



## Pour une éthique du vêtement ou de la nudité?

André Guindon

Volume 50, numéro 3, octobre 1994

Problèmes d'éthique contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400871ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400871ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Guindon, A. (1994). Pour une éthique du vêtement ou de la nudité? *Laval théologique et philosophique*, 50(3), 555–574. <https://doi.org/10.7202/400871ar>

# POUR UNE ÉTHIQUE DU VÊTEMENT OU DE LA NUDITÉ ?

† André GUINDON\*

*RÉSUMÉ : Au moment où les questions sur la nudité refont surface, et que s'imposent de nouveaux discernements éthiques, il importe de revoir là-dessus le sens de la « preuve patristique », telle qu'établie par Erik Peterson. Sa thèse sera ici contestée sur deux points fondamentaux : le sens de la nudité mythique d'Adam et Ève, et de celle des néophytes au baptême.*

---

## I. POUR UNE ÉTHIQUE DU VÊTEMENT ?

Les pratiques de nudité — les réelles comme les médiatiques — connaissent un regain de faveur dans le monde occidental. Disparus au temps de la Réforme, les dénuders coutumiers collectifs au bain, au lit, aux champs ou dans des centres de convivialité des villes et villages médiévaux refont lentement surface. À preuve la Fédération Naturiste Internationale qui renseigne annuellement ses centaines de milliers de membres et des millions de personnes non affiliées sur les quelque 900 clubs et centres de vacances naturistes dans les 26 pays membres<sup>1</sup>. Puisque la scène contemporaine diffère autant de la victorienne que de la médiévale, de nouveaux discernements éthiques s'imposent.

Dans le dernier discours éthique disponible sur le dénuder, celui qui avait cours dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, les vues pudibondes caractéristiques de l'époque victorienne étaient renforcées, chez les théologiens moralistes catholiques, par des accusations d'hérésie contre les promoteurs du nudisme qui, né en Allemagne, se répandait en France, en Angleterre, aux États-Unis. Ces moralistes s'embarrassaient rarement de références spécifiques à la Tradition de l'Église. Leur discours s'appuie immanquablement sur une « évidence » jamais vérifiée : le corps nu aurait une telle

---

\* Notre regretté collègue André Guindon nous avait soumis cet article en février 1993. D'accord avec lui, nous l'avions gardé pour ce numéro spécial sur l'éthique. Lui-même l'annonçait déjà dans une étude connexe parue dans *Théologiques*, 1/2 (octobre 1993), p. 63-78 (plus précisément, p. 68, note 14).

1. *Guide mondial*, Anvers, FNI, 1992, p. 25.

capacité d'exciter que, suite au péché originel, sa seule vue conduirait immanquablement à des conduites sexuelles inadmissibles<sup>2</sup>.

Un patrologue réputé de cette période, Erik Peterson, s'est pourtant aventuré à établir que la question du vêtir et du dénuder en serait d'abord une de métaphysique et de théologie. Elle toucherait aux vérités les plus centrales de la foi. « Il est significatif — c'est inclus, à vrai dire, dans la nature des choses — que tous les cercles qui font, à quelque degré, campagne en faveur du nu, le font avec des motifs idéologiques et religieux qui s'opposent consciemment à l'enseignement révélé de l'Église<sup>3</sup>. » Énoncées par un spécialiste incontestable des écrits patristiques, ces déclarations percutantes sont de nature à ébranler la résolution de théologiens et de théologiennes qui s'aviseraient de renouveler le discours éthique concernant les pratiques de dénudation. Doivent-ils penser que, indépendamment du bien-fondé en raison d'un discours qui établirait les critères d'une pratique privée ou publique de nudité, celui-ci ne passera pas l'épreuve d'une « métaphysique révélée » ? Cette contribution qui n'est pas d'un spécialiste de la littérature patristique, ne prétend aucunement faire avancer la recherche historico-critique sur les sources chrétiennes. Qu'il me soit cependant permis, à partir de préoccupations propres à ma discipline, de suggérer que la lecture faite par Peterson est conditionnée davantage par un facteur culturel ambiant que par l'évidence textuelle. Suggestion d'autant plus nécessaire que son interprétation est couramment citée comme faisant autorité en la matière et qu'elle soulève, à mon avis, des difficultés d'ordre éthique et théologique.

La « preuve » de Peterson s'élabore à partir de deux lieux connexes qui ont traditionnellement suscité les commentaires des Pères sur le vêtir et le dénuder : les nudités paradisiaques et baptismales. La thèse de Peterson est claire. Au Paradis, « la nudité suit la chute<sup>4</sup> ». Avant celle-ci, il n'y avait qu'un non-vêtir, c'est-à-dire une nudité « inaperçue ». Si la chute manifeste une « corporéité nue [...] avec les signes du sexe », c'est qu'un changement métaphysique venait de s'opérer<sup>5</sup>. Le corps n'existait plus revêtu de la gloire divine. Dépouillé de cet habit paradisiaque, le « nu du pur corporel » est sans noblesse. Il dut être couvert de feuilles de figuier puis de tuniques de peau. « On tient cachée la corruption, et l'on jette un voile sur la pourriture<sup>6</sup>. » Ces vêtements fabriqués rendent à l'homme sa dignité. Sans eux, il est incomplet<sup>7</sup> puisque l'homme a été créé pour recevoir un habit surnaturel de grâce<sup>8</sup>.

2. Voir par exemple Edgar HOCEDEZ, « Pour la modestie chrétienne », *Nouvelle Revue Théologique*, 52 (1925), p. 402; Edgar JANSSENS, *Pudeur et nudisme*, Liège, La Pensée catholique, 1931, p. 14-15; Georges DESJARDINS, *Si les femmes voulaient...*, Montréal, Institut social populaire, 1942, p. 6.

3. Erik PETERSON, *Pour une théologie du vêtement*, Lyon, Éditions de l'Abeille, 1943, p. 5-6. Nous citerons cette traduction de Yves Marie-Joseph Congar qui est parue d'abord dans *La Vie Spirituelle, Supplément*, 46 (1936), p. 168-179. Le texte original est « Theologie des Kleides », *Benediktinisches Monatschrift*, 16 (1934), p. 347-356. Peterson a repris lui-même le thème, sans modifications significatives quant au contenu, dans « La théologie du vêtement », dans *Rythmes du Monde*, 1, n° 4 (1946), p. 3-9.

4. PETERSON, *Pour une théologie du vêtement*, p. 6.

5. *Ibid.*, p. 8.

6. *Ibid.*, p. 9.

7. *Ibid.*, p. 10.

8. *Ibid.*, p. 12.

Comment le vêtement matériel rend-il à l'humanité une dignité d'être que lui conférait la grâce divine ? Il n'y réussit effectivement pas, répond Peterson. Plutôt que de voiler adéquatement l'état de nature déchue, il l'exprime. Il n'en représente pas moins une quête du vêtement paradisiaque perdu<sup>9</sup>. Porter sa nudité ne serait-il pas souvent une confession plus radicale et plus honnête de son manque créatural que d'endosser un vêtement qui ne sert plus qu'à le masquer ? Peterson n'envisage pas cette alternative.

L'examen du discours patristique sur le rite baptismal, second lieu traditionnel, s'ouvre par un énoncé qui semble bien enlever au vêtement sa fonction de masque d'une nudité honteuse. « Ce vêtement, que nous avons possédé et perdu et que nous ne cessons de chercher encore dans les habits terrestres que nous portons, nous est donné dans le saint baptême<sup>10</sup>. » Nous sommes aussitôt détrompés. Au vêtement de honte abandonné par le néophyte succède un « vêtement blanc » qui lui est remis à la fin du rite. Il n'en sera dépouillé qu'à la mort — mise à nu pour le Jugement — avant de revêtir le corps ressuscité, « ce vêtement qui ne se corrompra point »<sup>11</sup>. Malgré des textes patristiques cités sur la chair innocentée par sa participation sacramentelle à la résurrection du Christ, il est difficile de croire que, cette fois, le « statut métaphysique » du corps s'est modifié à nouveau aux yeux de Dieu, de sorte que la nudité ait recouvré sa dignité. L'opposition déclarée de Peterson au nudisme indique, en effet, qu'un vêtement matériel est nécessaire, même après le baptême, pour que le corps garde sa noblesse. Peterson semble convaincu que, plus encore que le « vêtement de gloire » paradisiaque, le « vêtement blanc » baptismal couvre matériellement un corps qui, sans lui, donnerait à voir une déchéance.

Dans cet article, je me propose de revoir un nombre suffisant de textes patristiques, notamment de ce IV<sup>e</sup> siècle qui s'est davantage passionné pour cette question. Les indications qu'ils nous fournissent contribuent-elles à l'élaboration d'une éthique du vêtement, comme le pense Peterson, ou, au contraire, d'une éthique de la nudité ? Après avoir entendu plusieurs Pères sur le mythe paradisiaque avant et après la chute et sur la situation historique de l'humanité avant et après le baptême, nous concluons dans un sens bien différent que celui suggéré par Peterson.

## II. VÊTEMENT DE GLOIRE OU NUDITÉ GLORIEUSE ?

Rappelons d'abord les textes. Au Paradis, homme et femme créés à l'image de Dieu (Gn 1,27) étaient nus « sans se faire mutuellement honte » (2,25)<sup>12</sup>. Lorsqu'ils se rebellèrent contre leur statut créatural (« vous serez comme des dieux » (3,5)), « alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus. Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des pagnes » (3,7). Au Seigneur Dieu qui vint se promener dans le jardin au souffle du jour, Adam avoua sa honte : « j'ai pris peur

9. *Ibid.*, p. 13-14.

