

Qu'est-ce que dévoile l'intime ? Individu, internalisation et ecclésiologie (XVI^e-XVII^e s.)

25 September 2012.

Frédéric Gabriel

DOI : 10.58335/intime.112

✉ <http://preo.ube.fr/intime/index.php?id=112>

Frédéric Gabriel, « Qu'est-ce que dévoile l'intime ? Individu, internalisation et ecclésiologie (XVI^e-XVII^e s.) », *L'intime* [], 3 | 2012, 25 September 2012 and connection on 29 January 2026. DOI : 10.58335/intime.112. URL : <http://preo.ube.fr/intime/index.php?id=112>

PREO

Qu'est-ce que dévoile l'intime ? Individu, internalisation et ecclésiotorie (XVI^e-XVII^e s.)

L'intime

25 September 2012.

3 | 2012

L'expression de l'intériorité : vivre et dire l'intime à l'époque moderne

Frédéric Gabriel

DOI : 10.58335/intime.112

✉ <http://preo.ube.fr/intime/index.php?id=112>

-
- 1. L'intime, ce que l'on retient par cœur ?
 - 2. La vie *dans* la communauté
 - 3. L'intimité introuvable ?
 - 4. Intimer la loi
 - 5. L'Église intra-utérine : une hypothèse de lecture pour l'intimité
 - 6. Conclusion

Bibliographie

Sources

Travaux

Pour Rosario Adam

¹ L'intime, comme la sensation, le ressenti, fait sans doute partie du Graal de l'historien : comment dévoiler, comment s'approprier ce qui fait la spécificité d'un individu témoin d'une période, un peu comme si l'intime signalait le lieu d'une vérité foncière, première¹ : on ne se ment pas à soi-même, au moins dans l'intimité. L'intime serait-il un rempart contre les chausse-trappes du langage et le désir de représentation et d'action dans l'écrit qu'on publie ? L'intime permettrait-il d'accéder à une forme de représentation véridique de la subjectivité, véridique parce que protégée de l'extérieur ? Par-delà les traces, l'his-

torien tente de reconstituer la vie. Quoi de plus précieux pour cela que l'intime ?

- 2 Même de manière floue, l'intime me semble spontanément apparaître à la fois comme un lieu, comme une topique (quand on se confie, on dit bien que l'on « s'ouvre » à quelqu'un), et un lieu qualifié autant par sa singularité que par son authenticité, sa vérité révélatrice. Mais, précisément, comment accéder à cette intimité, autrement que comme l'archéologue qui découvre des fresques dans un lieu vierge depuis des siècles, mais qui les voit s'effacer immédiatement à cause de l'atmosphère qu'il a fait pénétrer ? Comment humer cet air contemporain des vestiges ?
- 3 La question paraît d'autant plus paradoxale concernant l'intimité que chacun, par définition, se construit avec sa propre intimité, autour d'elle, en fonction de celle-ci. Comment ne pourrait-on pas partager par « intuition », pourrait-on dire, cette intimité avec tout membre du genre humain ? Y a-t-il, dans la singularité, quelque chose de mieux partagé que l'intimité ?
- 4 On en arrive donc à penser l'intimité comme un lieu, vrai, que chacun possède, ou mieux, qui définit sa propre possession, l'identité, l'économie interne de tout individu. Dès lors, si l'intimité est si commune, pourquoi avoir recours au travail historique, puisque c'est une topique qui relève d'abord de l'évidence subjective, anthropologique ? Si je conserve le lieu et la vérité, je voudrais en revanche prendre ces questions de biais, à rebours. L'intimité telle que nous la concevons spontanément, n'est-elle pas elle-même une construction historique, sociale, culturelle, bien plutôt qu'une simple évidence biologique ? L'intimité qui va me retenir est celle que l'on pourrait encore déceler dans l'expression d'« intime conviction » : le socle d'une positivité radicale, hors de doute. Mais d'où vient ce socle ? Qui le construit ? Quelle est sa nature ? Et surtout, comment s'articulent ces deux régimes du vivre et du dire ? Dans les domaines juridique et religieux, on parle d'intime conviction. C'est ce deuxième domaine qui retient mon attention, autrement dit : qu'est-ce que le christianisme – apprehendé ici dans sa dimension holiste – nous dit de l'intime ?²

1. L'intime, ce que l'on retient par cœur ?

- 5 Avec quels outils dit-on l'intime ? Dire l'intime est un procédé toujours second : ce sont des formules et une institution qui procurent les outils. On peut ainsi jouer sur les similitudes de « intimus » avec le verbe « intimo », « intimare » : faire entrer dans, introduire dans ; inculquer ; faire entendre, communiquer (Blaise 1954 : 468). Le lexique conduit à délimiter ce qui pourrait bien être un lieu de l'intime : la profession de foi, le Credo comme expression essentielle de la foi et de l'assentiment religieux. Dans une *Exposition sur les Articles de la Foy* de 1541, la prononciation du Credo est décrite comme le témoin de l'intimité : « le croyre est le sentir du cuer. [...] La confession donc doit estre en la bouche du chrestien, mais avant la Foy doit estre au cuer » (*Exposition* 1541 : 3). Le Credo supposant, ou même imposant une identité entre la voix et l'intention, il pourrait tenir le rôle de révélateur de l'intimité. Témoignant de l'importance chrétienne accordée à la tradition doctrinale, le Credo est prononcé lors du baptême et correspond à l'expression de l'intime conviction de celui qui entre dans l'Église, laquelle lui enseigne la nature de la Révélation, la nature du Verbe de Dieu³. Quoi de plus intime que la foi ? Cette incorporation ecclésiale détermine pour une bonne part la nature de l'intime, un intime transparent au dogme. Pourtant, cette identité entre subjectivité et institution est assez loin de ce que nous entendons spontanément par « intimité ». Dans la troisième session du concile de Trente (février 1546) consacrée à un *Decretum de Symbolo fidei*, ce dernier est présenté comme un « *fundamentum firmum et unicum* » (*Canones* 1564 : 21). Lié à l'inscription du baptême dans l'intimité même du chrétien, le Credo signe l'appartenance ecclésiale de ladite intimité. Le Credo, s'il est pensé comme parole personnelle, est aussi et surtout un « *credimus* » qui a une portée légale⁴. L'institution et l'individu, la pastorale et l'intimité sont élaborés de concert : en un subtil rapport de topiques, dire l'intimité équivaut aussi à faire parler l'Église. Comme le souligne le carme Abraham Bertius : « Catholique, de qui le cœur s'accorde avec la bouche ; qui croit en Conscience, et à Justice, ce que la langue profere, touchant ce point

du Symbole des Apostres ; Je crois l'Église Catholique » (Bertius 1671 : 9v^o).

