

## Saints et héros: vies parallèles et psychologies spécifiques

Des évolutions récentes à l'intérieur des Églises chrétiennes<sup>1</sup>, à l'intérieur d'autres religions comme l'Islam<sup>2</sup> ainsi que dans le champ de la recherche hagiologique<sup>3</sup>, ont mis en exergue la figure du saint, sa complexité et son importance au sein du système que constitue la communauté des croyants. La recherche hagiologique a également tiré profit de plusieurs disciplines des sciences humaines, notamment l'histoire, la sociologie, l'anthropologie et la géographie culturelle<sup>4</sup>. De telles approches ont enrichi considérablement notre compréhension des logiques contextuelles (sociales, culturelles, historiques) qui gèrent l'émergence, la prolifération, la validation institutionnelle et les fonctions plurielles des différentes figures de saints, celles-ci étant prises

<sup>1</sup> Cf. par exemple, M. BARNARD, P. POST, & E. ROSE (dir.), *A Cloud of Witnesses. The Cult of Saints in Past and Present*, Leuven, Peeters, 2005; cf. plus particulièrement pour la réforme de Vatican II, A. HAQUIN, «Le culte des saints dans la réforme liturgique de Vatican II», dans *La Maison-Dieu*, n° 238, 2004, p. 87-102, et pour le développement de nouvelles pratiques, A. JOIN-LAMBERT, «La personnalisation de la litanie des saints lors des ordinations», dans *La Maison-Dieu*, n° 238, 2004, p. 103-124.

<sup>2</sup> C. MAYEUR-JAUEN (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002; F. KHOSROKHAVAR, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2002.

<sup>3</sup> Cf. pour un panorama, F. SCORZA BARCELLONA, «Les études hagiographiques au 20<sup>e</sup> siècle. Bilan et perspectives», dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 100, 2000, p. 17-33.

<sup>4</sup> Cf. notamment, P. DELOOZ, *Sociologie et canonisations*, Liège, Faculté de droit, 1969; P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Functions in Latin Christianity*, Chicago, Chicago University Press, 1981 (trad. française, Paris, Cerf, 1984); S. WILSON, *Saints and Their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Paris, École française de Rome, 1988; S. BOESCH GAJANO, «Des *Loca Sanctorum* aux espaces de la sainteté. Étapes de l'historiographie hagiographique», dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 100, 2000, p. 48-70; A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École française de Rome, 2000; A. KLEINBERG, *Histoire des saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident* (trad. de l'hébreu), Paris, Gallimard, 2005.

en considération, notamment, selon la diversité de leur contexte (types de sainteté, époques, aires culturelles et géographiques différentes).

Force est de constater qu'une approche psychologique est restée absente de cette entreprise. À l'exception de certaines études psychobiographiques qui ont admirablement décrit les luttes psychiques internes et le développement psychologique de personnalités spécifiques<sup>5</sup>, il manque des études sur la psychologie de la sainteté elle-même ou, pour le dire plus justement, sur les caractéristiques psychologiques de la figure du saint<sup>6</sup>. La focalisation, peut-être excessive, de la psychologie de la religion sur l'étude de la religiosité de «l'homme moyen» pourrait être une des causes de cette négligence à étudier les «champions de la foi».

Il serait imprudent de prétendre apporter une vue exhaustive dans le seul cadre du présent article. Le but de cette étude est beaucoup plus modeste: il s'agit d'esquisser les dimensions psychologiques et anthropologiques de la sainteté en prenant comme point de comparaison la figure proche mais distincte du héros. Dans l'histoire des sociétés, dans les représentations collectives et personnelles, dans l'imaginaire et la psychologie individuelle (cf. le rôle des modèles), saints et héros se rapprochent – parfois même jusqu'à la fusion – mais ils sont également distincts. Si le héros est une figure exemplaire de la cité, le saint est une figure exemplaire de la foi<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cf. par exemple, W. W. MEISSNER, *Ignatius of Loyola. The Psychology of a Saint*, New Haven, Yale University Press, 1992 (trad. en français, Bruxelles, Lessius, 2001); J.-M. CHARRON, *De Narcisse à Jésus. La quête de l'identité chez François d'Assise*, Montréal, Éditions Paulines – Paris, Cerf, 1992; J. MAÏTRE, *L'orpheline de la Bérésina. Thérèse de Lisieux (1873-1897)*, Paris, Cerf, 1995.

<sup>6</sup> À notre connaissance, la seule approche psychologique consistante de la figure du saint est celle entreprise, dans une perspective phénoménologique et pragmatique, il y a un siècle par W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Chambéry, Exergue, 2001 (trad. de l'anglais, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, 1902), notamment dans les chapitres 8 («La sainteté», p. 261-318) et 9 («Critique de la sainteté», p. 319-361) de la traduction française.

<sup>7</sup> Ce choix de mettre en parallèle les deux figures a une double explication. Premièrement, le hasard des choses a fait que l'invitation nous avait été faite d'intervenir (12 novembre 2003) en tant que psychologue de la religion dans le séminaire lié au programme de recherche ARC «Héroïsation et questionnement identitaire en Occident» à la Faculté de lettres de l'UCL (promoteurs: Myriam Watthée-Delmotte, Paul-Augustin Deproost et Laurence van Ypersele). En deuxième lieu, en l'absence de travaux psychologiques sur la sainteté, l'existence de plusieurs études, y compris empiriques, sur la psychologie du héros (notamment sur ses traits de personnalité) ou sur les représentations que les gens se font des héros et de l'héroïcité, est apparue comme un point de départ fructueux.

Dans le cadre de cet article, il sera dès lors impossible de porter l'attention sur la très large variété des figures de saints et de héros qui se différencient en fonction des époques, des sociétés, des religions ou même des types de personnalité spécifiques. Le but ne sera pas non plus d'étudier dans une approche psycho-socio-historique l'évolution parallèle des deux figures en fonction des changements plus généraux dans les sociétés ou les mentalités. Sans négliger la complexité du phénomène, il s'agira simplement de chercher les similitudes et les différences entre les deux figures, du saint et du héros, prises dans leur exemplarité, dans leur universalité, abstraction faite des variations historiques et culturelles<sup>8</sup>. Sont concernées ici des figures universelles. Même les traditions religieuses très soucieuses de préserver l'altérité radicale du divin par rapport au monde des humains et, par conséquent, méfiantes à l'égard de cette kyrielle d'intermédiaires entre Dieu et les hommes que sont les saints (voir, par exemple, le protestantisme calviniste<sup>9</sup> ou la tradition musulmane<sup>10</sup>), ne résistent pas au besoin d'ériger certaines personnes à un statut élevé qui les distingue du reste de la communauté.

<sup>8</sup> Guy Philippart critique l'attitude de ceux («philosophes» et «moralistes») qui «partent d'une analyse des types humains et tentent, pour définir le profil spécifique du saint, de le distinguer d'autres profils, comme ceux de la vedette ou du héros» («Saints d'ici-bas, saints de l'au-delà. Pour une définition du champ hagiographique», dans *La Maison-Dieu*, n° 237, 2004, p. 66). L'auteur critique le présupposé selon lequel la catégorie «saint» serait une catégorie d'ordre universel au-delà des variations culturelles et il estime que «ces considérations à prétentions intemporelles sont singulièrement conditionnées par la personnalité des chercheurs et par le contexte général de leur réflexion» (*Ibid.*). Nous partageons la dernière crainte de l'auteur, mais nous ne voyons pas pourquoi celle-ci ne s'appliquerait pas également à ceux qui étudient des figures de saints ou des contextes de sainteté spécifiques. En outre, des disciplines telles que la psychologie ou la sociologie ont comme tâche non seulement de comprendre un phénomène précis à l'intérieur de son contexte spécifique, mais également de chercher des «universaux», pourvu évidemment que la réalité psychique ou sociale en question soit présente dans un vaste nombre de sociétés et de cultures (ce qui est le cas des saints et des héros).

<sup>9</sup> Cf. par exemple, A. IRWIN, «De Calvin à Martin Luther King. Politiques de la sainteté dans le Protestantisme», dans (ouvr. coll.) *Des Saints, des justes. Notre quête de compassion et de surnaturel*, Paris, Éditions Autrement, 2000, p. 58-69; M. BARNARD, «Saint Martin Luther. About modern liturgical studies in view of the position of the saints in the works of Gerardus van der Leeuw (1890-1950)», dans M. BARNARD et al., *op. cit.*, p. 45-61. Cf. aussi sur les saints hérités du passé et la ré-émergence de nouveaux saints dans l'anglicanisme, deux autres chapitres du même ouvrage, C. BUCHANAN, «Saints in Anglicanism – Inherited and what others, if any?», p. 325-332, et D. GRAY, «Choosing twentieth-century saints for Westminster Abbey», p. 333-344.

<sup>10</sup> Cf. note 2.

Cette comparaison entre la figure du saint et celle du héros<sup>11</sup> sera effectuée dans une approche descriptive, nourrie des quelques travaux antérieurs et profitant d'un regard plus particulièrement psychologique. Comme nous l'avons indiqué, les études de la psychologie du héros et de la psychologie du saint sont rares. Toutefois, les quelques études existantes (notamment celles qui ont étudié la psychologie de la personnalité héroïque et les représentations de l'héroïcité chez les gens) ainsi que les connaissances contemporaines en psychologie de la religion (en ce compris, la psychologie de la personnalité religieuse) seront sollicitées dans cette tentative d'esquisser, d'une manière quelque peu idéal-typique (et donc abstraite par rapport aux particularités des contextes spécifiques), cette comparaison entre la figure du saint et celle du héros.