10. *Ibid.*, p. 14.

11. *Ibid.*, p. 16.

12. La traduction des textes bibliques est celle de la TOB.

car j'étais nu, et je me suis caché » (3,10). Suivent, après que Yahvé Dieu eut demandé à l'homme : « Qui t'a révélé que tu étais nu ? » (3,11), l'aveu de la désobéissance, les malédictions du serpent, de la femme et de l'homme puis, avant le bannissement du jardin d'Éden : « Le Seigneur Dieu fit pour Adam et sa femme des tuniques de peau dont il les revêtit » (3,21).

Les exégètes contemporains remarquent à peine le grand symbole de nudité qui sert de toile de fond au récit. Représentative, cette longue recension de l'exégèse catholique sur les caractéristiques littéraires de *Genèse* 2-3 par John McKenzie en 1954. Il consacrait des pages au symbolisme des arbres et à celui du serpent. Il écrivait dix lignes sur la nudité — la « honteuse », naturellement — pour gloser sur la fausseté de la promesse du serpent qui a produit la honte plutôt que la communion<sup>13</sup>. Quelques exceptions heureuses, pourtant. André-Marie Dubarle signalait comment « la nudité sans honte de l'éden suppose [...] un état de confiance où les rapports entre personnes humaines ne sont pas troublés par la crainte ou le mépris ». Voilà l'état qu'ébranlerait la chute plutôt qu'un désordre surgi dans la sensibilité<sup>14</sup>. Une douzaine d'années plus tard, Benjamin Wambacq ira plus loin : la nudité dont il est question dans Gn 2-3 n'aurait rien à voir avec la sexualité. Elle se rattacherait au vocabulaire néotestamentaire de la nudité comme indigence, une indigence qu'Adam et Ève acceptaient facilement alors que Dieu les comblait de ses dons, mais qui les remplit de crainte après la chute<sup>15</sup>. Il faut attendre les années quatre-vingt, le tabou anti-nudiste s'étant suffisamment estompé et les méthodes exégétiques s'étant renouvelées, pour qu'on s'amène à proposer des remarques plus pertinentes sur la nudité dans *Genèse* 2-3. Particulièrement éclairantes, celles qui la présentent comme le symbole de la vérité de la condition créaturale, cette « limite » qu'il est véridique de reconnaître et faux de refuser. Dons de Dieu, les « tuniques de peau » rétabliraient la confiance d'une créature qui n'a pas su supporter, pour son plus grand malheur, la vue de ses propres limites<sup>16</sup>.

Les Pères ont été plus loquaces que les exégètes contemporains sur les divers éléments de la symbolique de la nudité et des vêtements du mythe paradisiaque. Conduite en liaison avec la vie de foi, la liturgie, la mystique et la morale, leur exégèse « spirituelle », il est vrai, a plus en commun avec une approche synchronique que diachronique du texte. Elle se distingue toutefois des exégèses scientifiques en se voulant contemplation, sous les symboles, du mystère du Christ comme source de vie chrétienne.

- 
13. John L. MCKENZIE, « The Literary Characteristics of Genesis 2-3 », *Theological Studies*, 15 (1954), p. 571. Voir Louis LIGIER, *Péché d'Adam, péché du monde : Bible, Kippur, Eucharistie*, Paris, Aubier, 1960-1961, vol. 1, p. 226-227, pour un commentaire typique de Gn 3,7 comme signalant l'éveil du désir sexuel.
  14. André-Marie DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, Cerf, 1958, p. 65. Franco FESTORAZZI, *La Bibbia e il problema delle origini : L'inizio della storia della salvezza*, 2<sup>e</sup> éd., Brescia, Paideia, 1967, p. 137-138, dit son accord avec l'interprétation de Dubarle.
  15. Benjamin Nestor WAMBACQ, « "Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'en avaient pas honte" (Gn 2,25) », dans Albert DESCAMPS et André de HALLEUX (dir.), *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Bédarix Rigaux*, Gembloux, Duculot, 1970, p. 547-556.
  16. Voir la lecture lacanienne de Xavier THÉVENOT, « Emmaüs, une nouvelle Genèse ? Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24,13-55 », *Mélanges de Science Religieuse*, 37 (1980), p. 12 et 14 ; la lecture sémiotique de Walter VOGELS, « L'être humain appartient au sol, Gn 2,4b-3,24 », *Nouvelle Revue Théologique*, 105 (1983), p. 525-531.

Si l'on suit l'ordre de la *Genèse*, la première question qui se pose aux Pères est celle de la nudité des protoparents avant la désobéissance. Pourquoi, étant nus, ne se faisaient-ils pas mutuellement honte ? Les auteurs chrétiens des premiers siècles ne s'étaient guère intéressés à cette question, une question pourtant examinée dans la littérature judaïque pré-rabbinique et rabbinique<sup>17</sup>. Il faut attendre les Pères du IV<sup>e</sup> siècle qui, eux, s'ingénieront à donner une réponse chrétienne aux questions soulevées par le texte de la *Genèse*. Vivant sous le regard bienveillant de Dieu, répondront autant les Latins que les Grecs, leurs corps *gratifiés* des dons divins et béatifiés par ceux-ci étaient comme vêtus de splendeur.

Avant le péché, insistait Ambroise de Milan, « ils étaient nus, il est vrai, mais ils n'étaient pas dépouillés du vêtement des vertus. Ils étaient nus à cause de la simplicité de leurs mœurs et parce que la nature ignore la ceinture de la duplicité<sup>18</sup>. » Lorsqu'au chapitre suivant il commentait la question adressée par Yahvé : « Adam, où es-tu ? », il l'interprétait comme voulant dire : « De quels biens, de quelle béatitude, de quelle grâce [...] t'es-tu défait ? »<sup>19</sup>. Ailleurs, il parlait encore de l'enveloppe d'immortalité et d'innocence « qui faisait en sorte qu'ils ne se sentaient pas nus<sup>20</sup> ».

Son disciple, Augustin, reprendra des formules semblables. Dans *La Cité de Dieu*, il insistait sur le fait qu'Adam et Ève connaissaient leur nudité avant le péché, mais qu'ils n'en voyaient pas la honte. « Leurs yeux étaient donc ouverts ; mais ils ne l'étaient pas pour cela, c'est-à-dire n'étaient pas attentifs pour connaître ce que couvrait en eux le vêtement de la grâce. » Leurs yeux s'ouvrirent, non pas pour voir, « car ils voyaient déjà auparavant, mais pour discerner le bien qu'ils avaient perdu et le mal où ils étaient tombés ». Ils surent donc qu'ils étaient nus, « dénués de cette grâce qui les empêchait d'avoir honte de leur nudité »<sup>21</sup>. Dans le commentaire sur la *Genèse*, Augustin ajoutait qu'Adam et Ève « ne pensaient pas qu'il y eut rien à voiler, parce qu'ils ne sentaient rien à refréner ». Dieu, en effet, élevait « leur attention sur les choses d'en haut »<sup>22</sup>.

On ne peut être plus explicite sur la nature glorieuse de la nudité d'Adam que le contemporain d'Augustin, Maxime de Turin. Il faisait l'éloge de la condition nue paradisiaque pour déplorer le choix de ceux qui, comme le jeune homme riche dans Mt 19, 16-22, refuse de se dépouiller de toutes leurs possessions pour suivre le Christ — eux qui sont nés et ont été baptisés nus. Pourtant, c'est nu qu'Adam a vécu au Paradis, car argumente Maxime, la nature n'a pas institué une nudité déshonnête. Avant d'avoir péché, Adam n'était vêtu que de l'éclat de son honnêteté. Nu de vêtements mondains, il était revêtu de la splendeur de l'immortalité. La nudité même est costume

17. Aleksander KOWALSKI, « “Rivestiti di Gloria”. Adamo ed Eva nel commento di sant'Eufrem a Gen 2,25. Ricerca sulle fonti dell'esegesi siriana », *Cristianesimo nella Storia*, 3 (1982), p. 47-50.

18. AMBROISE, *Livre du Paradis*, 13, 63 (éd. C. SCHENKL, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 32, I, Vindobonae, Tempsky, 1897, p. 322).

19. *Ibid.*, 14, 70 (p. 328).

20. AMBROISE, *La seconde apologie du Prophète David*, 8, 41 (CSEL, 32, II, p. 385).

21. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 14, 17 (éd. G. COMBÈS, *Bibliothèque Augustinienne*, 35, Paris, Desclée, De Brouwer, 1959-1960, p. 427 et 429). Dans *Contre Julien*, 4, 16, 82 (*Œuvres complètes*, 31, Paris, L. Vivès, 1872-1878, p. 331), il emploie l'expression « manteau de grâce ».

22. *Id.*, *La Genèse au sens littéral*, 11, 1, 3 (éd. P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, *BA*, 49, 1972, p. 235) et 11, 34, 46 (p. 305).

pour des esprits honnêtes dont les yeux ne voient rien de ce qui est dépravé et le cœur ne pense à rien qui soit obscène. L'honnête simplicité empêche le regard des saints de se laisser aller à la convoitise<sup>23</sup>.