6 S'il est, par sa forme verbale, un témoin de la première personne, le Credo résume ce qui fait l'Église et constitue l'un des opérateurs de la « *koinônia* », de la communion, si importante dans la tradition paulinienne. Comme l'a remarqué Ettore Franco (1986 : 191) : « Il tema dominante è infatti l'unità e l'intima coesione dei cristiani tra loro ». Gageons que la prononciation s'effectue comme si le sujet du Credo n'était qu'en infime partie celui qui le prononçait. Là encore, notre compréhension spontanée d'une intimité autonome, axiologique et solipsiste, ne correspond pas au pivot proprement communautaire situé au cœur même de l'individu. D'autant que le Credo est un élément-clef de la vie liturgique, expression par excellence de la cohésion des chrétiens évoquée par Ettore Franco : d'abord introduit dans le culte par le concile de Tolède de 589, le symbole est intégré à la messe par Benoît VIII en 1014, et il participe avec les doxologies à la proclamation de la gloire de Dieu en une droite croyance (Isidore 1602 : lib. 7, cap. 14, 1007). L'institution donne sens à la voix et à la vie de celui qui prononce la formule, et comme le remarque avec force Alain Rauwel à propos du grand liturgiste que fut Guillaume Durand, évêque de Mende au XIII^e siècle : « le rite extérieur n'est que la figure de l'oblation intérieure [...]. L'acte liturgique n'est donc pas vu comme un absolu, mais bien comme un maillon d'une chaîne de significations dont la vérité ultime est de l'ordre de l'intime » (Rauwel 2011 : 127). L'intime est signifiant dans un ensemble de relations qui d'une part situent l'institution au cœur de l'individu, et d'autre part intègrent ce dernier au cœur de l'institution : la relation est elle-même une relation d'intimité. À ce titre, dans sa lecture du Credo, François de Sales souligne avec éloquence les équivalences entre Église, eucharistie et corps du Christ :

Et pour vray comment pourroit-on appeler l'Église Saincte qui n'est qu'une seule universelle, si elle n'eust maintenu la vérité, tant en ce faict comme és autres, en tout temps, en tous lieux, & parmy toutes nations ? Ce qu'elle n'auroit pas faict, si le vray corps de nostre Seigneur n'estoit en ce Sacrement. Mais y a-il plus parfaicte communion des Saincts que celle-cy en laquelle nous sommes tous un pain, et un corps d'autant que nous sommes tous participans d'un mesme pain, qui est descendu du Ciel, vivant et vivifiant, et comme[nt] mange-

rions nous tous d'un mesme pain si ce pain n'estoit le corps de Iesu-Christ ? autant de lieux, autant de pains divers y auroit-il. (François de Sales 1632 : 790-791).

7 L'incorporation désignée constitue, par l'intimité, la première marque de l'Église, l'unité, à prendre ici en un sens tout autant ecclésiologique, eucharistique, que pastoral : le chrétien entre dans l'Église qu'est le corps du Christ. Bien loin d'être singularisante, l'intimité est la preuve d'une communauté et participe de l'expression de sa vérité. Individu, corps et institution sont conçus de manière strictement continuiste, et pour souligner ce type de cohérence et d'imbrication des lieux, je propose le terme d'ecclésiotorie.

2. La vie dans la communauté

8 L'intimité du corps christique est le référent absolu qui relie, dans l'intimité de chacun, l'individu à la communauté. Ce procédé de modèle, d'imitation et d'incorporation communautaire est particulièrement à l'œuvre dans le style de vie parfaite qu'est censé incarner l'évêque de la Contre-Réforme, et a fortiori dans la vie monastique et dans la communauté des saints. L'intimité partagée dans le Christ et dans l'institution forge dès le début l'essence de la règle : l'abbé, image du Christ, est maître de vie et de doctrine (*La Règle du Maître* 1964 : 50-51)⁵. L'exemple fait entrer les hommes dans le corps ecclésial et christique. Les fidèles composent l'Église par leur intimité avec celle-ci. Ainsi, l'Église indivise, si elle subsume les individus, est elle-même pensée sur le modèle d'un individu, plus précisément de la deuxième personne trinitaire.

9 Le « dire » et le « vivre » concernant l'intimité connaissent une relation particulièrement heureuse dans la communauté des saints, connus, vénérés et immortalisés par un vaste corpus de Vies. L'hagiographie est cette littérature – qui vaut pour tous, lettrés ou non – exemplaire de l'intimité des saints avec le Christ, prototype de vie et d'expression : les saints vivent *dans* le Christ, ils forment avec lui une communauté organique, ontologique. Pour Charles Hersent, prédicateur ordinaire du roi : « les Saincts en qualité de Saincts n'ont de vray estre et de vraye subsistance, que celle qu'ils reçoivent de Jesus-Christ » (Hersent 1651 : 12). Leur intimité se noie dans celle du Christ,

leur vie (réelle et littéraire) n'est plus qu'un écho du Verbe incarné⁶. Les qualités de la vie, du récit, et de l'exemplification corporelle s'identifient dans la continuité de la double nature du Christ (Gabriel 2011). Le processus même de déification du saint est répété et multiplié par la lecture et la méditation de son exemple : dans une lettre à Népotien, Jérôme évoque déjà la transformation intime provoquée par la lecture et la méditation des Évangiles (Jérôme 1608 : 269v^o). Lire la vie du Christ équivaut à en être constitué. On assiste au déploiement d'un théâtre intérieur qui croise l'inclusion et la métaphorisation⁷, et qui motive un double mouvement d'incarnation et de déification, d'abstraction. Cette orientation débouche sur une utilisation du potentiel rhétorique du bâtiment intérieur (Razzi 1616 : 5r^o), présent dans l'Écriture (1 Pierre 2.5 ; 2 Corinthiens 6.16) et développé dans la patristique. Par le biais de la métaphore architecturale, il s'agit bien de sanctifier la vie : Bède le Vénérable indique que nous devons faire à Dieu « en nous un sanctuaire qu'il daigne habiter au milieu de nous, c'est-à-dire se consacrer lui-même une demeure en nos cœurs » (Bède 2003 : 103)⁸. Cette présence vivante de Dieu « in nobis », décrite sous le mode de l'habitation dans le cœur, définit on ne peut plus précisément l'intimité du chrétien. Elle est donc en premier lieu une disposition d'accueil, puis une réception de la présence de Dieu qui a pour conséquence la consécration de cette demeure qu'est le cœur, l'un des termes qui désignent l'intimité dans la spiritualité classique (Papàsogli 1991 ; cf. Gulli Grigioni 2000). On retrouve à nouveau une matrice liturgique et ecclésiologique de consécration d'un lieu. Avant Bède, parmi ceux qui ont développé cette thématique, on compte Lactance. Une collection de ses sentences est publiée en 1559, et sélectionne par exemple : « L'Église est le vray temple de Dieu, lequel n'est pas en murailles ains au coeur et foy des hommes, qui croyent en luy, et son appellez fideles. [...] Le temple de Dieu est non les pierres ny le mortier, ains l'homme qui porte la figure de Dieu » (Lactance 1559 : 96-97). On devine sans peine la portée mystique de cette ecclésiotorie qui combine le monumental et l'intime, l'architecture et l'organique, pour les définir l'un par l'autre.

