant à la seconde mort. L'Apocalypse évoque la vision de Dieu par ses serviteurs, c'est-à-dire les saints entourant le trône de l'Agneau (Apocalypse, 22, 3-4). Cette doctrine de la « vision béatifique » fut confirmée au XIV^e siècle par l'Église catholique, affirmant que les élus peuvent y accéder dès le jugement particulier qui suit leur mort, en attendant le Jugement dernier : c'est dire l'intérêt pour les croyants de pouvoir se faire enterrer près des saints, dans l'espoir de bénéficier de leur intercession eschatologique. Le voisinage des tombes donne l'espoir de la proximité divine.

Le saint chrétien est celui qui porte au plus haut l'*imitatio Christi*, reflétant ainsi la perfection de l'image de Dieu. Ces saints peuvent constituer une élite dont on espère l'intercession ; mais tous les baptisés sont appelés à trouver en eux-mêmes l'image du Christ, Fils de Dieu, afin de réaliser leur vocation réelle d'êtres humains visant l'union avec Dieu. C'est pourquoi, dès les débuts du christianisme, tous les membres de l'Église pouvaient être appelés les saints (en grec, *hagios*, pluriel *hagioi*), comme dans la première Lettre aux Corinthiens où Paul s'adresse à « ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus, appelés à être saints avec tous ceux qui, en tous lieux, invoquent le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ » (1 Corinthiens, 1, 2). Le baptême, sacrement par lequel le baptisé reçoit une vie nouvelle, est déjà une sanctification, à laquelle le

chrétien est invité à adhérer intimement par une conversion intérieure. Celle-ci, bien qu'individuelle, se réalise au sein de la communauté. Le mot latin *sanctus*, utilisé ensuite pour traduire *hagios*, se rattache à *sanctio*, *sancire* (« sanction, sanctionner ») : est « saint » ce qui fait l'objet d'une sanction, d'une loi qui interdit d'y toucher, ce qui le rapproche du « sacré » (*sacer*). Cette mise à part, partiellement héritière des définitions de la sainteté dans le judaïsme, disparaît au profit de la vie selon l'Esprit, la sainteté que le chrétien doit faire grandir en lui par son combat, notamment contre la chair. Ainsi de nombreux exégètes commentent-ils dans ce sens, au début du christianisme, les enseignements de Paul, comme la définition de la sainteté proposée par le Lévitique : dès les premiers siècles du christianisme, « cet enseignement appartient à la culture des plus humbles fidèles souhaitant dans les épitaphes que le mort vive désormais *inter sanctos, cum sanctis*, avec les saints régénérés par le baptême, vivant en Dieu, en Christ » (C. Pietri, « L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin à l'intercesseur », 1991, p. 18-19).

Dans cette communauté sainte que constitue le peuple de Dieu, constatons l'oscillation entre une vocation universelle (tous les chrétiens sont saints par le baptême, et tous appartiennent à une communauté inscrite dans l'économie du salut) et des illustrations particulières, celles des témoins – c'est le sens littéral du mot « martyrs » (du grec *martyrs*, pour le nom, et *martyrein*, pour le verbe) dont les premières communautés spécialisent le sens, dès le milieu du II^e siècle. Leur martyre est « conforme à l'Évangile » et à la Passion du Christ attestant ainsi la résurrection : singulière différence avec les Maccabées que les chrétiens, dès l'Antiquité, ont pourtant perçus comme des sortes de martyrs proto-chrétiens. Le deuxième livre des Maccabées, au II^e siècle avant notre ère, avait été l'un des premiers livres juifs à mentionner la résurrection, en lien avec les martyrs dont les corps torturés ressuscitent. Daniel Boyarin a étudié les éléments partagés de la notion de martyre dans le christianisme et le judaïsme, et son rôle constitutif dans la formation des deux religions comme entités distinctes (D. Boyarin, *Mourir pour Dieu*, 2004) : il montre ainsi que le martyre est apparu à la fois chez les juifs et chez les chrétiens – et d'une façon si proche qu'il fallut développer, de part et d'autre, une différenciation. Il distingue ainsi le modèle des Maccabées de celui de Rabbi 'Aqiva qui,

traditionnellement associé à la révolte de Bar Kochba, est l'un des dix martyrs tombés pour avoir défié le pouvoir romain.

Pour les chrétiens, c'est la Passion du Christ, modèle de sainteté sacrificielle, figure de l'humanité souffrante mais aussi Seigneur triomphant et ressuscité, qui sert de modèle aux martyrs chrétiens, les premiers saints du christianisme, devenus bientôt des saints intercesseurs. La résurrection du corps du Christ entraîne la foi dans le pouvoir des reliques, c'est-à-dire des corps glorieux des martyrs desquels émane une force salvifique : cette foi, devenue majoritaire, associée à la conception mystique du corps du Christ, constitue un trait original et singulier du christianisme, par rapport aux deux autres monothéismes qui n'ont jamais pratiqué le culte des reliques, des ossements, et dont les pèlerinages se font auprès d'un lieu habité par une mystérieuse présence beaucoup plus qu'auprès d'un corps tangible : on ne voit pas, on ne touche pas le corps du saint musulman, même lorsqu'il est réellement enterré sous la stèle qui signale sa dépouille, ou à proximité de cette stèle. Les reliques du Prophète, à la mode à partir du XV^e siècle, sont toutes des reliques indirectes, des traces de pas imprimées dans le roc, des étoffes ou des cannes, au mieux des poils de sa barbe – mais jamais des ossements. Pour le christianisme, la résurrection de la chair promise aux reliques des martyrs est déjà à l'œuvre dans les ossements vénérés au tombeau. Les saints également, à la suite des martyrs, voient leurs dépouilles mortelles comme pénétrées de l'esprit qui les a animées, leurs corps sont appelés à la glorification et à la résurrection.

Ces martyrs, ces saints, combien sont-ils ? Aucune des Églises chrétiennes ne prétend connaître tous les saints : la liturgie de saint Basile fait mémoire de tous ceux qui, ignorés, oubliés, trop nombreux, ne peuvent être mentionnés nommément, mais dont Dieu connaît le nom et la sainteté. C'est la raison d'être de la Toussaint, la fête de tous les saints – connus ou non, canonisés ou non – jadis célébrée au moment de Pâques ou après la Pentecôte, puis fixée au 1^{er} novembre pour reprendre une tradition celte. Dans la communion des saints, les fidèles prient les uns pour les autres : la prière pour le repos de l'âme d'une personne défunte (la pannuchide, veille mystique) se trouve transformée en prière pour les vivants adressée à cette personne (le molében, prière d'intercession). À côté du martyr, l'ascèse qui permet, dépouillant le vieil homme et ses passions, de revêtir le Christ, est l'autre modèle majeur de sainteté dès les premiers siècles du christianisme : il explique

le succès du monachisme et le nombre remarquablement élevé de moines parmi les saints chrétiens. Le saint évêque ou le saint roi qui prêche ou diffuse la parole de Dieu et guide l'Église est enfin un dernier modèle de la sainteté chrétienne au haut Moyen Âge. Il faut désormais reconnaître chez les saints l'« héroïcité des vertus » : on passe ainsi du modèle du témoin à celui de l'intercesseur.

Il convient de signaler que les définitions des modèles de sainteté n'opposent pas seulement le christianisme aux autres monothéismes. Elles sont sujet à débat au sein du christianisme lui-même : les querelles christologiques des premiers siècles, par exemple, eurent des conséquences importantes sur la conception de la sainteté, selon que l'on mettait l'accent sur l'humanité du Christ ou au contraire sur sa divinité, selon les formulations proposées pour l'union des deux natures humaine et divine, selon les définitions de la Trinité, enfin selon la conception que l'on se faisait de l'Église et de l'eschatologie chrétienne (sur ces sujets, voir le chapitre 4). L'arianisme par exemple, au IV^e siècle, mettait l'accent sur l'humanité du Christ en le situant nettement en dessous de Dieu le Père ; première des créatures, d'une divinité en quelque sorte inférieure à celle du Père, le Christ serait alors l'intercesseur par excellence, réduisant à peu de chose le pouvoir d'intercession des saints devenus inutiles. Pour saint Augustin, tout au contraire, les martyrs intercèdent pour les baptisés auprès du médiateur divin. La transcendance divine du Christ permet alors de mettre l'accent, par contraste, sur l'humanité fragile et corporelle du saint, pécheur peut-être mais repenté (comme saint Pierre lui-même après son reniement) et d'autant plus proche du croyant à la recherche d'une intercession.

« Nous Lui serons semblables parce que nous Le verrons tel qu'Il est » (Jean, 3, 2). Des deux parties de cette phrase sont nées les deux traditions, de la divinisation en Orient (la *theosis*) et de la vision béatifique en Occident. On trouverait bien des différences entre les saints byzantins, slaves ou coptes, plus généralement les saints du christianisme oriental et de l'orthodoxie, et ceux du catholicisme latin, surtout tels qu'ils ont été définis à partir du XIII^e siècle. Ces différences correspondent à une appréhension différente du divin et du sacré, de Dieu lui-même peut-être, notamment dans le cas du monophysisme copte ou arménien – qui met l'accent sur la divinité de Dieu davantage que sur son humanité. Cet accent se reflète dans des différences liturgiques bien connues : les liturgies orientales soulignent le caractère sacré et séparé de

la présence divine (icônes, iconostase, encens) et la messe élève l'homme jusqu'à Dieu dans l'union sacramentelle : *al-aqdâs li l-qiddîsîn*, « les choses saintes aux seuls saints », proclament en arabe le prêtre melkite, le prêtre maronite, le prêtre copte (variante : *al-asrâr al-muqaddasa li l-qiddîsîn*) en élevant l'hostie, tandis que le catholicisme latin d'époque moderne et surtout contemporaine insiste sur la présence du divin au cœur de l'humanité (en témoignent le rôle des laïcs, les liturgies plus dépouillées depuis Vatican II) et vise à rapprocher Dieu des croyants lors de la messe. La *theosis*, la divinisation de l'homme, est le but de la vie chrétienne dans l'orthodoxie grecque et russe : compénétration du divin et de l'humain qui conduit le saint, touché par le rayonnement de la divinité, à exprimer la vie du Christ en lui. Pour l'hésychasme, une tradition orientale de prière intérieure qui remonte aux premiers siècles, des techniques corporelles précises permettent d'atteindre la « prière du cœur » et de toucher ainsi à une expérience directe de Dieu.

Ces différences d'approches rejaillissent sur les conceptions de sainteté : l'ascète, l'ermite, le *starets* russe, le fol en Christ, le moine copte ou grec-orthodoxe restent les modèles de sainteté dominants des chrétiens orientaux jusqu'à l'époque contemporaine. Les modèles de sainteté prônés par les Églises orientales sont donc en principe séparés de ce bas monde pour participer à la vie divine, tandis que le catholicisme latin promeut, depuis le XIII^e siècle, davantage de saints dans toute la diversité des conditions sociales et humaines, y compris des laïcs et des femmes. Cela dit, l'opposition classique entre Orient et Occident doit souvent être nuancée, voire contredite, par l'ampleur des circulations des modèles de sainteté entre les Églises et les sociétés dont elles émanent. De fortes évolutions historiques caractérisent les conceptions de la sainteté dans les différentes Églises chrétiennes : les saints martyrs du III^e siècle ont peu en commun avec les saints du XIII^e siècle, ceux du bas Moyen Âge soumis aux procès de canonisation, ou ceux de la Réforme catholique, encore moins à ceux que l'Église catholique a portés en grand nombre sur les autels au XX^e siècle. L'attachement à la tradition (celle des martyrs et moines) des Églises orthodoxes paraît ménager davantage de continuités avec la tradition, mais il ne faut pas mésestimer de fortes reconstructions et l'évolution des modèles de sainteté vers une professionnalisation et une historicité des saints toujours croissantes. Être moine ou être religieuse aujourd'hui, en Grèce, en Égypte ou en

Russie, n'a évidemment pas le même sens que voici plusieurs siècles : le « désert » égyptien est aujourd'hui surpeuplé.

La conception de la sainteté dans le protestantisme et le rejet du culte des saints par les différentes Églises réformées rendent encore plus complexe cette diversité d'approches face aux saints et à la sainteté. Comme l'écrit Yves Krumenacker, en protestantisme,

s'il n'y a pas de saint au sens catholique dans la mesure où il n'y a pas de médiateur ou de coopérateur au Salut entre Dieu et les hommes, tout croyant, inversement, peut être saint par le Christ, en étant rendu conforme au Christ. La sainteté, évacuée par la théologie, réapparaît sur le plan éthique. Elle est comprise comme chemin de sanctification, comme aspiration à la perfection. La sainteté protestante se concrétise alors dans des figures éthiquement exemplaires. Les saints sont des exemples, des témoins confessants qu'on n'invoque plus, mais qui sont des références.

Yves Krumenacker, « Sainteté catholique et sainteté protestante (XVI^e-XVII^e siècles) », *21^e Congrès international des sciences historiques*, 2010, p. 14.

Le culte des saints, des images et des reliques a été rejeté par la totalité des réformateurs en raison de l'absence de tout fondement biblique et de sa contradiction avec le christocentrisme. Luther, après avoir d'abord dénoncé les abus du culte des saints (1516), rejette bientôt leurs légendes (1522) et condamne finalement l'invocation des saints en 1528 et surtout en 1530. Pour lui, la sainteté est le fait de tous les chrétiens qui, pécheurs pardonnés, mettent leur confiance dans le Christ, mais on ne saurait les invoquer ou les vénérer. Calvin, dans sa réflexion sur la grâce, insiste sur le fait que le Christ est le seul médiateur et le seul intercesseur, ce qui condamne tout recours à l'intercession des saints et a fortiori aux reliques (*Traité des reliques*, 1543) : pour Calvin, ce sont là superstition et incrédulité, négation de la médiation de Jésus-Christ. On ne peut d'ailleurs attribuer à l'homme une sainteté qui ne dépendrait pas, purement et simplement, de Dieu et de Sa volonté. La sanctification va de pair avec la prédestination et l'élection, d'une part, avec l'observance de la loi de Dieu d'autre part. Le discours protestant glisse alors vers l'éthique. Le combat des Églises protestantes contre le culte des saints, quelle que soit la réalité historique de son maintien dans de nombreuses régions protestantes pendant longtemps, eut des conséquences sur la définition des saints dans la piété catholique de l'époque moderne : le concile de Trente (1545-1563) affirma la doctrine catholique de la « grâce sanctifiante » où la volonté humaine peut et doit coopérer au

salut. Dans la poursuite de l'œuvre entreprise à la fin du Moyen Âge, le saint apparaît désormais comme un modèle, davantage que comme un protecteur thaumaturge traditionnel ; les modèles mis en avant sont désormais ceux de l'apostolat missionnaire, de la sainteté épiscopale, de l'érémisme toujours, mais aussi de la sainteté féminine. La Constitution dogmatique sur l'Église promulguée par le concile de Vatican II en 1964, tout en rappelant que seule la Trinité est réellement sainte, confirme l'appel à la sainteté, communiquée par le Christ à l'Église (*Lumen Gentium*, 40).

Résumons : quelles que soient les évolutions considérables, selon les régions et les moments, selon la christologie et les aspects théologiques et liturgiques, des aspects de la sainteté chrétienne, c'est partout et toujours le mystère de l'Incarnation qui en est à la base. Dieu s'est fait homme ; l'homme est à l'image de Dieu (Genèse, 1, 26) – et en l'occurrence du Christ. Pour tous les chrétiens, l'imitation du Christ et de sa nature divine, ainsi qu'une profonde méditation sur son humanité, chemin vers le divin dans l'homme, restent les caractéristiques centrales de la sainteté. La foi dans la résurrection du Christ et dans celle des corps glorieux des martyrs – plus tard des saints –, ainsi que la place des saints canonisés dans la liturgie, donnent au culte des saints et à la vénération des reliques dans le christianisme catholique et orthodoxe leurs traits originaux.

Notions de saint et de sainteté dans l'islam : exemplarité prophétique et sainteté

Sans revenir sur la question tant débattue des héritages juifs dans l'islam, il faut souligner que bien des traits du monothéisme islamique sont proches du judaïsme. Il en est ainsi de l'insistance sur la sainteté de Dieu seul, du rôle sanctifiant de la Loi, des liens complexes entre sainteté et prophétie, de l'existence d'élus de Dieu ou d'amis de Dieu dont le rôle apotropaïque ou messianique s'étend à la communauté. Soufisme et hassidisme, le parallèle a souvent été esquissé, se ressemblent par bien des aspects. Les combats respectifs menés contre leurs adversaires, les *mitnagguedim* contre les *hassidim*, chez les juifs, ou les juristes (*fuqahâ'*) contre les soufis (*fuqarâ'*), chez les musulmans, sont des paires dialectiques familières des hagiographies, et dont il faut sans doute se

méfier : il s'agit souvent de deux extrémités d'un prisme plutôt que de deux partis bien tranchés, et qui correspondent à certains moments historiques, non à un éternel et manichéen affrontement entre la lettre et l'esprit, ou entre exotérisme et ésotérisme. Il n'en reste pas moins que les divergences d'appréciation, voire les débats doctrinaux de fond sur ce que doit être la sainteté – l'idéal de la religion juive ou musulmane – ont conduit à des oppositions réelles, parfois à des affrontements physiques.