Les Pères grecs de la même période proposent des observations semblables sur la nudité paradisiaque. À Nazianze, Grégoire discourait sur le premier homme qui « était nu à cause de sa simplicité et de sa vie exempte d'artifice, éloignée de la dissimulation et du déguisement. Tel était l'état qui convenait à l'homme à l'origine<sup>24</sup>. » Fils d'évêque, moine contemplatif, celui des Pères cappadociens qu'on nomme le Théologien ne s'embarrassait même pas de la métaphore du vêtement de gloire. À la nature humaine telle que créée par Dieu convient la nudité simple et véridique. L'autre Grégoire, de Nysse, traitait aussi, pour les vierges, de cette nudité innocente et libre des origines. « Il [Adam] était nu, dépourvu de tout vêtement de peaux mortes, [et] regardait avec une libre assurance le visage de Dieu et ne jugeait pas encore du bien d'après le goût et la vue, mais "ne trouvait de délices que dans le seul Seigneur" [Ps 36, 4]<sup>25</sup>. » Jean Chrysostome prêchait, en Cappadoce, de longues homélies sur la *Genèse* dans lesquelles réapparaît le « vêtement de gloire », avec, néanmoins, des précisions sur son usage métaphorique. Adam et Ève « vivaient sur terre comme s'ils eussent été au ciel ; même s'ils possédaient un corps, ils n'en sentaient pas les limites ». « Mais ils savaient pertinemment, après tout, qu'ils étaient nus, couverts comme ils l'étaient d'une gloire ineffable, qui les paraît mieux que tout vêtement<sup>26</sup>. » « Ils jouissaient d'une telle confiance qu'ils n'étaient pas conscients de la nudité. Il en était effectivement, comme s'ils n'avaient pas été nus : la gloire d'en haut les vêtait mieux que n'importe quel vêtement<sup>27</sup>. » « Ils n'en avaient aucune conscience à cause de la bienveillance que le Seigneur leur démontrait<sup>28</sup>. » Chrysostome parlait encore de « la splendeur admirable » dont ils étaient revêtus<sup>29</sup> et de leur « vêtüre resplendissante<sup>30</sup> ».

Trois siècles et demi plus tard, un autre représentant de la tradition orientale, Jean Damascène, faisait entendre le même son de cloche : « Et même si leurs corps étaient nus, ils étaient couverts par la grâce divine ; il ne s'agissait pas d'un vêtement corporel, mais d'un vêtement d'incorruptibilité<sup>31</sup>. »

Aleksander Kowalski, qui a étudié de près des formules semblables chez Éphrem, l'illustre exégète syrien du IV<sup>e</sup> siècle, est le seul auteur que je connaisse à poser clairement la question qu'il aurait fallu poser depuis longtemps : « S'agit-il d'un "vêtement" extérieur, ou seulement d'un symbole d'une réalité intérieure ? » « Le vêtement

23. MAXIME DE TURIN, *Homélies*, 48, 3 (éd. A. MUTZENBECHER, *Corpus Christianorum : Series Latina*, 23, Turnholt, Brepols, 1962, p. 188-189). Dans *PL*, 57, cette homélie porte le numéro 85.

24. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 38, 12 (éd. C. MORESCHINI, *Sources Chrétiennes*, 358, Paris, Cerf, 1990, p. 129).

25. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, 12, 4 (éd. M. AUBINEAU, *SC*, 119, 1966, p. 417 et 419).

26. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur la Genèse*, 16, 2 et 3 (*PG*, 53, 126). Voir *ibid.*, 17, 6 (136).

27. *Ibid.*, 16, 14 (131).

28. *Ibid.*, 16, 15 (131).

29. *Ibid.*, 17, 18 (139).

30. *Ibid.*, 18, 3 (149).

31. JEAN DAMASCÈNE, *Homélie sur le figuier desséché*, 2, 3 (*PG*, 96, 581 A).

paradisique est donc pour Éphrem », conclut Kowalski, « une image symbolique qu'il utilise avec une grande liberté. Cela lui permet de passer avec aisance du "vêtement" à la "lumière" et à la "gloire". L'habit paradisiaque est pour lui, plus qu'une réalité extérieure, une qualité du corps lui-même<sup>32</sup>. »

Aucun de ces textes, contrairement à ce que propose Erik Peterson, ne suggère l'idée d'un « non-vêtir » d'Adam et Ève qui « n'était pas une nudité »<sup>33</sup>. Peterson conçoit d'ailleurs ce « non-vêtir » tellement comme un « vêtir » que la découverte de leur « nudité », avec le péché, « n'a de sens qu'en supposant un dévêtir préalable<sup>34</sup> ». En péchant, les premiers parents se seraient dévêtus de leur « non-vêtir » ! L'analogie du « non-vêtir » n'est-elle pas d'ailleurs inappropriée au point de départ puisqu'elle s'oppose à un « vêtir » qui, dans l'hypothèse paradisiaque, n'existait pas ? Un « non-vêtir » en opposition à quel « vêtir » ? À lire les textes à partir d'un propos apologétique anti-nudiste<sup>35</sup>, on les déforme.

Les Pères ne prenaient pas la métaphore des « vêtements de gloire » pour une réalité matérielle, contrairement à l'impression créée par le texte de Peterson. Ils précisaient tous qu'Adam et Ève étaient nus, purement et simplement, et qu'ils voyaient clairement leur nudité réciproque. Pourquoi donc n'éprouvaient-ils pas de honte ? Parce que, regardés par Dieu avec bienveillance, dans le milieu confiant créé par l'intimité divine, leur nudité même était un costume resplendissant. Le regard bienveillant crée la « gracieuseté » d'un corps nu, éminemment le regard de Dieu qui y crée, au sens fort du mot, une glorieuse beauté. Nudité resplendissante de l'image de Dieu. Le « vêtement de gloire » n'a pas l'« extériorité » que Peterson lui attribue<sup>36</sup>. Le « vêtement de gloire » est pure métaphore de la splendeur admirable d'une nudité graciée par l'amour divin.

### III. À NUDITÉ HONTEUSE, VÊTEMENT DE PÉCHÉ

La désobéissance ouvre les yeux des coupables. Ils rougissent d'une nudité qui leur apparaît maintenant honteuse puisqu'elle ne fonctionne plus dans le milieu divin d'intimité, de confiance, de bienveillance. Non protégée comme dans l'état précédent de communion divine, la nudité devient dangereuse, objet de convoitise de regards qui ont perdu leur pureté et leur innocence. Au II<sup>e</sup> siècle, déjà, Irénée avait indiqué cette cause de la fabrication par Adam de la ceinture de feuilles de figuier, vêtement « de repentir », « accordé à sa désobéissance » : « car il avait perdu son esprit ingénu et enfantin et il en était venu à la pensée du mal »<sup>37</sup>.

32. KOWALSKI, *art. cit.*, p. 42-44. Le texte traduit est à la page 44.

33. PETERSON, *Pour une théologie* [...], p. 6.

34. *Ibid.*, p. 8.

35. *Ibid.*, p. 6.

36. *Ibid.*, p. 11-14.

37. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, 3, 23, 5 (éd. A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, SC, 211, 1974, p. 459).

Ambroise parlait de « l'esprit humain voilé dans les plis multiples de la tromperie » et d'une prise de conscience « que l'enveloppe protectrice des vertus était disparue »<sup>38</sup>. Parmi tous les Pères autant grecs que latins, Augustin, on le sait, est le seul à avoir insisté à temps et surtout à contre-temps sur le désordre sexuel de la nudité — notamment la perte du contrôle volontaire des mouvements de l'organe sexuel mâle — qui résulte directement du péché. Il ajoute : « Or cette grâce une fois perdue [...], il se produisit un mouvement tout nouveau d'impudeur corporelle qui rendit leur nudité indécente, la leur fit remarquer et les remplit de confusion<sup>39</sup>. » Augustin précisait encore que ce « mouvement honteux » eu leurs membres « y fit naître la loi du châ-timent »<sup>40</sup>. Jean Chrysostome observait, pour sa part, que les « yeux qui s'ouvrent » et voient la nudité « ne se rapportent pas aux yeux des sens mais à leur conscience mentale ». Les « yeux des sens », bien sûr, voient toujours la nudité matérielle. Mais Adam et Ève prennent conscience « de la perte de gloire dont ils jouissaient » avant le péché<sup>41</sup>. Une telle perte les a précipités dans une indignité insondable. Tel est le mal du péché. Il « nous jette dans une honte et une abjection profondes, nous dépouille de biens que nous possédions, nous prive de toute confiance<sup>42</sup> ». Les protoparents étaient « couverts de confusion<sup>43</sup> ». Leur jouissance était inhibée<sup>44</sup>. Ils ont renversé de fond en comble l'ordre qui convenait à la nature humaine<sup>45</sup>.

Cette nudité dont Adam et Ève avaient honte n'est pas la nudité « normale » qui aurait suivi un régime paradisiaque de nudité « anormale » ou irréaliste. Selon les Pères cités, la nudité honteuse en est une de péché, contraire à l'ordre de la création, à la nudité à laquelle nous avons droit et dont nous devrions jouir. La honte de la nudité est le résultat d'un état de confusion, d'ignorance, de perte de confiance, d'innocence et de véridicité. Aussi a-t-elle donné lieu à l'industrie vestimentaire.

Un texte de Basile de Césarée est représentatif, selon Marguerite Harl<sup>46</sup>, d'un courant pessimiste ou ascétique très répandu, chez les Pères grecs, qui minimise l'importance des activités proprement humaines, notamment l'invention de techniques pour subvenir aux besoins de l'homme. Signe d'une préoccupation induite de soi, ces activités détournent de la contemplation de Dieu. Aussi n'est-ce pas la nudité, mais bien le souci de la vêtir, qui constitue un mal. « Il ne fallait pas qu'il [Adam] connût sa nudité [...], que l'intelligence de l'homme fût attirée vers l'activité qui vise à combler les manques, en inventant des vêtements pour pallier sa nudité, ni que, complètement occupé du souci de sa chair, il se détournât de l'attention portée à

38. AMBROISE, *Livre du Paradis*, 13, 63 (CSEL, 32, I, p. 322 et 323).

39. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 14, 17 (BA, 35, p. 427 et 429). Formules semblables dans le *Contre Julien*, 4, 16, 82 (OC, 31, p. 331) et dans *La Genèse au sens littéral*, 11, 32, 41 (BA, 49, p. 299).

