

SOMMAIRE

<i>Du dualisme à l'unité de la personne</i>	
FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ	367
<i>Faut-il sortir du permis défendu ?</i>	
DOMINIQUE VERMERSCH.	381
<i>Dicturus sum canticum : Augustin, le temps et la poésie</i>	
DOMINIQUE CASAJS.	401
<i>Figures et économie biblique de l'acte de foi : vers l'unification entre l'abandon total et l'adhésion objective</i>	
EMMANUEL DURAND, OP	425
<i>Amitié et béatitude chez Thomas d'Aquin. Sur l'axiome « Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes. »</i>	
MICHAEL KONRAD	439
<i>Le père Marie-Joseph Lagrange : les secrets d'une vie chrétienne</i>	
AUGUSTIN LAFFAY, OP	447

Notes et lectures

Bibliographie :	469
ALBERT-MARIE CRIGNON, « <i>Qui es-tu mon fils ?</i> » La vie prophétique de Jacob et Rachel, Gn 25-35 – ÉRIC PALAZZO, <i>Le souffle de Dieu</i> . L'énergie de la liturgie et l'art du Moyen Âge – JOSY MARTY-DUFAUT, <i>Hildegarde de Bingen</i> – CHRISTOPHE GRELLARD, PHILIPPE HOFFMANN, LAURENT LAVAUD (Éds.), <i>Genèses antiques et médiévales de la foi</i> – BENOÎT ROSSIGNOL, <i>Marc Aurèle</i> – CATHERINE SALIOU, <i>Le Proche-Orient : de Pompée à Muhammad, 1^{er} s. av. J.-C.-VII^e s. ap. J.-C.</i> – OLIVIER HANNE, <i>L'Alcoran, Comment l'Europe a découvert le Coran</i> – ALAIN DEMURGER, <i>Le peuple templier, 1307-1312</i> – JEAN-PIERRE DEVROEY, <i>La Nature et le Roi</i> . Environnement, pouvoir et société à l'âge de Charlemagne (740-820).	

1. Introduction

Il se pourrait que l'humanisme moderne se soit engagé dans une impasse. J'entends par « moderne » la période qui s'étend du XVII^e siècle jusqu'aux années 1970, et j'entends par « humanisme » cette idée de l'homme réduit à une pure subjectivité, et qui dit « je pense » en se proclamant autosuffisant. L'ambition moderne, qui était de rendre l'homme « comme maître et possesseur de la nature », a certes donné de belles réalisations qui s'étalent sous nos yeux, mais la rançon en fut d'assujettir le monde et la nature aux désirs de consommation « sans entraves », et à des intérêts financiers exorbitants. Désormais, c'est l'humain lui-même qui se trouve entraîné dans ce processus : le vis-à-vis sur lequel s'exerce la puissance du désir insatiable et de la haute finance inclut le corps humain, et là se manifeste la maîtrise de l'ingénieur et du manager.

Je voudrais relever quelques traits de cette « drôle de culture », où l'organisme humain tend à devenir un corps muet, et montrer que ce projet, vieux de 400 ans, semble vaciller sous nos yeux, avec la prise de conscience que la « nature » ne se réduit pas à un objet disponible dont on pourrait se servir impunément.

2. Le corps de l'homme moderne

2.1. Trois tendances (1970-2020)

Dans notre « modernité tardive », qui s'étend de 1970 à 2020, trois tendances se détachent, qui ont en commun de se construire sur l'effondrement de « l'homme des Temps modernes¹ ». Premièrement, dans la perspective idéologique de *l'écologie radicale*, le globe devient le nouveau prolétaire. Au point que, se considérant comme nuisible, l'être humain songe même à s'effacer. Ce n'est plus l'homme qui doit être sauvé, mais la planète² : « Quand