Si la sainteté telle que la conçoit le judaïsme et la sainteté telle que la conçoit l'islam nourrissent une réelle proximité, il n'en est pas de même avec le christianisme. Refusant radicalement le dogme chrétien de l'Incarnation, mais aussi la Passion du Christ, l'islam ne voit dans Jésus qu'un prophète, d'un rang certes particulier et associé aux perspectives eschatologiques. L'idée que Dieu est à l'image de l'homme n'est cependant pas absente de l'islam : le Coran et la *sunna* reprennent des anthropomorphismes, comme dans la Bible, qui ne sont pas sans avoir posé de délicats problèmes d'interprétation aux théologiens musulmans. Ces anthropomorphismes correspondent à un théomorphisme originel de l'homme, fondateur de la sainteté « à laquelle nous sommes tous appelés et qui consiste à restaurer notre forme divine oblitérée par la chute » (M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », 1995, p. 18) : l'Homme parfait (*al-insân al-kâmil*) de la tradition mystique musulmane est une manière d'exprimer que l'homme est à l'image de Dieu. Il a créé Adam « selon sa forme » (*'alâ ʕ ūratihî*), disent les deux recueils canoniques de hadiths, ceux de Muslim et de Bukhârî. On en retrouve la trace dans la vénération du Prophète – qui est l'Homme parfait, nouvel Adam d'avant la chute, modèle en définitive de toute sainteté musulmane.

La conception de la sainteté en islam présente donc des caractéristiques bien particulières : c'est dans la prophétologie et dans la vénération toute particulière du prophète Muḥammad, singulièrement à partir des XII^e-XIII^e siècles, que la vision de la sainteté par l'islam paraît la plus originale. Le culte du Prophète et le rôle central qui lui est donné dans la cosmologie et l'eschatologie musulmane sont à bien des égards les clés essentielles pour comprendre la sainteté et le culte des saints en islam. La Voie mystique (*ṭ arîq*) est une série de stations sur le chemin de la sainteté, identifiées aux étapes de l'ascension céleste du Prophète (*mi'râj*) vers la présence divine afin d'arriver à la station de la proximité

(*maqâm al-qurba*) : c'est l'imitation du Prophète, l'intime adhésion à ses états, qui permet au saint de participer à la sainteté muḥammadienne.

L'arabe utilise la même racine sémitique que l'hébreu, *Q-D-S*, pour renvoyer à la sainteté et au sacré. Les chrétiens arabes emploient effectivement cette racine arabe pour désigner Dieu (le Saint, *Al-Quddûs*) ou l'Esprit Saint (*al-rûḥ al-quddûs*), et enfin leurs saints (*qiddîs*, pluriel *qiddîsûn*). Les musulmans, pour leur part, réservent soigneusement cette racine *Q-D-S* à Dieu (ou à Jérusalem, *al-Quds*). Comme l'exprime Michel Chodkiewicz dans un article de référence sur l'hagiologie islamique, « Dieu seul est saint. À lui seul revient le nom *Al-Quddûs* (littéralement saint) qui, à l'exclusion de tout autre, exprime proprement la sainteté de celui qu'il désigne. Parler de “saints” ou de “sainteté” en islam est donc, de ce point de vue, illégitime » (« La sainteté et les saints en islam », 1995, p. 13). Tous les croyants, pourtant, ne sont pas égaux en piété et dans leur proximité avec le divin : le Coran lui-même établit une distinction entre le commun des fidèles et ceux qui auront préséance au jour de la résurrection, les *sâbiqûn*. Les musulmans recourent à une terminologie variée pour exprimer la sainteté, au sens de cette proximité avec Dieu : celle-ci est exprimée au mieux par la racine trilitère *W-L-Y* (*walî*, pluriel *awliyâ'* : les « amis de Dieu » ; d'où *walâya*, terme que l'on emploiera de préférence pour exprimer la sainteté). Une autre racine exprimant la proximité, *Q-R-B*, est utilisée dans le mot *muqarrabûn* (les proches) ou dans cette « station de la proximité » (*maqâm al-qurba*) que vise tout soufi cheminant sur la voie mystique. D'autres vocables, les plus usités dans le langage hagiographique courant et les dialectes arabes, renvoient aux vertus de la personne sainte : on emploie souvent les termes de *ṣ âlih* (pluriel *ṣ âlih ûn*), littéralement le pieux, le juste, terme également exprimé par *ṣ iddîq* (pluriel *ṣ iddîqûn*), un mot qui rappelle le *tzaddiq* hébreu. Le *zâhid* est un ascète. Le connaissant par Dieu (*al-'ârîf bi-Llâh*) désigne le gnostique, façon de rappeler qu'en islam, comme dans le judaïsme, la science religieuse, éventuellement révélée ou confirmée par la proximité divine, est une condition de la sainteté.

Revenons sur la *walâya*, le vocable le plus utilisé par l'hagiologie pour exprimer la sainteté islamique : elle est étroitement liée à la *wilâya*, une autre vocalisation de la même racine, qui évoque l'exercice d'une tutelle, le pouvoir de patronage. *Al-Walî* est l'un des noms de Dieu, comme *Al-Quddûs* (sourates 2, 107 ; 120, 257, etc.). Mais ce nom peut aussi être

appliqué aux créatures, « protégées » par Dieu, qui est en quelque sorte leur « patron ». Le Coran évoque donc les *awliyâ' Allâh* (les « saints de Dieu ») qui ne sont sujets ni à la crainte, ni à l'affliction (sourate 10, 62) et qu'il faut distinguer des « saints de Satan ». Des hadiths fondent la sainteté musulmane : « Parmi Mes serviteurs, Mes *awliyâ'* sont ceux qui se souviennent de Moi » (Ibn Hanbal) ; ou encore : « Sachez que Dieu a des serviteurs qui ne sont ni prophètes ni martyrs, et que les prophètes et les martyrs envient en raison de leur proximité de Dieu [...], ce sont les *awliyâ' Allâh* » (Tirmidhî). Tous les croyants peuvent être des protégés de Dieu, certes, mais seule une élite spirituelle accède pleinement au nom d'« amis de Dieu », et devient un passage, un isthme (*barzakh*) entre ce bas monde et le monde d'en haut. Les *awliyâ'*, dit encore un autre hadith, sont ceux dont la simple vue invite le croyant à se remémorer Dieu. L'ascèse, l'obéissance à Dieu, l'amour et la compassion se manifestent chez le saint, devenu ainsi une voie vivante pour mener à Dieu ou pour le manifester.

Le terme *walî* est très vite utilisé dans le langage mystique. S'il n'y a pas de canonisation en islam, on voit s'y affirmer comme dans le judaïsme une hagiologie beaucoup plus complexe et élaborée que dans le christianisme, peut-être parce qu'elle a dû se définir en constante opposition avec des adversaires. C'est au IX^e siècle, avec al-Hakîm al-Tirmidhî, qu'apparaît une signification technique précise de *walâya*, dans le vocabulaire du soufisme. Cet auteur, dans *Le Sceau des saints*, donne une définition du saint musulman, et plus spécifiquement du Sceau des saints : le serviteur « dont Dieu a assumé la charge, qui parle par Dieu, entend par Dieu, écoute, voit, agit et médite par Dieu [...] est le garant des habitants de la terre, le spectacle des êtres du ciel, il est élu de Dieu [...] c'est par lui que Dieu vivifie les cœurs, par lui qu'Il dirige les créatures dans la voie » (trad. par M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », 1995).

C'est aussi ce terme de *walâya* qu'utilise le shiisme pour désigner le temps de la *walâya*, celui des imâms, celui qui prolonge le temps de la prophétie : la *walâya* est le complément indispensable de la prophétie. Les shiites se définissent souvent comme des « gens de la *walâya* ». Pour les shiites des premiers siècles de l'islam, comme le prouvent les sources les plus anciennes, le vrai Coran, recueilli par 'Alî, contenait justement la vérité sur la *walâya* de celui-ci. Il y aurait même eu une « sourate de la *walâya* » supprimée ensuite du Coran officiel – la vulgate de 'Uthmân.

Même si ces conceptions ont aujourd'hui disparu, les shiites recourent toujours à une expression révélatrice : « la perfection de la religion s'accomplit par la *walâya* », celle-ci étant associée à l'idée de lumière, de bonne action, de proximité divine. Pour un shiite, la *shahâda*, la profession de foi, englobe une triple attestation : celle de l'unicité de Dieu, celle de la mission prophétique de Muḥammad, mais aussi celle de la *walâya* de 'Alî et des imâms qui sont ses descendants. Dans une interprétation ésotérique fort développée par le shiisme médiéval, la *walâya* vient compléter la prophétie, et aussi en révéler le sens caché (*al-walâya bâṭ in al-nubuwwa*) : ainsi l'Imâm est-il le Coran parlant (*qur'ân nâṭ iq*). La lumière initiatique de la *walâya* déposée en Adam se transmet ensuite à la fois par généalogie naturelle et par généalogie spirituelle, initiatique, où se succèdent prophètes, imâms et saints. La riche notion de *walâya* comporte deux significations complémentaires : appliquée aux imâms et aux prophètes, elle désigne leur mission sacrée initiatique. Dans cette acception, le *walî* est synonyme de *waṣṭ î* (héritier). « Appliquée aux fidèles des imâms, la *walâya* désigne l'amour, la foi et la soumission infaillible que l'initié doit à son guide initiateur sacré » (M.A. Amir-Moezzi, « Notes à propos de la *walâya* imâmite (aspects de l'imâmologie duodécimaine X) », 2002, p. 23). La *walâya*, notion complexe, peut donc se traduire par « amitié » (avec Dieu), « proximité » (de Dieu), « alliance » (avec Dieu). L'imâm, lieu de manifestation de Dieu, est donc l'objet d'un culte. Cela explique le développement remarquable du culte des imâms, mais aussi du culte de leurs descendants : ceux-ci sont les *Ahl al-bayt*, vénérés également par les sunnites, et les *imâmzâdehs* de l'islam iranien depuis les Séfévides.

Qu'elles soient à coloration sunnite et soufie, ou plus particulièrement shiites, de telles doctrines sur la *walâya* ont sans doute très tôt suscité la méfiance et la discussion, avant de se diffuser peu à peu et de devenir, avec de notables variantes interprétatives, le fond commun du soufisme, de la mystique musulmane et de la religion dite « populaire ». La doctrine de la sainteté proposée par Tirmidhî paraît encore isolée, à une époque où se multiplient pourtant les mausolées et les tombeaux de saints, en terre d'islam – ce qui correspond aussi à un mouvement d'islamisation : de nombreux tombeaux de saints chrétiens, et particulièrement de martyrs, furent en effet islamisés et souvent transformés en tombeaux de martyrs de la conquête islamique. Dans certaines régions, la disparition de pèlerinages chrétiens laissa un vide

qu'occupèrent bientôt des pèlerinages aux tombeaux des saints musulmans. L'essor du soufisme et notamment des voies (confréries) donne bientôt une assise sociale considérable à l'hagiologie musulmane. Au XIII^e siècle, avec Ibn 'Arabî (1165-1240), est formalisée et mise en système une hagiologie fort ancienne centrée sur la figure du Prophète : cette « synthèse qu'on peut dire définitive » (M. Chodkiewicz, « La sainteté et les saints en islam », 1995), présentée notamment dans le chapitre LXXIII des *Futûh ât makkīyya*, institue l'hagiologie restée dominante dans le monde musulman jusqu'à aujourd'hui, avec des variantes, débats et lectures multiples. Elle développe une doctrine systématique de la *walâya* et décrit le parcours de la Voie soufie, marquée par des étapes (*maqâmât*) et des états (*ah wâl*) qui mènent l'initié vers la présence divine, mais lui permettent aussi de redescendre vers les créatures, à l'instar du Prophète lors de son ascension céleste.

L'idée d'une hiérarchie des saints s'impose assez tôt en islam, avec une terminologie qui fixe des rangs, des étapes, des stations : les quatre pieux (*awtâd*) que seraient Idrîs, Élie, Jésus et al-Khidr ; les sept *abdâl* (on retrouve la racine *B-D-L* qui évoque la séparation dans le judaïsme) ; et surtout le pôle (*quṭb*), le saint axial de son temps. Nombreux seront les saints qui revendiqueront cette fonction de pôle, terme bientôt galvaudé dans la littérature hagiographique. Les quatre *awtâd* deviendront dès les XIV^e-XV^e siècles les quatre pôles (*aqṭ âb*), dont la liste varie selon les pays islamiques, les auteurs et les moments. À cette époque, les conquêtes mongoles, la *Reconquista* en Andalousie, la peste noire ont pu accentuer les craintes et les espérances eschatologiques, et donc le recours aux saints intercesseurs, à commencer par le Prophète. Pour les mêmes raisons, c'est aux XIV^e et XV^e siècles que se multiplient les saintes familles et les familles d'*ashrâf*, descendants du Prophète, qui véhiculent une bénédiction ou un fluide bénéfique (*baraka*) héritée de Muḥammad : c'est vrai au Maghreb (le chérifisme) comme en Inde. Le prophète Muḥammad, sa figure et son culte, sont bien au centre de la sainteté islamique.

Typologie et fonctions des saints

La typologie de la sainteté, dans les trois monothéismes, est fort variée ; elle n'est toutefois pas infinie, et de nombreux types et fonctions de saints leur sont communs. On étudiera ici six types majeurs – une liste qui peut toujours être nuancée ou discutée : les prophètes, les martyrs, puis le groupe chatoyant des ascètes, renonçants, moines ou saints « fous », lesquels contrastent, apparemment, avec les saints de pouvoir (rois, héros, patrons et ancêtres) et les saints fondateurs parmi lesquels les mystiques occupent une grande place. La place des saintes femmes ou des femmes saintes sera enfin interrogée. Chaque type de saint correspond à des fonctions particulières, inégalement mises en valeur selon les périodes et les lieux.

Des prophètes aux saints, héritiers des prophètes

La Bible a légué de premiers modèles de saints au judaïsme, avec les patriarches (Abraham, Moïse) et matriarches, et les prophètes (*neviim*) habités par le souffle divin, mais souvent raillés et repoussés par le peuple ou les puissants. Le christianisme et l'islam reprennent ce premier modèle de sainteté inspirée par Dieu, celle des prophètes. Le message prophétique est présenté tantôt comme un message divin transmis consciemment à la communauté, tantôt comme une expérience mystique vécue dans une transe par le prophète : Moïse, seul prophète dans le judaïsme à s'être trouvé directement en présence de Dieu, accède à un statut particulier, tandis que les transes moins contrôlées d'autres prophètes sont ignorées. Pour le judaïsme, Moïse est le plus grand prophète, suivi par une cohorte d'autres, dont Josué, Samuel, Nathan et Élie. Les derniers prophètes sont contemporains de la fin du premier exil, le dernier étant Malachie. La prophétie devient ensuite un patrimoine dont le renouvellement éventuel ne pourrait être qu'un signe avant-coureur des temps eschatologiques : le prophète Élie, toujours présent et amené à déchiffrer les mystères des textes, y joue un rôle particulier. Mais, d'une façon générale, à partir de la disparition du temple de Jérusalem, on passe des prophètes aux sages comme modèles majeurs de sainteté.

L'émergence du christianisme – au départ perçu comme une hérésie juive où Jésus et les apôtres reprennent le rôle des prophètes inspirés par l'Esprit Saint – a sans doute contribué à pousser les rabbins des premiers siècles de l'ère chrétienne à redéfinir le prophétisme, à préciser le corpus

canonique des prophètes, à proclamer le tarissement de l'inspiration prophétique dont le christianisme ne saurait se réclamer, enfin à proposer les étapes d'un nouveau modèle de sainteté. Cet itinéraire d'ascèse lié à l'expérience mystique est marqué par des étapes qui conduisent au *ruah haqodesh* (l'« Esprit Saint »). Les sages – *h akhamim* – de cette période, héritiers de l'ascétisme pharisien, se donnent pour tâche d'amener Israël sur la voie qui conduira à la rédemption messianique promise et liée à une sorte de néoprophétie, consciemment maîtrisée. Dès la fin du III^e siècle est donc affirmée la prééminence des *h akhamim* sur les prophètes dont ils déclarent recueillir l'héritage exclusif, taxant de folie toute prétention nouvelle à la prophétie à un moment où Athanase, un Père de l'Église, écrit, vers 320, que le sceau de la prophétie est en réalité Jésus lui-même. Édifiée peu à peu, la littérature rabbinique met en avant la figure du rabbin savant et vertueux, entouré d'une école, tel Hillel qui vécut à la fin du I^{er} siècle avant J.-C. ou Shim'on bar Yoḥai (I^{er}-II^e siècle), l'archétype du juste, pilier du monde. Dans le judaïsme du Moyen Âge, en Orient ou en Occident, se multiplient ces rabbins et ces sages considérés comme saints, comme Rashi de Troyes (mort en 1105) ou Moïse Maïmonide (mort en 1204) en Égypte : ils deviennent, à leur tour, des modèles de sainteté dans lesquels on se plaît à reconnaître les échos des modèles plus anciens. Maïmonide élabore lui-même une synthèse doctrinale à propos de la prophétie et du rôle des *h akhamim* dévoués à l'herméneutique halakhique, caractérisés par la science, l'ascèse, la contemplation intellectuelle permanente de Dieu : la *h okhma* est en réalité le prolongement de la prophétie (*nevua*). Dans une littérature hagiographique en formation, tout saint est un palimpseste de sainteté, l'écho de voix plus anciennes, reformulation à l'infini de cette grande interrogation qu'est la proximité mystérieuse de Dieu. L'hagiographie juive commence alors peu à peu à recenser systématiquement les vies de ces saints.