3. L'intimité introuvable ?

10 Prise dans sa plus grande intensité, cette co-présence de Dieu – dans les saints comme dans l'Église universelle – renvoie au vaste conti-

ment des écrits mystiques. Maximilien Sandeus, jésuite codificateur du lexique et des opérations mystiques parle d'« *Unio intima cum Deo* » pour désigner le cœur de son objet (Sandeus 1627 : 578). Cette co-présence achève donc de renverser le sens commun actuel de l'intimité, car elle signe aussi l'anéantissement de l'homme dans l'infini-té divine (Martin, 1630 : 427). Pour le carme Diego de Jesús (1570-1621), commentant saint Jean de la Croix : « l'union de l'ame à Dieu est si intime & estroicte que desia l'esprit humain s'aneantit et laisse d'estre et se passe au divin se transformant totalement en lui, par où les operations de l'ame sont desia divines » (Diego de Jesús 1621 : 178). L'imitation parfaite des saints décrit un processus d'anonymisation en Dieu. Bien loin d'être solipsiste et singularisante, cette intimité ouvre sur l'infini-té divine qui rend caduques les déterminations précédentes. Elle témoigne surtout d'une phrase célèbre et retentissante des *Confessions* d'Augustin (III, 6) : Dieu est « *interior intimo meo* » (Augustin 1665 : 46 ; voir Mayer 2008)⁹, rendu par Arnauld d'Andilly en : Dieu est « plus intérieur à mon âme que ce qu'elle a de plus caché au-dedans d'elle » (Augustin 1993 : 100). L'intimité est dépossédée de son caractère apparent par la présence de Dieu ; mieux, ce qui lui donne son sens et sa vérité dépasse de manière transcendante les qualités qu'elle pourrait revêtir. Loin d'être le cœur ou la racine de l'identité singularisante, l'intimité en est l'opposé. Elle est envisagée dans le cadre de la recherche du jeune Augustin confronté aux Manichéens, et elle s'exprime plus précisément comme une adresse à Dieu : « *Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo* », adresse qui confronte l'individu énonciateur, scripteur ou lecteur, à toute la complexité de son propre statut (en un vis-à-vis à la fois évident et impossible), et à son instance objectivante et référentielle par excellence. Le 'plus' de l'intériorité et de la supériorité de Dieu par rapport au moi indique une relation qui fonde le « moi » prenant conscience de son infériorité et de son extériorité en même temps que des formidables leviers qu'ils sont potentiellement. Loin de me délimiter intérieurement, centralement, l'intimité est ici excès, débordement radical. L'intimité n'est pas une coïncidence (de moi-même, de soi à soi), mais le lieu d'un rapport sur lequel nous reviendrons : intimité de qui à qui ? Dieu étant plus intime à moi-même que ce que je crois être mon intimité, le sens même de celle-ci est à reconsidérer de fond en comble. L'intimité, lieu déceptif ? Ne serait-elle que l'index de mon statut d'homme créé confronté à sa finitude, ou

d'une intimité au carré ? Cette expérience religieuse ne se limite sans doute pas à son aspect subjectif, psychologique. Plutôt que de la reconduire aux vertiges de l'annihilation et de l'union mystiques (bien explorés par Michel de Certeau, Sophie Houdard et François Trémolières notamment), je propose de considérer deux autres lieux possibles de l'intimité, deux autres sites théologiques.

4. Intimer la loi

- 11 Le premier site combine le lexique et son effet, dans le cadre bien connu de la révolution normative qu'apporte le christianisme par sa conception d'une loi intérieure. La loi n'est plus un code extérieur auquel il faut obéir, elle est un choix interne, adopté en conscience comme un impératif intime constitutif. La loi s'identifie à la vie (Valier 1583 : 92). Les évangiles rendent compte de cette vie identifiée comme « nouvelle Loi » qui constitue et est constituée par une christologie forte et les ressources que procure la double nature. Les phénomènes d'intériorisation évoqués plus haut témoignent de la portée générale, et non plus strictement légale, d'un tel changement. Plusieurs lieux pauliniens célèbres insistent, dans la lignée de Jérémie 31, sur la loi intérieure.
- 12 Pour commencer à rebours, on peut citer l'épître aux Hébreux alors attribuée à Paul, qui définit en 4.12 la parole de Dieu comme plus tranchante qu'une épée, pénétrant dans l'âme et l'intimité du corps et du cœur, l'homme étant ainsi mis à nu, découvert¹⁰. Image signifiante d'une parole qui tranche, ouvre, transperce et finalement connaît, voit tout par cette anatomie du plus caché¹¹. Dans la *Biblia maxima* publiée par le minime Jean de La Haye en 1660, les commentaires retenus – Nicolas de Lyre (XIV^e s.), Willem Hessels Van Est (1542-1613), Jacques Tirinus (1580-1636), Giovanni Stefano Menochio (1575-1655) – utilisent l'« intimus » pour désigner ce qui est transparent au « sermo Dei » en l'homme (*Biblia maxima* 1660 : t. 16, 673-675). Van Est et Tirinus identifient explicitement ce « sermo » au Christ qui met à nu le viscéral, de même que les cogitations et les intentions¹² ; rien ne reste caché. Cette dimension est globale et ne se limite pas aux pensées : l'intimité est aussi désignée par le cœur et la moelle (« medulla »), utilisée de manière classique pour renvoyer au plus intime, au plus profond, au plus caché, Van Est insistant sur ce point¹³.

- 13 Pour continuer à circonscrire le contexte paulinien et le champ d'approche de l'intime, on doit noter que la référence à l'écriture interne de la loi intervient dès les commentaires sur le don du décalogue dans l'Exode. Si la théophanie occulte le don de la loi par des colonnes de fumée (*Biblia sacra* 1634 : t. 1, 729), l'image des tables de la loi gravée par le doigt de Dieu permet aisément aux exégètes de se concentrer sur l'aboutissement de ce qui est figuré ici : l'écriture de la loi dans les cœurs (*Biblia sacra* 1634 : t. 1, 873), un leitmotiv que l'on retrouve sous une forme homogène dans les textes liturgiques, ecclésiologiques, pastoraux, spirituels, missionnaires, etc. Le vocabulaire utilisé dans le texte d'Augustin qui a été retenu pour commenter Exode 34.27 est bien celui de l'intimité, avec notamment l'adverbe « *intus* » qui indique le dedans, l'intérieurité¹⁴. Dans sa *Sylva* biblique, Jerónimo Lorette traite d'ailleurs en un seul article des termes : « *Intus, Interior, Intimus, Intra, Intrisecus* » (Lorette 1612 : 573). On retrouve ce lexique dans la reprise deutéronomique de l'Exode¹⁵. Cette orientation trouve sa preuve vétérotestamentaire dans la péricope de Jérémie 31.33 ; on y lit bien l'annonce d'une nouvelle alliance, mais interne cette fois-ci, écrite dans les entrailles et les cœurs¹⁶. Dans une parfaite continuité, les exégètes rappellent la reprise intégrale de cette péricope dans l'épître aux Hébreux (8.8-12). Outre l'« *intus* » (*Biblia sacra* 1634 : t. 6, 882) on retrouve développé dans les commentaires, le lexique du cœur et de l'intérieurité (*Biblia maxima* 1660 : t. 16, 746-747). Enfin, dans la deuxième épître aux Corinthiens (3.2-3), Paul donne à la loi intérieure toute son ampleur :

2. Epistola nostra vos estis, scripta in cordibus nostris, quae scitur, et legitur ab omnibus hominibus. 3. Manifestati quod Epistola estis Christi, ministrata à nobis, et scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi ; non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus. (*Biblia maxima* 1660 : t. 15, 692)

2. Vous êtes vous-mêmes notre lettre, écrite dans nos cœurs, laquelle est connue et lue de tous les hommes. 3. Étant manifestement la lettre du Christ écrite par notre ministère, non pas avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant ; non sur des tables de pierre, mais sur les tables charnelles du cœur. (La Sainte Bible 2002 : 2783).