1. Cf. L'analyse de Fabrice HADJADI, « Dernières nouvelles de l'homme », *Nova et Vetera* 92/1 (2017), p. 79-88.

2. « La disparition complète de l'espèce humaine ne serait pas une catastrophe morale mais plutôt un événement que le reste de la communauté de vie applaudirait des deux mains. »

tous les êtres humains auront choisi de ne plus se reproduire, la biosphère terrestre retournera à sa splendeur d'autrefois », proclame le *Voluntary Human Extinction Movement*. Deuxièmement, le *transhumanisme* a pour projet d'augmenter l'humain, en le boostant par de nouvelles technologies. On a déjà mentionné le *Rapport commandé par l'État américain, de la National Science Foundation sur la Convergence des nouvelles technologies*: « Sur la scène de la guerre moderne, l'humain est devenu le maillon faible tant d'un point de vue physiologique que cognitif³. » Ce n'est pas la guerre et ses méfaits qui sont critiqués comme inhumains, mais on regrette ce qui reste d'humain, de maillon faible, et c'est pourquoi il convient de l'upgrader: l'humain y est considéré comme infra-humain. Quant au *fondamentalisme spiritualiste* troisièmement, on y recherche un absolu divin, au mépris de la terre et des personnes. On pense évidemment à l'islamisme. Mais ce fondamentalisme prend chez nous la forme d'une nouvelle Gnose, celle de la *genderfluidity*, qui considère le sexe comme une construction, et se plaint qu'on accorde « encore une certaine importance à la nature, au corps, au lieu de ne plus du tout en tenir compte⁴ ». Selon cette gnose, le corps n'existe pas, puisque seule compte la « conscience qu'on en prend ».

Ces trois figures émergentes de l'hypermodernité se renforcent mutuellement, parce qu'elles ont en commun de mépriser l'homme charnel. Mais elles ne sont pas pour autant en rupture avec l'humanisme moderne qui fait de l'homme un pur sujet réduisant le corps, et le monde, à une machine. Elles exacerbent plutôt le dualisme classique esprit-corps en réduisant ce dernier à un objet disponible, sans signification propre. Reste donc à lui donner un sens qu'il ne possède pas en lui-même, en l'augmentant (transhumanisme), en l'insérant dans le grand tout planétaire (écologisme intégral), en niant sa valeur au profit d'un Dieu lointain ou d'une pure conscience subjective (fondamentalisme spiritualiste).

On en a un signe dans la mode du tatouage. Ce qui doit retenir l'attention, c'est moins le fait de se faire tatouer (ce qui n'est pas antipathique et peut se réclamer d'une longue tradition), que l'ampleur du phénomène, qui concerne *tout* le corps, et tout le *monde*. Puisque le corps n'est pas signifiant, puisqu'il se présente comme ma *propriété*, c'est la liberté qui est sollicitée pour lui

Paul Taylor, cité par Pascal BRUCKNER, *Le fanatisme de l'Apocalypse, Sauver la terre, punir l'homme*, Paris 2011, p. 29-30, ainsi que la citation suivante, p. 30. On se demande au passage quels seraient ces vivants non humains à applaudir de leurs deux mains.

3. Cité par Fabrice HADJADI, *art. cit.*, p. 79.

4. Jean-François BRAUNSTEIN, *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Paris 2018, p. 77-78.

imposer sa propre histoire et la reproduire à même la peau, sous forme de dessins ou de textes: loin d'être d'abord *reçu* comme moi-même, avec parfois sa faiblesse et son handicap, le corps tend à y être *conçu* comme un objet recevant son sens de ma décision privée. La conscience n'est-elle pas ce qui donne sens et histoire à ce corps-objectivé?

Le corps-objectivé et non signifiant, se rend dès lors modulable et *disponible*⁵. Dans un petit livre intitulé *L'homme désincarné*, Sylviane Agacinski, récemment censurée à l'Université de Bordeaux, fait le même constat, déplorant la marchandisation du corps dans la Gestation pour autrui:

En s'appropriant l'usage des organes d'une femme et le fruit de cet usage (l'enfant), on s'approprie la vie de la personne elle-même pendant tout le temps de la grossesse. Ceci s'apparente à une forme inédite de servitude et de "réduction en esclavage". Dans ces conditions la promotion d'une Gestation pour autrui (GPA) "éthique" est une plaisanterie de mauvais goût. Autant parler d'un "esclavage éthique" au motif qu'il serait "bien encadré"⁶.