40. ID., *La Genèse au sens littéral*, 11, 34, 46 (BA, 49, p. 305).

41. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Genèse*, 16, 15 (PG, 53, 131).

42. *Ibid.*, 16, 19 (133).

43. *Ibid.*, 17, 6 (136) et 18, 3 (149).

44. *Ibid.*, 17, 14 (139).

45. *Ibid.*, 17, 18 (139) et 18, 3 (149).

46. Marguerite HARL, « La prise de conscience de la "nudité" d'Adam », dans F.L. CROSS, éd., *Studia Patristica VII*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 488-490.

Dieu<sup>47</sup>. » Chrysostome s'inscrit dans cette même tendance, en déplorant le sort de « ceux qui avaient vécu sur terre comme des anges et qui se voient réduits à se couvrir de feuilles de figuier<sup>48</sup> ».

Chez les Latins, Ambroise faisait preuve de préoccupations plus moralisatrices en estimant qu'Adam et Ève « ont trouvé de vains plaisirs à coudre feuille sur feuille pour cacher et couvrir la zone génitale<sup>49</sup> ». Cette activité est typique, ajoutait-il, de quiconque viole les commandements de Dieu : « faisant usage, pour ainsi dire, de paroles vides et oisives, le pécheur tisse, mot après mot, des mensonges dans le but de se cacher à lui-même la conscience de ses œuvres coupables<sup>50</sup> ». Bernard de Clairvaux, que d'aucuns nomment le dernier des Pères de l'Église, témoignera encore de la fécondité de ce thème. Dans ses fameuses admonestations au pape Eugène III, il exhortait ce dernier à déchirer ce vêtement de feuillages qui « ne fait que masquer la honte d'une plaie inguérissable ». « Cela fait », ajoutait-il, « tu pourras considérer à nu ta propre nudité. [...] Si ta considération rayonnante perce le rideau de ces vanités [c'est-à-dire, tiare, bijoux, soieries...] et les dissipe, tu n'aurais plus devant toi qu'un homme nu et chétif »<sup>51</sup>. *Vanitas vanitatum...*

De ce thème des pagnes de feuilles du figuier (Gn 3, 7) ou de dissimulation coupable et fausseté, on peut rapprocher quelques textes sur le thème complexe des « tuniques de peau » (Gn 3, 21), qui font du vêtement divin un symbole semblable de la perte d'innocence et des œuvres de péché. Dans sa 18<sup>e</sup> homélie sur la *Genèse* qui porte sur les tuniques de peau dont Yahvé revêt Adam et Ève, Chrysostome qualifiait celles-ci d'habit de servitude dont la frugalité leur rappellera la sorte de vêtements qu'ils méritent, un rappel constant de leur désobéissance<sup>52</sup>. Pourquoi, demandait-il à ses auditeurs et, en particulier, à ses auditrices (est-il nécessaire de signaler la misogynie de Chrysostome !), vous préoccupez-vous de toilettes luxueuses ? Ne comprenez-vous pas « que cette enveloppe a été conçue comme punition sévère pour la chute »<sup>53</sup> ? Dans son *Sermon sur le Notre Père*, Grégoire de Nysse interprétait même les tuniques de peau qui enveloppent notre nature depuis la faute d'Adam comme signifiant le péché : elles nous servent de « misérables haillons, ces misérables haillons que sont les plaisirs, les vanités, les honneurs passagers et les satisfactions fugitives de la chair et que nous avons échangés contre des vêtements divins, nos vrais vêtements<sup>54</sup> ».

Nous sommes loin, à ce point, de la « théologie du vêtement » noble, suggérée par Erik Peterson. Par le péché, certes, la nudité a été humiliée et les Pères le rappelaient. Mais c'est le vêtement qui, dans ce régime de misère, est le signe de la condition déchue, un haillon de misère, un habit d'esclaves. Sur le corps de plusieurs,

47. BASILE, *Homélie « Que Dieu n'est pas l'auteur des maux »*, 6-9 (cité dans HARL., « La prise de conscience... », p. 488).

48. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Genèse*, 16, 19 (PG, 53, 133).

49. AMBROISE, *Livre du Paradis*, 13, 63 (CSEL, 32, I, p. 323).

50. *Ibid.*, 13, 65 (p. 324).

51. BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la considération*, 2, 18 (Paris, Cerf, 1986, p. 61-62).

52. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Genèse*, 18, 4-5 (PG, 53, 149-150).

53. *Ibid.*, 18, 5 (150).

54. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Sermon sur le Notre Père*, (PG, 44, 1184).

il se fait « parole » de fausseté, d'auto-justification, de duplicité. Plus avantageux serait le spectacle de leur propre nudité pour leur rappeler leur vulnérabilité créaturale et leur condition pécheresse. Telle que sortie des mains du Créateur, telle que vue sous le regard bienveillant du Seigneur Dieu, la nudité est costume de gloire, splendeur admirable de grâce et d'innocence. Au contraire, tout ce qui a trait au vêtement matériel, dans l'exégèse spirituelle des Pères de Gn 2-3, parle de péché<sup>55</sup>. Le seul « vêtement » pour lequel ils avaient des éloges est purement allégorique : il signifie la nudité elle-même qui resplendit sous le regard bienveillant avec lequel Yahvé Dieu la regarde<sup>56</sup>. Tout indique que les Pères parlaient de la nudité paradisiaque comme nous parlons d'une nudité qui s'avère être un « costume approprié » en telle ou telle circonstance, par exemple au bain, au gymnase, au lit ou ailleurs, selon les « coutumes » qui lui confèrent la décence socialement requise.

#### IV. LES TUNIQUES DE PEAU PRÉ-BAPTISMALES

Le lieu à partir duquel on a vraisemblablement le plus discuté de nudité dans la Tradition chrétienne est celui du baptême tel qu'il se pratiquait anciennement. Discussion décisive pour notre sujet puisqu'elle porte directement sur le statut « chrétien » de la nudité. Nudité d'homme-femme non plus avant ou après la chute, mais à la suite de Jésus nu sur la Croix et à la Résurrection. Chrétiennes et chrétiens doivent-ils encore porter leur nudité dans la honte ou, au contraire, avec joie et fierté ?

Le développement des rites baptismaux dans l'Église primitive donna vite lieu à l'élaboration d'une symbolique dont on retrouve partout les traces. Typique<sup>57</sup>, le rite dans l'Église syrienne de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, tel que transmis et commenté par Théodore de Mopsueste dans ses *Homélie catéchétiques*<sup>58</sup> et par Narsai<sup>59</sup>, illustre théologien d'Édesse. La praxis baptismale syrienne se déroulait en quatre temps : 1) le ou la néophyte enlevait ses vêtements, les piétinait et était exorcisé ; 2) son corps nu (vraisemblablement pas entièrement à cette étape) était ensuite oint tout entier ; 3) nu, le

- 
55. Margareth Ruth MILES, *Carnal Knowing : Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Boston, Beacon Press, 1989, p. 93, le signale aussi en ce qui a trait à Ambroise dans le *Livre du Paradis*.
56. Jean-Thierry MAERTENS, *Ritologiques*, Paris, Aubier Montaigne, 1978-1979, IV, p. 116, s'est laissé influencé par les interprétations de Peterson lorsqu'il écrit que « les Pères de l'Église se refusent à admettre cette nudité et revêtent Adam et Ève du manteau invisible de la gloire de Dieu [...] ». Ce n'est qu'au moment de leur faute que les premiers parents deviennent nus ». Je n'ai pas trouvé pareille matérialisation d'une pure allégorie chez les Pères de l'Église.
57. Johannes QUASTEN, « Theodor of Mopsuestia on the Exorcism of Cilicium », *Harvard Theological Review*, 35 (1942), p. 210-212 ; Bernard BOTTE, « Le baptême dans l'Église syrienne », *L'Orient Syrien*, 1 (1956), p. 14.
58. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques*, 12-14 (éd. R. TONNEAU et R. DEVRESSE, *Studi e Testi*, 145, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949). Pour la 2<sup>e</sup> et la 3<sup>e</sup> de ces homélie, on consultera la traduction (qui se lit mieux) de G. Couturier dans A. HAMMAN (dir.), *L'Initiation chrétienne*, Paris, B. Grasset, 1963, p. 105-142. Sur le rite du dévêtir, voir Jonathan Z. SMITH, « The Garments of Shame », *History of Religions*, 5 (1966), p. 224-233.
59. NARSAÏ, *Homélie liturgiques*, 22 et 21 (éd. R.H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*, [Text & Studies, 8, 1], Cambridge, University Press, 1909, p. 33-61).

postulant ou la postulante était immergé dans l'eau ; 4) le nouveau baptisé était revêtu d'un vêtement blanc<sup>60</sup>.