- 14 Victor Paul Furnish a noté à propos du cœur que « Paul uses the term in the Semitic sense of one's inmost self and most authentic being » (Furnish 1984 : 181). L'intériorité est constituée par le message du Christ, un message incarné dans l'intimité, une loi intime identifiée à la vie du chrétien. L'exemple est la vie du Christ ; en miroir la vie du chrétien doit devenir exemplaire et diffuser, proclamer, mettre ainsi en action la loi inscrite dans son intimité¹⁷. Dire et vivre sont ici une seule et même chose. Cette gravure interne fait du fidèle un écrit vivant et institue en lui autant la loi que sa participation au corps du Christ. La vie du chrétien, sa vie de la loi correspond à une mise en communauté de l'intimité, cette dernière devient le lieu du lien. La vie devient la loi, expression du Verbe dans la chair du chrétien. La loi intérieure, incarnée, réunit deux relations qui correspondent à un certain type d'intimité : l'unité dans la communauté entre chrétiens, l'union du chrétien au Christ (Feuillet 1973 : 132). On cherche l'intimité, on trouve le cœur de l'institution et un moteur d'expression de la nouvelle loi, si particulière. Le terme d'ecclésiologie permet d'insister sur ce complexe qui – par la transformation qu'opère sur l'homme la double nature du Christ – unit dans une construction subtile l'intime à l'institution, la vie à la loi, le corps à la lettre (à la fois « epistula » et Verbe), par le biais des lieux corporels, rhétoriques et pastoraux, institutionnels, chaque lieu étant éclairé, compris et vécu par les autres. Si l'intime est un lieu, c'est désormais celui de Dieu, du Dieu incarné, et de son corps ecclésial. Ainsi, la vérité est du côté de l'incarnation (Verbe, Christ, loi, « epistula »), or cette incarnation a son lieu propre, ô combien spécifique, qui nous mène au deuxième site annoncé de l'intimité : la conception mariale.

5. L'Église intra-utérine : une hypothèse de lecture pour l'intimité

- 15 Bernardin de Sienne, dans un sermon pour la fête de la purification, reprend l'image classique du temple que nous devons être pour Dieu. Mais le temple par excellence, le plus saint, est la Vierge bienheureuse, la Mère de Dieu (« Deipara »), du Christ Jésus (Bernardin de Sienne 1635 : 462). La question de « l'intimité de qui à qui ? » me semble trouver ici son véritable lieu, mariologique. J'en prendrais comme premier indice la discussion présente dans la *Virginis par-*

tus... dissertatio d'Ignazio Landriani (Landriani 1639 : 321-326). Le moine olivétain milanais s'interroge sur l'appellation vétérotentame-
taire de « *ngalmah* » parfois lu comme une préfiguration de Marie. Le
terme est renvoyé à la racine « *ngalam* » qui dénote le fait de cacher,
d'occulter, et Landriani rapporte le cas de ce qui est caché à l'inté-
rieur du cœur. Sans présumer de sa résolution philologique, ce lien
attesté explicite le contexte sémantique dans lequel Marie est si-
tuée¹⁸.

16 En effet, l'incarnation trouve son lieu au sein de Marie, dans sa plus profonde intimité, au sens de lieu caché où s'effectue le lien avec Dieu : c'est là que le Verbe se fait chair, que l'union hypostatique est réalisée. Dans l'article « *Incarnatio* » de son *Aurifodina universalis*, Robert de Cambrai enregistre plusieurs citations qui mentionnent l'utérus virginal¹⁹. Je postule qu'on est ici, avec Marie enceinte, en présence de l'intimité par excellence, de la mère avec son foetus, inti-
mité sur laquelle l'embryologie théologique a beaucoup à dire : double habitation, double nature, union viscérale de Dieu à l'humanité. Accueillir et porter en soi le tout Autre aboutit au don filial salvi-
fique et à la réunion de Dieu à sa créature. L'internalisation dont il a été question plus haut a un statut théologique dont on prend la pleine mesure avec l'incarnation en Marie. Le clunisien Jacques Biroat l'ex-
prime parfaitement, décrivant cette dernière comme « l'Arche vivante du Sauveur en ce mystère qui marche par elle »²⁰ (Biroat 1671 : 151) :

Premierement, elle forme et conçoit Jesus-Christ dans ses flancs ; d'où vient que S. Denys l'appelle le premier temple où il a été receu, et le principe de sa vie. *Dei receptaculum, principium vitae* (Dion. Cap. 4 de Div. Hom.) : ce n'est pas assez, elle l'engendre de sa propre substance ; et le Saint Esprit qui éleva par sa vertu la fécondité naturelle de Marie, prenant les plus pures gouttes de son sang en compo-
sa ce Corps divin, qui devoit operer la redemption du monde [...]. Mais enfin elle coopera d'une maniere agissante à la formation de Jesus-Christ ; en ce qu'en mesme temps elle prépara les organes de son corps sacré, & unissant ce petit corps avec son ame bienheu-
reuse, elle fit cette sainte humanité qui fut unie dans ce moment à la subsistance du Verbe. (Biroat 1671 : 295).

17 La vie avant la naissance, expression même de l'intimité d'un corps à un autre, est aussi une co-innutrition, une parole interne, inaudible à

tout autre, entre la mère et son futur enfant : avant même de naître celui-ci enseigne à Marie les mystères de la religion (Biroat 1671 : 158). On a ici, ‘in nuce’, une figure de l’Église, d’autant que le rapport établi entre intimité et institution donne à ces notations proprement intérieures des dimensions ecclésiologiques particulièrement intéressantes : n’est-on pas en présence du principe de l’unité de l’Église, sa première ‘note’ ? Avant de considérer l’unité hiérarchique, territoriale, pétrinienne ou épiscopale, nous avons dans la conception matériale l’une des clefs de l’organicité de l’institution, comme de sa double nature, christologique, divine et humaine. La composition du corps du Christ est déjà l’édification de l’Église. À côté de l’extrême intérêt de l’époque moderne pour l’Église naissante, situons cette Église intra-utérine, consubstantielle, forme pure et parfaite de la communauté intime, de l’intimité de Dieu à l’homme, de Dieu s’incarnant et réalisant ainsi dans sa chair la communauté avec l’homme, avec Marie. Est-il besoin de rappeler par ailleurs l’importance de l’*Ecclesia mater* ? (Robert de Cambrai 1680 : 550 ; et Delahaye 1964). L’ecclésiologie est signifiante en son premier lieu : c’est là qu’une véritable communauté divino-humaine se forme, prend chair à partir du sang « chaste et très pur » comme le dit déjà Jean Damascène²¹, qui parle aussi du Verbe qui s’est introduit (« immigravit ») « in sanctae Virginis uterum » (Damascène 1619 : 361).

18 Cette localisation de l’Église est naturelle si l’on pense aux sentences classiques recueillies par Robert de Cambrai : là où est l’Esprit, est l’Église, source de vérité et temple de Dieu²². Le capucin cite surtout une phrase décisive du *De virginibus* d’Ambroise : « 4. Sancta Ecclesia immaculata coitu, foecunda partu, virgo est castitate, Mater est prole. S. Ambrosius. Lib. I. de virginibus ». « La Sainte Église, immaculée quant à l’union physique, féconde dans l’enfantement, est vierge par la chasteté, elle est une Mère par sa progéniture » (Robert de Cambrai 1680 : 549)²³. La suite de la citation, non reprise dans la sentence, ne laisse aucun doute sur cette détermination de l’Église par la Vierge²⁴.