Par-delà de tels « signes » épars, le philosophe est heureux quand il trouve des théories qui les conceptualisent. Les travaux de John Money dans les années 1955 et la pression exercée sur le jeune David Reimer, ont inauguré cette conviction que « le "choix du sexe" va désormais être considéré comme un véritable "droit de l'homme"⁷ ». Voilà belle lurette qu'on a dépassé l'antique conviction de Sartre concevant le corps comme participant à la sphère de la facticité du pour-soi, ou l'obsolète « on ne naît pas femme on le devient », de Simone de Beauvoir: certains soutiennent désormais que la société construit le genre, lequel produit à son tour le corps et le sexe. Les travaux d'Ann Fausto-Sterling ou Judith Butler vont dans ce sens: « Le sexe n'est pas un fait anatomique, mais un "fait" créé par le discours⁸. » On donne ici dans la surenchère du dualisme, qui aboutit paradoxalement à la suppression du dualisme, puisque le second terme (le corps) disparaît pour se réduire à une simple fonction de la conscience (l'esprit): la matérialité corporelle s'évapore

5. Et l'on retrouve ici la grande loi historique où les positions extrêmes se rejoignent: le pur « spiritualisme » rejoint le « matérialisme », comme deux frères antagonistes d'une même famille: dans les deux cas, le corps est une chose; qu'on l'avilisse ou l'idolâtre n'y change rien. La mode du *tatoo* n'est-elle pas comme le signe d'une décorporisation, d'une désincarnation de la personne humaine sur fond de matérialisme?

6. Sylviane AGACINSKI, *L'homme désincarné. Du corps charnel au corps fabriqué*, Paris 2019, p. 12.

7. Jean-François BRAUNSTEIN, *op. cit.*, p. 45.

8. *Ibid.*, p. 78.

au profit du *logos*, jusqu'à la thèse de Judith Butler, pour qui « seules existent des consciences et non des corps »⁹.

Seules existeraient donc des consciences qui décident de s'identifier à un genre ou à l'autre, ou plutôt à une infinité de « nuances de genre ». L'issue de ce mouvement ? « Ce n'est pas une victoire de la différence. C'est une victoire sur la différence¹⁰. »

Ces courtes remarques ne voudraient pas évacuer les graves inégalités dans les rôles, ni suggérer que toutes les personnes vivant leur différence adhèrent à cet extrémisme, encore moins que nous vivions dans Matrix, mais elles dénotent une tendance significative de notre hypermodernité, celle d'un « anthropocentrisme déviant » qui assujettit le monde et la corporéité à la conscience subjective, ce qu'on appelle très justement « un fondamentalisme de la liberté¹¹ ».

2.2. L'emballlement hypermoderne

Le point commun de ces idéologies ? C'est que, loin de rejeter l'humanisme moderne, elles se contentent d'en accélérer le mouvement jusqu'à l'emballlement. À l'origine on trouve en effet une forte tendance dualiste, comme contenue durant trois siècles dans de modestes proportions, mais un dualisme qui s'exaspère, avec un basculement d'une rapidité inouïe, et qui se retourne aujourd'hui contre l'humain. C'est cet enivrement que chacun perçoit confusément, induisant une sourde inquiétude.

On mesure dès lors l'ampleur de la crise, dont la racine est *anthropologique*. La subjectivité est portée à son paroxysme : les semences d'une modernité autofondatrice rêvant de rendre l'homme « comme maître et possesseur de la nature », entraînent l'humain à sa suite. Or l'histoire ne revient jamais en arrière : un illusoire « retour à la modernité » ou aux idées du siècle des Lumières, en renouant avec le principe qui engendre la situation décrite, serait contreproductif puisqu'il renforcerait le problème qu'il prétend résoudre. Il vaut certainement mieux chercher un progrès, qu'on pourrait

nommer « ultramoderne » au sens strict, c'est-à-dire dépassant les principes mêmes de la modernité et redonnant à la *nature* sa juste place : une écologie *intégrale* assumant le sens de la nature humaine avec sa dimension à la fois corporelle et transcendante. Plus exactement, et pour éviter toute forme de relativisme historiciste, il convient de se référer à ces normes qui dépassent le conditionnement historique : une conception pérenne de l'être humain, susceptible de féconder la situation historique présente. Dans ce sens, la crise peut constituer une opportunité.