### I. VIES PARALLÈLES

Non seulement la figure du saint partage avec celle du héros des structures similaires, mais la compréhension d'une figure permet d'éclairer la compréhension de l'autre. Plus encore, c'est comme si les deux figures se nourrissaient et se soutenaient mutuellement. Ainsi par exemple, comme nous allons le présenter ci-dessous, le saint peut être défini par l'héroïcité des vertus dans lesquelles il a excellé. Par ailleurs part, le héros s'érige en un modèle qui transcende la réalité humaine et qui devient objet de sacralisation et d'identification; et ce d'autant plus que l'action du héros semble motivée par des préoccupations prosociales.

#### *La sainteté du héros*

Plusieurs traits anthropologiques de la figure du saint s'appliquent également à la figure du héros. Nous ferons cette application en nous

<sup>11</sup> Si le terme «saint» peut facilement être réservé aux personnes reconnues comme telles par une communauté religieuse, le terme de héros est beaucoup plus large. Il peut signifier principalement 1) la figure principale d'un récit, d'une œuvre littéraire, 2) la figure du héros de la communauté (notamment ethnique-nationale), qui se distingue par ses exploits (notamment en fonction des besoins de défense de la communauté) et 3) la figure individuelle de celui qui agit de manière pro-sociale en prenant des risques importants pour lui-même. C'est aux deux dernières figures que nous limiterons ici, dans le but d'effectuer une comparaison avec la figure du saint.

basant sur les divers vocables à l'origine du vocabulaire de la sainteté dans différentes traditions religieuses<sup>12</sup>. Or, ces vocables sont multiples et renvoient à des réalités multiples. Ainsi, l'adjectif ἄγνός renvoie à l'état de *pureté* et à l'état de *séparation* (par exemple, entre ce qui touche au divin et le reste). L'adjectif ἅγιος (dont l'équivalent en hébreu serait *qadosh*) renvoie à la sainteté divine considérée comme *transcendante* par rapport à l'homme. L'adjectif ἱερός qualifie des réalités considérées comme *puissantes* (êtres ou choses puissants de par leur relation avec des divinités). Le radical *sak-* dont dérive le *sacré* indo-européen (dont notamment *sanctus*) ajoute une autre dimension à la sainteté: «faire que quelque chose existe, devienne réel» (par exemple, à travers le rituel religieux ou les miracles). Enfin, la conception de la sainteté hindoue accentue la voie particulière de la *libération* et de la *purification*: le saint, notamment dans la version ascético-mystique, se définit presque par cet effort de libération intérieure.

Ces traits s'appliquent également à la figure du héros. Le héros est également celui qui transcende le monde des humains et certainement la banalité des affaires humaines; il se sépare même de la communauté<sup>13</sup>. Le héros est par excellence celui qui fait preuve de puissance, et notamment de celle qui dépasse le monde des humains ordinaires. Bien qu'une spécificité du saint chrétien soit de renvoyer au Christ, il reste que le héros n'est pas tout à fait une personne isolée: il renvoie également au panthéon des héros et à l'Olympe des figures protectrices de la cité. En outre, le substantif ἦρως, dans l'antiquité grecque<sup>14</sup>, décrit l'homme remarquable par sa force, son courage, ses exploits, mais aussi le modèle idéal du héros sage, de l'homme qui, par sa patience dans la souffrance, se domine et domine le destin. En

<sup>12</sup> Cf. pour la présentation de ces vocables, J. RIES, G. MATHON, L.-E. GHESQUIÈRES & Ph. ROUILLARD, «Sainteté», dans *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, vol. 13, 1993, col. 655-726.

<sup>13</sup> Un des *topoi* de la littérature hagiographique antique et médiévale est la coupure des liens familiaux sinon l'abandon de la famille (travaux cités dans M. LAUWERS, «Récits hagiographiques, pouvoir et institutions dans l'Occident médiéval. Note bibliographique», dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 100, 2000, p. 76-77 et note 14). Étant donné aussi que certains héros, notamment ceux qui risquent leur vie pour la collectivité, font également abstraction des liens familiaux, nous pouvons nous demander si cette coupure des liens familiaux commune au saint et au héros n'est pas une manifestation concrète ou une préfiguration de l'idée que ces deux figures se séparent en quelque sorte des autres et transcendent la communauté des semblables.

<sup>14</sup> *Ibid.*

outre, comme le saint, par son action, le héros fait exister, rend réelles des choses qui autrement resteraient de l'ordre de l'imaginaire (à travers les exploits et tout ce qui relève du merveilleux). Enfin, le héros est aussi perçu comme celui dont l'acte héroïque témoigne du fait qu'il s'est libéré de ce qui le rendait vulnérable.

Le fait que le modèle du héros se nourrisse du modèle du saint se manifeste de manière plus qu'évidente dans le *culte* du héros: cérémonies de légitimation et de reconnaissance collective, cérémonies de commémoration, statues, icônes ou effigies, ainsi qu'édifices, érigés souvent dans le lieu de la mort de la personne, sont des exemples d'une certaine sacralisation du héros<sup>15</sup>. D'ailleurs, plusieurs chercheurs contemporains trouvent des analogies frappantes entre les modes de l'adulation des nouveaux héros que seraient les idoles contemporaines (pour notre part, nous nous gardons de l'extension du terme du héros aux «stars» ou «idoles») et la dévotion classiquement dédiée aux saints<sup>16</sup>.

En outre, dans certains contextes socio-historiques où l'importance des causes ethniques et nationales se fait saillante, les deux modèles s'entremêlent, se stimulent mutuellement ou se succèdent avec une aisance remarquable<sup>17</sup>. D'ailleurs, la figure complexe du martyr mort et pour la nation et pour la foi en est un exemple éloquent. Les figures contemporaines provenant du monde arabo-musulman en sont la manifestation plus récente<sup>18</sup>, mais le monde orthodoxe dans les pays balkaniques vénère aussi ceux qui ont été tués pour leur foi (les «Néomartyrs») par l'occupant ottoman, même s'il n'est pas toujours aisé de distinguer si les motifs de la tuerie étaient de nature ethnique ou religieuse<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Cf. par exemple, J.-C. BONNET, *Naissance du panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, 1998; P. CENTLIVRES, D. FABRE & F. ZONABEND (dir.), *La fabrique des héros*, Paris, Éd. de la MSH, 1999.

<sup>16</sup> J.-C. SCHMITT (dir.), *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, Beauchesne, 1983; C. RIVIÈRE et A. PIETTE (dir.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes, dérives de la sacralité*, Paris, L'Harmattan, 1990. Nous suivons toutefois W. FRIJHOFF, «Témoins de l'autre, désirs incarnés. Saints et héros, idoles et modèles», dans *La Maison-Dieu*, n° 237, 2004, p. 7-44, sur la nécessité de bien distinguer entre les figures du saint, du héros et de l'idole moderne.

<sup>17</sup> Cf. par exemple, les saints et héros contemporains au Moyen-Orient: C. MAYEUR-JAOUEN (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, op. cit.

<sup>18</sup> F. KHOSROKHAVAR, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, op. cit.; F. DASSETTO et B. MARÉCHAL (dir.), *Le suicide offensif en Islam*, numéro spécial dans *Maghreb-Machrek*, n° 186, Hiver 2005-2006.

<sup>19</sup> N. M. VAPORIS, *Witnesses for Christ. Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period 1437-1860*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2000.

*L'héroïcité du saint*

Parallèlement, le modèle du saint semble, à son tour, s'être nourri du modèle du héros. Il est assez significatif que le concept de «vertu héroïque» forgé au Moyen Âge soit utilisé des siècles plus tard pour définir la sainteté. L'Église catholique, en la personne du pape Benoît XIV, construira une conception de la sainteté (précisée dans le but de codifier la procédure de béatification et de canonisation) comme exigeant l'héroïcité des vertus (chrétiennes). Par héroïcité, il est entendu notamment: (a) l'excellence des actes (il faut un seuil qui dépasse ce qui est banal et ordinaire dans l'exercice des vertus), (b) la *multiplcité des actes* durant la vie (quelques actes isolés ne suffisent pas pour établir l'héroïcité de la vertu) et (c) la présence active des *diverses vertus* théologiques et cardinales<sup>20</sup>.

Cette conception héroïque (il s'agit en réalité d'un super-héros) de la sainteté, problématique vis-à-vis d'une conception théologique de l'Église privilégiant l'horizontalité de la communauté des fidèles appelés tous à la sainteté, donnera sa place à une conception de la sainteté moins éthérée, mais qui garde son caractère héroïque. Sous le pontificat de Benoît XV, la sainteté d'une personne se définit comme «la seule conformité au vouloir divin qu'exprime l'accomplissement constant et exact *des devoirs de son état*»<sup>21</sup>. C'est dans cet accomplissement que consiste la vie héroïque d'un saint et non dans les actions inhabituelles et extraordinaires, lesquelles ne dépendent pas de notre volonté. Si cette héroïcité perd quelque peu son aspect extravagant dans la définition postérieure de la sainteté, elle n'en garde pas moins sa substance héroïque: l'héroïcité des vertus du saint doit se prouver à travers «l'excellence *multiple et constante* des actes qui correspondent aux vertus que le saint *eut l'occasion de pratiquer*»<sup>22</sup>.

La dimension héroïque de la sainteté se manifeste de manière encore plus claire lorsqu'on se focalise sur l'expérience ascétiqumystique<sup>23</sup>. Depuis saint Antoine et les Pères du Désert, pour ne pas

<sup>20</sup> A. DE BONHOME, «Héroïcité des vertus», dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 7/1, 1969, col. 337-343; K. V. TRUHLAR, «Virtue, heroic», dans *New Catholic Encyclopedia*, 2<sup>nd</sup> ed., vol. 14, 2003, p. 554-555.

<sup>21</sup> Cité dans A. DE BONHOME, «Héroïcité des vertus», *art. cit.*, col. 341.

<sup>22</sup> *Ibid.*, col. 342-343 (les italiques sont de nous).