Le christianisme reprend différemment l'héritage des prophètes, dont le Nouveau Testament considère la venue de Jean-Baptiste comme le moment suprême : il annonce Jésus qui parle non comme oracle de Yahweh, mais en son nom propre, en invitant à croire en lui et à le suivre. Ce sont donc les apôtres ou les disciples qui s'inscrivent désormais dans la continuité des prophètes, et auxquels l'Esprit Saint peut donner de prophétiser. Le christianisme a connu, au début du II^e siècle, des élans charismatiques, mais le déclin du prophétisme

chrétien a rapidement suivi, accompagnant la publication de textes sévères contre les faux prophètes et la mise en place d'une structuration ecclésiale où les apôtres seuls sont désormais associés à l'Esprit. Cette méfiance face à l'effervescence possible du prophétisme n'a pas empêché l'apparition, au cours de l'histoire du christianisme, de figures considérées comme prophétiques par leurs contemporains : c'est le cas de saint François d'Assise, que nombre de ses contemporains présentèrent comme « rempli de l'esprit de prophétie » (Julien de Spire) ou encore « investi de l'esprit qui anima les prophètes », selon Bonaventure, qui voyait en François celui qui, « devenu pleinement conforme au Christ, avait remis l'humanité sur le chemin du salut à l'approche de la fin des temps en prêchant, comme Jean-Baptiste, la pénitence et la paix », et en révélant le sens caché de la parole de Dieu (A. Vauchez, *Saint François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, 2009). Toujours situés dans une perspective eschatologique, les prophétismes sont particulièrement actifs dans différentes Églises protestantes, et notamment à l'époque contemporaine en Afrique. Des mouvements millénaristes sont souvent associés à ces prophétismes, tandis qu'une réflexion sur les rapports entre institutions religieuses et prophétisme anime certains courants des Églises constituées. Comme dans le judaïsme, la question de savoir qui sont aujourd'hui les héritiers des prophètes reste ouverte.

C'est sans doute en islam que la prophétologie est le plus nettement constitutive de toute sainteté : les prophètes de l'Ancien Testament, mais aussi d'autres personnages, sont considérés comme des prophètes antéislamiques (*nabî*, pluriel *anbiyâ'*), les plus importants étant Moïse et Jésus ; le sens de leur action s'accomplit avec le message de Muḥammad, le Sceau des prophètes. Chaque prophète est venu parler à un peuple particulier, délivrer un message particulier, éventuellement un livre – plus tard altéré, du point de vue musulman, par les juifs et les chrétiens – que l'islam viendra accomplir. La sainteté des prophètes en islam s'inscrit donc d'abord dans l'héritage conscient du judaïsme – davantage que du christianisme – repris et réinterprété grâce aux *isrâ'iliyyât*. Ces légendes d'origine juive inspirent les *Histoires des prophètes* (*qis̄ as̄ al-anbiyâ'*), un genre hagiographique particulier qui apparut sans doute dès les débuts de l'islam, et fut développé par des auteurs médiévaux, puis ottomans, qui y intégrèrent parfois des récits folkloriques : la liste des prophètes est longue, et ne correspond pas exactement à celle de l'Ancien Testament. Elle commence par Adam, inclut Isaac et Jacob, Moïse et Aaron, mais

aussi le mystérieux Khidr (équivalent fréquent du saint Georges des chrétiens ou du prophète Élie des juifs), et s'achève par Jean-Baptiste (Yaḥyâ) et Jésus ('Îsâ) fils de Marie. Par la suite, les saints musulmans reprendront souvent des traits de l'héritage prophétique, selon les modèles auxquels ils sont associés : tel saint de type « mosaïque » ou « moïsiatique » (*mûsâwî*), par exemple, présente les caractéristiques prêtées par l'islam à Moïse (le regard de braise de qui a vu Dieu en face), tandis que le saint de type « christique » ('îsâwî) saura marcher sur les eaux et ressusciter les morts, à l'instar du Christ.

Tous les prophètes antéislamiques ne sont pas réputés connus, puisqu'un hadith célèbre en dénombre plus de 120 000, dont 313 auraient été, plus spécifiquement, des messagers (*rasûl*, pluriel *rusul*). Le rôle de nombreux prophètes, y compris anonymes, se manifeste par le culte qui leur est rendu : ces « prophètes » ou « sages » antéislamiques vénérés par les musulmans figurent en nombre dans les premiers guides de pèlerinages musulmans connus, qui apparaissent en Syrie-Palestine au XII^e siècle – sans doute s'agit-il d'une récupération et d'une islamisation de lieux plus anciens, voire de sites antiques. Jusqu'à aujourd'hui, le saint par excellence, dans cette région spécifique, si étroitement associée au souvenir vétérotestamentaire, est resté le prophète (*al-nabî*) Un Tel, souvent associé à une grotte, à une source, à des arbres sacrés, tandis que le reste du monde musulman connaît d'autres modèles (Cheikh Un Tel) de sainteté. Cela explique la valeur conférée à Jérusalem – lieu de l'ascension céleste du prophète Muḥammad et lieu eschatologique – ou à Hébron où les musulmans vénèrent, comme les juifs, les tombeaux des patriarches. Moïse, dont la tombe reste inconnue pour les juifs, est vénéré par les musulmans en Palestine dans un mausolée, sous le nom de Nabî Mûsâ.

La prophétologie islamique est loin d'être le pur héritage de la prophétologie juive, d'une part parce que la prophétologie islamique inclut de saints personnages (par exemple Adam, Noé, Job) qui, pour les juifs et les chrétiens, ne sont pas des prophètes, d'autre part parce que les prophètes antéislamiques, dont le dernier est Jésus, sont surtout vus par l'islam comme des prophètes anté-muḥammadiens. La mission prophétique de Muḥammad les réunit, les subsume, les transcende : c'est ce que figure l'expression coranique de Sceau des prophètes (sourate 33, 40). Un hadith célèbre déclare que les oulémas, les savants en sciences religieuses, sont les héritiers des prophètes. Mais de quelle science s'agit-

il ? Pour les dévots des saints, ce sont bien les saints (*awliyâ'*) qui sont les savants en Dieu – donc les véritables héritiers des prophètes – et leur savoir, plus que leur éventuel pouvoir, est constitutif de leur sainteté.

La sainteté de Muḥammad reprend la totalité de l'héritage prophétique : le saint muḥammadien unit en lui, comme l'a fait Muḥammad, tous ces modèles de sainteté. Dans la mystique musulmane, Muḥammad est présent, sous une forme pré-éternelle, dans la lumière muḥammadienne qui brille sur le front de chaque prophète avant lui, et de chaque saint après lui : c'est déjà lui qui était présent dans les reins d'Adam, qui a subi l'ordalie avec Abraham, qui a connu l'espérance de l'arche de Noé, etc. Il est l'Homme parfait, *al-insân al-kâmil*, gardien du dépôt divin qu'est la lumière muḥammadienne. La réalité muḥammadienne (*al-ḥ aqîqa al-muḥ ammadiyya*) est ainsi transmise de saint à saint. Nul hasard si cette transmission correspond aussi souvent à une généalogie sainte : à partir des XIV^e-XV^e siècles, les saints musulmans sont souvent des descendants charnels du Prophète, mais ils s'en veulent aussi et surtout les disciples spirituels. Maître et initiateur par excellence, le Prophète est en définitive le modèle de tout *shaykh*, de tout maître spirituel, de tout saint en islam : le voir en songe ou, mieux, à l'état de veille fait partie des critères de la sainteté. Ainsi initie-t-il parfois directement des saints dits *uwaysî* – initiés directement par le Prophète, sans jamais l'avoir rencontré physiquement ou dans le monde des apparences –, comme le mythique Uways al-Qarnî.

Selon la relation entre prophétie et sainteté, explorée par al-Ḥakîm al-Tirmidhî (mort entre 905 et 910), Muḥammad intercède lui-même pour les prophètes, les saints et quiconque suit les prophètes et les saints. Le Sceau de la sainteté poursuit ce travail d'intercession à chaque génération, depuis la fin de la prophétie, close par le Prophète : au Jour du Jugement, le Sceau des saints viendra comme preuve des saints, de même que Muḥammad reviendra comme preuve des prophètes. Ayant assimilé le modèle muḥammadien, le Sceau de la sainteté agit donc comme député (*khalîfa*) du Prophète Muḥammad et prend sa place sur terre durant le temps où il y vit. Ibn 'Arabî (mort en 1240) reprend cette méditation autour de l'Homme parfait, l'archétype cosmique de l'humanité, qui reflète tous les attributs divins, excepté la divinité elle-même : son secret est la réalité muḥammadienne exprimée, dans le temps historique, à travers les messagers (*rusul*), les prophètes (*anbiyâ'*) et les saints (*awliyâ'*). 'Abd al-Qâdir al-Jîlî (mort au début du XV^e siècle)

montre à son tour comment les Noms divins sont des archétypes pour des types de saints particuliers ; seul l'Homme parfait exprime « l'image muḥammadienne » à chaque génération. Ainsi le saint musulman atteint-il sa perfection lorsqu'il s'identifie à Muḥammad et en devient la personnification. Les saints musulmans sont présentés comme les héritiers des prophètes en général, mais ils sont surtout – et de plus en plus à partir du XIII^e siècle – considérés comme les héritiers du Prophète. Le XIII^e siècle est le moment où le culte du Prophète prend son envol. L'anniversaire du Prophète est fêté à partir du XII^e siècle en Orient, du XIII^e siècle en Occident musulman, au XV^e siècle en Ifrîqiyya (l'actuelle Tunisie). Un tel mouvement répond sans doute à la concurrence du Noël chrétien en territoires multiconfessionnels, mais il correspond aussi à la propagation de la doctrine de la sainteté comme héritière de la réalité muḥammadienne. *L'imitatio Muhammadi* guide la vie du musulman qui aspire à la sainteté.

Des débats nombreux et anciens en islam révèlent les inquiétudes nées autour de ces questions. On s'inquiète du risque de présenter les saints comme supérieurs aux prophètes, de la possibilité même des miracles des saints, des excès d'un culte trop enthousiaste. La terminologie veille d'ailleurs à distinguer les miracles des saints (*karâmât*) de ceux des prophètes (*mu'jizât*). Ces débats commencèrent sans doute très tôt, au X^e siècle, alors que le culte des saints musulmans s'étendait dans tout le monde musulman : la relation étroite entre prophétie (*nubuwwa*) et sainteté est restée une pomme de discorde, conduisant notamment les wahhâbites, à partir du XVIII^e siècle, à rejeter la possibilité même d'une sainteté en islam. Pour les réformistes musulmans, depuis le XIX^e siècle, c'est surtout le culte des saints qui est en cause, davantage que la possibilité de la sainteté émanant d'un héritage prophétique.

Des martyrs : victimes et combattants

Les trois religions monothéistes connaissent le culte des martyrs. Dans le judaïsme, les martyrs de l'époque grecque puis romaine, comme les Maccabées ou Rabbi 'Aqiva (mort en 135), ont joué un rôle dans la typologie de la sainteté. Mais c'est avant tout le christianisme qui a développé le culte des martyrs : celui-ci n'était pas au départ constitutif de la sainteté chrétienne, puisque les communautés des premiers

chrétiens se considéraient comme des communautés de saints. Ils reconnaissaient comme saints les prophètes de la Bible et les patriarches qui avaient annoncé la venue du Christ, ainsi que les apôtres du Christ auxquels le Christ dit : « Vous êtes mes amis » (Jean, 14, 14). Au cours des premiers siècles du christianisme, cependant, la forme prioritaire de sainteté devint celle des martyrs qui avaient témoigné de leur foi jusque dans la mort et imitaient ainsi la Passion du Christ : on a dit plus haut, suivant Daniel Boyarin, à quel point le culte des martyrs, juifs et chrétiens, a fait l'objet d'une différenciation progressive, à partir de formes extrêmement proches. Le premier culte des saints chrétiens fut donc un culte des martyrs, aux tombes desquels on cherchait une intercession auprès de Dieu, dont on fêtait l'anniversaire de la mort et dont les reliques faisaient des miracles. Dans la seconde moitié du III^e siècle naquit ainsi une nouvelle religiosité chrétienne, marquée par la célébration des fêtes anniversaires des martyrs, leur inscription dans la liturgie, la lecture des Actes des martyrs. Leurs tombeaux devinrent de grands centres de pèlerinage, d'abord en Orient où ce culte des martyrs connut un impressionnant développement au IV^e siècle, mais aussi dans Rome devenue chrétienne. C'est sans doute alors, à la fin du IV^e siècle, que l'on se mit couramment à souligner l'éminence d'un chrétien particulier – un martyr – en le qualifiant de « saint » (*sanctus*), un terme que l'on peut considérer comme une création linguistique du christianisme. Du IV^e au XI^e siècle, c'est en plaçant les reliques d'un saint sous un autel d'église que l'on reconnaissait leur sainteté. Demandes d'intercession et pèlerinages mettent l'accent sur la communion des saints : mentionner leurs noms sur les autels permet de se ménager leur intercession, explique Augustin qui distingue soigneusement le culte de *dulie* adressé aux saints (la vénération) et le culte de *latrie* réservé à Dieu (l'adoration). Cette distinction devint classique dans la théologie médiévale, par exemple sous la plume d'un Thomas d'Aquin. Si l'époque des martyrs correspond surtout aux persécutions des premiers chrétiens par l'Empire romain, les époques ultérieures ont vu apparaître des néomartyrs, qu'il s'agisse de chrétiens convertis à l'islam, retournés au christianisme et tués comme apostats (notamment dans les Balkans ottomans), ou – un peu partout dans le monde – de missionnaires tués pour leur foi. L'historicité mieux établie de ces martyrs tardifs leur assure une place dans le Panthéon catholique, tandis que la méthode critique des mauristes et des bollandistes, à partir du XVII^e siècle, en scrutant les

textes hagiographiques, a rejeté bien des martyrs romains jusque-là vénérés, mais à l'historicité contestable.

Le sens de « témoin » du mot grec (*martys*, « martyr », *martyrion*, « martyre ») est exactement celui du *shahîd* arabe (pluriel *shuhadâ'*), un mot commun aux arabophones chrétiens et musulmans. De prime abord, les martyrs musulmans ne ressemblent pourtant en rien aux martyrs chrétiens tels qu'ils apparaissent dans les Vies des martyrs et dans l'imagerie traditionnelle : ce ne sont pas des victimes pacifiques, expirant passivement dans d'atroces souffrances infligées par d'impitoyables bourreaux dans l'arène. Ce sont d'abord des combattants du jihâd (*mujâhidûn*) ou des combattants à la frontière du Dâr al-islâm qu'ils cherchent à agrandir (*murâbiṭ ûn*, *ghuzât*) : d'eux, on retient surtout la proximité avec le Prophète dont ils sont souvent des Compagnons (c'est-à-dire qu'ils sont censés l'avoir connu personnellement), et leur rôle supposé dans la conversion à l'islam d'une région entière. Il s'agit souvent de personnages mythiques qui permettent de rattacher une région à l'islam des origines ou d'affirmer l'islamisation d'un lieu : ainsi d'Eyüp (Ayyûb), enterré aux portes de Constantinople, censé être mort lors d'un premier siège musulman de la ville, à l'époque du Prophète, et dont la tombe fut opportunément redécouverte après la conquête ottomane de 1453. Les *mujâhidûn*, dont beaucoup sont réputés martyrs, sont donc un type essentiel de sainteté musulmane, plutôt conquérante que doloriste, et qui ont pu s'inspirer de modèles chrétiens de piété combative, mis en place après l'époque des persécutions romaines – à moins que martyrs chrétiens et martyrs musulmans n'aient été inspirés par des formes de narration communes. Thomas Sizgorich a montré comment les expressions violentes de la dévotion religieuse sont devenues centrales à la compréhension de soi des communautés chrétienne et musulmane entre le IV^e et le IX^e siècle. Le martyr violent comme chemin de sainteté émerge donc d'une matrice mise en place par le christianisme de l'Antiquité tardive et héritée par l'islam, qui suppose que chaque croyant accepte d'endurer ou d'infliger la violence au nom de Dieu, créant ainsi des piétés locales militantes qui revendiquent une identité purement chrétienne ou purement musulmane. Ces martyrs musulmans, on les trouve à différentes époques aux frontières du territoire de l'islam : c'est le cas au Maghreb des fameux marabouts qui tenaient des *rubuṭ*, des couvents fortifiés, devenus également des sanctuaires soufis. Loin des territoires où est né l'islam, notamment en

Inde ou en Asie centrale, les martyrs servent à attester l'islamisation d'une région, même lorsque celle-ci s'est faite en réalité pacifiquement et très progressivement. Les tombes des martyrs, supposées très anciennes, souvent collectives ou quasi anonymes, bénéficient ainsi d'un culte particulier. Aux époques de confrontation violente et de conquête (non seulement la conquête musulmane à proprement parler, mais aussi la résistance aux Croisades en Orient ou aux raids de corsaires au Maghreb), on voit apparaître des martyrs plus individualisés et historiquement mieux attestés. Ceux-ci ne représentent toutefois, au total, qu'une très petite minorité des saints musulmans.