2.3. Un trait dominant des Temps modernes

2.3.1. L'opposition entre nature et liberté

S'il fallait qualifier d'un seul mot la dominante de la période moderne, c'est celui d'« *autonomie* » qui s'impose. Au siècle des Lumières, Emmanuel Kant en a fourni la plus notable expression. Grand lecteur de Rousseau et du *Contrat social*, Kant lui emprunte la définition suivante : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté¹². » Le « soi-même » qui édicte la loi, morale ou civile, c'est la pure raison, universelle, du « moi transcendantal ». Ce qui doit obéir à cette loi, c'est le moi empirique, c'est-à-dire notre sensibilité soumise aux intérêts individuels, esclave des passions et des inclinations « naturelles »¹³. En conséquence, l'individu se libérera de ses tendances serviles dans la mesure où il les plie à l'impératif de la raison pure. Tel est le sens de l'« impératif catégorique » : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » Ou encore : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »¹⁴

On aura remarqué, dans cette dernière formule, que ce n'est pas la personne qui doit être respectée, mais l'*humanité* universelle dans la personne. Ces formulations induisent ainsi un *dualisme radical* entre d'une part le « moi

9. *Ibid.*, p. 86. Le transsexualisme pourrait en devenir une expression majeure : « C'est ce déni de la finitude corporelle qui rend toutes les opérations sur le corps insatisfaisantes et conduit à une escalade dans les modifications corporelles. En effet, au-delà du genre, bien des pratiques contemporaines manifestent cette volonté de donner un sens à un corps qui n'en a pas. » *Ibid.*, p. 96.

10. *Ibid.*, p. 140.

11. Cf. Henri TORRIONE, « Regards sur le suicide dans les sociétés où la conception libérale de la justice et du droit est devenue un fondamentalisme de la liberté », dans F.-X. PUTALLAZ et B. SCHUMACHER (éd.), *Le Suicide, Regards croisés*, Paris 2019, p. 81-114.

12. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, I, 8, Paris 2001, p. 61. Cf. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris 1977, p. 180 : « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont par conséquent une seule et même chose. »

13. Cf. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 101 : « Or, si une action accomplie par devoir doit exclure complètement l'influence de l'inclination et avec elle tout objet de la volonté, il ne reste rien pour la volonté qui puisse la déterminer, si ce n'est objectivement la loi, et subjectivement un pur respect pour cette loi pratique, par suite la maxime d'obéir à cette loi, même au préjudice de toutes mes inclinations. »

14. *Ibid.*, p. 136 et p. 150.

raisonnable », ou l'humanité en soi, et d'autre part le « tempérament individuel » corporel, ou psychologique, forgé par l'éducation, et soumis au plus strict déterminisme. Aussi Kant consacre-t-il l'opposition irréductible entre la *liberté* et la *nature*.

À ses yeux, la nature, y compris le corps biologique, implique toujours une hétéronomie, c'est-à-dire une sujétion de l'individu humain à ses tendances singulières, psychiques ou corporelles. Il n'y aura donc de liberté que si la subjectivité transcendantale, purement rationnelle, soumet la nature, et le corps, aux exigences de la raison pure. On peut donc dire, en simplifiant, que Kant et l'*Aufklärung* consacrent le dualisme moderne, en une dichotomie irréductible entre « liberté » et « nature ».

Or ce qui n'était encore qu'une *opposition* en ce XVIII^e siècle devient un *divorce* deux siècles plus tard, puis dégénère en *antagonisme* radical, dont l'un des termes devait forcément disparaître. C'est la « nature humaine » qui disparaît dans les années 1940-1950 : « Il n'y a pas de nature humaine » s'écriera l'existentialisme, car l'homme sans nature *est* sa liberté¹⁵.

Mais en ces années 1945, il y a encore une « condition humaine » : le corps reste un donné, c'est-à-dire un cadre d'exercice de la liberté, laquelle affectera ce donné d'une *valeur* : il nous faut travailler pour vivre, il nous faut mourir, il me faut être né quelque part, il me faut faire avec mon corps. Désormais, avec Judith Butler, le sexe n'est plus donné, et la biologie devient un fait culturel. Cette rapide évolution des idées montre comment s'opère l'enivrement hypermoderne : l'*opposition* liberté-corps naturel de Kant, devient un *divorce* minimisant l'impact physiologique selon Sartre, jusqu'à l'antagonisme postmoderne déclarant l'*inexistence* par soi du corps.