<sup>23</sup> Cf. C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge* (trad. de l'italien), Paris, Aubier, 2003 [2000], p. 282-285.

recourir à des traditions ascétiques d'autres religions, la vie et l'ascension spirituelles sont considérées comme un combat, une lutte contre ses ennemis intérieurs (passions, vices) où le moine-guerrier défie les épreuves et les tentations de l'opposant de manière inhabituellement courageuse et persévérante. Le vocabulaire ascétique foisonne de termes empruntés au vocabulaire guerrier: prendre d'assaut, vaincre, succomber, combat, ennemi, etc. Bien qu'enraciné dans une communauté de croyants, le saint est aussi ce solitaire qui, comme le héros, «sort du lot» pour affronter seul le destin.

Dans les textes psychanalytiques classiques traitant de la psychologie du héros, l'héroïcité est considérée comme un symbole de la lutte d'individuation, d'acquisition d'indépendance par rapport au monde parental. Cela se présente soit en termes de lutte pour échapper à l'emprise de la libido maternelle et de l'inconscient collectif<sup>24</sup>, soit en termes de rébellion contre le père, de lutte pour l'indépendance, la liberté et l'expression de la volonté personnelle et par conséquent en termes d'acquisition d'autonomie et d'auto-réalisation<sup>25</sup>. De manière intéressante pour le parallélisme entre héros et saint, Jung insiste sur la dimension intra-psychique de ce combat héroïque d'individuation: il s'agira pour l'individu de renoncer à l'impérialisme du moi et de se rapprocher de la totalité du Soi; la lutte contre sa propre instinctivité contribuera ainsi à l'élargissement de la conscience<sup>26</sup>.

Si la maturation dans la foi peut aussi être considérée comme une épreuve analogue à l'épreuve œdipienne<sup>27</sup>, on imagine aisément que la lutte ascétique renvoie par excellence à cette épreuve œdipienne spécifique à l'avancement de l'individu et qui est typique de la psychologie du héros. C'est ainsi que, tout en soulignant la part de la bienveillance divine et de la grâce dans le processus de sanctification, la théologie de la sainteté fait également place à la collaboration active, aux efforts personnels accomplis et à la vie morale de la personne. Il est à ce propos intéressant de souligner que, dans deux récentes psychobiographies de saints, ces aspects de lutte héroïque

<sup>24</sup> C'est la conception jungienne: cf. L. JADOT, «Le mythe du Héros selon Jung», dans *Revue de Psychologie et des Sciences de l'Éducation*, t. 10, 1975, p. 249-294.

<sup>25</sup> C'est la conception de O. RANK, *Le mythe de la naissance du héros*, trad. de l'allemand, Paris, Payot, 2000 [1909]; cf. également, N. G. SEIF, «Otto Rank. On the nature of the hero», dans *American Imago*, t. 41, 1984, p. 373-384.

<sup>26</sup> L. JADOT, «Le mythe du Héros selon Jung», *art. cit.*

<sup>27</sup> A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Bruxelles, Mardaga, 1983, p. 211.



pour l'individuation et pour le renoncement à l'impérialisme du moi constituent des fils conducteurs de l'interprétation: François d'Assise construit son identité en rupture par rapport aux attentes et projets paternels<sup>28</sup> et Ignace de Loyola lutte pour la transformation de son narcissisme initial en une force de caractère structurante<sup>29</sup>.

### *Structures et processus parallèles*

Étant donné que les deux modèles se nourrissent mutuellement, il n'est pas étonnant de trouver un nombre important de structures communes. Une série de caractéristiques du héros, synthétisées à partir d'une littérature conséquente par Laurence van Ypersele<sup>30</sup>, peuvent aisément se trouver également chez le saint. Le saint, comme le héros, semble souvent être prédestiné à cet accomplissement dès la naissance: dans certaines hagiographies, des signes extraordinaires au moment de la naissance suggèrent une telle destinée. Si le héros s'avère capable d'exploits qui sont hors des capacités humaines habituelles, le saint se révèle doté de charismes extraordinaires (don de guérison, don de prophétie, connaissance des secrets du cœur, etc.). Le moment de la mort constitue souvent l'apothéose du parcours: à la fois par l'unité qui se manifeste autour de la dépouille du héros ou du saint et par la prolifération de signes du merveilleux consécutifs au décès. Enfin nous pouvons appliquer au héros ce qui a été observé pour le saint: les lieux sont non seulement des instruments de la sainteté, mais ils deviennent des objets de cette dernière; ils sont transformés, sacralisés par la présence et l'action du saint<sup>31</sup>.

Tant le héros que le saint se distinguent de leurs semblables, les humains, dont ils sont à la fois proches et lointains, par cette ambivalence de leur statut. Ils participent à la condition humaine tout en la dépassant. Leur action et leur vie constituent néanmoins l'accomplissement d'un impératif universel: tout homme ou femme est «appelé»,

<sup>28</sup> J.-M. CHARRON, *De Narcisse à Jésus. La quête de l'identité chez François d'Assise*, *op. cit.*

<sup>29</sup> W. W. MEISSNER, *Ignatius of Loyola. The Psychology of a Saint*, *op. cit.*

<sup>30</sup> *Le roi Albert. Histoire d'un mythe*, Ottignies-Louvain-la-Neuve, Quorum, 1995; cf. aussi L. VAN YPERSELE, M. WATTHÉE-DELMOTTE & P.-A. DEPROOST, «Héros et héroïsation. Approches théoriques», dans *Cahiers Électroniques de l'Imaginaire*, t. 2, 2003-2004, p. 1-33.

<sup>31</sup> S. BOESCH GAJANO, «Des *Loca Sanctorum* aux espaces de la sainteté», *art. cit.*, p. 64.

théologiquement parlant, à la sainteté et tout un chacun peut être un héros dans sa vie quotidienne. Toutefois, s'ils sont des modèles idéaux et des figures d'identification pour les simples fidèles ou citoyens, il est implicitement admis que ces derniers ne doivent pas se sentir coupables de ne pas égaler leurs saints ou héros.

En outre, les récits hagiographiques et «héroïgraphiques» partagent le même souci de toute reconstruction édifiante, à savoir la tendance à passer sous silence la face obscure, les moments de faiblesse, les chutes et les échecs (à l'exception de quelques accidents de parcours qui, une fois mentionnés, rendent encore plus glorieuse l'image du héros ou du saint)<sup>32</sup>. Les deux modèles se rejoignent souvent autour du sacrifice et du martyr et se distinguent tous les deux de la figure du sage dont, selon l'analyse de Ries<sup>33</sup>, les caractéristiques premières ne sont pas le courage, l'entrée en action ou l'investissement dans la lutte mais le recul, la patience, la réserve et l'acceptation.

La réputation des uns et des autres est aussi fonction d'un continuum qui va du local et du national vers l'universel. Aux saints et héros locaux et nationaux succèdent des saints et des héros dont la réputation grandissante porte à l'universalité. D'ailleurs, la distinction entre saints universels et saints plus locaux semble être d'une utilité particulière pour l'Église catholique contemporaine, soucieuse de ce que le culte des saints n'empiète pas sur le calendrier des fêtes liées à l'histoire du salut<sup>34</sup>. De manière similaire, au-delà des héros locaux, il existe des figures héroïques qui traversent les frontières des sociétés, des confessions et des religions et deviennent des figures emblématiques universelles (par exemple, Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela, Che Guevara). Toutefois, on peut soupçonner une légère différence en faveur des saints: les traditions universalisantes de plusieurs religions contribuent à une universalisation rapide de leurs

<sup>32</sup> Selon A. Kleinberg, les récits hagiographiques sont plutôt des récits ambivalents, parce qu'ils mélangent des éléments biographiques conformes à la tradition, à l'idéal moral de la sainteté et aux canons institutionnels avec des éléments biographiques contraires, faisant état de faiblesse, d'immoralité ou d'hétérodoxie du saint; les textes hagiographiques se distingueraient ainsi des récits moraux classiques et leur message échapperait par conséquent au strict contrôle institutionnel et à la stricte correspondance moraliste entre mauvaises actions et peines ou entre bonnes actions et récompenses (*Histoire des saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident, op. cit.*, p. 337-358).

<sup>33</sup> J. RIES et al., «Sainteté», *art. cit.*

<sup>34</sup> A. HAQUIN, «Le culte des saints dans la réforme liturgique de Vatican II», *art. cit.*

saints alors que la fragmentation du monde en un nombre important d'espaces nationaux ralentit l'universalisation des héros<sup>35</sup>. Il est rare, comme Delehaye l'a déjà observé, que le culte d'un saint se confine dans les étroites limites d'un lieu particulier<sup>36</sup>. Néanmoins, cette légère différence entre saint et héros n'enlève pas une fonction essentielle commune aux deux figures: par leur action, les saints et les héros consolident l'identité d'une communauté et fondent même parfois cette communauté (nation, ethnie, ordre religieux, etc.).

Notons également une autre caractéristique commune. Elle nous est inspirée de la théorie du rôle de Sundén<sup>37</sup>. Selon cette théorie, le croyant est en train de vivre des expériences religieuses dans la mesure où il s'identifie lui-même à des personnages importants de récits religieux significatifs tels que les récits bibliques. En s'identifiant au rôle, il rejoue des scénarios bibliques dès qu'une occasion similaire au contexte du récit se présente dans sa vie quotidienne. Par extension, on peut supposer que tant le saint que le héros sont en train de rejouer en quelque sorte des rôles tels qu'assumés par des personnes qui les ont précédés: le Christ ou d'autres saints pour les uns, des héros antérieurs pour les autres.