Dénudation et vêtements piétinés de la première étape sont des gestes de honte. Si ce « rite du cilice », répété à deux reprises pendant l'initiation, avait un caractère pénitentiel<sup>61</sup>, il ne fait aucun doute que les tissus grossiers faits de poil de chèvre que le ou la néophyte foulait aux pieds représente les tuniques de peau de Gn 3, 21<sup>62</sup>. Il en est de même du dernier vêtement dont on se dépouillait avant d'entrer dans l'eau baptismale : « vêtement étranger [...], indice de la moralité, preuve convaincante de cette sentence qui abaissa [l'homme] à avoir besoin du vêtement<sup>63</sup> ». La nudité baptismale en était encore une d'esclavage et de captivité aux mains de Satan, le *turannos-usurpateur*<sup>64</sup>. Nudité et vêtements prébaptismaux représentent ce à quoi celui ou celle qui demandait le baptême renonçait : « à Satan, à tous ses anges, à tout son service, à toute sa vanité et à tout son égarement séculier<sup>65</sup> ». Après avoir évoqué pareille renonciation, Paul écrivait aux Colossiens : « Vous vous êtes dépouillés du vieil homme, avec ses pratiques » (Col 3, 8-9)<sup>66</sup>. Ayant comparé l'eau baptismale à un tombeau dans lequel le néophyte est enseveli pour y mourir et ressusciter à une vie nouvelle, Narsaï dira, pour sa part, que les néophytes « enlèvent et rejettent (leurs vêtements de péché et de mort) au baptême, à la manière des vêtements que notre Seigneur en partant laissa dans le tombeau<sup>67</sup> ».

Le thème des tuniques de peau chez les Pères autant grecs que latins a une longue histoire qui n'est pas encore complètement élucidée. Deux interprétations existent qui se chevauchent parfois dans un même texte. Une est « allégorique » et hétérodoxe. Elle aurait commencé, d'après Johannes Quasten, au tout début de notre ère avec le philosophe juif d'Alexandrie, Philon<sup>68</sup>. Chez lui, les tuniques de peau de Gn 3, 21, sont comprises dans un contexte de pensée orphique et pythagoricienne étranger à la tradition biblique et judaïque<sup>69</sup>. « Au sens allégorique, » écrivait-il, « les tuniques sont le symbole de la peau naturelle, notre corps »<sup>70</sup>. Dans la pensée chrétienne, une interprétation gnostique hétérodoxe apparentée s'est développée selon laquelle les tuniques représenteraient le corps d'Adam et d'Ève qui, avant le péché, n'aurait été

60. SMITH, *art. cit.*, p. 224-225.

61. QUASTEN, *art. cit.*, p. 216.

62. *Ibid.*, p. 143 ; Jean DANÉLOU, *Bible et liturgie*, 2<sup>e</sup> éd. revue, Paris, Cerf, 1958, p. 33.

63. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélies catéchétiques*, 3, 8 (*ST*, 145, p. 417-419).

64. *Ibid.*, 1, 24 (p. 361) ; 2, 2 (p. 371) ; 2, 19 (p. 401).

65. *Ibid.*, 2, 5 (p. 373). Voir aussi NARSAÏ, *Homélies liturgiques*, 22 (*TS*, 8, 1, p. 38-39).

66. Voir aussi Rm 6, 6 et Ep 4, 22.

67. NARSAÏ, *Homélies liturgiques*, 21 (p. 51).

68. QUASTEN, *art. cit.*, p. 211.

69. Pier Franco BEATRICE, « Le tuniche di pelle – Antiche letture di *Gen. 3, 12* », dans Ugo BIANCHI (dir.), *La tradizione dell'enkrateia* : Atti del Colloquio internazionale, Milano 20-23 aprile, 1982, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, p. 463-467.

70. PHILON, *Questions et solutions sur la Genèse*, 1, 53 (éd. C. MERCIER, *Œuvres*, 34, I, Paris, Cerf, 1979, p. 120-123). Outre le texte capital qui débute par la phrase citée, voir aussi *ibid.*, 4, 1 (34, II, 1984, p. 148-151).

créé qu'à l'état spirituel<sup>71</sup>. Cette interprétation, que combat déjà un Clément d'Alexandrie, un Irénée, un Hippolyte et un Tertullien<sup>72</sup>, est surtout connue par son attribution déjà ancienne à Origène<sup>73</sup>. D'autres, au contraire, le nient<sup>74</sup> sur la base d'un texte de *Contre Celse* dans lequel il rejette explicitement cette doctrine<sup>75</sup>. Les remarques du grand Alexandrin dans la sixième homélie sur le *Lévitique* semblent aussi mal s'accorder avec l'interprétation hétérodoxe : ces « habits d'infortune », confectionnés par Dieu après le péché, ont été tirés des animaux. Les tuniques de peau « étaient le symbole de la mortalité résultant de son [Adam] péché et de sa fragilité issue de la corruption de la chair<sup>76</sup> ». La question n'est pas close pour autant<sup>77</sup>. Cette interprétation, dont on pourra lire la minutieuse analyse de Pier Franco Beatrice, ne nous intéresse que pour autant qu'elle affleure parfois aux textes d'auteurs orthodoxes comme Grégoire de Nysse chez les grecs ou encore Ambroise et Augustin chez les Latins<sup>78</sup>. Ces derniers, par contre, adhèrent à la deuxième interprétation, la « littérale » déjà exposée par Irénée de Lyon ; don du Seigneur miséricordieux, les tuniques de peau permettent aux protoparents de cacher leur honte<sup>79</sup>. Dans la catéchèse baptismale du IV<sup>e</sup> siècle, cette seconde interprétation a prévalu.

À Jérusalem, Cyrille en donnait un commentaire classique dans sa deuxième catéchèse mystagogique pour les nouveaux baptisés : « Sitôt entrés donc, vous avez ôté votre tunique ; c'était l'image de notre dépouillement du vieil homme et de ses actions. [...] Puisque les puissances adverses s'étaient installées dans vos membres, il ne vous est plus permis de porter cette vieille tunique, homme corrompu par les convoitises trompeuses. Que l'âme qui l'a une fois dépouillée ne s'en revête jamais plus, mais qu'elle dise avec l'épouse du Christ dans le *Cantique des cantiques* : "J'ai ôté ma tunique, comment la remettrais-je ?" [Ct 5, 3]<sup>80</sup>. » Les tuniques de peau représentent une violence faite à notre nature par des puissances adverses qui l'ont envahie et corrompue indûment. Si Grégoire de Nazianze s'accordait pour voir dans

71. Sur le symbolisme néo-platonicien du corps comme vêtement de l'âme, voir Eric Robertson DODDS (éd.), « Prochus Lycius Diadochus », *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1933, appendix II, p. 313-321 ; Franz CUMONT, *lux perpetua*, Paris, P. Geuthner, 1949, p. 429-432 ; Jean PÉPIN, « Saint Augustin et le symbolisme néo-platonicien de la vêtue », dans *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Paris, Études augustiniennes, 1954, vol. I, p. 294-301 ; Ilsetraut HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études augustiniennes, 1978, p. 98-106.

72. BEATRICE, *art. cit.*, p. 471.

73. JÉRÔME, *Lettre*, 51, 4 (éd. J. LABOURT, *Lettres*, Paris, Les Belles Lettres, 2, 1949-1963, p. 162) et 5 (p. 164), la lui impute. Ce texte n'est qu'une traduction d'une lettre d'Épiphane de Chypre envoyée à l'évêque Jean de Jérusalem. Henri CROUZEL, « Les critiques adressées par Méthode et ses contemporaines à la doctrine origénienne du corps ressuscité », *Gregorianum*, 53 (1972), p. 707-716, estime qu'Épiphane aurait tout simplement mal interprété Méthode d'Olympe.

74. PÉPIN, *art. cit.*, p. 302 ; CROUZEL, *art. cit.*, p. 709-710 ; et, dans ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique* (éd. M. BORRET, SC, 287, 1981), commentaire, p. 371-372.

75. ORIGÈNE, *Contre Celse*, 4, 40 (éd. M. BORRET, SC, 136, p. 289 et 291).

76. ID., *Homélie sur le Lévitique*, 6, 2 (éd. M. BORRET, SC, 287, p. 277-278).

77. BEATRICE, *art. cit.*, p. 448-454.

78. *Ibid.*, p. 455-463.

79. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, 3, 23, 5 (SC, 211, p. 461).

80. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, 2, 2 (dans A. HAMMAN (dir.), *L'Initiation chrétienne*, Paris, B. Grasset, 1963, p. 40-41).

les tuniques de peau « la chair épaissie, mortelle et rebelle », donc un état violent par rapport à l'œuvre du créateur, il les considérerait pourtant comme un don puisqu'avec la mort le mal de l'homme n'est pas immortel « et le châtement devient amour de l'homme »<sup>81</sup>. Au siècle suivant, le Syrien Théodoret de Cyr énoncera des vues semblables : les tuniques de peau représentent la chair mortelle que nous a méritée le péché. Toutefois, enchaînait-il, admirons la bonté inépuisable de Dieu « qui prend soin même des délinquants en ne permettant pas que ceux qui sont nus manquent des vêtements nécessaires »<sup>82</sup>. Plus terre à terre que celle de Grégoire de Nazianze, cette considération identifie également les tuniques de peau aux vêtements réels.