19 Si l’on peut rattacher à cette conception le combat contre les Églises adultérines et la surdétermination théologico-morale des « parties intimes »²⁵, insistons sur la transformation de la matrice en Église et de l’Église en matrice. Ambroise, qui voit en Marie le type de l’Église²⁶, permet de souligner cette cohérence (filiale, métaphorique,

théologique) dès l'incarnation. La maternité mariale est constituée comme modèle ecclésiologique : c'est en Marie que commencent à se nouer les deux natures en une personne, mais aussi la communauté de cette personne, incarnée, avec sa mère, communauté qui préfigure la relation des chrétiens à l'Église, vierge mais on ne peut plus féconde. L'Église, comme la Vierge, est « irriguée » par la Trinité, et Ambroise parle du sein de l'Église dont nous sommes issus (Ambroise 1555 : 73).

20 En un sens, la Mère Église et le Corps mystique du Christ proposent dès l'origine deux manières (inclusives, chacune renvoyant à l'autre en miroir) pour penser la même Église, deux entrées pour la même intimité. Des épousailles mystiques²⁷ à la future intégration dans le corps sacramental²⁸, l'Église intra-utérine – figure de la future Église, mais déjà Église – est porteuse d'une riche postérité. Dans sa *Theologia Mariana*, Cristóforo de Vega (1595-1672), jésuite de la province d'Aragon, établit explicitement le lien entre la « fabrication » du fœtus en Marie et l'entité « Caput Ecclesiae », le plus noble membre du « Corpus mysticum » (Vega 1653 : 2^e partie, 235). D'autant que ce lien souligne encore davantage la cohérence entre le Verbe incarné en Marie et l'incarnation de la Loi (la parole du Christ) dans la chair du chrétien, double mouvement d'intimisation concomitant d'une manifestation au monde. L'institution, pensée sur le modèle de la Vierge, en hérite la substance, les qualités et les fonctions, dont la foncière intimité quant à la conception du corps du Christ et du lien créé entre ses membres. Ainsi, l'unité institutionnelle – dont Marie est le creuset – est tout à la fois physique et pneumatique, naturelle et théologique, corporelle et législative, verbale²⁹, matricielle et abstraite.

6. Conclusion

21 J'ai choisi de poser une question en termes de « dévoilement » pour souligner la portée dynamique de l'intimité, spontanément conçue comme un lieu clos, protégé, on ne peut plus personnel. Il serait comme tel toujours exposé à une intrusion, mais on a vu combien on était éloigné de ce modèle, par exemple dans le mouvement du Verbe ouvrant vers l'intime, ou du corps ecclésial issu de l'intime, de la matrice virginal.

22 Que dévoile l'intime ? La même chose que le voile déchiré du temple : la puissance d'une transcendance constituante, à la fois éminemment intime et hétérogène. L'intrusion (mais le mot est caduc, puisqu'il appartient à la conception 'spontanée') est celle du tout Autre qui pourtant structure ladite intimité comme un temple, un lieu partagé, une commune nature dans la relation des personnes. L'intime, une possession ? Non, plutôt une dépossession de ce qui ne peut se penser en termes de propriété. L'intime dévoile la présence de Dieu en mon sein, présence qui n'est pas sans se rapporter à l'idéale communication des personnes trinitaires entre elles : la circumincection. Dès lors, la distinction des superlatifs « *intimus* » (ce qui est le plus intérieur) et « *extimus* » (ce qui est le plus éloigné, le plus reculé) ne tient plus.

23 On cherchait l'intimité, on trouve l'institution sous la forme d'une Église conçue comme matrice mariale et corps du Christ, une intimité au carré. On assiste à un renversement topique : l'institution est au centre de l'intime. En commençant, j'ai évoqué les deux domaines de l'intime conviction : le juridique, le religieux. On a vu combien le premier s'intègre dans le second, et comment le second place la loi au cœur de l'intimité. Loin d'instaurer une clôture subjective ou d'être un outil égologique, cette intimité trouve au contraire toute sa dimension dans une ouverture d'autant plus importante et radicale, qu'elle situe viscéralement l'institution et la loi au cœur de l'homme, comme 'son' cœur. Ce n'est pas l'intime qui est dévoilé, c'est lui qui dévoile l'inverse de sa prétendue singularité, mais un inverse qui fait coïncider de la manière la plus forte qui soit le vivre et le dire, puisque l'incarnation est l'événement d'un Verbe fait chair, d'une Parole qui prend corps. Dans cette optique, le biographique ne peut être que théologique.

Bibliographie

Sources

24 Ambroise (1555). *De virginibus*, in : *Omnia quotquot extant D. Ambrosii... Opera*. Bâle : per Hieronymum Frobenium.

- 25 Ambroise (1567). *Commentariorum in Evangelium Lucae*, in : *Quintus tomus Divi Ambrosii... Operum*. Bâle : per Hieronymum Frobenium.
- 26 Augustin (1665). *Libri XIII Confessionum... opera et studio R.P.H. Sommalii*. Lyon : Apud Vid. Jacobi Carteron.
- 27 Augustin (1993). *Confessions*, traduction d'Arnauld d'Andilly. Paris : Gallimard.
- 28 Bertius, Abraham (en religion : Pierre de la Mère de Dieu) (1671). *Claire demonstration des articles de la Religion Catholique, Apostolique & Romaine... par le R. P. Pierre de la Mere de Dieu, Religieux Carme Déchaussé*. Anvers : Marcelis Parijs.
- 29 Bède le Vénérable (2003). *Le tabernacle*, trad. Christophe Vuillaume. Paris : Éditions du Cerf.
- 30 Bernardin de Sienne (1635). *Duo adventualia, unum de vita christiana, in quo doce disseritur de octo beatitudinibus, Secundum, de Inspirationibus. Duplex Quadragesimale... opera et labore R.P. Ioannis de La Haye... tomus tertius*. Paris : Sumptibus Dionysii Moreau.
- 31 Biblia sacra cum glossa ordinaria, a Strabo Fuldensi monacho benedictino collecta ; novis PP. Graec. & Latin. explicationibus locupletata, et Postilla Nic. Lirani... *Omnia denuo recensuit R. P. Doctor Leander de S. Martino Benedictinus* (1634). Anvers : Apud Ioannem Meursium.
- 32 Biblia maxima versionum, ex linguis orientalibus : pluribus sacris ms. codicibus : innumeris fere SS. & veteribus Patribus, & Interpretibus orthodoxis, collectarum... cum annotationibus Nicol. de Lyra Minoritae, Ioan. Gagnaei Doctorum Paris., Guil. Estii Doct. Lovan., Ioan. Menochii, Iacobi Tirini Doct. S.I... Authore R. P. Ioanne de la Haye, Parisiensi, Lectori Emerito, Concionatore Regio, & in Gallia Minorum Procuratore Generali (1660). Paris : Sumptibus D. Bechet, L. Billaine, A. Berthier, S. Piget.
- 33 Biroat, Jacques (1671). *Sermons sur les Mysteres de la Vierge, preschez par M. Jacques Biroat, Docteur en Theologie, Prieur de Beussan de l'Ordre de Cluny, Conseiller & Predicteur du Roy*. Seconde edition. Paris : Edme Couterot.
- 34 *Canones et Decreta Sacrosancti et generalis Concilij Tridentini. Sub Paulo III. Iulio III & Pio IIII Pontificibus. Omnia sanctae Sedis Apostoli-*