Le cas particulier du shiisme mêle plus étroitement martyr et sainteté, celle des imâms. Les imâms vénérés par le shiisme duodécimain, par exemple, sont tous réputés martyrs – à commencer par le premier imâm, cousin et gendre du Prophète, 'Alî, assassiné en 661, et par son fils Husayn (donc le petit-fils du Prophète) tué à Karbala en 680. La passion des imâms, commémorée par les shiites, n'a toutefois jamais été présentée comme un modèle à suivre, mais au contraire comme une sainteté admirable et non imitable. Le martyre de Husayn et de ses compagnons reprend incontestablement un modèle christique – que l'on retrouve aussi à l'œuvre dans le martyre du mystique musulman Hallâj (mort en 922).

Ascètes, moines, renonçants, saints « fous »

À côté des martyrs, apparurent en Orient chrétien des ascètes et des vierges qui, tout en vivant au sein de la communauté, restaient célibataires pour mener une vie d'ascèse et de prière, propre à susciter la sainteté. Cet ascétisme, inspiré de l'Évangile, a probablement subi une certaine influence de la part de courants ascétiques juifs, notamment en Syrie. Le monachisme apparaît à la fin du III^e siècle en Égypte, plus précisément dans le désert proche de la mer Rouge, avec des anachorètes, saint Paul et saint Antoine le Grand. Le monachisme qui se répand au IV^e siècle et au V^e siècle dans le désert au sud d'Alexandrie favorise la naissance de nombreux saints, les « Pères du désert », qui vivent une vie semi-érémitique dans des cellules autour de monastères où l'on célèbre l'eucharistie et où une certaine vie commune rassemble les moines. Avec saint Pacôme (mort en 346), toujours en Égypte, se

développe le cénobitisme, c'est-à-dire la vie monastique communautaire, obéissant à des règles. En Cappadoce, c'est Basile qui élabore au même moment des règles, sans doute moins strictes. Le monachisme se répand aussi en ville, notamment à Jérusalem. La *Vie de saint Antoine*, bientôt traduite en latin, sert de modèle au monachisme occidental, précédé, comme en Orient, par des courants ascétiques locaux, puis par des regroupements d'ascètes près de sanctuaires ou autour d'un saint évêque, comme saint Hilaire à Poitiers auprès duquel saint Martin de Tours s'initie à la vie érémitique à partir de 361. Martin, justement, réunissait en sa personne les deux idéaux de vie chrétienne de son temps : le moine et l'évêque. Dans l'Occident médiéval, l'essor du monachisme colombanien fondé par l'Irlandais saint Colomban (mort en 615) et bénédictin inspiré par saint Benoît (mort en 547) fait du moine un idéal majeur de la sainteté chrétienne, notamment en Irlande et en Bretagne. Le cénobitisme, en Orient comme en Occident, n'élimine jamais toutefois l'érémisme, qui connaît une nouvelle floraison en Italie aux X^e et XI^e siècles.

L'Orient chrétien a conservé, jusqu'à aujourd'hui, ce modèle dominant du saint moine, le *staretz* russe, le *abûnâ* copte, sage retiré « au désert » mais maître spirituel qui dispense conseils et soutien aux pèlerins et aux visiteurs. Ce modèle de sainteté monachique est si fort que l'on enjoint aux laïcs orthodoxes de l'adopter tout en restant dans le monde. L'idéal monachique souligne cette particularité majeure de la sainteté chrétienne qu'est la valorisation du célibat et de la chasteté alors que le célibat est rare chez les saints juifs et les saints musulmans. L'ascèse n'est donc pas nécessairement ascèse sexuelle, même si un soufi comme Ghazâlî (mort en 1111) a discuté les avantages et les inconvénients du mariage dont les tracasseries peuvent faire obstacle à l'union mystique avec Dieu. L'ascèse sexuelle, même valorisée par certains auteurs juifs ou musulmans, n'est en tout cas jamais pour eux une condition d'accès à la sainteté, et il s'agit plutôt de maîtriser la sexualité que de la réprimer : le saint rabbin ou le saint cheikh, célèbre pour sa chasteté, n'en aura pas moins été, le plus souvent, mari et père. En islam comme dans le judaïsme, la valorisation du mariage n'interdit donc pas l'ascèse et la mortification du saint homme.

Le IX^e siècle est le temps des ascètes musulmans (*zâhid*, *'âbid*, *nâsik*) : cette floraison n'est pas étrangère à la forte présence d'ascètes chrétiens dans des régions encore majoritairement chrétiennes, mais en cours

d'islamisation (Syrie, Égypte, Irak). Des contacts sont d'ailleurs attestés entre ermites et ascètes, chrétiens ou musulmans, dans les montagnes de Syrie, au Mont-Liban, comme dans les déserts égyptiens. Dès la fin du VIII^e siècle et jusqu'au début du X^e siècle éclot, particulièrement à Bagdad, un courant d'ascèse (*zuhd*) qui coïncide avec la présence de mystiques en Bas Irak, au Nord-Est de l'Iran et en Asie centrale. On voit des savants religieux (oulémas) devenir eux-mêmes des renonçants, pratiquant la « conversion ascétique », le scrupule religieux et l'abandon à Dieu. Pour ces renonçants, le refus de ce bas monde pour vivre selon les valeurs de l'autre monde se transforma bientôt en quête de l'autre monde en explorant les ressources de son moi intérieur, et en explorant les significations ésotériques des sources de l'islam, du Coran et de la *sunna* : ainsi une sainteté cachée, propre à des élus, nourrit-elle ce passage de l'ascèse au soufisme. C'est à la fin du IX^e siècle que l'on commence à désigner comme « soufis » des gens qui pratiquent un type de piété distincte et visent la sainteté, la proximité (*qurb*) de Dieu. Sans que rien de comparable au monachisme chrétien ait jamais existé en islam, des réunions, des oraisons communes réunissent peu à peu ces soufis, des rencontres entre cheikhs et disciples, puis entre héritiers d'un maître commun qui partagent ainsi un héritage spirituel, bref ce que l'on appellera bientôt une voie (*ṭ arîqa*). Par la suite, dans tout le monde musulman, des *khawâniq*, des *rubuṭ* ou des *zawâya* purent regrouper les soufis à différents moments, pour suivre une formation spirituelle, pour des retraites ou des combats sur les frontières de l'islam, ou encore dans le cadre d'une voie spirituelle particulière (voie appelée « confrérie » soufie dans le vocabulaire usuel français). Leur but restait d'atteindre la sainteté.

Ascétisme et soufisme musulmans ont incontestablement coïncidé avec des courants ascétiques dans le judaïsme : non que celui-ci ait ignoré l'ascèse (la *perishut*) ou la présence d'abstinents (*perushim*), mais c'est après l'époque talmudique (soit à partir du VI^e siècle), que l'ascèse juive se développe nettement en Irak du Nord et en Perse. Retenons le karaïsme qui coïncida avec l'arrivée de l'islam et survécut longtemps en Égypte. Dans les communautés juives en terre d'islam naquirent des courants prônant la sobriété et un idéal modéré de renoncement, inspirés par des auteurs juifs écrivant en arabe comme Saadia Gaon (mort en 942 à Bagdad) ou l'Andalou Isaac ibn Ghiyath. *Les Devoirs des cœurs* de Bahya ibn Paquda (Espagne, fin du XI^e siècle) développent un guide de

vie intérieure centrée autour de l'ascèse et du perfectionnement spirituel, et fortement inspirée par la mystique musulmane. Retenons surtout le « soufisme juif » de l'époque médiévale, développé par Abraham, fils de Moïse Maïmonide, qui vécut en Égypte dans le premier tiers du XIII^e siècle et considérait la manière de vivre des soufis comme une réplique fidèle de celle des « fils des prophètes » de l'époque biblique. Le *Guide du détachement* de David Maïmonide (mort en 1415) est par exemple un manuel pratique qui tente de concilier les étapes de la Voie soufie – comment arriver à la proximité divine – avec les grands principes de l'éthique rabbinique. Les œuvres de ce soufisme juif d'expression arabe furent traduites en hébreu et bientôt diffusées dans tout le judaïsme européen.

À côté des ascètes apparaît la figure nécessaire et singulière du saint « fou », commune elle aussi aux trois monothéismes. Si le type spirituel du saint possédé, du ravi, est très fréquent dans les hagiographies, sa présence correspond manifestement à des périodes de crise sociale aiguë. C'est le « fol en Christ » ou « l'innocent » du christianisme orthodoxe de langue arabe comme du christianisme slave. Cette forme de sainteté se développe tout particulièrement à Byzance avec le *salos*, dont le modèle est Siméon Salos, moine syrien installé en Palestine au V^e siècle. Il sert d'inspirateur à André le Fou (IX^e siècle) qui précède toute une série de saints innocents (le *yourodiv*) en Russie entre le XIII^e et le XVII^e siècle. *Saloi* et *yourodivyi* exprimaient cette réalité ancrée dans le Nouveau Testament : la sagesse de Dieu est folie pour les hommes, la sagesse de ce monde est folie devant Dieu. Simulant la folie, affectant de choquer le monde par leur nudité et leurs excentricités, vivant dans la pauvreté extrême, côtoyant prostituées et mendiants, ils n'hésitent pas à s'adresser aux puissants pour dénoncer leurs imperfections. Un exemple célèbre est celui de Basile le Bienheureux (mort vers 1552 à Moscou) qui vivait toute l'année dévêtu, couvert de chaînes, jeûnant, dénonçant mensonge et hypocrisie et alla jusqu'à faire reculer le tsar Ivan le Terrible lui-même. L'Église copte actuelle n'a pas hésité à canoniser de facto plusieurs saints moines de ce type ayant vécu au XX^e siècle, tels Yustus al-Antûnî ou 'Abd al-Masîh al-Maqqârî.

En islam, le *majdhûb* (*mejdoub* au Maghreb) est un type de saint fréquent, particulièrement aux XIV^e et XV^e siècles – à une époque de crise grave au Maghreb et au Proche-Orient, entre les affres de la peste noire et les menaces conjuguées de la *Reconquista* et des invasions mongoles.

En Asie centrale et dans le monde turco-persan, c'est le personnage du *qalandar* chaste et provocant qui a été abondamment décrit à l'époque ottomane. Ce type de saint, souvent associé à un saint sage, n'a jamais disparu de l'hagiographie musulmane, jusqu'à aujourd'hui : en Inde, il est proche du yogi hindou, par le comportement ascétique et l'ascendant qu'il exerce. Ainsi le saint « fou » est-il aussi un sage. Certains choisissent explicitement la « voie du blâme », attirant volontairement sur eux l'opprobre de la société : ce sont les malâmîs. Mais la plus grande sainteté consiste, pour certains auteurs musulmans, à ne faire rien apparaître qui ne soit du domaine de la stricte observance de la Loi, en dissimulant ses états spirituels et son rang : il s'agit là des malâmâtîs, forme musulmane du *sanctus absconditus*.

L'autorité des saints : les saints au pouvoir (rois, héros, patrons, ancêtres) et le pouvoir des saints (fondateurs d'ordre)

C'est en contraste, au moins apparent, avec ces saints du dénuement absolu que sont les saints fous et les saints cachés, que s'affirment les saints au pouvoir et des saints de pouvoir, dotés d'une autorité à la fois religieuse et politique, ou d'une telle autorité religieuse que, intercesseurs auprès de Dieu, ils sont aussi intercesseurs auprès des puissants. Dans leurs demandes de miracles, les humbles qui s'adressaient à eux ne dissociaient sans doute guère les grâces célestes (guérisons miraculeuses ou miracles extraordinaires) d'actions de la protection terrestre contre des impôts trop lourds, un pouvoir injuste, des brigands en maraude ou des soldats en campagne.

Dans un premier cas, il s'agit de rois ou, plus généralement, de puissants, saints ou sanctifiés, de leur vivant ou a posteriori : durant le haut Moyen Âge, en Occident, les saints se recrutent principalement au sein des classes dirigeantes de la société, dont sont d'ailleurs issus les évêques, les abbés et les fondateurs d'églises ou de monastères. Sainteté et exercice du pouvoir vont de pair. À l'époque carolingienne est exaltée la figure du saint roi ou de la sainte reine, menant une sainte vie, gouvernant son peuple conformément aux préceptes de l'Église, et le défendant contre les assauts des païens ou des hérétiques : ce type de sainteté est très développé en Angleterre, en Scandinavie, dans les pays slaves. L'orthodoxie n'ignore pas ces saints rois, comme Constantin et

Hélène, comme plus tard saint Étienne le Grand (mort en 1504), un prince moldave qui défendit son pays contre les Ottomans. À la sacralité souvent inhérente à une monarchie de droit divin, s'ajoutent des vertus ou des circonstances propres. Le plus célèbre cas de roi saint est sans doute celui de Saint Louis, considéré comme un saint de son vivant, objet d'une vénération dès sa mort en 1270 et canonisé dès 1297. L'islam n'ignore pas ces « rois saints » : dans la culture javanaise où les rois sont sanctifiés, l'islamisation a popularisé l'exemple de princes javanais plus ou moins légendaires convertis à l'islam et ayant diffusé l'islam à Java, ou encore de rois ayant renoncé au pouvoir pour devenir des ascètes mystiques. Les exemples de rois saints, ou à tout le moins de saints rois, sont donc nombreux.

Dans un deuxième cas, il s'agit de saints qui, considérés comme tels, ont été amenés à jouer un rôle politique important, voire à fonder une dynastie. Parmi ces saints d'autorité, mentionnons les fondateurs d'ordres monastiques du haut Moyen Âge, puis les ordres hospitaliers et militaires à partir du début du XII^e siècle, et les fondateurs des différentes résurgences du monachisme bénédictin qui conjuguaient réclusion monastique et richesse matérielle – c'est contre cela que s'érigèrent les ordres mendiants du XIII^e siècle, autour de saint François et de saint Dominique. L'autorité spirituelle, qui est aussi une autorité temporelle, et sa transmission de maître à disciple animent les ordres médiévaux, comme elles animent aussi les confréries soufies. Dans ce dernier cas, la question se complique avec l'existence, très fréquente, d'une transmission charnelle au sein d'une famille. Il existe des cas de confréries dynastiques fondées par un saint en islam : le cheikh naqshbandî Âfâq Khâja, par exemple, descendant d'un grand saint de Samarcande, fonde en 1679 une théocratie islamique au Turkestan oriental (actuel Xinjiang) et inaugure la suprématie de la dynastie soufie des Khwâjagân qui se poursuit jusqu'en 1759. Dans cet État soufi, la confrérie se présente comme un groupe où spirituel et politique fusionnent, puisant à une même source, la sainteté, et dont le pouvoir n'est qu'une expression nécessaire, la responsabilité politique du saint en ce monde. Autre exemple : le célèbre émir Abdelkader, saint mystique devenu sultan dans la région d'Oran, après le traité de la Tafna (1837). Dans les années 1880, la révolution du Mahdî au Soudan fonda un État théocratique basé sur la *baraka* du Mahdî. On pourrait multiplier les exemples ; mais l'exercice du pouvoir ne menaçait-il pas la sainteté ? Jusqu'où la responsabilité des

saints leur enjoignait-elle de se mêler de politique : n'y avait-il pas là quelque dérive de la mystique au politique, comme celle dénoncée, en son temps et dans un autre contexte, par Charles Péguy ? Des soufis s'alarmèrent de cette dérive. Dans certains cas, comme celui de l'ayatollah Khomeini (mort en 1989), le saint gnostique (celui qui pratique le *'irfân*, la connaissance par Dieu) et le guide de la Révolution islamique iranienne ne font, en effet, qu'un : nombre de voix se sont pourtant élevées, chez les ayatollahs chiites, pour dénoncer cette collusion du religieux et du politique, clairement dénoncée chez son successeur – moins charismatique –, l'ayatollah Khamenei.

Le legs de ces modèles, sécularisé, a irrigué le XX^e siècle sous la forme du culte du héros qui aboutit, dans des régimes dictatoriaux, au culte de la personnalité. Sans doute ne s'agit-il plus de saints dont on revendique l'intercession, auxquels on demande des miracles, auprès desquels on se rend en pèlerinage, mais le vocabulaire qui les désigne (Atatürk est appelé le Ghazî, Bourguiba est désigné comme le *mujâhid* suprême) et les formes du culte qui leur est rendu manient à dessein l'ambiguïté. Cette utilisation politique de saints concerne parfois des saints du passé dont le culte est aujourd'hui revendiqué ou manipulé pour des raisons politiques et nationalistes : c'est le cas de saints orthodoxes dans plusieurs pays d'Europe centrale et orientale, ou de saints soufis dans les républiques d'Asie centrale dont ils servent à préfigurer le dessein national. À ces figures de héros politiques sanctifiés ou de saints héroïsés s'ajoutent enfin les martyrs des nombreux conflits du passé réinterprétés, comme les Maccabées, déjà évoqués, dans l'État d'Israël contemporain, et les martyrs du présent, comme les innombrables victimes des conflits du Moyen-Orient (guerre Irak-Iran, Palestiniens, Kurdes) devenus, chrétiens comme musulmans, sinon des saints, du moins l'objet de cultes mineurs sécularisés.