Grégoire de Nysse ne pouvait guère trouver texte biblique plus propice à son exégèse alexandrine que le *Cantique des cantiques*. La fiancée du *Cantique* est l'âme qui, tendue tout entière vers l'Immuable, chemine graduellement vers le Bien-Aimé. Dans ce contexte mystique, l'évocation de sa séparation d'avec Dieu, au temps où elle n'avait pas su « garder sa propre vigne » (Ct 1, 6), donnera lieu, dans la deuxième homélie, à un rappel de Gn 3, 21 : « J'ai pris une forme sombre », déplore la fiancée : « cette peau est la tunique ou l'apparence basanée » ; elle signifie la perte de « l'immortalité, de l'état libre de toute passion, de la ressemblance à Dieu et de l'éloignement du mal »<sup>83</sup>. L'idée des tuniques de peau comme symbole du péché revient dans la onzième homélie : « J'ai ôté ma tunique, comment la remettrais-je ? », dit le Ct 5, 3. La fiancée, commentait Grégoire, « enlève la tunique de peau avec laquelle elle s'était vêtue après son péché »<sup>84</sup>. Même idée dans ce conseil à celles et ceux qui ont quitté le mariage pour partir à la suite du Christ : « sortir des revêtements de la chair, dépouillant les tuniques de peaux, c'est-à-dire les pensées de la chair et répudiant toutes les choses honteuses qui se font en secret »<sup>85</sup>. C'est le dépouillement du vieil homme dont parle Paul<sup>86</sup>, tunique sombre, tunique de péché, « haillons dont s'habillent, disent les *Proverbes* (23, 21), buveurs et prostituées »<sup>87</sup>. Par la justice, la bien-aimée du *Cantique* rejette définitivement, selon Grégoire, son vêtement sombre : « Je retrouve mon bonheur, je suis devenue belle et lumineuse. Je ne perdrai plus ma beauté<sup>88</sup>. » Grégoire abordera encore le thème dans la cinquième *Homélie sur le Notre Père* : « Ces misérables haillons que sont les plaisirs, les vanités, les honneurs passagers et les satisfactions fugitives de la chair et que nous avons échangés contre des vêtements divins [...] ». Comme si « Adam vivait encore en nous », il nous arrive de retourner à nos tuniques de peau. Lorsque, comme l'enfant prodigue, nous entrons « en nous-

81. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 38, 12 (SC, 358, p. 131).

82. THÉODORET DE CYR, *Questions sur la Genèse*, 39 (éd. N. FERNANDEZ MARCOS et A. SAENZ-BADILLOS, [Textos y estudios «Cardenal Cisneros», 17], Madrid, 1979, p. 345).

83. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Cantique*, 2 (PG, 44, 800D).

84. *Ibid.*, 11 (PG, 44, 1004D).

85. *Id.*, *Traité de la virginité*, 13, 1 (SC, 119, p. 423 et 425). La fin de la phrase contient deux références implicites à Rm 8, 6 et à 2 Cor 4, 2.

86. *Id.*, *Homélie sur le Cantique*, 11 (PG, 44, 1005A).

87. *Ibid.*, 11 (1005B-D). Voir encore la mention de la tunique de peau dans le contexte baptismal à la fin de cette homélie (PG, 44, 1008D).

88. *Ibid.*, 2 (800D); 11 (1004D-1005).

mêmes et que nous commençons à penser à notre Père du Ciel, nous disons comme lui : “Pardonne-nous nos offenses” »<sup>89</sup>.

À Antioche, Jean Chrysostome, qui avait longuement commenté les tuniques de peau dans sa dix-huitième homélie sur la *Genèse* commençait sa deuxième *Catéchèse baptismale* par un exposé sur la conduite de Dieu avec Adam. Parvenu à l'explication des rites du baptême, il citait Col 3, 10 sur l'ensevelissement du vieil homme et la résurrection de l'homme nouveau en observant que le baptême « est pour nous dépouillement et revêtement : dépouillement du vieux manteau sali par la multitude des fautes commises et revêtement du nouveau, nettoyé de toute tache »<sup>90</sup>. Plus loin, il dira encore que le baptisé « a dépouillé l'ancien vêtement du péché »<sup>91</sup>.

Si les Latins du IV<sup>e</sup> siècle livrent une moins riche tradition se rapportant à cette allégorie, ils ne passaient pourtant pas sous silence les pauvres tuniques de peau déposées au baptême pour nous habiller d'une robe de lin, « qui ne comportera rien de la mort », écrivait Jérôme dans une lettre à Fabiola<sup>92</sup>. Dans son traité *Des mystères*, Ambroise évoquait le dépouillement par les baptisés de « la lourde tunique du péché »<sup>93</sup>. Augustin reprenait substantiellement la théologie des Orientaux, s'inspirant plausiblement d'Origène lui-même<sup>94</sup>. L'idée centrale des textes augustiniens est claire : les tuniques de peau — dépouilles d'animaux morts — symbolisent la condition mortelle et corruptible de la chair dont Adam et Ève furent affligés à la suite du péché<sup>95</sup>. Dans le contexte immédiat du baptême, Augustin utilisait une allégorie inspirée d'un autre passage biblique mais sous laquelle on « subodore » la métaphore de la tunique de peau. Il opposait, dans le *Sermon sur Jacob et Esau*, deux espèces d'êtres humains. Les uns, velus, qui continuent à perpétrer le mal après le baptême ; les autres, à la peau douce au toucher, qui aspirent à la cité spirituelle<sup>96</sup>. Au Moyen Âge, Bernard de Clairvaux reprendra cette allégorie en opposant la peau nue et lisse de Jacob, figure du Christ, l'Adam puîné, à la peau velue d'Ésäu, type du premier Adam chassé du Paradis dans sa tunique de peau<sup>97</sup>.

89. ID., *Homélie sur le Notre Père* (PG, 44, 1184). La pensée de Grégoire est cependant plus complexe qu'il n'apparaît dans ces quelques textes. Les tuniques de peau représenteraient, avec la mortalité, la sexualité et toute vie biologique qui est étrangère à la vraie nature humaine. Voir Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique : Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, p. 60-65.

90. JEAN CHRYSOSTOME, *Catéchèse baptismale*, 2, 11 (dans HAMMAN (dir.), *L'Initiation chrétienne*, Paris, B. Grasset, 1963, p. 93).

91. *Ibid.*, 2, 25 (p. 98).

92. JÉRÔME, *Lettres*, 64, 19 (Les Belles Lettres, 3, p. 135). Johannes QUASTEN, « A Pythagorean Idea in Jerome », *American Journal of Philology*, 63 (1942), p. 207-215, renvoie à l'origine pythagoricienne le rapport signalé par Jérôme entre l'image des peaux animales et l'idée de mortalité.

93. AMBROISE, *Des mystères*, 34 (dans HAMMAN (dir.), *L'Initiation chrétienne*, Paris, B. Grasset, 1963, p. 74).

94. PÉPIN, *art. cit.*, p. 301-305.

95. AUGUSTIN, *Sur la Genèse contre les Manichéens*, 2, 32 (OC, 3, p. 481-482) ; *Confessions*, 13, 15, 16 (éd. P. de LABRIOLLE, Paris, Les Belles Lettres, 2, 1950-1954, p. 378) ; *Sermons au peuple*, 362, 11, 11 (OC, 19, p. 298) ; *Discours sur les psaumes*, 103, 1, 8 (éd. D.E. BEKKERS et I. FRAIPONT, CCSL, 40, 1956, p. 1479-1480) ; *L'œuvre imparfaite contre la deuxième réponse de Julien*, 4, 37 (PL, 45, 1357).

96. ID., *Sermons*, 4, 14-17 (éd. C. LAMBOT, CCSL, 41, 1961, p. 31-33).

97. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle chevalerie*, 13 (éd. P.-Y. EMERY, SC, 367, 1990, p. 87-89).

Au début du v<sup>e</sup> siècle, tout était dit sur les tuniques de peau. Le grand symbole patristique du péché et de la misère humaine, ce n'est pas la nudité, comme l'a suggéré Erik Peterson et les auteurs qui l'ont cité à ce propos, mais bien les tuniques de peau, ces vêtements de honte, vêtements étrangers, violence faite à notre nature humaine. Le péché abaissa à ce point la créature créée à l'image de Dieu qu'elle eut besoin de vêtements, marques de sa dissemblance postlapsaire d'avec Dieu. Vêtements de péché, de mort et de corruptibilité, comme ceux que le Christ ressuscité abandonna dans le tombeau vide. Le vêtement représente le vieil homme dont nous nous dépouillons au baptême. Baptisés, nous devons éviter, contrairement à l'enfant prodigue, de revêtir encore ces haillons sataniques, la vanité, les honneurs passagers, la débauche, les convoitises trompeuses, vêtements salis par la multitude des fautes commises. S'il est une « théologie du vêtement » dans les catéchèses baptismales des Pères, c'en est une du péché. J'accorde volontiers que les tuniques de peau sont les symboles d'un état de mortalité pécheresse. Mais là où les Pères matérialisaient le plus le symbole vestimentaire — ne disaient-ils pas que le besoin de vêtement est violence faite à notre nature ? — c'est dans le contexte des tuniques de peau, indices du péché qui dénature l'authentique condition humaine.

## V. TUNIKES BLANCHES OU NUDITÉ RACHETÉE ?

À partir du début du III<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, les rites essentiels du baptême incluaient la dénudation totale des candidates et des candidats, souvent en présence les uns des autres, pour l'immersion baptismale<sup>98</sup>. En témoignent les écrits des Pères, mais aussi la peinture des catacombes de la fin du I<sup>er</sup> siècle jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>99</sup>, les bas-reliefs des sarcophages<sup>100</sup>, les mosaïques des baptistères, tout cet art « doctrinal<sup>101</sup> » et didactique ancien. Quoique les évangélistes ne mentionnent pas la nudité de Jésus lors de son baptême par Jean-Baptiste<sup>102</sup>, l'iconographie chrétienne représente un Christ nu au baptême<sup>103</sup> et, à sa suite, des néophytes baptisés nus<sup>104</sup>. Lucien de Bruyne a démontré que l'iconographie baptismale postule deux éléments essentiels au baptême, le bain et le Saint-Esprit. Le premier était signifié sans exception par au moins un des deux éléments suivants : l'eau ou la nudité du néophyte<sup>105</sup>.