### *Similarité des typologies*

Cette mise en parallèle de deux figures se termine ici par la proposition heuristique qu'il existe bien un parallélisme entre les deux typologies du héros et du saint. Pour expliciter cette proposition, nous empruntons la typologie des héros proposée par Girardet<sup>38</sup>. Un premier type de héros, selon Girardet, est le vieux sage qui a fait ses preuves par le passé, en temps de paix ou en temps de guerre, et dont la fonction est, le cas échéant, d'apaiser, de protéger ou de restaurer. À ce premier modèle de *gravitas* s'oppose celui de la *celeritas*, la jeunesse

<sup>35</sup> On peut toutefois observer une transition contemporaine progressive des héros nationaux vers des héros dont l'action héroïque, au service des valeurs morales universelles, ouvre vers un espace d'universalité (cf., par exemple, le concept de «Juste des nations», concept qui transpose à l'humanité entière des actes héroïques destinés à un peuple particulier).

<sup>36</sup> H. DELEHAYE, «Loca Sanctorum», dans *Analecta Bollandiana*, t. 48, 1930, p. 5-64.

<sup>37</sup> N. G. HOLM et J. A. BELZEN, *Sundén's Role Theory. An Impetus to Contemporary Psychology of Religion*. Åbo, Åbo Akademi, 1995.

<sup>38</sup> R. GIRARDET, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986, p. 70-80.

et la force du héros dont la légitimité ne procède pas du passé, mais s'inscrit dans l'éclat de l'action immédiate. La troisième image est celle de l'homme providentiel, de l'homme inspiré, du fondateur des institutions nouvelles, du législateur: c'est dans la perspective de la durée que son personnage trouve son accomplissement. «Il construit l'édifice que les générations futures auront pour tâche de maintenir» (p. 77). Enfin, le dernier modèle est celui du prophète, dont Moïse constitue l'exemplaire presque prototypique, à savoir celui qui «lit dans l'histoire ce que les autres ne voient pas encore» et qui «guide son peuple sur les chemins de l'avenir».

Cette typologie peut être reprise et appliquée à l'univers vaste des saints. Si le premier modèle renvoie aux vieux sages, pères spirituels qui, après avoir fait leurs preuves dans la vie spirituelle, pratiquent la guidance des âmes avec discernement, le deuxième modèle renvoie aux jeunes saints qui se sont tôt manifestés grâce à leur action novatrice, tels un François d'Assise ou un Ignace de Loyola ou encore tout simplement les martyrs. Les pères et docteurs de l'Église pourraient être considérés comme l'équivalent de la troisième figure, celle des législateurs, des fondateurs des institutions, des théoriciens dans la communauté des croyants; et l'on peut dire que la quatrième figure renvoie clairement aux saints qui se distinguent par leur intervention prophétique, par exemple un Martin Luther King pour le protestantisme<sup>39</sup>.

Une analogie similaire peut s'établir entre types de saints et types de héros, basée sur le travail de Boltanski et Thévenot<sup>40</sup>, dont s'inspire L. van Ypersele et d'autres auteurs<sup>41</sup>. Ceux-ci font une distinction entre plusieurs univers mentaux qui co-existent dans une société donnée. Ainsi, la  *cité inspirée*  est une cité dont les membres fondent leur accord sur l'acceptation totale de la grâce: elle est fidélité à l'inspiration divine ou au génie intérieur. Dans la  *cité domestique* , la grandeur des personnes dépend de leur position hiérarchique et est donc un état social. Dans la  *cité d'opinion* , la grandeur est fondée sur le renom et ne dépend que l'opinion des autres; il s'agit d'être honoré et estimé par le plus grand nombre. La  *cité civique*  a sa propre grandeur qui dépend du

<sup>39</sup> Cf. sur ce dernier, A. IRWIN, «De Calvin à Martin Luther King. Politiques de la sainteté dans le Protestantisme», *art. cit.*

<sup>40</sup> L. BOLTANSKI et L. THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

<sup>41</sup> L. VAN YPERSELE et al., «Héros et héroïsation. Approches théoriques», *art. cit.*

principe légitimant l'ordre social et exige des sacrifices en vue du bien commun; la grandeur se manifeste dans l'action qui vise à unifier et regrouper les citoyens à travers des objectifs communs et elle est faite de devoir et de vertu (renoncement aux intérêts particuliers). Enfin, dans la  *cité industrielle* , la grandeur dépend de l'efficacité, de la productivité, de la performance et de la fiabilité: ses grands hommes sont notamment les industriels et les experts scientifiques.

Par analogie, dans les institutions religieuses telles que l'Église pour le christianisme, nous retrouvons: (a) des saints inspirés, prophètes et visionnaires charismatiques ( *cité inspirée* ); (b) des saints qui sont reconnus plutôt par la piété et la dévotion populaire ( *cité d'opinion* ); (c) des évêques et responsables institutionnels ( *cité domestique* ); (d) des martyrs et leurs successeurs, les ascètes qui, par leur action, font preuve de vertu dans un renoncement suprême aux intérêts personnels et consolident l'unité de la communauté ( *cité civique* ); (e) ainsi que des docteurs et théologiens qui travaillent pour préserver et garantir l'orthodoxie des croyances, ou des pères et guides spirituels fiables pour garantir l'orthopraxie dans la vie des fidèles ( *cité industrielle* )<sup>42</sup>.

## II. PSYCHOLOGIES SPÉCIFIQUES

Il serait toutefois réducteur de décrire le héros et le saint comme étant deux faces, deux versions équivalentes de la même réalité selon qu'on passe de la cité à la communauté des croyants. Une série de réalités d'ordre psychologique et anthropologique semblent distinguer les deux figures dans quatre domaines spécifiques au moins.

### *Acte isolé ou parcours d'une vie?*

Une première différence concerne l'ampleur, notamment temporelle, de ce qui constitue l'essence de l'héroïcité ou de la sainteté. Notons tout

<sup>42</sup> Nous nous sommes limité à deux typologies possibles pour illustrer la similitude de deux figures. D'autres typologies de la sainteté existent, par exemple en termes du statut ecclésiastique/religieux ou pas (P. DELOOZ, *Sociologie et canonisations, op. cit.*) ou en termes de caractère aristocratique ou populaire des origines et du mode d'émergence dans la conscience des communautés chrétiennes (A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, op. cit.*).

d'abord que le langage courant comprend l'expression «acte d'héroïsme», mais pas celle d'«acte de sainteté». L'acte d'héroïsme est un acte circonscrit spatio-temporellement qui fait ériger un homme ou une femme au statut du héros. Comme le remarque Girardet, il existe une temporalité spécifique à l'héroïsation: une période d'attente et d'appel, suivie par le temps de la présence du héros «sauveur»; elle-même est suivie du temps de se souvenir<sup>43</sup>. Évidemment, dans le processus de reconstruction du parcours héroïque, une tentative sera faite pour réinterpréter, dans une perspective cohérente, l'entièreté d'une vie comme étant la préparation lente du moment glorieux où le héros se manifeste. Il reste que c'est l'acte qui aura fait le héros.

Par contre, la sainteté est supposée être l'affaire d'une vie, au moins en grande partie. C'est l'entièreté d'une vie qui construit la réputation et qui justifie la reconnaissance de la sainteté. Évidemment, l'hagiographie inclut aussi des cas de saints qui ont vécu «dans le péché» et qui se sont convertis. Cependant, à l'exception de la conversion suivie du martyre (où le sacrifice constitue la preuve ultime du don de soi), «l'héroïcité des vertus» demande chez les convertis une pénitence héroïque par la suite, la continuité et l'intensité dans l'engagement<sup>44</sup>.

Ce n'est donc pas par hasard si, dans le processus de légitimation, la place de la mort est différente selon qu'on passe du héros au saint. Dans les deux cas, la mort constitue l'occasion pour que se lève une admiration qui exprime et amplifie la reconnaissance populaire. Toutefois, la reconnaissance sociale du (des) acte(s) du héros se fera avant sa mort; il sera donc souvent reconnu et honoré de son vivant. Par contre, bien que le saint puisse être l'objet d'admiration et de réputation de son vivant<sup>45</sup>, c'est la mort qui mettra le sceau définitif sur la qualité sainte de son existence. La mort est ainsi le point culminant qui donne, parfois de manière surprenante, la tonalité finale dans la

<sup>43</sup> R. GIRARDET, *Mythes et mythologies politiques*, op. cit., p. 70-73.

<sup>44</sup> A. DE BONHOME, «Héroïcité des vertus», art. cit., col. 340.

<sup>45</sup> Guy Philippart fait une distinction intéressante entre deux types de relations que les gens entretiennent avec les saints: les relations avec leurs «morts très spéciaux» (culte des saints, canonisations, hagiographies) et les liens qui se tissent avec les «personnalités charismatiques en vie» (dont la réputation et le prestige ne sont pas dus à la position institutionnelle, ni à la condition sociale, mais aux dons et charismes propres) («Saints d'ici-bas, saints de l'au-delà. Pour une définition du champ hagiographique», art. cit.).

lecture d'une vie<sup>46</sup>. Notons à ce propos un paradoxe apparent: un pécheur converti au dernier moment peut se retrouver parmi les saints<sup>47</sup> tandis qu'une vie de «sainteté» se trouve anéantie si la mort trouve la personne dans le péché, comme si la mort constituait une sorte d'examen final et le révélateur de l'entièreté d'une vie.