- cae autoritate confirmata... (1564). Louvain : Apud Petrum Zangrium Tiletanum.*
- 35 Damascène, Jean (1619). *Opera... per D. Jacobum Billium.* Paris.
- 36 Delbrun, Pierre (1679). *Le Grand apparat françois, avec le latin recueilli de Ciceron.* Rouen : Lallement-Viret.
- 37 Diego de Jesús (= Jacques de Jésus) (1621). *Notes et remarques en trois discours pour donner l'intelligence des phrases mystiques & doctrine des œuvres spirituelles du B. P. Jean de la Croix ...*, in : B. Jean de la Croix, *Les œuvres spirituelles pour acheminer les ames à la parfaite union avec Dieu*, trad. R. Gaultier. Paris : Michel Sonnus.
- 38 *Exposition sur les Articles de la Foy & Religion Chrestienne, qu'on appelle communément le Symbole des Apostres. Contenant le sommaire de la doctrine apostolique (1541).* S. l.
- 39 François de Sales (1632). *Consideration sur le Symbole des Apostres, pour confirmer la foy Catholique, touchant le S. Sacrement de l'Autel,* in : *Les vrays Entretiens spirituels du Bienheureux François de Sales, Evesque & Prince de Genève, Instituteur, & Fondateur de l'Ordre des Religieuses de la Visitation S^{te} Marie. Troisiesme edition.* Lyon : Vincent de Coeurssilys.
- 40 Gerhard, Johann (1657). *Commentarius super Deuteronomium, in quo textus declaratur, quaestiones dubiae evolvuntur, Observationes eruuntur, & loca in speciem pugnantia conciliantur.* Iéna : Sumtibus Joh. Ludovici Neuenhanii.
- 41 Hersent, Charles (1651). *L'Empire de Dieu dans les Saincts... par le sieur Hersent Predicteur ordinaire du Roy, & Chancelier de l'Eglise Cathedrale de Mets, Veu, approuvé, & permis de publier avec l'Epistre, par le R. P. Candide Maistre du Sacré Palais. Iouxte la coppie imprimée à Rome l'An 1650 par Mascardy.*
- 42 Isidore de Séville (1602). *Originum sive Etymologiarum, in : Auctores latinae linguae in unum redacti corpus... Adiectis notis Dionysii Gothofredi.* S. Gervasii [Genève] : Excudebat Petrus de la Roviere.
- 43 Jérôme (1608). *Epistres familiaires de S. Hierosme divisées en trois livres, traduites par Jean de Lavardin, abbé de l'Estoille.* Rouen : Romain de Beauvais.

- 44 Lactance (1559). *Collection des Fleurs de Lactance Firmien contenant sentences tres belles, & pleines de pieté & doctrine, nouvellement reduite en lieux communs par Thomas Beçon. Traduit de Latin en François par Ian Gardei Faget.* Lyon : Clement Baudin.
- 45 Landriani, Ignazio (1639). *Virginis partus eiusque filii Emmanuel divinitatis et humanitatis scripturalis dissertatio, atque demonstratio aduersus Hebraeos, & Haereticos tractatus primus...* Auctore D. Ignatio Landriano Mediolanensi Monaco Olivetano Abbe Sancti Victoris. Milan : Ex typographia Ambrosiana.
- 46 La Règle du Maître (1964), vol. II, éd. Adalbert de Vogué. Paris : Éditions du Cerf.
- 47 La Sainte Bible selon la Vulgate, traduite... par l'Abbé J.-B. Glaire (2002). Argentré-du-Plessis : éditions D.F.T.
- 48 Lorete, Jerónimo (1612). *Sylva, seu potius hortus floridus allegoriarum totius Sacrae Scripturae.* Cologne : Apud Joannem Gymnicum.
- 49 Luz, Ludwig (1640). *Dictionarium Novi Testamenti ; vocum singularum significationes, origines, atque sedes, quibus illae usurpatae deprae-henduntur, breviter & accuratè exhibens...* à M. Ludovico Lucio, in Academia Basileensi Professore. Bâle : Sumptibus Henricpetrinorum, Typis Georgi Deckeri.
- 50 Martin, Simon (1630). *Les Actions Admirables de Jesus, en sa vie tres-sainte tant cachée que Manifeste, avec un Traicté pour les Festes des Saints.* Paris : Fiacre Dehors.
- 51 Razzi, Serafino (1616). *Les Vies des Saincts, et Sainctes, bien-heureux, et hommes illustres de l'Ordre sacré de S. Dominique, mises en Italien par le Reverend Pere Frere Seraphin Razzi, et traduites en François par le Reverend Pere Frere Jean Blancone, Religieux du grand Couvent reformat de l'Observance saint François de Tholose.* Paris : René le Masuyer.
- 52 Robert de Cambrai (1680). *Aurifodina universalis scientiarum divinarum atque humanarum, ex fontibus aureis sanctorum Patrum, Conciliorum, Doctorum...* à V. P. Roberto Cameracensi Capucino, t. I. Paris : Sumptibus Dionysii Thierry.
- 53 Sandaeus, Maximilien (1627). *Theologia mystica. Seu contemplatio divina Religiosorum à calumniis vindicata.* Mayence : Impensis Ioannis Theobaldi Schônwetteri.

- 54 Valier, Agostino (1583). *Rhetorica ecclesiastica*. Vérone : Apud Hieronymum et fratres Stirngarios.
- 55 Vega, Cristóforo de (1653). *Theologia Mariana Hoc est Certamina Literaria de Beatissima Virgine Dei Genitrice Maria*. Lyon : sumptibus Borde-Arnaud-Rigaud.

Travaux

- 56 Blaise, Albert (1954). *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Strasbourg : Le Latin chrétien.
- 57 Bouyer, Louis (1967). *Architecture et liturgie*. Paris : Éditions du Cerf.
- 58 Brown, Peter (1995). *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*. Paris : Gallimard.
- 59 Coccia, Emanuele (2006). « *Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana* », in : *Medioevo e Rinascimento*, XX/n.s.17, 97-147.
- 60 Delahaye, Karl (1964). *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*. Paris : Éditions du Cerf.
- 61 Feuillet, André (1973). *Christologie paulinienne et tradition biblique*. Paris : Desclée de Brouwer.
- 62 Franco, Ettore (1986). *Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino*. Brescia : Morcelliana.
- 63 Furnish, Victor Paul (1984). *The Anchor Bible. II Corinthians*, translated with introduction, notes and commentary by V. P. Furnish. New York : Doubleday.
- 64 Gabriel, Frédéric (2011), « *Collectionner les saints : hagiographie, identité et compilation dans les collections non-bollandistes (XVI^e-XVII^e s.)* », in : *French Studies*, LXV/3, 327-336.
- 65 Gulli Grigioni, Elisabetta (2000). *Schola cordis. Amore sacro e profano, devozioni, pellegrinaggi, preghiera attraverso il simbolismo del cuore in immagini e oggetti europei, secoli XII-XX prima metà*. Ravenna : Edizioni Essegi, Archidiocesi di Ravenna-Cervia.
- 66 Halleux, André de (1990). *Patrologie et œcuménisme*. (= *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 93), Leuven, Leuven University Press 1990.