98. Henri LECLERCQ, « Nudité baptismale », dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1936, vol. 12-2, col. 1801-1805 ; Adalbert HAMMAN, *Le Baptême d'après les Pères de l'Église*, Paris, B. Grasset, 1962, p. 10 ; MILES, *op. cit.*, p. 24-52. Cette dernière porte une attention particulière au baptême des femmes.

99. Henri LECLERCQ, « Nu dans l'art chrétien », dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, col. 1791.

100. On en trouvera de multiples exemples dans l'imposante collection de Joseph WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi*, Roma, Ponteficio Instituto di Archeologia Cristiana, 1929-1936.

101. LECLERCQ, « Nu dans l'art chrétien », dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, col. 1794.

102. Mt 3, 13-17 ; Mc 1, 9-11 ; Lc 3, 21-22 : le rite de l'immersion la rend fort vraisemblable.

103. LECLERCQ, « Nu dans l'art chrétien », dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, col. 1799.

104. *Ibid.*, col. 1782.

105. Lucien DE BRUYNE, « L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien », *Rivista di Archeologia Cristiana*, 20 (1943), p. 113-298, notamment p. 239 et 245.

Ayant quitté leurs « vêtements de peau », les néophytes étaient donc nus. Nudité sans honte. « Ô merveille ! », s'exclamait Cyrille de Jérusalem, « vous étiez nus sous les yeux de tous et vous n'en aviez point de honte »<sup>106</sup>. L'étonnant logion 37 de *L'Évangile selon Thomas* trouve dans le contexte baptismal syrien la seule explication satisfaisante : « Ses disciples dirent (à Jésus) : En quel jour te révéleras-tu à nous et en quel jour te verrons-nous ? Jésus dit : Lorsque vous serez dévêtus et que vous n'aurez pas honte, que vous prendrez vos vêtements, les mettrez sous vos pieds comme les petits enfants et que vous les piétinerez, alors [vous verrez] le fils de Celui qui est vivant et vous ne craignez pas<sup>107</sup>. » Jean Chrysostome, pour sa part, comparait les deux « nudités », celle du baptême avec celle du Paradis après la chute : « Nudité ici, nudité là. Là, cependant, on est dénudé après avoir péché, puisque péché il y eut ; ici, on est dénudé pour la liberté. Ceux-là furent jadis dévêtus de la gloire qui était la leur ; ceux-ci, au contraire, se dépouillent maintenant du vieil homme<sup>108</sup>. »

Après le rituel de la dénudation et du piétinement des tuniques de peau, le prêtre enduisait d'huile le corps du néophyte de l'Église syrienne. Ainsi, disait Narsaï, « il reconstruit son corps et de glaise qu'il était, il le change en or pur<sup>109</sup> » ; corps et âme du néophyte « acquièrent la teinte des êtres célestes<sup>110</sup> ». Jean Chrysostome commentait aussi la transformation que fait subir le prêtre au corps dépouillé de tous ses vêtements : « il fait oindre tout votre corps de cette huile spirituelle afin d'en fortifier tous les membres et de les rendre invulnérables aux traits que lance l'adversaire<sup>111</sup> ». Évocation de l'huile de la nudité des combats sportifs et guerriers.

Sitôt que les baptisés étaient remontés des piscines sacrées, encore nus donc, « toute l'assistance se précipitait leur donner l'accolade, les saluer, les baiser tendrement, leur prodiguer des caresses, les congratuler et partager leur bonheur [...] »<sup>112</sup>. Narsaï signalait pareillement ces caresses et ces baisers qu'on distribuait au nouveau baptisé encore nu après que le prêtre l'eut fait le premier : en sortant de l'eau, « au lieu de vêtements, le prêtre l'accueille et l'embrasse<sup>113</sup> ». On peut difficilement être plus clair.

Pourquoi cette candeur ? Tout le monde embrasse le nouveau baptisé, répond Narsaï, parce qu'il sort de l'eau comme un nouveau-né sort du sein de sa mère<sup>114</sup>. « C'est qu'en vérité », commentait différemment Cyrille de Jérusalem, « vous offriez

106. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, 2, 2 (dans HAMMAN (dir.), *L'Initiation chrétienne*, Paris, B. Grasset, 1963, p. 41).

107. A. GUILLAUMONT, H.-Ch. PUECH, G. QUISPÉL, W. TILL, YASSAH 'ABD AL MASIḤ (éds), *L'Évangile selon Thomas*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 23. J'ai modifié légèrement la traduction du début de la réponse de Jésus, suivant les indications de Joseph A. FITZMEYER, « The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel of Thomas », *Theological Studies*, 20 (1959), p. 546-547 et les remarques de la note 43.

108. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie aux Colossiens*, 6 (PG, 62, 342).

109. NARSAÏ, *Homélie liturgiques*, 22 (p. 42).

110. *Ibid.*, 21 (p. 49).

111. JEAN CHRYSOSTOME, *Catéchèse baptismale*, 2, 24 (p. 98).

112. *Ibid.*, 2, 27 (p. 99).

113. NARSAÏ, *Homélie liturgiques*, 21 (p. 52).

114. *Ibid.*

l'image de notre premier père Adam qui, au paradis terrestre, était nu sans honte<sup>115</sup> ». Dans le paragraphe précédent, c'est au second Adam qu'il comparait les baptisés qui ont enlevé leurs tuniques de peau : « Vous vous êtes alors trouvés nus, imitant encore par là la nudité du Christ sur la croix ; c'est par cette nudité qu'il a dépouillé les principautés et les puissances et qu'il a ouvertement triomphé d'elles du haut de ce bois [Col 2, 15]<sup>116</sup> ».

Pour signifier et célébrer cette nouvelle créature qui sort de l'eau baptismale comme Adam était sorti des mains du Créateur, la liturgie prévoyait qu'on la revêtît d'un vêtement blanc avant qu'elle participe aux saints mystères. Rite essentiel, constate Adalbert Hamman, que l'on retrouve partout dans l'Église ancienne<sup>117</sup>. Un des plus vieux témoins de ce rite extérieur seraient les *Odes de Salomon*, un document de la fin du II<sup>e</sup> siècle qui refléterait le rite d'initiation en Syrie<sup>118</sup>. L'idée principale du rite serait celle que Paul exprimait dans Ga 3, 27 : « Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ ». À la noirceur dans laquelle vivait « la postérité non rachetée d'Adam » et dont « les tuniques de peau représentent la nature corruptible », a succédé la lumière. Les baptisés sont renouvelés dans le Christ, sa lumière et son immortalité. Les *Odes* suggèrent que cette transformation est dorénavant représentée par un symbole extérieur, un vêtement blanc<sup>119</sup>.

Les Pères qui commenteront le rite du vêtement blanc diront tous substantiellement la même chose. « Habit d'incorruption », selon Origène, « en sorte que jamais n'apparaisse ta honte et "que ce qui est mortel soit absorbé par la vie" [2 Co 5, 4] »<sup>120</sup>. De l'Afrique du Nord, environ un siècle plus tard, Optat de Milève écrira un texte splendide sur cette « tunique née dans l'eau pour revêtir plusieurs. [...] Ô tunique toujours une et immuable qui vêt convenablement tous les âges et toutes les formes, qui n'est pas trop grande sur les enfants, ni trop serrée sur les adolescents, ni changée sur les femmes<sup>121</sup>. » Les grands Cappadociens, avec un foisonnement d'images, exposaient cette interprétation. Le vêtement du baptême en est un d'incorruptibilité, selon Grégoire de Nazianze<sup>122</sup>. Évoquant le lieu classique, 1 Co 15, 53 — « Il faut en effet que cet être incorruptible revête l'incorruptibilité, et que cet être mortel revête l'immortalité » —, Basile le Grand affirmait que l'immortel vêtement du baptême « a détruit la mort de la chair : ce qui était mortel a été absorbé dans ce vêtement d'immortalité<sup>123</sup> ». Selon Grégoire de Nysse, la tunique que le Christ tend aux nouveaux

115. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, 2, 2 (p. 41). THÉODORE DE MOPSUESTE avait fait le même parallèle, *Homélie catéchétiques*, 3, 8 (p. 417 et 419).

116. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, 2, 2 (p. 41).

117. HAMMAN, *Le Baptême d'après les Pères de l'Église*, p. 10.

118. Cette vue semble la mieux fondée : Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom : A Study in Early Syriac Tradition*, London, Cambridge University Press, 1975, p. 24-25.

119. Geoffrey W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit : A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, 2<sup>e</sup> éd., London, S.P.C.K., 1967, p. 111-112. Voir aussi BEATRICE, *art. cit.*, p. 473-474.

120. ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, 6, 2 (SC, 287, p. 278).

121. OPTAT, *Contre Parménien le Donatiste*, 5, 10 (éd. C. ZIWSA, CSEL, 26, 1893, p. 140, 12-19).

122. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 40, 4 (SC, 358, p. 203) et 40, 31 (p. 271).