Le contraste entre héroïcité et sainteté devient encore plus subtil si l'on quitte la question de la durée pour examiner la question de l'ampleur de la vertu. En termes stricts, la reconnaissance du héros se base sur quelques vertus délimitées et parfois même sur la preuve donnée d'une qualité spécifique (courage, amour, honneur, etc.). Évidemment, l'acte héroïque est souvent accompagné d'autres qualités chez la personne. Par exemple, plusieurs études ont montré que des qualités comme être brave, courageux, soucieux des autres et empathique sont accompagnées par des qualités telles que savoir contrôler ses émotions, surtout en situation de crise, bien fonctionner dans une équipe, être intelligent, être honnête ou enfin être constant dans le respect de ces valeurs. Ceci est vrai tant pour la perception que les gens ont de l'héroïcité, que pour les justifications que des personnes, qui ont fait preuve elles-mêmes d'actes héroïques, donnent dans le cadre des recherches<sup>48</sup>. Toutefois, en principe, l'acte héroïque n'est pas nécessairement dépendant des autres qualités morales et il n'est pas rare que l'action héroïque se produise en l'absence de vertus apparentes dans d'autres domaines de l'existence<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> A. Vauchez observe que si, jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, «les derniers instants des serviteurs de Dieu ne semblent pas avoir retenu spécialement l'attention», après 1300 en revanche, les détails précis concernant le moment de la mort deviennent importants de sorte qu'un des critères les plus importants de la sainteté devienne la persévérance finale: «tant qu'un serviteur de Dieu n'a pas rendu l'âme, tout le sens de sa vie peut être remis en cause par un mot ou par une attitude équivoque» (*La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, op. cit.*, p. 598-600).

<sup>47</sup> C'est ainsi que nous pouvons comprendre que pour l'Église catholique: (a) les miracles ne sont pas nécessaires pour une béatification si la personne a démontré sa foi par la voie du martyr et (b) les martyrs constituent la catégorie la plus représentée dans les canonisations (cf. P. DELOOZ, «Sainteté et martyr», dans *Revue d'histoire Ecclésiastique*, t. 100, 2000, p. 34-47).

<sup>48</sup> H. GASH et P. CONWAY, «Images of heroes and heroines. How stable?», dans *Journal of Applied Developmental Psychology*, 18, 1997, p. 349-372; J. LOIS, *Heroic Efforts. The Emotional Culture of Search and Rescue Volunteers*, New York, New York University Press, 2003; S. H. WHITE et J. E. O'BRIEN, «What is a hero? An explanatory study of students' conceptions of heroes», dans *Journal of Moral Education*, t. 28, 1999, p. 81-95.

<sup>49</sup> Le film *Héros malgré lui*, avec Dustin Hoffman comme protagoniste, met en exergue cette réalité.

Par contre, l'exigence de sainteté implique une interconnexion entre plusieurs vertus. L'héroïcité des vertus, évoquée ci-dessus pour la sainteté, implique un degré héroïque à la fois pour les quatre vertus cardinales (ou naturelles: prudence, justice, force et tempérance) et pour les trois vertus théologales (ou surnaturelles: foi, espérance et charité). Plus encore, la littérature ascétique et patristique insiste sur le fait que les différentes vertus se soutiennent et s'impliquent mutuellement. Pour le démontrer, cette littérature propose souvent une vertu comme étant source, racine des autres (par exemple, la charité). Aujourd'hui, des psychologues sociaux défendent d'ailleurs l'idée que, derrière les vertus classiques telles que les quatre vertus cardinales, il y a une problématique commune: celle du contrôle de soi comme un «muscle» moral<sup>50</sup>. Ces chercheurs rappellent les études selon lesquelles un acte spécifique attestant la capacité du contrôle de soi (par exemple, résister à une tentation) reflète une habileté plus généralisée qui s'applique à beaucoup d'autres sphères (hygiène de vie, physiologie, régulation affective, etc.). L'absence du contrôle de soi se manifeste aussi de manière globale, à savoir dans une série de domaines: des délinquants ou des criminels, par exemple, ont souvent été arrêtés pour différentes sortes de crime, contrairement à l'idée commune d'un choix de carrière spécialisé<sup>51</sup>.

C'est pourquoi, la même littérature ascétique et patristique a développé une théorie unitaire des vices qui est le pendant de sa théorie des vertus. Les vices sont eux aussi interconnectés et se soutiennent mutuellement. Ainsi que l'a démontré l'excellent ouvrage de Casagrande et Vecchio<sup>52</sup>, cette littérature est riche en hypothèses psychologiques et anthropologiques qui expliquent comment un vice (par ex. la gourmandise ou la vaine gloire) peut engendrer tous les autres (les sept ou huit péchés capitaux) et, de manière plus générale, comment les fautes de la chair peuvent engendrer des fautes de l'esprit et vice versa. La métaphore du monstre à sept têtes ou celle de l'arbre qui enfouit ses racines est évocatrice de cette unicité des vices (et de leurs pendants, les vertus).

<sup>50</sup> R. F. BAUMEISTER et J. J. EXLINE, «Virtues, personality, and social relations. Self-control as the moral muscle», dans *Journal of Personality*, t. 67, 1999, p. 1165-1194.

<sup>51</sup> M. R. GOTTFERDSON et T. HIRSCHI, *A General Theory of Crime*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1990.

<sup>52</sup> *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, op. cit.



*Le rapport à l'humilité et à la gloire*

Le saint et le héros partagent bien évidemment cette motivation commune qui est le désir d'excellence. Et ce désir n'est pas en soi condamné par la morale et la spiritualité chrétiennes. Bien au contraire, comme il a été évoqué antérieurement, l'idéal de la sainteté demande l'excellence des vertus. La gloire du royaume est aussi une finalité pour les martyrs et leurs successeurs, les ascètes. Toutefois, il existe une différence entre le héros et le saint sur l'attitude personnelle qu'il adopte face à la gloire et aux sentiments narcissiques.

Si l'on se situe du point de vue de la psychologie du héros, on a l'impression que la problématique de l'humilité ou du narcissisme n'est pas une réalité qui entre en considération; c'est comme si le héros se plaçait au-delà de ce type d'évaluation morale. Il ne lui est pas demandé d'être humble: il faut qu'il soit courageux et qu'il situe le bien-être des autres avant ses propres intérêts. Qu'il se sente humble et modeste ou qu'il soit fier et narcissique, voire arrogant, c'est une question qui n'est pas au cœur de la problématique de l'héroïcité. Le héros peut accepter les honneurs et même les chercher ou il peut être modeste et expliquer tout simplement qu'il a fait ce que tout être humain digne de ce nom devrait faire en pareilles circonstances<sup>53</sup>. Même si l'attitude modeste donne une plus-value à son acte et augmente l'admiration et le respect, il s'agit d'une réalité indépendante du caractère proprement héroïque de cet acte. Dans des études empiriques sur les représentations de l'héroïsme ou sur la manière dont les traits héroïques sont liés aux autres traits de la personnalité, il s'avère que la modestie ou l'humilité ne font pas partie de ce qui définit l'héroïsme<sup>54</sup>.

À l'opposé, la victoire sur la vaine gloire et l'acquisition de la vertu d'humilité est primordiale dans la réalité anthropologique de

<sup>53</sup> Explication souvent donnée par des personnes qui ont fait preuve d'héroïsme, par exemple en sauvant des Juifs durant la persécution nazie (M. GILBERT, *The Righteous. The Unsung Heroes of the Holocaust*, New York, Holt, 2003) ou en prenant des risques physiques pour sauver des concitoyens (J. LOIS, *Heroic Efforts. The Emotional Culture of Search and Rescue Volunteers*, *op. cit.*).

<sup>54</sup> H. GASH et P. CONWAY, «Images of heroes and heroines. How stable?», *art. cit.*; G. SAUCIER, S. GEORGIADIS, I. TSAOUSIS & L. R. GOLDBERG, «The factor structure of Greek personality adjectives», dans *Journal of Personality and Social Psychology*, t. 88, 2005, p. 856-875; M. PLATSIDOU et P. METTALIDOU, «Evaluation of heroic behavior and role-model preferences by individuals aged 10 to 19 years» [en Grec], dans *Psychology: The Journal of the Hellenic Psychological Society*, t. 10, 2003, p. 556-574.

la sainteté. Chez plusieurs théoriciens chrétiens de la spiritualité, la vaine gloire est même considérée comme la mère de tous les vices. Qui plus est, Augustin considère que, par rapport à la morale stoïcienne ou épicurienne, l'humilité est une vertu spécifiquement chrétienne<sup>55</sup>. Il n'est pas étonnant que le saint, de son vivant, évite toute sorte d'honneur. Dans les récits hagiographiques, on trouve même des cas extrêmes de saints (souvent ceux qui sont connus dans la spiritualité orthodoxe comme «les fous en Christ») qui, pour être préservés des honneurs des hommes, ont préféré masquer leur propre mode de vie derrière une façade de vie de débauche<sup>56</sup>. Bien que la tentation subtile de ce que Vergote a appelé le «pharisaïsme du publicain»<sup>57</sup> existe derrière certaines stratégies de fausse modestie, il n'empêche que le modèle de la sainteté inclut l'humilité comme idéal. Il est assez caractéristique que deux parmi les rares psychobiographies de saints chrétiens, une sur François d'Assise et une autre sur Ignace de Loyola<sup>58</sup>, se rejoignent sur cette constatation que le désir d'excellence et le narcissisme initial, présents dans la personnalité de ces deux figures, ont dû subir une transformation spirituelle importante pour devenir des forces constructives pour soi et pour les autres dans cette quête de grandeur de la sainteté.

À ce propos, mentionnons que l'attitude par rapport à l'humilité comme vertu dans la vie chrétienne n'est pas exactement la même chez tous les Pères de l'Église. Une divergence fort intéressante semble exister entre, d'une part, une position qui considère l'humilité comme le pôle opposé (vertu) du vice de la vaine gloire et, d'autre part, une position, d'influence aristotélicienne et qu'on retrouve chez Thomas d'Aquin, où l'humilité, associée à la magnanimité, consiste en une juste mesure entre les deux extrêmes: pusillanimité, peur (et donc désespoir), d'un côté, et vaine gloire, audace (et donc espérance), de l'autre<sup>59</sup>. Si Bonaventure critique comme non chrétien l'idéal d'Aristote selon lequel «magnanime est celui qui se croit digne de

<sup>55</sup> Cf. C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>56</sup> Cf. par exemple, L. RYDÉN (dir.), *The Life of St Andrew the Fool*, Uppsala-Stockholm, Almqvist and Wiksell, 1995.