- 67 Iogna-Prat, Dominique (2005). « Édification personnelle et construction ecclésiale », in : Bedos-Rezak, Brigitte Miriam et Iogna-Prat, Dominique Eds. *L'Individu au Moyen Âge*. Paris : Aubier, 247-269.
- 68 Iogna-Prat, Dominique (2006). *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*. Paris : Seuil.
- 69 Legendre, Pierre (1992). *Les enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États*. Paris : Fayard.
- 70 Legendre, Pierre (1999). *Sur la question dogmatique en Occident. Aspects théoriques*. Paris : Fayard.
- 71 Legendre, Pierre (2001). *De la Société comme Texte. Linéaments d'une Anthropologie dogmatique*. Paris : Fayard.
- 72 Mayer, Cornelius (2008). « *Interior intimo meo* », in : *Augustinus-Lexikon*, 3/5-6. Bâle : Schwabe, 666.
- 73 O'Donnell, James J. (1992). « Commentary on Books 1-7 », in : Augustine, *Confessions*, 2. Oxford : Clarendon Press.
- 74 Papàsogli, Benedetta (1991). *Il « fondo del cuore » : figure dello spazio interiore nel Seicento francese*. Pisa : Ed. Libreria Goliardica. Version française : (2000). *Le « fond du cœur » : figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*. Paris : Honoré Champion.
- 75 Rauwel, Alain (2011). « Le lieu cultuel dans la synthèse liturgique de Guillaume Durand », in : *Cahiers de Fanjeaux*, 46, 115-130.
- 76 Stolleis, Michael (2006). *L'Œil de la Loi : histoire d'une métaphore*. Paris : Mille et une nuits.

¹ J'emprunte l'emploi nominal de l'adjectif 'intime' à l'intitulé du séminaire dans lequel ce texte a été prononcé. Cette transformation d'un prédicat en thème, a pour effet de réifier ce qui, dans l'acception commune, est conçu comme lieu.

² Les impératifs éditoriaux donnent à cette publication, réduite par rapport à l'intervention orale, une forme délibérément synthétique qui demande à être reprise et développée. Les références bibliographiques sont réduites au minimum. Aussi, je conçois ce texte comme programmatique, dans le cadre

d'une exploration des théories à portée ecclésiologique que je compte détailler ultérieurement.

3 Tout en gardant à l'esprit la remarque d'André de Halleux : « Bien que l'on situe communément les origines de la profession trinitaire dans le contexte néotestamentaire de l'ordre baptismal selon Mt 28, 19, l'existence d'un symbole déclaratif dans la liturgie de l'initiation chrétienne n'est pas prouvable avant le milieu du IV^e s. » (Halleux, 1990 : 25).

4 « À l'aube de l'«ère constantinienne», le credo de Nicée inaugurerait de la sorte l'âge des «symboles œcuméniques», plus directement soucieux de la norme objective de l'orthodoxie que de la profession personnelle du croyant. Élaborés par des conciles d'empire, ces formulaires avaient en effet valeur de critère légal pour la reconnaissance des évêques légitimes, ainsi que pour l'exclusion ou la réconciliation des hérétiques. Ce caractère «nomocanonique» de l'exposé de foi correspondait d'ailleurs bien à la «théologie politique de l'hellénisme chrétien», dont Eusèbe de Césarée avait été le premier théoricien » (Halleux, 1990 : 30).

5 Parmi les derniers travaux novateurs sur le sujet, voir Coccia 2006.

6 Sur la réalisation de l'union à Dieu dans le cadre liturgique, voir aussi Bouyer 1967 : 12-13.

7 Sur l'équivalence entre « *intimus* » et « *interior* », voir Luz 1640 : 168 ; cf. Delbrun 1679 : 472.

8 « *ipxi sanctuarium ei in nobis facere mereamur et ipso in medio nostrum habitare, hoc est in nostro sibi corde mansionem consecrare, dignetur.* » (Bède 2003 : 102)

9 Pour les parallèles augustinien, voir O'Donnell 1992 : 183.

10 « *Vivus est enim sermo Dei, & efficax, & penetrabilior omni gladio anticipati, & pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, & discretor cogitationum & intentionum cordis* » (*Biblia maxima* 1660 : t. 16, 666).

11 On pourrait établir le lien avec L'Œil de la loi, qui lui aussi, idéalement, voit tout (Stolleis 2006).

12 « *Quod enim dividitur, id quasi penetratur, ut interiora appareant : haeret autem adhuc Apostolus in metaphora gladii secantis. Est igitur sensus : Sermonem Dei pertingere usque ad intima hominis penetranda, etiam animam, etiam spiritum, quae sunt partes hominis abditissimae.* » (*Biblia maxima* 1660 : t. 16, 675).

13 « Nominat Apostolus ea quae *in nostris corporibus intima sunt*, compages & medullas : ut hac velut metaphora, doceat nihil esse *tam in animis nostris occultum, & abditum*, quod non scrutetur, ac penetret Dei sermo. » (*Biblia maxima* 1660 : t. 16, 675). Je souligne. Pour sa part, Menochio affirme à propos de cette Parole pénétrante : « non obscurè aut confusè cognoscit quae sunt in homine, sed *in intima quaeque penetrat* [...] *Medulla est substantia in intimis ossibus latens*. Hac congerie verborum res abditissimas significantium, docet nihil esse in corpore, aut in anima tam abstrusum, quo non perveniat Dei cognitio » (*Biblia maxima* 1660 : t. 16, 675). Je souligne. Pour Tirinus : « *Medulla est pinguis succus qui ossibus includitur*. Per haec designat omnia quae in se homines habent, etiam intima atque abditissima sua, patere oculis atque auribus Christi. » (*Biblia maxima* 1660 : t. 16, 675).

14 « illo digito Dei, id est, spiritu Dei intus eam in corde scribente, non foris in lapide » (*Biblia sacra* 1634 : t. 1, 873). Sur « intus » traduit par « intérieurement », cf. Delbrun 1679 : 472.

15 « *Observationes generales, circa totius Decalogi explicationem attendendae*. 1) *Decalogus intelligendus est juxta explicationem Mosis, Prophetarum, Christi & Apostolorum in aliis Scripturae locis traditam*. [...] 2) *Non manu tantum & aliis externis membris, sed cordi ac toti homini Deus in lege praecepit* : nec externa tantum omnium membrorum corporis, sed etiam interna omnium animae facultatum obedientia in lege requiritur. Lex enim est spiritualis, i.e. non contenta qualicunque obedientiam externa, sed etiam interiorem ac spiritualem obedientiam requirit. Rom. 7 v.14. 3) *Pari ratione non tantum externa, sed etiam interiora cordis peccat, adeoque intimam & latentem Naturae corruptionem arguit, accusat ac damnat*. [...] 4) *Interior illa obedientia, quam lex requirit, debet promanare ex tali dilectione, quâ Deum diligimus ex toto corde, ex totâ anima. Ex tota mente, ex totius viribus & proximum sicut nos ipsos*. Deut. 6 v.5. Lev. 19 v.18. Matth. 22 v.37. » (Gerhard 1657 : 280).

16 « *Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam* ». Je souligne.

17 Jacques Tirinus : « *Vos estis Epistola nostra commendatitia, id est, vos nostra opera instructi, & conversi, satis superque nos, instar Epistolae commendatitiae commendatos redditis tum hominibus, tum Deo : ideoque hanc Epistolam in corde meo, quasi in intimo sinu, altissimè defixam gesto*. » (*Biblia maxima* 1660 : t. 15, 693).