Le plus souvent, le saint n'exerce pas lui-même le pouvoir, mais il est appelé à jouer un rôle politique lorsqu'il apparaît comme le défenseur d'une communauté, tel le rebbe hassidique, le conseiller vertueux d'un prince – ce dernier fût-il injuste – ou le chef d'une tribu dont il est – dans le monde musulman – généralement l'ancêtre. La sainteté se confond ici avec le patronage : le saint patron d'une ville est un type courant qui existe aussi bien, et de façon très comparable, en islam que dans le christianisme. Guère de différence, dans le lien qui associe la ville et son patron, entre le saint patron de Tunis (sîdî Mehrez, mort en 1022) et celui

de Padoue (saint Antoine, mort en 1231). Le saint peut-il être un arbitre neutre dans une société conflictuelle ? Cette thèse est au cœur du livre célèbre qu'Ernest Gellner a consacré à la tribu marocaine des Ahansal (*Saints of the Atlas*, 1969), mais d'autres spécialistes du Maroc ont démontré que le saint, comme patron de tribu ou de clan, est au contraire, le plus souvent, partie prenante des conflits. Ces saints patrons sont souvent, en islam, des saints fondateurs et des saints ancêtres, des figures mythiques plus qu'historiquement situées. Ils sont fondateurs de lignages, par exemple chez les Bédouins du Sinaï ou dans les tribus yéménites ou mauritaniennes : le culte des saints rejoint là celui des ancêtres. Le saint patron (fondateur d'une tribu, d'un village, d'une ville) a pu jouer un rôle historique fondamental : par exemple en Anatolie centrale où, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, les villages des steppes perdirent beaucoup de leurs habitants et parfois même disparurent. Pendant ce vaste dépeuplement appelé « la grande Fuite », des îlots de peuplement demeurèrent, précisément les villages dotés d'un tombeau de saint (*türbe*) et d'une *zâwiya* (en turc *zâviye*) animée par un cheikh soufi, un saint, comme le village de Hajji Bektach. Le rôle spirituel mais aussi politique des saints et derviches d'Anatolie permit l'autodéfense des villages, dans un contexte de rébellion et de guerre civile. Les cheikhs des *zawâyâ* faisaient office de médiateurs avec l'administration ottomane, intervenant pour protéger les paysans surtaxés ou prenant l'initiative de l'autodéfense : c'étaient de petits saints locaux, peut-être sans grande réputation spirituelle, mais dont le rôle essentiel de défense et de protection des faibles se rattache à l'une des fonctions principales des saints.

Si la sociologie wébérienne s'est penchée avec une attention particulière sur ces formes politisées de charisme, ce n'est toutefois pas dans l'exercice direct du pouvoir politique qu'est le plus souvent à l'œuvre l'autorité des saints, mais dans la formation spirituelle de disciples. Si le type du saint fondateur d'ordre monastique, de congrégation, de confrérie soufie, de courant hassidique coïncide parfois avec les types précédemment évoqués – moines et ascètes, saints d'autorité –, il revêt une importance particulière à partir du XIII^e siècle, et davantage encore à l'époque moderne.

La spiritualisation des modèles de sainteté et la mystique pour tous : du XIII^e siècle à l'époque moderne

Saints fondateurs des ordres monastiques médiévaux, des abbayes, des monastères, des premiers courants mystiques musulmans sont un type de saints abondamment répandu bien avant le XIII^e siècle, on l'a vu. Un processus de spiritualisation commun aux trois monothéismes allait mettre l'accent, de plus en plus, sur le maître spirituel et sur la démarche éthique. Ce processus prend ses racines dans les XII^e et XIII^e siècles, s'appuie sur les grands noms de Thomas d'Aquin ou d'Ibn 'Arabî (au XIII^e siècle), prend des accents eschatologiques lors de la peste noire du XIV^e siècle, se développe à l'époque moderne avec l'imprimerie et la publication en langues vernaculaires (du moins pour le judaïsme et le christianisme) ou la multiplication de manuscrits meilleur marché (pour l'islam jusqu'au XIX^e siècle). Aux XVI^e-XVIII^e siècles, la spiritualisation des modèles de sainteté s'exprime dans des congrégations nouvelles, des confréries dévotes (dans le catholicisme) ou des voies soufies de plus en plus massives (en islam), des écoles de piété et des cours de disciples réunis autour d'un maître (dans le hassidisme) : autant de voies offertes à la sainteté de tout un chacun, dans une piété individualisée, fortement liée à la lecture et à l'étude religieuse, expérimentant différentes formes de regroupements dévotionnels autour d'un fondateur, d'un saint patron, d'un maître vivant, d'une pratique dévote particulière.

Dans l'Occident latin, le processus de spiritualisation mis en place par l'Église catholique romaine à partir de la réforme grégorienne au XI^e siècle mit l'accent sur l'imitation du Christ incarné et souffrant : saint François d'Assise (mort en 1226), qui reçut les stigmates de la Passion, est l'exemple même de ce nouveau type de saint évangélique. Le XIII^e siècle, avec l'apparition des ordres mendiants (franciscains et dominicains), marque une évolution importante de la sainteté dans l'Occident latin : on insiste sur une sainteté charitable et active. François et Dominique renouvellent le type du saint fondateur de l'époque médiévale, tandis que la figure du moine médiéval comme modèle de sainteté s'estompe. Tous les fidèles, et non plus seulement les moines, sont désormais appelés à devenir des saints, quelque modeste que soit leur milieu d'origine ou leur statut : femmes et laïcs accèdent alors en nombre à la sainteté. Le célibat reste toutefois un critère essentiel de la sainteté chrétienne : fort peu d'hommes et de femmes mariés (saint

Louis, par exemple) sont reconnus comme saints par l'Église. Le processus de canonisation mis en place aux XII^e et XIII^e siècles, et réservé au pape depuis 1234, amena une définition plus stricte des critères de la sainteté, qui mettait l'accent sur la vie et les vertus des saints plutôt que sur leurs miracles obviés – notamment les miracles de guérison, traditionnellement critère majeur de sainteté pour les saints au tombeau desquels les pèlerins se pressaient en foule. Sans doute les chrétiens continuèrent-ils à vénérer des saints qu'aucune canonisation ne vint jamais reconnaître – saints ermites, thaumaturges, figures obscures et peu attestées historiquement, aux confins de la légende, ou personnalités au rayonnement purement local. Les procès en canonisation, l'examen des dossiers par les postulants, les témoignages recueillis, enfin la nécessité pour le saint d'avoir accompli des miracles *post-mortem*, tout cela conduisit toutefois à affiner les critères de sainteté dès le Moyen Âge central : la promotion de *novi sancti* conformes à de nouvelles formes de dévotion eut des conséquences considérables sur la piété catholique des XII^e-XV^e siècles, comme l'a montré André Vauchez dans *La Sainteté en Occident*. À partir du début du XIV^e siècle, les expériences mystiques qui viennent couronner les vertus figurent aussi dans les procès de canonisation, même si elles restent l'objet d'une certaine méfiance et ne figurent qu'après les vertus et les miracles. En 1461, la canonisation de Catherine de Sienne (morte en 1379) marque la consécration du courant mystique féminin qui caractérise cette fin du Moyen Âge. Notons les possibilités nouvelles offertes par l'imprimerie et les traductions en langues vernaculaires : *L'Imitation de Jésus-Christ*, un texte latin du XV^e siècle dont la traduction en français par Michel de Marillac paraît en 1621 et contribue à diffuser une piété et un modèle de sainteté christique.

Judaïsme et islam connaissent, *mutatis mutandis*, des évolutions assez similaires. Dans le judaïsme, une chrestomathie hagiographique issue du Moyen Âge, comme le *Sefer H' assidim* rédigé aux XII^e et XIII^e siècles dans le judaïsme rhénan, édité à la fin du XVI^e siècle, ou un guide d'éthique comme le *Mayse Bukh*, édité à Bâle en 1602, rendent accessibles à un plus grand nombre des voies de sainteté qui puisent dans le Talmud, mais sont exprimées en yiddish. En islam ottoman aussi, toute une littérature dévote et éthique, des récits de miracles ou de rêves diffusent dans différentes langues une manière de *devotio moderna* accessible à des soufis alphabétisés, mais pas nécessairement très versés

en culture religieuse, tandis qu'une poésie soufie popularise ces dévotions pour le plus grand nombre – illettrés compris : tous sont appelés à une sainteté plus intériorisée, où la relation personnelle à un maître (le cheikh), la participation aux oraisons de la confrérie, la récitation de prières, mais aussi la lecture tiennent une place centrale. Chez les musulmans du monde arabe et de l'Empire ottoman, l'essor renouvelé des confréries, fondées aux XII^e et XIII^e siècles, ainsi que la fondation de nouvelles confréries entraînent la production de nombreux textes sur les rapports entre maître et disciple, ou encore sur les étapes de la voie. La quête mystique se tourne vers le Prophète au point que la voie muḥammadienne tend à relayer, sans la remplacer, le but initial du soufi médiéval, l'union avec Dieu. C'est dans l'adhésion au Prophète et à ses états, c'est dans l'intériorisation du modèle prophétique que réside désormais l'idéal de la sainteté musulmane.

Au même moment, les mystiques de Safed, en Palestine au XVI^e siècle, édifient une célèbre école de kabbale dont la spiritualité se répand aux XVII^e et XVIII^e siècles dans les communautés juives orientales ainsi qu'européennes, avec traduction en yiddish : une mystique complexe et une culture religieuse qui étaient jusque-là l'apanage des lettrés se répandent auprès de lecteurs plus simples. La traduction en yiddish de la littérature dévotionnelle née à Safed permet la large diffusion de thèmes d'inspiration kabbalistique, jusque-là réservés aux lettrés, dans le judaïsme d'Europe centrale et orientale. C'est là une des causes de la floraison du hassidisme, fondé au XVIII^e siècle par le Baal Shem Tov, dit le Besht (mort en 1760), pour réagir à la nature jugée purement académique et desséchante du judaïsme de son temps. Cette évolution vers la diffusion à un large public – vers la vulgarisation, si l'on veut – d'une hagiologie et d'une mystique complexe n'alla pas sans critiques : elle est similaire à celle qui se produisit dans le soufisme ottoman contemporain. Avec ses cheikhs, ses confréries et ses débats doctrinaux, le soufisme de la fin de l'époque mamelouke et surtout de l'époque ottomane présente en effet les mêmes traits que le hassidisme européen : tendance quasi générale à la transmission héréditaire du charisme, cours de disciples autour d'un rabbin/cheikh miraculeux, banquets communs, pèlerinages et fêtes anniversaires de la mort des *tzaddiqim*/cheikhs, ancrage géographique local et floraison hagiographique. Dans le soufisme, on trouve aussi cette dialectique récurrente de l'opposition – en réalité souvent factice – entre le saint non savant, mais véritablement

pieux, et le rabbin ou le savant religieux musulman trop attaché à la lettre de la Loi ; opposition entre deux façons d'interpréter la Loi et la science religieuse : par exemple celle du Besht et celle de son adversaire, le Gaon de Vilna. Beaucoup de grands maîtres du hassidisme sont en réalité eux-mêmes de grands savants, des kabbalistes hors du commun. Prônant la joie, le chant et la danse, ils se heurtent à l'austérité des maîtres traditionalistes du rabbinisme. Dans le hassidisme, le saint rebbe, placé au centre de la communauté, exerce à la fois une autorité religieuse, un magistère spirituel auprès de ses disciples et une manière de rôle politique légitimé par la doctrine mystique. Le *tzaddiq* devient lui-même l'objet d'une ferveur extrême, un pôle magnétique. La floraison du hassidisme permet au saint juif de jouer dorénavant un rôle politique : intercesseur pour la communauté devant Dieu, le saint l'est aussi auprès des autorités politiques. Défendant ses disciples contre les attaques et persécutions des *mitnagguedim*, particulièrement en Lituanie, le hassidisme fut aussi en butte à des attaques et des moqueries du judaïsme réformé et assimilé. Il n'en anima pas moins les communautés d'Europe centrale et orientale durant tout le XIX^e siècle et quasiment jusqu'à la Shoah.

En Europe, le temps des Réformes conduit à une nécessaire réflexion sur les modèles de sainteté proposés par le protestantisme, on l'a vu, comme par le catholicisme. Lors de la Réforme catholique (XVI^e-XVII^e siècles), la Curie romaine transforme la procédure de canonisation en un processus long et complexe géré, à partir de 1588 et jusqu'en 1969, par la Congrégation des rites. La piété catholique moderne promeut la vénération de nouveaux saints par les confréries, les congrégations et les ordres nés à la faveur de la Réforme tridentine : elle en accentue aussi, sans doute, la « confessionnalisation », dans un processus d'encadrement ecclésiastique qui laisse de plus en plus à l'écart les figures légendaires de l'époque médiévale. Jamais l'Église catholique n'autorise un culte du vivant du saint, mais la première étape du procès de canonisation des saints modernes est la vérification de la *fama sanctitatis in vita* du futur saint. L'odeur de sainteté (liée à l'imputrescibilité du corps), l'affluence aux obsèques sont d'autres signes possibles de sainteté, mais celle-ci doit se fonder avant tout sur les vertus du saint, classées selon un modèle augustinien (pureté, pénitence, humilité, ferveur, charité, patience, chasteté et foi) ou selon une tripartition thomiste (les trois vertus théologiques : foi, charité et espérance ; les cinq vertus intellectuelles :

sagesse, intelligence, science, prudence et art ; et les trois vertus morales : justice, force et tempérance). Depuis le début du XVII^e siècle, souligne Christian Renoux, « le plan qui s'est imposé distingue les trois vertus théologiques, les quatre vertus cardinales (courage et force, justice, prudence et tempérance) et leurs multiples annexes (humilité, chasteté, respect des vœux, etc.) qui permettent toutes les variations chères à l'esprit baroque » (« Une source de la mystique moderne revisitée : les procès de canonisation », *Mélanges de l'École française de Rome*, t. 105, 1993). Les dons surnaturels et les charismes recensés dans les procès de canonisation du XVII^e siècle montrent l'importance de la vie mystique pour établir la sainteté : on retrouve, comme à la fin du Moyen Âge, l'importance des mystiques et des femmes canonisées (une sainte pour cinq saints au XVII^e siècle, comme au XIII^e siècle), sans parler des causes ouvertes qui, sans avoir abouti à une canonisation, concernent des prophétesses, des extatiques, des visionnaires ou des stigmatisées.

Femmes et sainteté

La femme n'est pas, par elle-même, un type de saint. Dans les trois monothéismes, il n'existe guère de femmes saintes, plutôt des saintes femmes dont les hagiographies laissent deviner la présence dans l'entourage des grands saints. Sont-elles saintes par elles-mêmes ? Commençons par la Torah qui compte sept prophétesses (Sarah, femme d'Abraham ; Myriam ; Déborah, qui ramène Israël à Dieu et permet la victoire contre les Cananéens ; Anne ; Abigaël ; Houldah ; Esther) et quatre matriarches (la même Sarah, Rébecca, Léa, Rachel). La tradition juive évoque d'autres saintes femmes, comme Tzipporah, l'épouse de Moïse, Ruth, l'ancêtre du roi David et donc du Messie à venir, ou Anne, la mère de Samuel. Par la suite, les saintes femmes du judaïsme sont généralement de pieuses épouses, modèles d'abnégation, supportant mille privations pour permettre à leur mari de se consacrer exclusivement à l'étude : ainsi de Rachel, épouse de Rabbi 'Aqiva. On pourrait donner des exemples similaires de sainteté par contiguïté familiale ou conjugale dans le christianisme ou dans l'islam. Les femmes jouent un rôle éminent, dans la transmission et la filiation d'une sainte lignée et par une sorte de vocation féminine d'écoute et de patience. Comme le judaïsme et l'islam écartent généralement le célibat de leurs modèles de sainteté –

même s'il y a toujours eu des saints célibataires –, ils ont mis l'accent sur les épouses du saint : on l'a vu pour le judaïsme, et c'est vrai aussi pour l'islam sur le modèle des épouses du Prophète (notamment Khadija et Aïsha) appelées les « Mères des croyants ». Les filles du saint sont aussi des saintes femmes par contiguïté, héritant du charisme et des enseignements de leur père, aux côtés de leurs frères ou de leurs cousins. Ou encore contre ces derniers : c'est contre son cousin, soutenu par l'autorité coloniale française, que Lallâ Zaynab (morte en 1904), fille unique du saint fondateur d'une *zâwiya* de la confrérie Raḥmaniyya à el-Hâmil, en Algérie, obtint de succéder à son père à la tête de la *zâwiya* ; restée célibataire, elle n'était pas un cas isolé. Il peut arriver alors que ces saintes femmes se voient dotées d'un mausolée, adjacent en général à celui de leur saint père, frère, fils ou époux. Dans les dynasties soufies ou hassidiques, leur mariage, souvent avec un disciple de leur père, est évidemment un enjeu important. Notons la singularité des shiites et du culte des *Ahl al-bayt* qui a promu à la sainteté de nombreuses femmes – singulièrement au Caire : Fatima, fille du Prophète, mais aussi Nafisa ou Zaynab, sœur de Ḥusayn. Parmi les imâmzâdehs (descendants d'imâms) vénérés en Iran, ainsi qu'en Inde musulmane, on trouve de nombreuses femmes (les Bibis). Dans les trois monothéismes, enfin, la « sainte mère » est manifestement un modèle dominant : malgré le contexte patrilinéaire, les mères de saint (comme sainte Monique, la mère de saint Augustin, comme Sarah la mère d'Isaac, comme la mère d'Ibn 'Arabî) éclipsent généralement le père. C'est la sainte mère qui fait le fils saint, qui pressent sa sainteté et qui joue un rôle déterminant dans de nombreux récits hagiographiques.