<sup>57</sup> A. VERGOTE, *Dettes et désirs. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978, p. 104-109.

<sup>58</sup> Cf. note 5.

<sup>59</sup> C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 36-44.

grandes choses et qu'il l'est en effet», Thomas d'Aquin veut dégager l'humilité du risque de sa confusion avec la petitesse. Il fait ainsi finalement perdre à cette vertu sa place parmi les vertus majeures.

### *La place de l'altruisme et du sacrifice*

La dimension altruiste, le service des autres et le sacrifice sont presque définitoires à la fois de l'héroïsme et de la sainteté. Parmi les vertus que le saint exerce (de manière héroïque), la charité occupe une place centrale: l'amour de Dieu et des hommes est la mesure de toutes les autres vertus morales qui s'appliquent aux autres questions humaines<sup>60</sup>. De plus en plus, les canonisations modernes donnent une place importante à la présence de la charité par rapport à celle d'autres vertus non socio-relationnelles<sup>61</sup>. Dans un des rares textes en psychologie de la religion qui traite de la psychologie de la sainteté, William James, un des pionniers de la psychologie américaine, observe que la charité constitue une qualité principale de la sainteté. Le mérite des saints, selon James, est que ceux-ci, tout en adoptant une attitude risquée et, à première vue, non pragmatique (aimer ses ennemis est dangereux pour soi-même), rendent le monde plus habitable parce qu'ils témoignent du fait que l'amour est finalement possible<sup>62</sup>. Les saints, toujours selon James, tendent à réaliser un idéal dont ils osent affirmer la possibilité, même si la charité excessive peut parfois être imprégnée de la naïveté de celui qui se laisse duper<sup>63</sup>.

Le caractère pro-social d'un acte est également ce qui qualifie d'héroïque une attitude risquée. Dans un article psychologique récent, Becker et Eagly délimitent la notion d'héroïsme<sup>64</sup>. Selon eux, des comportements de prise de risque peuvent avoir comme motivation la recherche du plaisir personnel (par exemple, l'exercice des sports dangereux), l'intention de nuire à autrui (actes délinquants) ou l'intention

<sup>60</sup> K. TRUHLAR, «Virtue, heroic», *art. cit.*, p. 553.

<sup>61</sup> P. DELOOZ, «Sainteté et martyre», *art. cit.*, p. 43. Cf. aussi la logique qui a prédominé dans le choix des personnalités saintes à représenter en leur érigeant des statues lors de la restauration de l'Abbaye de Westminster: D. GRAY, «Choosing twentieth-century saints for Westminster Abbey», *art. cit.*

<sup>62</sup> *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, *op. cit.*, p. 261-318.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 344-348.

<sup>64</sup> S. W. BECKER et A. H. EAGLY, «The heroism of women and men», dans *American Psychologist*, 59, 2004, p. 163-178.

d'aider autrui (risquer beaucoup ou sa vie même pour sauver quelqu'un). De même, il existe des actes pro-sociaux qui ne présupposent la prise d'aucun risque (par exemple, faire du bénévolat). L'héroïsme combine donc les deux réalités, à savoir la prise de risques et le comportement altruiste. Pour le dire autrement, si l'altruisme quotidien implique un coût plus ou moins bas, l'héroïsme implique des coûts élevés<sup>65</sup>.

De manière intéressante, des études empiriques récentes ont examiné les représentations que les gens ont des traits héroïques ainsi que les motivations que les personnes donnent pour justifier un acte qualifié, par les autres ou la société, d'héroïques. Ces recherches montrent clairement qu'à côté des traits comme le courage, la force, la prise de risques et l'esprit combatif, on trouve des traits tels que l'empathie, le souci des autres, la prise en charge, l'amour et l'esprit d'aide<sup>66</sup>. Plus intéressant encore, deux études rétrospectives, auprès des citoyens européens qui ont risqué leur vie pendant la guerre pour venir au secours des Juifs persécutés par le régime Nazi, ont montré que ces personnes se caractérisent par des scores élevés au raisonnement moral qui privilégie l'altruisme, à la qualité affective marquée d'empathie et au sens de la responsabilité sociale<sup>67</sup>.

Toutefois, au-delà du caractère pro-social commun entre l'héroïsme et la sainteté, certaines différences semblent s'esquisser. Tout d'abord,

<sup>65</sup> Cf. également, J. LOIS, *Heroic Efforts. The Emotional Culture of Search and Rescue Volunteers*, *op. cit.*

<sup>66</sup> H. GASH et P. CONWAY, «Images of heroes and heroines. How stable?», *art. cit.*; J. LOIS, *Heroic Efforts. The Emotional Culture of Search and Rescue Volunteers*, *op. cit.*; S. P. OLINGER, «Extraordinary acts of ordinary people. Faces of heroism and altruism», dans S. G. POST, L. G. UNDERWOOD, J. P. SCHLOSS, & W. B. HURLBUT (dir.), *Altruism and Altruistic Love. Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 123-139. Notons à cette occasion que, contrairement à l'idée qu'il y aurait aujourd'hui un certain amalgame entre les idoles ou les stars et les vrais héros, deux études récentes montrent que: 1) l'attachement émotionnel et l'affiliation personnelle sont différents selon qu'il s'agit des héros ou des célébrités (A. C. NORTH, V. BLAND, & N. ELLIS, «Distinguishing heroes from celebrities», dans *British Journal of Psychology*, t. 96, 2005, p. 39-52); et que 2) les adolescents distinguent bien entre des héros (pour la nation, pour la patrie, pour la société en général), à qui ils attribuent principalement le comportement altruiste et le service à la société, et des personnes qui ont réussi socialement ou ont fait de grands exploits (grands artistes, scientifiques, sportifs), qu'ils considèrent moins comme des héros et à qui ils attribuent moins des traits altruistes que des talents personnels et du pouvoir économique (M. PLATSIDOU et P. METTALIDOU, «Factors and attitudes that influence the evaluation of heroic behavior in adolescents» [en Grec], dans *Psychology: The Journal of the Hellenic Psychological Society*, t. 12, 2005, p. 470-482).

la dimension «courage et prise de risque» semble phénoménologiquement première par rapport à celle de service à autrui ou au moins être associée à cette dernière de manière intrinsèque. Ceci apparaît clairement lorsqu'on intègre dans la réflexion des types d'héroïsme plus traditionnels, tels que l'héroïsme du guerrier ou celui du héros national. Ainsi, si dans la littérature psychosociologique américaine les préoccupations pro-sociales semblent d'une importance capitale dans la conception du modèle du héros<sup>68</sup>, dans le monde méditerranéen, ce sont des aspects comme le courage, la force ou l'invulnérabilité qui semblent arriver en premier lieu<sup>69</sup>. Notons également que, dans une étude récente – déjà évoquée ci-dessus – auprès des Européens qui ont risqué leur vie pour aider des Juifs durant la guerre, les chercheurs ont trouvé que ces héros n'étaient pas seulement plus altruistes par rapport à des groupes de comparaison, mais qu'en même temps ils avaient des scores plus élevés sur des dimensions plus «classiquement» héroïques : être prêt à prendre des risques, être autonome et avoir le sens du contrôle interne sur soi<sup>70</sup>. On serait même tenté d'élargir la définition de l'héroïsme à la prise de risques pour des causes nobles en général<sup>71</sup> et pas nécessairement pour des préoccupations strictement pro-sociales et altruistes. Cette définition inclurait ainsi l'héroïsme des idées et des valeurs, ces dernières n'étant pas directement liées au registre des relations interpersonnelles.

En deuxième lieu, l'idéal de la sainteté et, plus généralement de la morale religieuse, prône, en principe, une extension de l'altruisme. Dans

<sup>67</sup> E. MIDLARSKY, S. FAGIN JONES & R. P. CORLEY, «Personality correlates of heroic rescue during the holocaust», dans *Journal of Personality*, t. 73, 2005, p. 907-934; S. P. OLINER et P. M. OLINER, *The Altruistic Personality. Rescuers of Jews in Nazi Europe*, New York, Free Press, 1988.

<sup>68</sup> Cf. par exemple, H. GASH et P. CONWAY, «Images of heroes and heroines. How stable?», *art. cit.*; J. LOIS, *Heroic Efforts. The Emotional Culture of Search and Rescue Volunteers*, *op. cit.*

<sup>69</sup> G. SAUCIER et al., «The factor structure of Greek personality adjectives», *art. cit.* Une autre étude auprès d'adolescents grecs a montré que, derrière la considération d'héroïcité, lorsqu'il s'agit d'évaluer des héros nationaux ou des personnes qui se sont distinguées pour leurs services extraordinaires à la communauté, les participants mettent en évidence non seulement la qualité altruiste et le service à la société, mais aussi les capacités et talents personnels et la force de travail (M. PLATSIDOU et P. METTALIDOU, «Factors and attitudes that influence the evaluation of heroic behavior in adolescents», *art. cit.*).

<sup>70</sup> E. MIDLARSKY, S. FAGIN JONES & R. P. CORLEY, «Personality correlates of heroic rescue during the holocaust», *art. cit.*

<sup>71</sup> S. W. BECKER et A. H. EAGLY, «The heroism of women and men», *art. cit.*

plusieurs récits hagiographiques, l'acte altruiste par excellence est le pardon de ses ennemis. Du point de vue sociobiologique, ce qui caractérise la religion, c'est l'extension de l'altruisme *naturel*, qui s'applique aux seules limites du «kinship» naturel (famille, endogroupe, communauté locale), vers des «kinships» *culturels* beaucoup plus vastes<sup>72</sup>. Le saint est donc appelé à un amour universel de tous les hommes. Pour le dire autrement, l'incapacité d'aimer celui qui est radicalement autre est considérée comme une faille, tandis que l'idéal du héros, de nouveau en principe, n'implique pas nécessairement une extension universaliste de son altruisme. Son courage au service de sa communauté et de ses proches, connus ou inconnus, est déjà considéré comme extraordinaire. Ainsi, un héros guerrier ou un héros national qui pardonne à ses ennemis passe-t-il en quelque sorte du statut de héros au statut de saint.