¹⁸ « [...] nam nomen, *ngalmah*, denotat quid amplius supra nomen, *bethulah* : quod sit virgo occulta, & abscondita ; quae dignitas, & superioritas desumitur ex connaturai, & intrinseco significato radicis, *ngalam* ; à qua derivatur hoc nomen faemininum, *ngalmah* ; quae occulta, & abscondita ; genuinum, & primarium significatum ; & consenquenter virginem puellam denotabit ; & hac ratione, adhibetur hoc nomen à Spiritu sancto, ad significandum virginem perfectissimam, quae est illa, quae est occulta, & abscondita, ignota » (Landriani 1639 : 328).

¹⁹ « 17) In utero Virginis Mariae Verbum carnem suscipiens, nobis factus est mediator, homo totus & Deus, Verbum, anima & caro, unus Christus. Augustinus. Sermone 2 vigil. Nat. & in ord. 4 ante med. Pag. 395 A ; tom. 10. 18) In utero Mariae spirituales nuptiae celebratae sunt, cum Deus conjunctus est carni, & caro adhaesit Deo, ut esset unus Christus & totus homo. *Ibidem*, antre med. Pag. 395. D. » (Robert de Cambrai 1680 : 705). Voir aussi : « 73. In beatae virginis utero Verbum caro factum est : tota est in majestate humilitas, tota in humilitate majestas : nec infert unitas confusionem, nec dirimit proprietas unitatem. S. Leo I. Sermone 3 de Passione Dom. Ab init. » (Robert de Cambrai 1680 : 706). Voir aussi Vega 1653 : 216-217 et 2^e partie, 402. Sur le lien entre « *Templum Dei* » et utérus, Vega 1653 : 2^e partie, 233.

²⁰ Sur l'image de l'Arche, du tabernacle comme espace intérieur, voir Iogna-Prat 2005, et plus largement Iogna-Prat 2006, chapitre 12.

²¹ Cristóforo de Vega allègue ce lieu de Damascène quand il traite de la participation de la Vierge à l'élaboration du corps christique (Vega 1653 : 2^e partie, 231).

²² « 107. Ubi Ecclesia, ibi spiritus : & ubi spiritus Dei, illic Ecclesia. S. Ireneus. Libro 3. advers. Haeres. cap. 40. [...] 114. Sola Catholica Ecclesia, vera religio est : hic est fons veritatis, hoc est domicilium Dei, hoc templum Dei ; quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exiverit, à spe vitae ac salutis aeternae alienus est. [Lact. Firm.] Libro 4 de divin. Inst. Cap. 30. » (Robert de Cambrai 1680 : 552). Rappelons également que Marie a été enfantée par l'« *obumbratio* » du Saint Esprit.

²³ Cf. « 5. Sancta Ecclesia virgo est sacramentis, mater est populis, sponsa nupta est aeterno. *Ibid.* » (Robert de Cambrai 1680 : 549), ainsi que la référence au *De unitate* de Cyprien : « 49. Ecclesiae foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur » (Robert de Cambrai 1680 : 550).

²⁴ « Parturit itaque nos virgo : non viro plena, sed spiritu. » (Ambroise 1555 : 74).

25 Il faudrait alors faire ‘travailler en ecclésiologie’ l’enquête de Peter Brown sur le renoncement à la sexualité (Brown 1995).

26 « *Bene desponsata, sed virgo : quia est Ecclesiae typus, quae est immaculata, sed nupta. [...] Et ideo fortasse sancta Maria alij nupta, ab alio repleta, quia et singulae Ecclesiae spiritu quidem replentur & gratia, iunguntur tamen ad temporalis speciem sacerdotis.* » (Ambroise 1567 : 17).

27 « *Virgo est ergo quae nupsit, virgo quae nos suo utero portavit* » (Ambroise 1555 : 73). Cf. « *Nostra virum non habet, sed habet sponsum, eo quod sive Ecclesia in populis, sive anima in singulis, dei verbo, sine ullo flexu pudoris, quasi sponsi innubit aeterno, effoeta iniuriae, foeta rationis.* » (Ambroise 1555 : 74).

28 Cf. « *Virgo, matris hostia est, cuius quotidiano sacrificio vis divina placatur.* » (Ambroise 1555 : 74).

29 Au sens de Verbe de Dieu. Voir par exemple chez Cristóforo de Vega : « *Format Spiritus sanctus Virginis Deiparae verba, qui Dei Verbum in hominem efformat in eiusdem utero.* » (Vega 1653 : 404). Pour développer la métaphore, ne pourrait-on pas, à l’image de la génétique des textes, réfléchir à une génétique de l’Église ? Elle se focaliserait sur la manière dont le Verbe prend forme dans sa dimension ecclésiologique, sa forme concernant aussi bien la missiologie apostolique, que la pneumatologie, ou plus prosaïquement les rapports institués au sein du corps mystique. Pour prendre en compte plus strictement sa forme historique, il faudrait d’ailleurs parler de « *génétique des Églises* », enregistrant les excroissances hérétiques, mais aussi les schismes plus ou moins prononcés entre Églises orthodoxes latines et orientales. Il y a bien un Texte de l’Église (idéale, théorisée) et des Églises (historiques) qui a sa propre génétique. Il faut ici mentionner les explorations si suggestives de Pierre Legendre sur *Les enfants du Texte* en 1992 (sur la fonction généalogique de l’État), et son *De la Société comme Texte* paru en 2001. Cf. Legendre 1999 : 285 : « toute société doit être définie comme un Texte, comme constituant un Corpus ».

Français

Poser la question de ce que dévoile l’intime revient à s’intéresser aux lieux que cette dernière définit et dialectise. Cela amène aussi à se pencher sur la compréhension même que l’on a de ce qui dévoile : les textes de la tradition chrétienne montrent un tout autre visage que celui donné spontanément à l’intimité. Le terme d’ecclésiologie permet notamment de faire ressortir sa

dimension foncièrement institutionnelle, communautaire, liée à l'événement de l'Incarnation, qui en même temps peut livrer l'un des modèles par excellence de l'intimité. On peut ainsi dresser la liste du lexique hérité de la tradition biblique et patristique (*cor, medulla, visceribus, uterus, intus*), utilisé dans le christianisme de l'âge classique pour exprimer et construire l'intériorité.

English

Asking what the intimate reveals means examining the places that it defines and dialecticizes. It also involves examining our understanding of that which reveals: texts in the Christian tradition show a face of intimacy that is entirely different from the one spontaneously attributed to it. The term ecclésiologie in particular is useful in underscoring its fundamentally institutional and communal dimension, related to the event of the Incarnation, which can also provide one of the ultimate models of intimacy. We can thus draw up a list of terms inherited from the Biblical and Patristic traditions (*cor, medulla, visceribus, uterus, intus*), used in Christianity during the Classical age to express and construct interiority.

Mots-clés

intimité, loi chrétienne, ecclésiologie, mariologie, utérus, topiques

Frédéric Gabriel

Chargé de recherches, CNRS, Institut d'histoire de la pensée classique (UMR 5037, ENS de Lyon), Ecole Normale Supérieure de Lyon, Cerphi UMR 5037, 15, parvis René Descartes, BP 7000, 69342 Lyon cedex 07 – [frederic.gabriel \[at\] gmail.com](mailto:frederic.gabriel[at]gmail.com)

IDREF : <https://www.idref.fr/073432407>

ORCID : <http://orcid.org/0000-0001-9115-9786>

HAL : <https://cv.archives-ouvertes.fr/frederic-gabriel>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000121003372>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/14569582>