En matière de sainteté féminine, le christianisme et l'islam promeuvent le modèle marial – évidemment interprété bien différemment dans les deux monothéismes, selon que Marie, à laquelle le Coran laisse une si large place, est la mère de l'avant-dernier prophète, 'Îsâ, qui précède Muḥammad, ou selon qu'elle est la Theotokos, « celle qui a enfanté Dieu », une expression qui paraît en 325, lors du concile de Nicée, et trouve une formulation théologique au concile de Constantinople en 381 : « Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, vrai Dieu né du vrai Dieu, par l'Esprit Saint a pris chair de la Vierge Marie et s'est fait homme. » Le modèle d'une sainteté virginale dominera dès lors la sainteté féminine chrétienne, qui avait d'abord été illustrée par de nombreuses épouses et mères, martyres et pieuses dévotes.

Existe-t-il une place pour la femme sainte par elle-même ? En général, soit le contexte culturel et social ne permet pas son affirmation et sa visibilité, même lorsque celle-ci existe ; soit la sainteté est précisément une voie de réalisation féminine au rebours des lois sociales ordinaires. Le hassidisme a promu quelques saintes (*tzaddekat*), assez rares, qui sont le plus souvent épouses de saints, comme Perle, l'érudite épouse du Maharal de Prague, qui vécut au XVI^e siècle et fut l'ancêtre de la lignée des Loubavitch. L'hagiographie musulmane n'a pas fait une large part aux femmes, mais l'islam connaît davantage de cultes de saintes femmes savantes, de *shaykhât* soufies notamment, que les rares et allusives notices des recueils hagiographiques ne le laisseraient supposer. C'est encore dans les cultes locaux peu historicisés, dans des tombeaux légendaires, que l'on trouvera le plus de saintes dans l'islam et le judaïsme : ces figures féminines jouent souvent un rôle chthonien et matriciel, comme Ève (Hawa) qui donna son surnom d'« Aïeule » (*jidda*) à la ville de Djedda où l'on vénérât son mausolée jusqu'au triomphe du wahhâbisme, ou comme les nombreuses saintes femmes qui, sous le titre de Lallâ, sont vénérées au Maghreb par les juifs comme par les musulmans.

Lorsqu'une sainte émerge par elle-même, il s'agit généralement d'une vierge et ascète, à la rigueur d'une veuve entrée en dévotion. Dans le christianisme antique apparaît le modèle de la sainte vierge et martyre. La vierge consacrée, renonçante et ascète comme Marie l'Égyptienne, moniale enfin, devient l'autre modèle dominant – un pendant du modèle masculin similaire. La sainte vierge est alors en fait ramenée à un modèle masculin : c'est le cas de la vierge virile de l'hagiographie byzantine, sainte Marina, étudiée par Évelyne Patlagean dans un article célèbre (« L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi medievali*, 3^e série, 17, 1976, p. 597-623).

La sainte fondatrice d'ordre ou de monastère, au Moyen Âge occidental, est souvent issue d'un haut lignage et tient en fait le rôle d'un garçon, comme sainte Odile, patronne de l'Alsace. Il en est de même des saintes femmes soufies qui sont jugées dignes d'être au rang des *rijâl*, des « hommes » de Dieu, et échappent ainsi aux contraignantes soumissions que leur vaudrait normalement leur sexe. Dans la doctrine d'Ibn 'Arabî, virilité et féminité ne sont que des accidents et la femme peut donc accéder à tous les degrés de sainteté. Citons l'exemple remarquable de la sainte de Tunis, Sayyida Mannûbiyya, qui vécut au XIII^e siècle, et dont

l'hagiographie a été traduite et étudiée par Nelly Amri. Le thème de la fiancée dont l'époux meurt le soir même des noces, comme c'est le cas de Â'isha al-Mannûbiyya, est assez classique. Le cas, moins radical, de la vierge consacrée qui fuit le mariage pour se vouer à Dieu dans un ermitage ou un couvent (et parfois dans une cellule de la maison de ses parents) est lui aussi un cas de sainteté féminine fréquent dans le christianisme comme dans l'islam. Des veuves ou des femmes répudiées, au Moyen Âge musulman, pouvaient se regrouper dans des *rubuṭ* qui leur étaient propres. Vocation religieuse et choix de sainteté ont pu constituer pour bien des femmes pieuses de l'Orient musulman et chrétien ou de l'Occident latin la seule échappatoire à un statut méprisé : ce choix ouvrait – éventuellement – la possibilité de mener une action d'envergure comme fondatrice d'ordre ou de monastère, en s'alliant à un parèdre masculin (comme sainte Claire avec saint François, sainte Catherine de Sienne avec le pape) ou en l'affrontant (comme Hindiyya face aux enquêteurs romains, cas extrême d'une sainte maronite mystique et criminelle du XVIII^e siècle qui fut finalement condamnée par Rome). À la virginité, à l'ascèse, s'ajoute souvent la science religieuse, pour les femmes comme pour les hommes. Des femmes traditionnistes et soufies ont pu être attestées comme maîtres spirituels de disciples masculins, certains fort notoires. Les mêmes traits existent dans le judaïsme, mais, comme en islam, on devine dans les sources davantage de saintes femmes que de saints tout court, puisque ni hagiographies ni tombeaux connus n'ont généralement sanctionné une sainteté reconnue par tous et sans équivoques ou demi-teintes.

En Europe catholique, le XVII^e siècle voit l'explosion de la piété baroque et le développement d'un modèle déjà bien présent à la fin du Moyen Âge : l'accès à une littérature dévote et l'imagerie de la sainteté développée par la piété baroque permettent l'essor de nombreuses saintes mystiques et visionnaires – dont le modèle, propagé par les missionnaires, s'étendra bientôt ailleurs qu'en Europe. Ni les martyres de l'Antiquité chrétienne ni les femmes déguisées en hommes ne pouvaient plus être le modèle de ces saintes modernes, qui se tournaient vers les références majeures de Catherine de Sienne (morte en 1380), de Françoise Romaine (morte en 1440), épouse et mère, sainte veuve, et de Thérèse d'Ávila (morte en 1582). Mortification, maladies et souffrances corporelles devinrent un trait récurrent de ces biographies féminines, permettant à ces saintes femmes de s'identifier à la Passion du Christ,

jusqu'à reproduire ses stigmates, tout en connaissant avec lui des noces mystiques. La science mystique de certaines de ces femmes, leurs écrits, furent également reconnus, notamment pour sainte Catherine de Sienne, femme illettrée qui dictait ses ouvrages, et qui fut finalement déclarée docteur de l'Église en 1970.

Le développement impressionnant des congrégations féminines missionnaires et enseignantes du XIX^e siècle a permis une nouvelle formulation du modèle de sainteté féminine chrétienne, chez les catholiques comme chez les protestants : le modèle est désormais oblatif et actif, associé à la charité et à la compassion, à l'hôpital et à l'école – soit à des valeurs et des types d'activité jugés, au XIX^e siècle, typiquement féminins. Selon Jean-Paul II, « les saintes femmes sont une incarnation de l'idéal féminin ; mais elles sont aussi un modèle pour tous les chrétiens, un modèle de *sequela Christi*, de la vie à la suite du Christ, un exemple de la manière dont l'Église-Épouse doit répondre avec amour à l'amour du Christ-Époux » (commentaire à la Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, 1988).

À l'époque contemporaine, on ne peut que constater un changement dans les trois monothéismes, quant aux rôles dévolus aux saintes femmes. On les rencontre, plus nombreuses, en saintes femmes charismatiques, qui jouent un rôle caritatif ou militant, ou encore en lien avec l'enseignement. Signalons par exemple, dans l'orthodoxie russe, la canonisation comme martyre – à Ravensbrück – d'une moniale, Marie Skobtsov (morte en 1945) : elle avait été mariée et divorcée deux fois, et critiquait le monachisme coupé du monde en insistant sur l'action sociale. La sainte Umm Irînî (morte en 2006), abbesse qui a refondé le monachisme copte féminin en Égypte, s'est manifestement inspirée de modèles missionnaires catholiques et protestants issus du XIX^e siècle. Une autre Égyptienne, la fondatrice des Sœurs musulmanes, Zaynab al-Ghazâlî (morte en 2005), a laissé des mémoires où elle pose à la fois à la martyre et à la sainte militante, tout en refusant de passer, malgré son mariage, par le rôle traditionnel de la maternité. À la marge, certaines communautés de musulmans, comme la branche Jeyhunabâdî des Ahl-e haqq (une hérésie iranienne d'origine shiite et d'inspiration soufie) et comme certaines confréries turques pilotées par de saintes femmes, prônent une égalité entre les sexes, dans le domaine de la sainteté comme dans d'autres.

Miracles : signes de Dieu, demandes d'une société

Le mot « miracle » évoque en français le merveilleux, le prodige surnaturel, « un fait extraordinaire où l'on croit reconnaître une action divine bienveillante, auquel on confère une signification spirituelle ». C'est incontestablement dans le domaine des miracles des saints que l'on peut observer le plus de points communs entre les trois monothéismes. Le miracle est le signe de l'intervention divine dans le monde sensible, un signe nécessairement ambigu, puisqu'il risque d'être confondu avec les prodiges des magiciens, des charlatans ou des faux prophètes, voire avec des phénomènes diaboliques. Le miracle n'est sans doute pas, en principe, nécessaire aux saints, et nombre d'hagiographies n'en recensent que fort peu, voire pas du tout, ou se contentent d'insister sur les charismes spirituels, non sur les miracles tangibles. Mais, dans la majeure partie des cas et dans la *vox populi* à coup sûr, il n'est pas de saint sans miracle, puisque le miracle, comme le saint lui-même, est manifestation de Dieu parmi les hommes. Saint Athanase invoquait déjà les miracles comme une preuve de la sainteté de saint Antoine. La canonisation des saints Boris et Gleb, premiers saints russes canonisés en 1072, fut acquise grâce aux miracles qui s'étaient produits sur leur tombe. Depuis le XIII^e siècle, on l'a dit, l'Église catholique enquête sur les miracles, auprès de témoins dignes de foi, avant de conclure à la canonisation d'un nouveau saint. C'est dire l'importance des miracles.

On retrouve, à leur propos, la diversité des champs lexicaux utilisés. Dans le lexique de l'hagiographie juive, on parle de signes (*otot, moftim*), d'actes (*ma'assim*), de merveilles (*niflaot*), de clairvoyance, de la maîtrise des lois de la nature, d'intercession efficace. Le Talmud recourt au mot *nès* (pluriel *nissim*). C'est Dieu lui-même qui intervient pour sauver son peuple, via patriarches ou prophètes, surtout le prophète Élie. Les miracles des saints hassidiques, véhiculés par le folklore juif, ne sont pas d'une nature différente de ceux opérés par des saints chrétiens ou musulmans : miracles de guérison, de claire-vue, d'assistance spirituelle ou matérielle, de protection d'une communauté. Ces miracles ont été abondamment décrits, dans les trois monothéismes, par les tenants d'une réforme rationaliste et d'une censure de la piété populaire, à partir du XVIII^e siècle ou du XIX^e siècle. Ils ne sont pourtant pas l'inévitable produit d'une religion archaïque et quasi païenne comme l'ont pensé les

wahhâbites, les réformistes musulmans, les tenants du judaïsme réformé ou les modernistes catholiques : comme l'écrit Élisabeth Behr-Sigel à propos des saints orthodoxes,

ce n'est pas une conception matérialiste et grossière de la religion, comme on l'a parfois prétendu, qui se manifeste dans la foi au miracle, comme signe de la sainteté. Certes le saint orthodoxe, selon la conception traditionnelle, doit vivre dans une atmosphère miraculeuse. Mais il ne s'agit pas chez lui des miracles du magicien qui, à l'aide de procédés occultes, prétend domestiquer la nature et les dieux, mais des miracles de la foi et de la prière. Ils font de l'humble serviteur de Dieu l'annonciateur des Temps nouveaux où la nature tout entière sera affranchie de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu (Romains, 8, 21).

Élisabeth Behr-Sigel, cité dans *Saints et sainteté*, numéro spécial de la revue orthodoxe *Lumière du Thabor*, n^o 18, juin 2004, p. 8.

Le christianisme a hésité entre plusieurs termes, les mots grecs *thauma* (« source d'étonnement »), *terastion* (« prodige ») et *charisma*, les mots latins *miraculum*, *mirabilis*, *prodigium* et *signum*. La tradition patristique s'est demandé si les miracles des saints chrétiens prolongeaient ou non ceux du Christ et des apôtres : la croyance aux miracles manifestée aux tombeaux des martyrs a dû concilier la demande d'intercession et de guérison exprimée par les pèlerins, et l'idée répétée par les penseurs chrétiens que c'est bien Dieu qui agit à travers les reliques. Saint Augustin insiste pour donner la prééminence aux miracles intérieurs, tels la conversion du pécheur, la prière et les sacrements, sur les miracles physiques, tandis que Grégoire le Grand insiste sur l'humilité nécessaire du thaumaturge qui doit reconnaître l'origine divine de ses dons. Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin aboutit à la définition du miracle, signe divin, comme un phénomène en opposition à la rationalité du monde, et dont on peut se servir de façon pédagogique, dans les *exempla* et les sermons : le sens glisse vers les merveilles, visions et apparitions de revenants. Le miracle est moins une force incontrôlable qui émane du saint (la *baraka* de la langue arabe) qu'une action précise faite par le saint, mais en réalité accomplie par Dieu pour le saint. Dans le catholicisme, la procédure de canonisation introduit la volonté de filtrer les miracles et de les contrôler. L'Église s'efforce alors de mettre l'accent sur la vie du saint et sa personne. Ainsi, à partir de la fin du XIII^e siècle, on sépare, dans les libellés écrits par le postulateur, la vie du saint des miracles qui se sont produits à son tombeau. Aujourd'hui, les

postulateurs examinent d'abord « l'héroïcité des vertus » (*hieroiçitas virtutum*) avant de se pencher sur les miracles dont on n'attend plus aujourd'hui une multiplication. Ce critère essentiel se trouve aussi dans la sainteté orthodoxe russe, sous le terme russe de *podvig* (« lutte spirituelle »). Le miracle reste conçu par l'Église catholique comme la confirmation divine du jugement exprimé par les autorités ecclésiastiques à propos de la vie vertueuse. Si le miracle reste essentiel à la béatification et à la canonisation, il n'est désormais plus nécessaire, aujourd'hui, d'en attester plus d'un, malgré les fortes résistances de la religiosité populaire à ce modèle.

En islam, il existe une nette distinction lexicale entre différents termes : on emploie soit *âyât* (« signes », ce qui est aussi le nom des versets du Coran), soit *mu'jizât* (« actions inimitables », réservées aux prophètes, et renvoyant à l'« inimitabilité », *i'jâz*, notamment celle du Coran), soit enfin *karâmât* (« miracles » des saints musulmans), terme qui ne figure pas dans le Coran, mais est attesté à propos du Prophète. D'un saint chrétien, on dit qu'il fait des miracles, alors qu'un saint musulman a des *karâmât*. Le mot *u'jûba* (pluriel *ajâ'ib*) utilisé par les shiites imâmites, est réservé, en principe, aux imâms, à propos desquels on emploie aussi ce terme de *mu'jizât* que les sunnites réservent aux prophètes. Tous les mots renvoient à la « rupture d'habitude » (*kharq al-'âda*), qui rompt le cours naturel, le cours habituel des choses. La *karâma*, selon une racine qui rappelle le don et la générosité divine, est une qualité davantage qu'une action : c'est un charisme plus qu'un prodige. En utilisant deux termes différents selon que l'on parle des miracles des prophètes ou de ceux des saints, l'islam a tenu à distinguer, encore une fois, ces deux domaines contigus que sont prophétie et sainteté. Une doctrine soufie du miracle s'est forgée, situant précisément le miracle au confluent de la prophétie et de la sainteté, donc en rapport étroit avec la révélation.

Dans les trois monothéismes, la notion de miracle a suscité débats et contestations : pour tous, le miracle doit se rattacher en définitive à Dieu, d'où son ambiguïté constante et la crainte, chez certains auteurs, que la quête de miracles n'oblitére la quête mystique véritable ou les impératifs de la Loi et ne vienne jeter quelque ombre sur la réalité des miracles des prophètes. On trouve dans de nombreux textes ces réticences à l'égard d'une religiosité trop sensible qui risquerait d'oublier le vrai sens du miracle : Dieu à l'œuvre en ce monde. C'est pourquoi il existe des

hagiographies sans miracles, dans le christianisme du haut Moyen Âge comme dans le soufisme des origines. Certains saints, parmi les plus grands, s'emploient à dissimuler leurs propres miracles. Ce sont souvent les concurrences ultérieures entre monastères, entre ordres religieux, entre confréries soufies, qui vont conduire à une inflation des miracles et notamment des miracles *post-mortem* dans les hagiographies. Qui est alors l'auteur du miracle, est-ce Dieu qui agit pour honorer et exaucer le saint, est-ce le saint qui agit directement, et peut-être même malgré lui ? L'examen attentif de la tradition hagiographique, a fortiori de la tradition orale, montre que c'est bien le saint, vivant ou mort, qui est l'agent du miracle, avec ou sans la permission divine. Le lieu même où vit le saint, les objets avec lesquels il est en contact, finissent par avoir leur propre vertu bénéfique. Il y a aussi miracle et miracle, de même que la différence d'états spirituels implique différents charismes : des prodiges trop spectaculaires ne doivent pas occulter les véritables miracles spirituels. D'autres réticences, voire de franches oppositions, viennent à toute époque des esprits sceptiques : des recueils hagiographiques juifs, musulmans ou chrétiens racontent souvent ces récits de miracles où le saint foudroie ou convertit le moqueur incrédule. Les récits de miracles révèlent eux-mêmes bien des fonctions dont la typologie des saints donnait déjà quelque idée (assistance, protection, intercession) et attestent la tension entre saints admirables et saints exemplaires, entre héroïcité et exemplarité, entre le saint si proche de Dieu qu'il en est séparé des hommes, et celui si proche des hommes qu'il paraît parfois bien loin de Dieu.