En troisième lieu, en conformité avec ce qui a été décrit dans une section ci-dessus (*Acte isolé ou parcours d'une vie?*), l'acte altruiste du héros est circonscrit dans le temps. Par contre, dans l'idéal de la sainteté, la charité est considérée comme une attitude qui doit rester constante tout au long de la vie et qui requiert un long travail de maturation.

Toutefois, cette différence d'«ampleur» de l'altruisme entre l'idéal du saint et celui du héros semble se relativiser, si pas s'estomper, au niveau du comportement explicite. Force est de constater que l'altruisme du héros est une démonstration dans les faits d'une attitude altruiste accompagnée d'une prise effective de risques: risques pour son bien-être, sa santé et son intégrité physique, parfois risques pour le bien-être de ses proches, et même risques pour sa vie. Cette démonstration de l'attitude altruiste dans le réel semble faire défaut à plusieurs figures de la sainteté. À l'exception des saints qui ont pris des risques pour sauver autrui ou pour servir leur communauté, l'exercice de la charité envers les proches ou les moins proches dont témoigne la vie de plusieurs saints n'implique pas une prise de risques réels. Dans plusieurs cas (sainteté de type mystique et ascétique ou sainteté basée sur les services à la doctrine de l'Église), il n'existe pas vraiment de preuves d'un altruisme marqué: c'est un acte de foi que d'accepter le discours théologique selon lequel l'amour de Dieu chez

<sup>72</sup> C. D. BATSON, «Sociobiology and the role of religion in promoting prosocial behavior», dans *Journal of Personality and Social Psychology*, t. 45, 1983, p. 1380-1385.

ces saints est tellement fort qu'il est accompagné d'un amour des hommes particulièrement élevé (manifesté par exemple lors de la prière)<sup>73</sup>. Certains pourraient même émettre l'hypothèse qu'*en comparaison avec l'altruisme des héros*, l'exercice de la charité, la compassion ou la lutte pour la justice par les figures saintes de différentes religions, est une attitude, louable évidemment, mais, en fin de compte, bien confortable parce qu'exempte de tout risque pour soi ou pour ses proches (ce dernier risque est d'office plus rare chez les saints, qui dans leur grande majorité n'ont pas fondé de famille)<sup>74</sup>.

Enfin, le cas des martyrs, anciens et nouveaux, religieux ou «profanes», qui ont préféré mourir plutôt que de renier leur foi ou leurs idées, est un cas à traiter séparément. A priori, il ne semble pas que la préoccupation altruiste constitue une motivation importante de leur décision. On pourrait soupçonner qu'il s'agit plutôt d'actes motivés par un sens aigu de la liberté humaine et de la liberté de conscience (martyrs chrétiens, martyrs de la liberté du savoir) ou d'un sens aigu du sentiment d'injustice (personnes qui s'immolent en signe de protestation envers une injustice), sens dont les liens avec d'autres types de réalités psychologiques (sentiment d'honneur, rigorisme, désespoir)

<sup>73</sup> La critique peut même s'adresser aux actes de charité courageux. Dans l'introduction de son ouvrage récent, Kleinberg reprend la critique classique que l'on fait à la charité des croyants en contestant la motivation donnée par la Mère Teresa de ses actes, lorsqu'elle cite à la télévision sa réponse à la question «Pourquoi?» que lui avait posée le premier patient lépreux qu'elle a sauvé: «Je lui ai répondu: Parce que je t'aime». Selon Kleinberg: «Ce n'est pas *lui* que vous aimiez, mère Teresa; il représentait en tout et pour tout un objet, un échelon que vous franchissiez sur le chemin qui mène au royaume des cieux. [...] Ce n'est pas lui que vous aimiez, c'est Dieu; vous aimiez votre propre image du juste; vous aimiez la charité en soi» (A. KLEINBERG, *Histoire des saints. Leur rôle dans la formation de l'Occident, op. cit.*, p. 10).

<sup>74</sup> L'intervention active et passionnée de plusieurs Pères de l'Église dans les querelles théologiques de l'époque peut toutefois être lue comme une attitude empreinte de prise des risques. Prendre position et défendre ce que l'on estime être la vérité dans une querelle où la vérité n'est pas établie a priori comme appartenant à un camp plutôt qu'à l'autre, implique une réelle prise de risques, surtout dans un contexte où les conséquences du fait d'être taxé d'hérétique n'étaient pas à négliger. Deux remarques peuvent toutefois être ajoutées. Premièrement, l'héroïsme éventuel de certains Pères de l'Église semble plutôt faire partie du type spécifique de l'héroïsme des idées (dont le statut ambigu sera évoqué ci-dessous). En deuxième lieu, sur le plan strictement intellectuel et de l'histoire des mentalités, la théologie des Pères de l'Église était, comme A. de Halleux l'a souligné, marquée d'une attitude de fidélité et de bonne interprétation de la tradition plutôt que d'une attitude de prise de risques pour avancer des idées nouvelles (A. DE HALLEUX, «L'identité chrétienne dans l'Église ancienne», dans A. GESCHÉ et P. SCOLAS [dir.], *La foi dans le temps du risque*, Paris, Cerf, 1997, p. 31-54).

restent complexes, obscurs et fascinants. Le sacrifice idéologique pose problème pour l'intellect humain. Cela nous fascine et en même temps nous effraie. Si l'héroïsme inclut par définition la bonne estimation des risques à assumer, on peut douter que des actes de sacrifice par désespoir soient le fruit d'une décision pleinement libre et mûre. De manière similaire, si le sentiment d'honneur impose le respect de ceux qui, au nom de leur fierté et de la dignité humaine, sont prêts à des sacrifices, d'autres sentiments s'y trouvent éventuellement mêlés (culpabilité de ne pas avoir pu tenir sa promesse ou protéger autrui, absence de flexibilité par rapport à des changements de contexte qui rendent problématiques les engagements pris antérieurement devant d'autres coordonnées, etc.). Enfin, se sacrifier pour ses idées en mettant de côté d'autres valeurs telles que les responsabilités envers ses enfants et sa famille suscite la plus grande admiration (tellement cet acte semble dépasser les «lois de la nature») et, par ailleurs, un grand effroi: le dogmatisme ne peut-il pas être défini comme le fait de donner la priorité aux idées, à la (sa) vérité par rapport à l'amour?

### *Masculinité et attractivité sexuelle*

Dans un essai classique sur la comparaison entre héros et saint, Scheler affirme: «Hardiesse, courage, vaillance, présence d'esprit, esprit de décision, esprit combatif, audace, mépris du danger: telles sont les qualités qui distinguent le héros de l'homme pusillanime, de l'homme ami de la sécurité. [...] Le héros représente en sa personne l'idéal érotique de deux manières: en ce sens que la femme est attirée par tout ce qui est héroïque et en ce sens qu'il crée, lui, l'idéal de la femme»<sup>75</sup>. Pour l'auteur, la beauté physique peut aussi faire partie des caractéristiques du héros<sup>76</sup>.

Des études empiriques en psychologie suggèrent que ces affirmations ne sont pas sans fondement. Tout d'abord, le fait que la beauté physique puisse faire partie des caractéristiques du héros a été montré dans une recherche sur les représentations du héros chez des enfants nord-américains<sup>77</sup>. Ensuite, selon Becker et Eagly<sup>78</sup>, des raisons

<sup>75</sup> M. SCHELER, *Le saint, le génie, le héros* (trad. de l'allemand), Paris, Emmanuel Vitte Éditeur, 1958, p. 115.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> H. GASH et P. CONWAY, «Images of heroes and heroines. How stable?», *art. cit.*

<sup>78</sup> «The heroism of women and men», *art. cit.*



sociales (par exemple, accès des femmes à certains métiers ou pas) et biologiques (par exemple, différences entre les deux sexes sur les performances physiques) peuvent expliquer, au moins en partie, pourquoi les gens représentent l'héroïcité comme étant plutôt une réalité masculine. Les données de ces chercheurs suggèrent qu'il n'y a pas de différence entre hommes et femmes si on se focalise sur des actes d'héroïsme où les chances de la possibilité d'action sont a priori égales pour les deux sexes. Toutefois, il reste que le modèle héroïque est plus souvent associé à la masculinité: par exemple, tant les garçons que les filles semblent se référer à des modèles masculins plutôt que féminins comme personnes auxquelles ils veulent s'identifier<sup>79</sup>.

Une autre étude, de type expérimental (proposition des huit profils hypothétiques d'hommes), a démontré que les femmes préfèrent comme partenaires sexuels (que ce soit à court terme ou à long terme) les hommes qui savent prendre des risques aux hommes peu courageux. L'altruisme des hommes a un impact (sur l'attractivité) seulement pour des relations à long terme, mais même dans ce cas-ci, les hommes qui savaient prendre des risques et être courageux étaient préférés aux hommes altruistes<sup>80</sup>. En plus, cette recherche a montré que les hommes connaissent la portée attractive de cette réalité et l'utilisent comme stratégie de séduction. Les auteurs offrent une hypothèse explicative de leurs résultats en se référant à la psychologie évolutionniste. Notons enfin que, dans le cadre de cette dernière théorie, une série d'études menées dans des dizaines de pays<sup>81</sup> ont mis en exergue que, contrairement à l'opinion courante, les qualités morales et psychologiques d'un partenaire semblent secondaires par rapport: (a) au statut socio-économique élevé et aux qualités physiques de l'homme choisi par les femmes (ce qui peut ainsi garantir une meilleure protection de la progéniture) et (b) à la beauté de la femme dans le choix du partenaire par les hommes (dans le but d'une meilleure qualité reproductrice).