123. BASILE, *Lettre à Palladius*, 292 (éd. Y. COURTONNE, Paris, Les Belles Lettres, 3, 1966, p. 166).

baptisés en est une d'incorruption<sup>124</sup>, car si la condition mortelle n'est pas mauvaise en soi, elle est, chez l'homme, « adventice et destinée à être dépouillée<sup>125</sup> ». Ambroise, à Milan, instruisait la ou le baptisé que « celui à qui son péché est remis devient “plus blanc que neige” [Ps 50, 9]. Tu as reçu des vêtements blancs, preuve [...] que tu avais revêtu les chastes voiles de l'innocence<sup>126</sup>. » Ses considérations sur le baptême se terminent par cinq paragraphes sur le baptisé innocent, purifié, resplendissant, aimé comme la fiancée du *Cantique*<sup>127</sup>. Théodore de Mopsueste, enfin, prédisait que si le « vêtement tout entier éclatant » dont fait mention le rite syrien, est « le signe de ce monde brillant et resplendissant » de la condition à laquelle le baptisé est ultimement appelé, ce vêtement n'est reçu qu'en symbole et en figure (*tupos*). « Quand, en effet, tu recevras effectivement la résurrection et tu te revêtiras d'immortalité et d'incorruptibilité, il ne faudra plus du tout de tels vêtements<sup>128</sup>. »

Les deux grands thèmes pauliniens — revêtir l'homme nouveau et revêtir le Christ — reviennent incessamment dans ces catéchèses baptismales sur le vêtement blanc. On retrouve le premier notamment chez Grégoire de Nysse<sup>129</sup>, Jérôme<sup>130</sup>, Jean Chrysostome qui, pour sa part, l'exprimait ainsi : « à la place de l'ancien, surgit l'homme nouveau, parfaitement dégrassé de toute la souillure de ses fautes : il a dépouillé l'ancien vêtement du péché et revêtu la robe royale<sup>131</sup> ». Le second thème est partout présent. « Pour que personne ne me dise téméraire parce que j'ai appelé le fils de Dieu un vêtement », protestait Optat de Milève, « qu'on lise l'Apôtre : “lorsque vous êtes baptisés au nom du Christ, vous revêtez le Christ” [Ga 3, 27] »<sup>132</sup>. Grégoire de Nazianze<sup>133</sup>, Grégoire de Nysse<sup>134</sup>, Jean Chrysostome<sup>135</sup> identifiaient tous le vêtement blanc à Christ, revêtu par les baptisés. Ce revêtement du Christ est rattaché allégoriquement à divers gestes de Jésus. Grégoire de Nysse évoquait sa transfiguration : « la personne vêtue de la tunique radieuse du Seigneur qu'elle adopte avec la pureté et l'incorruptibilité est dans une tunique semblable à celle que le Christ a montrée dans sa transfiguration sur la montagne<sup>136</sup> ». Avant lui, Aphraate, le sage persan, semble rattacher l'expression au baptême de Jésus : « à l'heure où les prêtres appelaient

124. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Cantique*, 11 (PG, 44, 1005); *Discours contre ceux qui retardent le baptême* (PG, 46, 420C); *La catéchèse de foi* (Paris, Desclée de Brouwer, 1978, p. 41-42).

125. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique...*, p. 64.

126. AMBROISE, *Traité des mystères*, 36 (p. 74).

127. *Ibid.*, 37-41 (p. 75-77).

128. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques*, 3, 26 (p. 455 et 457). Voir aussi *ibid.*, 8 (p. 417 et 419; 28 (p. 459).

129. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Cantique*, 11 (PG, 44, 1005A-B).

130. JÉRÔME, *Lettres*, 64, 19 (p. 135).

131. JEAN CHRYSOSTOME, *Catéchèse baptismale*, 2, 25 (p. 98).

132. OPTAT, *Contre Parménien le Donatiste*, 5, 10 (p. 140, 14-16).

133. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 40, 31 (PG, 36, 404B).

134. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Cantique*, 11 (PG, 44, 1005A-B).

135. JEAN CHRYSOSTOME, *Catéchèse baptismale*, 2, 11 (p. 93) et 2, 27 (p. 99).

136. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Cantique*, 11 (PG, 44, 1005C).

l'Esprit, il ouvrit le ciel, il descendit, il couva les eaux, et ceux qui étaient baptisés s'en revêtaient<sup>137</sup> ». Il la rattachait également à la résurrection du Christ<sup>138</sup>.

À la lumière de ces thèmes pauliniens, notamment Ga 3, 27-28 et Col 3, 10-11, l'image du « vêtement » — l'homme nouveau en Christ — ne peut en aucun cas recevoir l'interprétation d'un nouveau vêtement de tissu que les baptisés devraient porter pour cacher une nudité honteuse. L'image représente, chez Paul, la transformation radicale du baptisé. L'humanité véritable a été réinstaurée dans le Christ, second Adam (1 Co 15, 45). En un sens, « revêtir » l'homme nouveau c'est enlever tout vêtement humain qui marque les différences entre peuples (ni juif, ni Grec, ni barbare, ni Scythe), entre statuts (ni esclave, ni homme libre), entre religions (ni circoncis, ni incirconcis), entre sexes (ni homme, ni femme). En revêtant Christ, « tout en tous », l'« homme nouveau » a été libéré de ces catégories oppressives, signifiées par le vêtement. L'homme ancien portait une tunique pour ne pas voir sa corruption. Revêtir l'homme nouveau en Christ c'est, paradoxalement, se dépouiller des vêtements trompeurs et recouvrer la glorieuse nudité.

## VI. POUR UNE ÉTHIQUE DE LA NUDITÉ

La théologie patristique du baptême n'en est pas une de « vêtements », mais bien *une théologie de la nudité* innocentée dans la nudité crucifiée et ressuscitée du Christ. Erik Peterson, à mon avis, s'est laissé séduire par l'image du vêtement à un point tel qu'il n'a pas « vu » qu'après le baptême, comme avant la chute, la *nudité* elle-même est costume de gloire, le *vêtement*, costume de péché. La seule nudité honteuse est celle que recouvrent les tuniques de peau, celle que nous revêtons lorsque nous péchons. À trop insister sur le vêtement blanc, on risque de retomber dans la vue discréditée selon laquelle la réalité de ce monde (la « nature ») s'opposerait à la réalité rachetée (la « surnature »), celle-ci ne servant qu'à couvrir, pour les masquer, les manques de celle-là. Les antécédents luthériens d'Erik Peterson ont peut-être influencé sa lecture des Pères.

Nous ne saurions nier, par ailleurs, que les Pères emploient la métaphore du vêtement pour parler des nudités successives : la glorieuse du Paradis, la honteuse du péché, la lumineuse du baptême. Pourquoi ? En référence à Éphrem, Aleksander Kowalski suggère que cette image permettait d'éviter de parler directement de la nudité paradisiaque qui, étant donné la signification négative de la nudité dans la mentalité biblique, ne s'harmonisait pas avec leur dignité, leur félicité et leur perfection<sup>139</sup>. Cette explication me semble peu convaincante. On s'étonne, d'abord, qu'Éphrem aurait cherché à ne pas parler de nudité, considérant que la Bible n'en parlerait que négativement, alors que le récit biblique qu'il commente, loin d'employer la métaphore du vêtement de gloire, parle directement de cette nudité et de façon positive : « Tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, sans se faire mutuellement honte » (Gn 2, 25).

137. APHRAATE, *Les exposés*, 6, 14 (éd. M.-J. PIERRE, SC, 349, 1988, p. 400).

138. *Ibid.*, 6, 18 (p. 409).

139. KOWALSKI, *art. cit.*, p. 53.

Pourquoi tant de commentaires exégétiques contemporains affirment-ils que cette nudité si évidemment innocente ne l'est peut-être pas autant que le texte le dit parce que l'Ancien Testament contient souvent des sens négatifs rattachés à l'idée de nudité ? Malaise de la source yahviste ou malaise des commentateurs à la pudeur par trop victorienne ? Peut-être ont-ils été influencés par la même source principale qui étaye l'affirmation de Kowalski, à savoir *Symbolique du vêtement selon la bible* d'Edgar Haulotte<sup>140</sup>. Or, cette étude devrait aussi être revue de façon critique par les exégètes. Mon impression de non-spécialiste est qu'elle ne tient compte que des textes négatifs sur la nudité, ceux qui soutiennent la thèse de l'auteur, et qu'elle passe sous silence des textes majeurs sur la nudité sacrée et innocente, notamment les grands textes néotestamentaires sur la nudité du Christ crucifié et ressuscité<sup>141</sup>. Une explication beaucoup plus simple et vraisemblable du symbole patristique ne serait-elle pas que, dans le passé comme aujourd'hui, dans les autres cultures comme dans la nôtre, les humains ont employé la métaphore du vêtement pour parler d'une nudité qui, dans un contexte donné, est ou n'est pas un « costume » (une « coutume ») approprié ? Dans le monde occidental contemporain ne parle-t-on pas couramment du « costume d'Adam » pour signifier la nudité et personne, à ma connaissance, ne le fait pour les raisons qu'on cherche à attribuer aux Pères.

Il ne faudrait pas conclure de cette étude que les Pères de l'Église ont promu un « nudisme » chrétien. On sait les réserves de certains d'entre eux envers la nudité mixte des bains romains. Mais ce qui est à retenir pour l'éthique, c'est que la nudité n'a pas pour eux la connotation toujours négative qu'on a dite. Dans des contextes d'innocence et de bienveillance, elle est susceptible d'être portée avantageusement. Aussi une « campagne en faveur du nu » n'a-t-elle pas à être perçue *a priori* comme s'opposant « à l'enseignement révélé de l'Église »<sup>142</sup>. N'est-ce pas, au contraire, la difficulté d'affirmer une nudité chrétienne innocentée qui pose problème « à l'enseignement révélé de l'Église » en soulevant un doute inquiétant sur le succès de la Rédemption du corps humain ?

140. [Théologie, 65], Paris, Aubier, 1966. Voir KOWALSKI, *art. cit.*, p. 53, note 64.

141. Nous préparons aussi une étude au sujet de ce thème ignoré par l'exégèse contemporaine alors qu'il est partout présent dans l'exégèse spirituelle des Pères.

142. PETERSON, *Pour une théologie du vêtement*, p. 6.