Le saint, tout d'abord, est bien souvent le saint guérisseur, et les miracles de guérison sont, de loin, les plus fréquemment demandés par les dévots venus en pèlerinage au tombeau du saint. Le phénomène des miracles de guérison n'a pas disparu à l'heure actuelle : longtemps lié à la démographie et au taux de mortalité infantile très élevé des sociétés prémodernes, il a concerné la capacité à procréer, à enfanter, à mettre au monde, à garder en vie les nourrissons et les enfants. Il s'est adressé aussi aux maladies de toute sorte – dont l'étude, dans les récits de miracles, peut montrer l'évolution, de la paralysie médiévale au cancer d'aujourd'hui.

Certainement premiers, ces miracles de guérison ne sont pas seuls : on peut y assortir toute une kyrielle de miracles d'assistance (procès, argent, objets perdus, fiancés à trouver). À un degré plus élevé dans la

hiérarchie, on trouve, associé à un espoir sotériologique qui n'est jamais tout à fait absent des hagiographies, le rôle de porte-parole et d'intercesseurs célestes, qu'il s'agisse des trente-six justes du judaïsme, noyés dans la foule mais qui soutiennent le monde, ou de l'Assemblée des saints, un thème présent dans le christianisme et l'islam (le *dîwân al-ṣ̣ âliḥ în*). Pour le judaïsme, en attendant le Messie, les saints sont les « piliers du monde » sans lesquels celui-ci serait voué à sa perte : ils contribuent à sauver le peuple juif. Plusieurs grands saints du hassidisme ont été vus comme tels, ainsi le Baal Shem Tov ou le Gaon de Vilna. On trouve la même notion dans l'islam où les pieux (*awtâd*), les quatre pôles (*aqṭ âb*) popularisés à la fin de l'époque mamelouke ou les « maîtres de l'heure » sont intimement liés à l'eschatologie et au messianisme.

Dans les trois monothéismes, toute la vie du saint est elle-même marquée de signes miraculeux : sa naissance, son enfance, sa vie, sa mort sont autant d'occasions de miracles. Ceux-ci se manifestent dans son corps, dans son enseignement, dans ses relations avec ses disciples, dans son intercession auprès des puissants. C'est tout naturellement que ces miracles *in vita* s'étendent ensuite, *post-mortem*, à ses reliques ou à son tombeau. Les bénéficiaires du miracle, surtout lorsqu'il s'agit de miracles de protection, peuvent être alors une collectivité, une ville groupée autour de son patron, une confrérie ou une congrégation blottie autour de son fondateur, un monastère construit sur ses reliques, une *zâwiya* édiflée autour de son cénotaphe. Les miracles opérés *in vita* ou ceux demandés *post-mortem* se ressemblent beaucoup d'un monothéisme à l'autre : guérisons de saints thaumaturges, on l'a dit, à propos desquels on formule un vœu et on apporte des ex-voto ; miracle classique du « raccourcissement du chemin » ou de « l'homme volant » dans le judaïsme comme dans l'islam, allant jusqu'au don d'ubiquité. Le miracle fréquent des animaux domptés (lions ou loups attelés à la place d'un âne à une meule, ou servant de monture au saint) est commun aux trois monothéismes, attestant le triomphe du saint sur les passions charnelles : en Bretagne, saint Hervé (mort en 568) attache un loup à sa meule, tandis que 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (mort en 1166), le grand saint de Bagdad, force un lion à faire tourner sa roue à eau. Certains saints juifs et musulmans n'hésitent pas à se transformer en animal : Maïmonide se change en Lion dans le *Mayse Bukh*. Une certaine censure cléricale a pu filtrer parfois le légendaire hagiographique des récits de miracles ; mais un examen attentif de plusieurs versions, notamment orales et écrites,

d'un même légendaire peut donner des résultats surprenants, comme à propos du saint Guinefort, le « saint lévrier » du XIII^e siècle étudié par Jean-Claude Schmitt. Le légendaire fort ancien reposait sur un motif folklorique indien plus ancien encore, que l'hagiographie médiévale avait su intégrer, humaniser et christianiser, sans évincer absolument de la tradition orale le visage surprenant du saint animal.

L'intercession distingue aussi plusieurs niveaux où les bénéficiaires les plus humblement placés ne sont pas inactifs pour autant ; au commencement, il y a toujours une prière, une invocation, un appel même muet ; le dévot vient implorer le saint qui invoque à son tour un autre intercesseur plus haut placé avant d'atteindre, au sommet de la pyramide, un saint supérieur, par exemple le Prophète ou la Vierge. Si le saint est exaucé, en islam, c'est bien souvent affaire de famille, charnelle ou spirituelle : beaucoup de saints musulmans descendent du Prophète. En haut de l'échelle des intercesseurs, Muḥammad assure auprès de Dieu une intercession (*shafâ'a*) d'ordre eschatologique dont découlent les intercessions du quotidien. On pourrait dire que la Vierge Marie joue souvent ce rôle d'intercesseur suprême – juste avant Dieu – dans le christianisme.

Le culte des saints : fonctions et débats dans les trois monothéismes

Comment fabrique-t-on un saint ? Trois éléments interviennent : la réputation, le culte, les textes. Dans les trois monothéismes, la *fama sanctitatis* est d'abord indispensable – même si elle ne suffit pas pour fonder durablement un culte. Elle se développe autour d'un saint réputé tel de son vivant, et porté en terre par une foule convaincue, déjà, de sa sainteté. Puis le culte alimente le culte, en quelque sorte, mais il y faut une infrastructure qui suppose l'entretien d'un courant dévotionnel, un rapport au politique (soutien matériel, construction de mausolées ou de sanctuaires, fondations pieuses), enfin des institutions ou des communautés suffisamment organisées (disciples, familles, congrégations, confréries) pour pérenniser le culte en question. Les textes hagiographiques et parfois autohagiographiques jouent un rôle déterminant : souvent écrits, dans un premier temps, par la communauté

de disciples qui entouraient le saint de son vivant ou poursuivent son action après sa mort, ils recueillent et filtrent une première tradition orale. Il arrive que le saint laisse des témoignages personnels, par exemple des lettres, ou dicte sa propre hagiographie. Ces textes qui permettent de répandre un culte continuent d'être alimentés, parfois des siècles après, par les congrégations monastiques, les confréries soufies ou encore les écoles hassidiques – autour du centre dévotionnel majeur que constitue le mausolée du saint fondateur, objet de pèlerinages : on amplifie la légende initiale, on la nourrit d'une expérience renouvelée du charisme du saint, et on alimente le légendaire de récits de miracles qui rendent évidente sa sainteté.

Dans la pratique même du culte des saints, il existe des différences profondes entre les trois monothéismes. Le culte des saints chrétiens est un culte de reliques, ossements dispersés, vénérés, volés, objet d'un trafic. Dans le culte des saints juifs et musulmans, en revanche, ni images ni reliques directes – en principe, car les images se multiplient pour la période récente. Le corps et les ossements n'y font pas l'objet d'une attention particulière : après tout, les corps des prophètes et martyrs sont réputés imputrescibles, et on ignore la tombe du plus grand saint du judaïsme, le prophète Moïse – le tombeau du Prophète est un lieu, non un reliquaire. En l'absence de reliques directes, ce n'est pas le contact avec le corps du saint qui intéresse le pèlerin, mais l'imprégnation du lieu : on ne vénère d'ailleurs pas un mort, mais un saint présent et vivant qui bouge, qui agit, qui parle et sort du tombeau à sa guise. Le légendaire qui accompagne les saints juifs d'Irak ou du Maroc n'est pas, ici, différent du légendaire musulman. Bien souvent, le « tombeau » de saint musulman est donc un cénotaphe, associé à un souvenir, à des récits, à une hagiographie aux propriétés salvifiques. Des reliques indirectes sont possibles : poussière, chiffons accrochés aux arbres et aux buissons. De telles données expliquent la location multiple des tombes en islam, ainsi que le grand nombre de visions du saint. Elles expliquent aussi, jusqu'au ^{XX}^e siècle, l'abondance de lieux saints peu historicisés et même peu « hominisés », c'est-à-dire associés à une nature sauvage où l'homme n'a pas de place.

Nombre de « saints », dans le christianisme comme dans le judaïsme et en islam, ne sont souvent guère que des noms donnés à des lieux saints d'ancienne sacralité, ou à des cultes naturels universels : l'arbre, la grotte, la source sont souvent vénérés, surtout dans les régions rurales et

montagnardes ou en contextes tribaux, comme dans la Bretagne celtique, la Kabylie, le Kurdistan ou l'Asie centrale. Le culte des saints juifs d'Irak ou du Sud marocain ne présente à cet égard guère de différences avec le culte des saints musulmans voisins. Ces petites tombes modestes ont un sens local important pour une communauté villageoise ou pour une tribu, à laquelle elles permettent de se rattacher à une identité et à une histoire religieuses, de justifier de mythes fondateurs ou d'attester la présence des ancêtres. Ces cultes du lieu, généralement liés à la nature, se disent et se traduisent en termes indiscutablement juifs ici (cultes juifs berbères), chrétiens là (les fontaines celtiques christianisées), musulmans ailleurs : on ne vénère que rarement un arbre pour lui-même, mais le cheikh ou le djinn qui est réputé y habiter ou l'avoir sanctifié. Telle source n'est pas sainte par elle-même, mais se rattache souterrainement à l'eau sacrée de Zemzem, à La Mecque. Il faut avoir présent à l'esprit le sens du légendaire comme des rites pratiqués à ces lieux saints, qui ne sont pas pure résurgence du paganisme ou d'une religion archaïque, comme l'ont pensé ces trois grandes « religions » du XIX^e siècle que sont le judaïsme réformé, le positivisme européen ou le réformisme musulman. Qu'un saint peu connu ait pu devenir une figure mythique plus qu'un personnage historique ne le renvoie d'ailleurs pas nécessairement à un lointain passé. Les musulmans des époques médiévale et moderne étaient capables de produire des mythes, eux-mêmes évolutifs et historiquement datés, et qui ne doivent rien à un éventuel substrat préislamique : la conquête islamique d'une région, même au XVIII^e siècle, entraînait par exemple l'invention de tombes supposées très anciennes, datant de l'époque du Prophète.

Quant aux dates du pèlerinage ou aux pratiques du culte, dans l'islam, elles empruntent beaucoup aux voisins non musulmans (coptes en Égypte, hindous en Inde). Des lieux saints partagés voient parfois une certaine convivence (Balkans ottomans, judaïsme marocain, coptes), ou au contraire une nette opposition (à Hébron et Jérusalem, pour des raisons politiques). Le syncrétisme qui existe souvent, dans les Balkans ottomans, comme aujourd'hui en Inde ou en Indonésie, entre différentes religions autour d'un même tombeau, ou entre deux sanctuaires de religion différentes juxtaposés sur un même site n'est pas en soi une preuve d'ancienneté du culte des saints ; ce n'est pas non plus un simple vernis. D'autre part, l'expansion du soufisme et des confréries a donné à l'islam pléthore de saints musulmans dont les tombeaux ne doivent rien,

ni dans leur histoire ni dans leur site, aux sanctuaires du passé. S'il existe de nombreux saints quasi anonymes, sans historicité, il existe tout autant, et davantage, de saints musulmans connus et historiquement identifiés auxquels les premiers sont souvent fictivement rattachés. L'époque contemporaine a enfin vu une historicisation croissante de la sainteté, en islam comme dans le judaïsme, grâce à de saintes figures désormais photographiées, filmées, datées : les dynasties de rabbins israéliens ou celles de cheikhs soufis n'ont plus grand-chose à voir avec le monde des saints campagnards de jadis. Sans doute y a-t-il, là aussi, quelque modèle catholique véhiculé par la rationalisation et la sécularisation du monde.

Fabriquer un saint. L'exception catholique

Pendant les premiers siècles du christianisme, la sainteté était déclarée soit par acclamation du peuple, soit par décret épiscopal. L'officialisation du culte consistait dans la translation du corps du saint dans un tombeau d'autel. Au Moyen Âge, la canonisation d'un saint chrétien devient un acte liturgique : l'Église consacre la vénération d'un saint ; le latin *canonizare* signifie que l'on inscrit le nom du saint sur la liste des saints, suivant le canon – la règle – de l'Église. À la fin du X^e siècle intervient la première canonisation due à un pape. Au XI^e siècle est institué le procès de canonisation et en 1171-1172 est proclamé le monopole pontifical en matière de canonisation, réaffirmé par Grégoire IX en 1234. L'Église catholique latine fait là figure d'exception. En 1588 est fondée la Sacrée Congrégation des rites pour l'examen des candidatures, remplacée en 1969 par la Congrégation pour la cause des saints. Le processus de canonisation est modifié en 1983 par Jean-Paul II, un grand faiseur de saints qui définit de nouveaux critères : il faut attester l'héroïcité des vertus du candidat, auquel on doit rendre un culte local, et il faut apporter la preuve d'un premier miracle pour la béatification, et d'un second pour la canonisation elle-même. Mais ces procédures complexes, contrôlées par l'institution ecclésiastique, n'ont jamais évincé le rôle de la *fama sanctitatis*, de la *vox populi* ou les cultes spontanés de saints « populaires » parfois repris dans des cultes reconnus par la voie ecclésiastique.

Le christianisme orthodoxe ou oriental, pour sa part, n'ignore pas la canonisation officielle (la « glorification »), justifiée par l'exploit

spirituel du saint, l'héroïcité de ses vertus, son ascétisme et la force de ses prières, ses miracles, et éventuellement l'état physique resté intact du corps du saint après la mort. Les règles de canonisation sont toutefois moins strictes et le processus moins complexe que dans l'Église catholique. La canonisation est censée confirmer, de manière d'ailleurs non infaillible, une intuition du peuple chrétien lui-même, puisque c'est l'Église tout entière, illuminée par l'Esprit, qui est censée reconnaître la sainteté : c'est en général le Synode des évêques qui en décide, avant que la canonisation ne soit proclamée par le patriarche. En Russie, chaque couvent, chaque éparchie avait ses saints propres, ne demandant qu'ensuite une confirmation au patriarche ; ce n'est qu'avec le Saint-Synode sous Pierre le Grand, puis, à partir de 1917, avec le patriarche de Moscou assisté du Synode qu'une tentative de centralisation se fit jour peu à peu en Russie. Dans l'Église copte contemporaine, on n'hésite pas à vénérer tel patriarche ou tel moine sans attendre la limite temporelle officiellement exigée des cinquante ans après la mort : c'est ainsi que le patriarche Kyrillos VI (mort en 1971), déjà révérend de son vivant, a été immédiatement vénéré comme saint. Dans l'Église copte, le procès de canonisation ne consistera généralement qu'à entériner une sainteté déjà proclamée par la communauté et à diffuser les milliers de récits de miracles recueillis dans des brochures ou des cassettes, désormais des DVD largement diffusés. Il arrive aussi qu'un évêque entreprenant, désireux d'illustrer son diocèse, mette en avant une sainte figure jusqu'à peu connue.

Dans les Églises orthodoxes ou monophysites comme dans l'Église catholique, les saints font partie de la vie quotidienne des croyants. Très tôt, en effet, la liturgie chrétienne a intégré le récit de la vie exemplaire des saints, en attribuant à chaque jour de la semaine un saint particulier. Ces « saints du calendrier », dont la liste et le Synaxaire varient évidemment selon les moments et les Églises chrétiennes, ont contribué à ancrer dans la dévotion populaire le souvenir et la dévotion des saints. Cette liturgie mémoriale des saints, particulière au christianisme, n'a guère d'équivalent en islam, si l'on excepte (*mutatis mutandis*) les dévotions des shiites duodécimains à leurs imâms, par exemple avec la vénération de Husayn et des martyrs de Karbala, tués en 680 par les Omeyyades et désormais déplorés chaque année par les shiites durant le mois de *muḥ arram*. Quant à la pratique consistant à donner aux enfants, lors de leur baptême, le nom d'un saint, on pourrait lui trouver des

équivalents en islam où des noms de saints sont donnés par bénédiction (*tabarruk*) aux enfants.

Critiques et débats

Critiques et débats sont inhérents à la sainteté, et encore davantage au culte des saints. Si les saints chrétiens n'ont jamais rencontré autant de critiques que les saints musulmans ou même juifs, puisque leur existence et leur validité sont attestées par la liturgie elles-mêmes, il faut toutefois noter de nombreuses critiques qui portent en général sur le culte : culte des reliques excessif, banquets suspects sur les tombes, pouvoir d'intercession des saints dénoncé par les ariens ou les protestants. Le concile de Trente a renforcé le contrôle clérical sur les expressions de la piété, tandis que la tendance à l'historicisation des saints, née avec les bollandistes, continue à s'épanouir.