2.3.2. Repères historiques : Descartes et Kant

L'histoire du dualisme esprit/corps remonte certainement jusqu'à Platon, et son fameux « Socrate, c'est son âme ! » de l'*Alcibiade*. Mais le mouvement que j'essaie de décrire apparaît avec Descartes, lorsqu'il écrit en 1637 :

(...) je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la *nature* n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que *ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis*, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et *qu'encore il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est*¹⁶.

15. Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1970, p. 22.

16. René DESCARTES, *Discours de la méthode*, quatrième partie, Paris 1951, p. 62-63, où je souligne certaines expressions.

Telle est l'origine la plus éclatante de l'impasse dans laquelle se trouve aujourd'hui la question qu'on appelle le « mind-body problem », dont la mode du tatouage n'est qu'un signal sans grande portée, mais dont le trans-humanisme et le fondamentalisme libertaire constituent des projets plus sérieux.

S'enfermer dans cette perspective rend le problème insoluble. Sitôt qu'on fractionne l'homme en deux substances (esprit/corps), on en vient soit à tenter de recoller ces deux parties pour rendre compte de la prétendue « union » de l'âme et du corps, soit à en évacuer l'une (l'homme est désincarné pour le spiritualisme) ou l'autre (l'esprit n'est qu'une émanation des neurones pour le matérialisme). Mais toutes ces tentatives se rejoignent dans leur peine à saisir la signification du corps.

3. Le corps de la personne unifiée

3.1. Une intuition d'Aristote

Changeons complètement de perspective pour nous étonner d'une très curieuse observation d'Aristote : « Il n'y a pas à chercher si l'âme et le corps sont *un*, pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte¹⁷. » Poser la question de « l'union » entre l'âme et le corps, c'est déjà se fourvoyer, c'est-à-dire adopter sans critique le présupposé dualiste. Aristote montre à l'inverse que l'âme n'est pas une substance : elle n'est pas une réalité autonome complète, mais plutôt le principe organisationnel du vivant. Les plantes sont animées, les bêtes sont animées et l'animal humain est animé. À ses yeux, la vie du corps, c'est l'âme : c'est donc à même l'organisme que s'exerce le principe de vie. Un penseur aussi perspicace que Thomas d'Aquin ira jusqu'à dire, en une formule audacieuse, que « l'âme, c'est la corporéité du corps¹⁸ ».

Une comparaison le fera saisir. Cette statue de marbre représentant Camille Claudel est *une* : elle n'est pas composée de deux substances, dont l'une serait le marbre et l'autre la figure de Camille. Il serait ridicule d'affirmer

17. ARISTOTE, *De l'âme* II, 1, 412b 6-7. L'explication d'Aristote est très elliptique : « ... car l'un et l'être se prennent en plusieurs sens, mais au sens propre, ce sens c'est l'acte. » *Ibid.*, 8-9. On trouvera une tentative d'explication technique dans une étude à paraître dans la *Revue thomiste* : « L'étant, l'être et l'un. Enjeux pour l'anthropologie de Thomas d'Aquin. »

18. « La corporéité de n'importe quel corps n'est rien d'autre que sa forme substantielle. (...) La corporéité étant, dans l'homme, la forme substantielle, elle doit donc ne rien être d'autre que l'âme rationnelle. » THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* IV, chap. 81, 2, trad. C. Michon, Paris 1999, p. 370-371. Le p. Gilles EMERY avait rendu attentif à cette étonnante formule, dans « L'unité de l'homme, âme et corps, chez S. Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 75/2 (2000), p. 53-76.

qu'elle est à moitié en marbre et à moitié sous forme du visage de Camille Claudel! La statue est totalement marbre, par le matériau qui la constitue, et totalement cette figure par la forme imposée par le sculpteur. Il n'est donc pas judicieux de se demander comment réunir deux « parties », puisque l'une n'est que par l'autre, et que ce ne sont justement pas des « parties ».