<sup>79</sup> C. ADAMS-PRICE et A. L. GREENE, «Secondary attachments and adolescent self-concept», dans *Sex Roles*, t. 22, 1990, p. 187-198; S. H. WHITE et J. E. O'BRIEN, «What is a hero? An explanatory study of students' conceptions of heroes», dans *Journal of Moral Education*, t. 28, 1999, p. 81-95.

<sup>80</sup> S. KELLY et R. I. M. DUNBAR, «Who dares wins. Heroism versus altruism in women's mate choice», dans *Human Nature*, t. 12, 2001, p. 89-105.

<sup>81</sup> Cf. D. M. BUSS (dir.), *Handbook of Evolutionary Psychology*, New York, Wiley, 2005.

En opposition à ce *pattern*, la figure du saint est plutôt indépendante de la problématique de la force et du courage physiques. Elle fait même – parfois ou souvent – place à la vulnérabilité. L'image du Christ offre ainsi un modèle où, à côté des qualités de force spirituelle, on trouve une certaine vulnérabilité qui se laisse traverser par la souffrance<sup>82</sup>. On pourrait même faire l'hypothèse que, si le héros renvoie à l'image d'un Dieu tout-puissant, et par extension, dans une logique freudienne, à la figure du père imaginaire omnipotent, le saint renvoie plutôt à l'image d'un Dieu qui est en même temps vulnérable et à même de souffrir.

En outre, plusieurs recherches en psychologie de la personnalité religieuse suggèrent une association positive entre religiosité et féminité – cette dernière étant définie comme une dimension de la personnalité qui regroupe les traits stéréotypiquement féminins, à distinguer des traits stéréotypiquement masculins<sup>83</sup>. Si l'altruisme n'est pas l'apanage d'une des deux dimensions, masculinité et féminité, à l'exclusion de l'autre, il reste que la féminité (stéréotypique) reflète l'absence de conflit et d'agressivité, le souci de sollicitude et d'harmonie. Ces derniers principes font plutôt mauvais ménage avec un héroïsme combatif. Cette réalité peut éclairer, entre autres, le fait que la sexualité soit quasi-absente de la vie des saints: dans leur majorité, les saints n'ont pas été mariés<sup>84</sup> et pour ceux qui ont eu l'expérience du mariage, dans la perception de la sainteté, l'accent est porté sur le modèle parental qu'ils ont présenté plutôt que sur la qualité jouissive de la relation avec leur partenaire.

Dans un ouvrage qui date de l'avant-guerre et dont le thème principal est le contraste de la figure du héros (nordique) et de celle du saint chrétien, l'auteur souligne ce qu'il appelle les commandements des «instincts de la vie» ou «de la nature» (notamment, «sois sain, fort, beau et pur») pour remarquer qu'«aucune religion n'a pu faire croire aux jeunes filles que le saint était au-dessus du héros» et donc

<sup>82</sup> R. C. ERICKSON, «The vulnerable hero. Theology and the goals of therapy», dans *Journal of Religion and Health*, t. 12, 1973, p. 328-336.

<sup>83</sup> Cf. par exemple, E. H. THOMPSON, Jr., «Beneath the status characteristic. Gender variations in religiousness», dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, t. 30, 1991, p. 381-394; L. J. FRANCIS & C. WILCOX, «Religion and gender orientation», dans *Personality and Individual Differences*, t. 20, 1996, p. 119-121.

<sup>84</sup> Cf. P. DELOOZ, *Sociologie et canonisations*, op. cit.; A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, op. cit.

«qu'avec la sûreté de l'instinct, elles ont toujours préféré le héros»<sup>85</sup>. L'auteur achève en ajoutant (ce qui semble aussi être une réalité selon les travaux évolutionnistes évoqués ci-dessus), que «de même, l'amour de l'homme ira, chez la femme, en dépit de tout christianisme, plutôt à la beauté qu'à la vertu»<sup>86</sup>.

Or, non seulement le saint ne semble préoccupé ni par la masculinité combative, ni par l'attractivité physique. Plus encore, par son attitude, il fait place à l'acceptation et à la reconnaissance de ce qui est vulnérable et infirme. Il peut ainsi accueillir la vulnérabilité chez autrui. William James avait peut-être vu juste quand il incluait, parmi les aspects de la vertu de la charité chez les saints, cette volonté de lutter contre la répulsion naturelle de la laideur<sup>87</sup>.

### III. CONCLUSION

Au-delà des spécificités théologiques de la sainteté par rapport à toute autre figure similaire provenant de l'espace séculier, comme celle du héros<sup>88</sup>, nous avons considéré ici ces deux figures dans leur dimension anthropologique et psychologique. Il s'avère qu'il ne s'agit pas de simples versions d'une même réalité dont l'adaptation différencierait selon qu'on passe du domaine de la cité au domaine de la foi. Bien sûr, saints et héros partagent tout d'abord une série de caractéristiques, que ce soit dans l'idéal qu'ils incarnent, dans les motivations et processus sous-jacents de leur action et de leur vie en général, dans la perception que les autres offrent d'eux dans les récits édifiants, dans le culte qui leur est destiné, dans les mécanismes qui gèrent les processus respectifs de légitimation et dans les fonctions qu'ils exercent à l'intérieur des communautés respectives. Plus encore, les deux modèles se colorent, se renforcent, se soutiennent et s'amplifient mutuellement par un double processus: héroïsation de la sainteté et sanctification du héros.

<sup>85</sup> R.-N. COUDENHOVE-KALERGI, *Héros ou saint* (trad. de l'allemand), Paris, Les Éditions Rieder, 1929, p. 165.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> W. JAMES, *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, *op. cit.*, p. 280-281.

<sup>88</sup> Par exemple, pour l'Église catholique: le saint se réfère au Christ; le culte du saint doit renvoyer au Christ; et le désir d'excellence chez le saint serait secondaire par rapport au désir d'union avec Dieu.

Toutefois, le rapport spécifique que chacune des deux figures entretient avec une série de réalités (dont notamment l'inscription de l'action dans le temps, l'intégration des qualités variées correspondant aux différentes dimensions de la vie, la réalité effective et l'ampleur de l'altruisme, la place faite à la gloire et à l'humilité, la masculinité et le niveau d'attractivité) oblige à envisager chaque modèle comme étant quelque peu aux antipodes de l'autre. Pour synthétiser, et au risque d'une certaine schématisation, si l'héroïsme se définit principalement par l'acte courageux et la prise effective de risques au service des autres et de la communauté et si, du coup, la force et l'action du héros le rend attractif aux yeux des partenaires potentiels, le saint se distingue par l'attitude d'une vie marquée par l'amour des autres en général, accompagné du reste des vertus et notamment de l'humilité, faisant ainsi également une place à une certaine vulnérabilité.

Enfin, d'autres recherches sur les similitudes et les divergences entre les deux modèles, saint et héros, par exemple quant à leur évolution psycho-socio-historique, seraient les bienvenues. L'hypothèse ainsi pourrait être faite selon laquelle, suite aux changements culturels, les deux modèles subissent des évolutions parallèles: désacralisation, démocratisation, humanisation, affaiblissement des éléments extraordinaires, diminution de l'importance des qualités guerrières et des traits liés aux endogroupes respectifs au profit des qualités altruistes et des valeurs universalistes. Une autre hypothèse serait que les deux modèles tendent vers une certaine convergence: les saints ne doivent plus accumuler des exploits héroïques et les héros deviennent plus doux, plus compatissants. Dans l'hypothèse de cette convergence sur le terrain de l'altruisme, qu'est-ce qui pourra encore différencier les deux figures si ce n'est la coloration croyante ou pas de l'existence? Dans un tel scénario, le martyr idéologique (mourir pour sa foi ou ses croyances et non pas pour aider ou sauver les autres) risque de devenir un cas de figure insolite, voire difficilement compréhensible<sup>89</sup>.

B – 1348 *Louvain-la-Neuve*,  
place du Cardinal Mercier 10.

Vassilis SAROGLOU,  
*Chargé de cours*  
à la *Faculté de psychologie*  
et des sciences de l'éducation de l'*U.C.L.*

<sup>89</sup> Je remercie vivement Jean-Marie Jaspard et Matthieu Van Pachterbeke pour leur lecture attentive du texte et leurs commentaires judicieux.

**Résumé** – Le saint et le héros sont plus que deux versions de la même figure qui s'adapterait en fonction du domaine de référence (cité ou communauté croyante). En tirant profit entre autres des études récentes en psychologie de l'héroïcité et en psychologie de la religion, l'article examine les similitudes et les divergences entre le saint et le héros, en les considérant comme deux figures anthropologiques avec des psychologies sous-jacentes spécifiques. Ces figures partagent évidemment des structures similaires et se renforcent mutuellement (voir la héroïsation du saint et la sainteté du héros). Toutefois, les rapports spécifiques que chacune des deux figures entretient avec une série de réalités (dont notamment l'inscription de l'action dans le temps, l'intégration des qualités variées correspondant aux différentes dimensions de la vie, la réalité effective et l'ampleur de l'altruisme, la place faite à la gloire et à l'humilité, la masculinité et la force d'attractivité) obligent à envisager chaque modèle comme distinct, voire par moments comme étant en partie aux antipodes de l'autre.

**Summary** – The saint and the hero are more than simply two versions of the same model that would have been adapted in terms of the domain of reference (the city or the community of believers). Making use among others of recent studies in the psychology of heroism and the psychology of religion, the article examines similarities and divergences between the saint and the hero considered as two anthropological figures with underlying specific psychologies. These figures share of course similar structures and reinforce each other (see for example the heroism of the saint and the sanctity of the hero). However, the specific links that each model has with a series of realities (in particular, the insertion of action in time, the integration of various qualities across different dimensions of life, the effective reality and amplitude of altruism, the place given to glory and humility, masculinity and the force of attraction) require us to consider these two models as distinct from each other, and sometimes even, to some extent, as being worlds apart.