En islam, culte de *dulie* et culte de *latrie* n'ont jamais été distingués, d'où le soupçon classique d'idolâtrie/associationnisme (*shirk*) jeté sur le culte des saints musulmans. Ces critiques anciennes s'appuient sur des hadiths considérés comme authentiques, qui interdisent de construire sur les tombes et de vénérer les morts. Mais les partisans du culte des saints triomphèrent facilement de ces scrupules fort minoritaires : on dénonçait en général les excès plus que la pratique, le culte plus que le saint, des déviances regrettables plus qu'une attitude générale. Depuis le XVIII^e siècle, ces critiques ont été reprises et amplifiées par les wahhâbites, antisoufis, soucieux d'unicité divine où rien ne peut être associé à Dieu. Elles ont été propagées également par le réformisme musulman, avec un succès particulier dans le monde arabe, coïncidant souvent avec une exigence de modernisation, de rationalisation de la religion, d'uniformisation. Malgré des attaques presque incessantes, ni le culte des saints ni la sainteté n'ont disparu du monde musulman, où ils paraissent au contraire, en de nombreux endroits, plus florissants que jamais.



La sainteté est ce qui révèle Dieu dans l'homme, cet homme « à l'image de Dieu ». C'est moins la perfection morale qu'un imprévisible appel de Dieu qui s'y manifeste. La vocation de sainteté concerne-t-elle

tout un chacun ? Et le saint est-il seulement un « saint pour les autres », image plastique de *desiderata* changeants selon les époques, les groupes sociaux, les régions ? Au-delà des conventions littéraires extrêmement fortes des hagiographies transparait souvent, aussi, l'irréductibilité d'itinéraires éminemment personnels. Le progrès spirituel conduit l'homme à se dépouiller de son individualité pour entrer en communion avec Dieu et les autres, mais la sainteté, pour les dévots, est aussi la révélation de la personne telle que le Créateur l'a voulue, dans son caractère unique : d'où l'extrême diversité des saints que l'on peine à décrire et dont une histoire attentive ne peut jamais rendre compte tout à fait.

Pour l'historien, comme pour l'anthropologue, l'étonnante diversité des types permet pourtant de frappantes comparaisons, voire des parallèles entre les trois monothéismes : on trouvera partout le « saint homme », le *holy man* sur lequel Peter Brown est revenu dans *Authority and the Sacred : Aspects of the Christianisation of the Roman World* (Cambridge, 1995), après son célèbre article « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », (*Journal of Roman Studies*, n° 61, 1971). Partout aussi, on trouvera le saint comme « ami de Dieu » – celui qui en est proche, et celui qui nous rend Dieu proche. Le saint ami de Dieu, aimant Dieu et aimé par Lui : c'est ce que dit le christianisme, religion d'amour ; c'est ce qu'espère l'islam pour lequel les saints sont bien les *awliyâ' Allâh* (amis de Dieu) ; c'est enfin l'expérience du saint rabbin Pinhas de Koretz dans la Pologne du XVIII^e siècle, lui dont le disciple Rabbi Raphaël raconte qu'« il se référait à Dieu comme à un ami ».

Catherine MAYEUR-JAOUEN

Bibliographie

ADDAS Claude, *Ibn 'Arabî ou la Quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989.

AIGLE Denise (dir.), *Miracle et karâma. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols, 2000.

AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, « Notes à propos de la *walâya* imamite (aspects de l'imamologie duodécimaine X) », in Geneviève GOBILLOT (dir.), *Mystique musulmane. Parcours en compagnie d'un chercheur : Roger Deladrière*, Paris, Cariscript, 2002, p. 21-58.

- AMRI Nelly, *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Á'isha al-Mannûbiya*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2008.
- AMRI Nelly, *Les Saints en islam et les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris, Cerf, 2008.
- AMRI Nelly et Denis GRIL, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007.
- AUNEAU Joseph et Paul MCPARTLAN, « Sainteté », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 1043-1047.
- BASU Helen et Pnina WERBNER, *Embodying Charisma. Modernity, Locality, and Performance of Emotion in Sufi Cults*, Londres, Routledge, 1998.
- BEN-AMI Issachar, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990.
- BAUMGARTEN Jean, *Récits hagiographiques juifs*, Paris, Cerf, 2001.
- BEHR-SIGEL Élisabeth, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, Cerf, 1950 ; seconde édition revue et augmentée, Bégrolles-en-Mauges, abbaye de Bellefontaine, 1982.
- BENVENUTI Anna, Sofía BOESCH-GAJANO, Simon DITCHFIELD, Roberto RUSCONI, Francesco SCORZA BARCELLONA et Gabriella ZARRI, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Rome, Viella, 2005.
- BEYER Jürgen, Albrecht BURKARDT, Fred VAN LIEBURG et Marc WINGENS (dir.), *Confessional Sanctity (c. 1500-c. 1800)*, Actes du colloque de Dordrecht, 5-7 novembre 1998, Mayence, « Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz », 2009.
- BOYARIN Daniel, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999 ; trad. par Jean-François Sené, *Mourir pour Dieu. L'Invention du martyr aux origines du judaïsme et du christianisme*, Paris, Bayard, 2004.
- BROWN Peter R.L., *Le Culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. par A. Rousselle, Paris, Cerf, 1984.
- CHIH Rachida et Denis GRIL (dir.), *Le Saint et son milieu Comment lire les sources hagiographiques*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2000.
- CENTLIVRES Pierre (dir.), *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Neuchâtel/Paris, Institut d'ethnologie/Maison des sciences de l'homme, 2001.
- CHODKIEWICZ Michel, « La sainteté et les saints en islam », in Henri CHAMBERT-LOIR et Claude GUILLOT (dir.), *Le Culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 13-32.
- CORNELL Vincent J., *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998.
- DE JONG Frederick et Bernd RADTKE (dir.), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, Brill, 1999.

- DELEHAYE Hippolyte, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.
- DELUMEAU Jean, « La sainteté catholique », in Jean DELUMEAU (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, Paris, Hachette, t. VIII, 1987, p. 23-43.
- FENTON Paul (dir.), *Obadyah et David Maïmonide. Deux traités de mystique juive*, Paris, Verdier, 1987.
- FESTUGIÈRE André-Jean, *La Sainteté*, Paris, Presses universitaires de France, 1949.
- GÉNOT-BISMUTH Jacqueline-Lise, *Le Sage et le Prophète. Le défi prophétique dans le monde juif des premiers siècles*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1995.
- KARAMUSTAFA Ahmet T., *Sufism, the Formative Period*, Édinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
- KERROU Mohammed (dir.), *L'Autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Recherche sur les civilisations, 1998.
- KLANICZAY Gabor, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- KLEINBERG Aviad M., *Histoires de saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident*, Paris, Gallimard, 2005.
- KRUMENACKER Yves, « Sainteté catholique et sainteté protestante (XVI^e-XVII^e siècles) », *21^e Congrès international des sciences historiques*, Amsterdam, 2010 [consultable en ligne sur <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00528313/>].
- LE GOFF Jacques, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996.
- LIENHARD Marc, « La sainteté protestante », in Jean DELUMEAU (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, Paris, Hachette, t. VIII, 1987, p. 16-21.
- MADIGAN Daniel A., *The Qur'ân's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- MARTIN SMITH Grace et Carl ERNST (dir.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul, Isis Press, 2011 [1993].
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Al-Sayyid al-Badawî, un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1994.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, « Le culte des saints musulmans à la lumière d'Ignace Goldziher », in Céline TRAUTMANN-WALLER (dir.), *Ignác Goldziher : un classique de l'orientalisme ou un autre orientalisme ?*, Paris, Geuthner, 2011, p. 149-178.
- MCGREGOR Richard, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt. The Wafā' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabî*, Albany, State University of New York Press, 2004.
- MESLIN Michel (dir.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, Cerf, 1990.

- MERI Josef W., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- NEUWIRTH Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin, Verlag der Weltreligionen, 2010.
- PIETRI Charles, « L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin à l'intercesseur », *Les Fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Actes du colloque de Rome, 27-29 octobre 1988, École française de Rome, 1991, p. 15-36.
- RENOUX Christian, « Une source de la mystique moderne revisitée : les procès de canonisation », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 105, n^o 1, 1993, p. 177-217.
- SALLMANN Jean-Michel, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- SCHMITT Jean-Claude, *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1979.
- SIGAL Pierre-André, *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècles)*, Paris, Cerf, 1985.
- SIZGORICH Thomas, *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2008.
- SIZGORICH Thomas, « Sanctified Violence : Monotheist Militancy as the Tie that Bound Christian Rome and Islam », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 77, n^o 4, 2009, p. 895-921.
- SUIRE Éric, *La Sainteté française de la Réforme catholique (XVI^e-XVIII^e siècles). D'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2001.
- TOTTOLI Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Richmond, Curzon Press, 2002.
- VAJDA Georges, « Le rôle et la signification de l'ascétisme dans la religion juive », *Archives de sciences sociales des religions*, n^o 18, 1964, p. 35-43.
- VAUCHEZ André, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1994 [1988].
- VAUCHEZ André, « Sainteté », *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge chrétien*, t. II, 1997, p. 1381.
- VAUCHEZ André, *Saint François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009.
- VAUCHEZ André, *Prophètes et prophétisme*, Paris, Seuil, 2012.
- VEINSTEIN Gilles (dir.), « Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 215, n^o 1, janvier-mars 1998.



Le rabbin Israël ben Éliézer (vers 1700-1760), dit le Baal Shem Tov (« maître du bon nom »), fondateur du hassidisme et figure sainte du judaïsme.

Portrait anonyme du Baal Shem Tov. © akg-images / Bible Land Pictures.



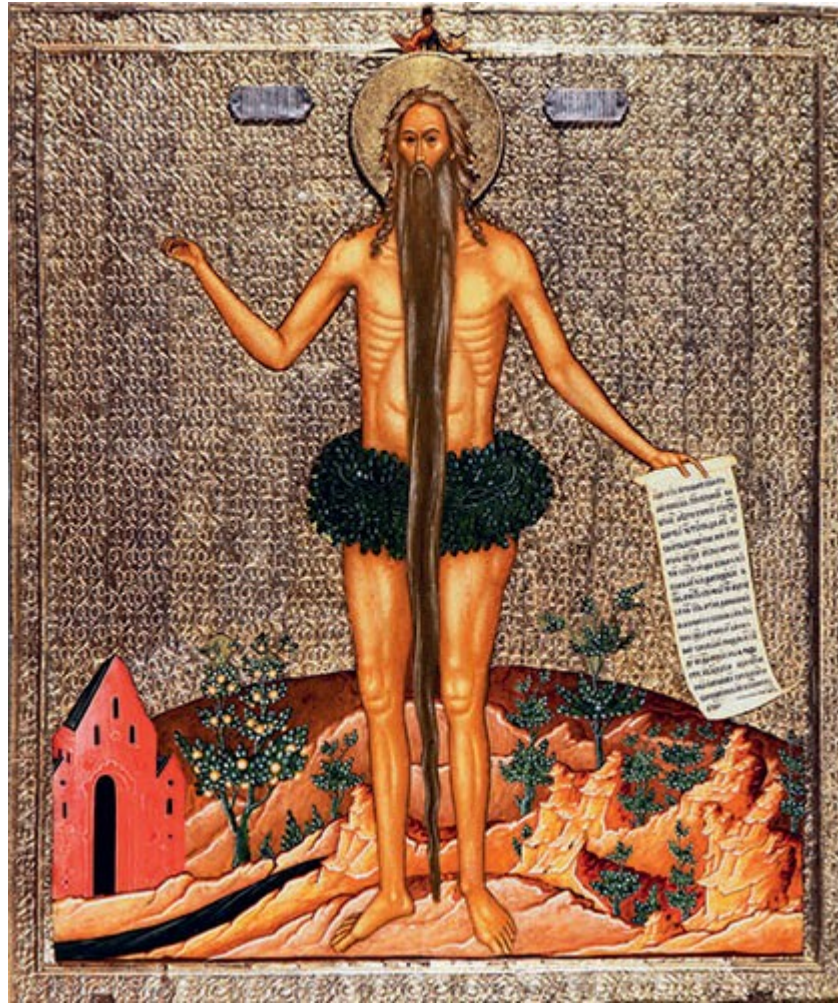
Gül Baba, poète qui vécut à la fin du xv^e et au début du xvi^e siècle, était un derviche bektashi, une branche issue du soufisme. Sa tombe, située à Budapest, est un lieu de pèlerinage musulman.

Tombeau de Gül Baba à Budapest. © Michoko / Wikipedia.



Le saint chrétien est celui qui porte au plus haut l'*imitatio Christi*, reflétant la perfection de l'image de Dieu : saint François d'Assise, représenté ici en train de recevoir les stigmates de la Passion du Christ, en est l'exemple type.

Gentile da Fabriano, *Polyptyque du couronnement de la Vierge* (détail), 1405-1410, Milan, Pinacothèque de Brera. © Electa / Leemage.



Saint Onuphre, dit Onuphre l'Anachorète (IV^e siècle), fut moine puis ermite en Égypte. L'Orient chrétien a conservé jusqu'à aujourd'hui ce modèle du saint moine, le *staretz* russe, le *abûnâ* copte, sage retiré « au désert » et maître spirituel qui dispense conseils et soutien aux pèlerins.

Saint Onuphre, icône, vers 1670, Moscou, Musée en plein air de Kolomenskoïe.

© FineArtImages / Leemage.



Basile le Bienheureux (1469-vers 1552), qui vivait toute l'année dévêtu ou couvert de chaînes, jeûnant, fait partie des saints « innocents ». Simulant la folie, affectant de choquer le monde par leur nudité et leurs excentricités, vivant dans la pauvreté extrême, ceux-ci n'hésitent pas à s'adresser aux puissants pour dénoncer leurs imperfections.

Basile le Bienheureux, icône, fin du VI^e siècle, Moscou, Galerie Tretyakov. © FineArtImages / Leemage.

Table of Contents

[Si proches et si lointains](#)

[Note](#)

[Première partie - La révélation](#)

[1 - Quand Dieu parle : de la parole aux textes](#)

[2 - « À chacun de vous Nous avons assigné une voie et un plan à suivre » \(Coran, 5\) : qu'est-ce qu'obéir à la loi de Dieu ?](#)

[3 - Le peuple de Dieu : comment naissent et fonctionnent les communautés de croyants](#)

[Deuxième partie - Quel Dieu pour quelle humanité ?](#)

[4 - « Il est Dieu, unique » \(Coran, 112\) : comment penser le Dieu un ?](#)

[5 - De la Création au Jugement dernier : la destinée de l'homme](#)

[6 - Et Dieu créa la femme : la religion à l'épreuve du genre](#)

[Troisième partie - Quand croire, c'est agir](#)

[7 - « Jacob offrit un sacrifice sur la montagne » \(Genèse, 31\) : rites et rituels](#)

[8 - « Je n'ai jamais rien mangé de souillé ni d'impur » \(Actes, 10\) : les règles de pureté](#)

[9 - Le saint, un modèle pour le croyant ?](#)

[Quatrième partie - Le rapport au monde](#)

[10 - Aimer son prochain : le rapport à autrui](#)

[11 - Comment cohabiter ? Prosélytisme et dialogue : les religions entre elles](#)

[12 - « La terre pour base et le ciel pour édifice » \(Coran, 40\) : le rapport à l'espace](#)

[13 - « Il a mis dans leur cœur la pensée de l'éternité » \(Ecclesiaste, 3\) : le rapport au temps](#)

[Glossaire](#)

[Table des auteurs](#)

Table des Matières

Si proches et si lointains	5
Note	12
Première partie - La révélation	15
1 - Quand Dieu parle : de la parole aux textes	16
2 - « À chacun de vous Nous avons assigné une voie et un plan à suivre » (Coran, 5) : qu'est-ce qu'obéir à la loi de Dieu ?	85
3 - Le peuple de Dieu : comment naissent et fonctionnent les communautés de croyants	161
Deuxième partie - Quel Dieu pour quelle humanité ?	224
4 - « Il est Dieu, unique » (Coran, 112) : comment penser le Dieu un ?	225
5 - De la Création au Jugement dernier : la destinée de l'homme	292
6 - Et Dieu créa la femme : la religion à l'épreuve du genre	368
Troisième partie - Quand croire, c'est agir	446
7 - « Jacob offrit un sacrifice sur la montagne » (Genèse, 31) : rites et rituels	447
8 - « Je n'ai jamais rien mangé de souillé ni d'impur » (Actes, 10) : les règles de pureté	553
9 - Le saint, un modèle pour le croyant ?	641
Quatrième partie - Le rapport au monde	707
10 - Aimer son prochain : le rapport à autrui	708
11 - Comment cohabiter ? Prosélytisme et dialogue : les religions entre elles	774
12 - « La terre pour base et le ciel pour édifice » (Coran, 40) : le rapport à l'espace	832
13 - « Il a mis dans leur cœur la pensée de l'éternité » (Ecclésiaste, 3) : le rapport au temps	913
Glossaire	987
Table des auteurs	994