Il en va de même pour tout organisme vivant, végétal ou animal : il serait inopportun d'imaginer un animal moitié corps et moitié vivant. La vie, ou plus exactement le principe de vie (qu'Aristote appelle *psychè*, âme), est l'acte du corps doté de vie. Aussi définit-on *toujours* l'âme par référence au corps : « L'âme est acte premier d'un corps naturel ayant la vie en puissance¹⁹. »

Un corps sans principe de vie, c'est-à-dire sans âme, n'est tout simplement pas un corps, c'est un cadavre; et une âme sans corps n'est pas un être humain. Il ne faut donc pas confondre l'âme et l'esprit : seraient esprits des substances totalement immatérielles et complètes. Se demander comment unir l'esprit (*mind*) et le corps (*body*), c'est tenter de constituer une impossible chimère entre un esprit angélique et une bête. Or l'homme n'est ni ange, ni bête, ni mosaïque : il est homme. Il n'est pas un Pinocchio, comme le serait un corps naturel auquel s'adjoindrait, de manière impossible d'ailleurs, un pur esprit.

De telles analyses techniques rejoignent le bon sens le plus répandu. Et selon le mot amusé du logicien Alfred N. Whitehead, « Personne ne dit "J'arrive! et j'apporte mon corps avec moi"²⁰. » Aux antipodes du dualisme cartésien, donc le corps est partie intégrante de la personne.

3.2. *Le corps humain est celui d'une personne*

Je viens d'utiliser un terme nouveau, inconnu d'Aristote, celui de « personne ». La spécificité de l'homme qui s'insère dans la nature à titre d'être vivant, ce n'est pas d'être animé, comme tout vivant, mais d'être doté de facultés dont l'activité dépasse les compétences de la matière.

Lorsque je pense « le triangle » afin d'en découvrir les propriétés géométriques, ou « le chat » pour en comprendre la spécificité, je saisis ce triangle indépendamment de la couleur que je lui ai assignée sur cette feuille; je saisis ce chat, mais de manière universelle, indépendamment de toute caractéristique particulière, indépendamment de sa couleur ou de sa taille, et

même indépendamment de toute condition matérielle : le chat n'entre pas dans mon intellect. Car penser, c'est saisir immatériellement des choses qui existent sous un mode matériel.

La conséquence en est que la pensée déborde la matière, et que l'intelligence ne se réduit pas aux connexions nerveuses, lesquelles, toutes particulières, ne pourraient atteindre à l'universel. On découvre alors que la racine ultime de la pensée, ou ce par quoi je suis vivant (qu'on l'appelle « âme » ou comme on voudra) émerge du particularisme matériel. En ce sens, le principe de vie humaine est immatériel, racine substantielle irréductible à la matière, mais existant de fait comme principe de l'organisme²¹.

Bref, l'homme n'est pas un esprit mêlé de corps, mais une totalité organique et psychique dont le principe premier transcende la matérialité. C'est cela qu'on appelle une « personne », c'est-à-dire une substance, ici organique, capable de penser, et d'aimer librement. C'est dans ce sens que le corps humain fait partie intégrante de la *personne*.

Pour le dire avec simplicité : lorsqu'un médecin soigne les pieds d'un patient, ce n'est pas ses pieds qu'il soigne, mais la personne tout entière, son corps animé et son âme incorporelle. Un de mes amis gastro-entérologue ne cessait de répéter qu'à la chambre 328, il n'y a pas un estomac, mais une personne souffrant de l'estomac, ce qui est notablement différent.

Pour approfondir le sens de cette unité personnelle, voici trois remarques.

1. Le même individu humain peut être considéré tantôt sous le point de vue de sa matérialité, tantôt sous le point de vue de son principe vital. Une analogie le fera comprendre. Il y a deux manières de dire ce qu'est une maison. Premièrement, on dira que c'est un ensemble de briques et de matériaux, avec des murs et un toit. Ce qui est vrai. On la décrit alors sous son aspect matériel. Deuxièmement, c'est une construction servant à l'habitation des humains, ce qui est tout aussi vrai, mais on la définit cette fois par sa fonction, c'est-à-dire son aspect formel. Il n'y a pas à choisir l'une des deux définitions à l'exclusion de l'autre. En effet, la fonction de la maison, qui est d'abriter, n'est rien sans les matériaux constitutifs; d'un autre côté, les matériaux bruts du fournisseur, ne font pas encore une maison.

Il en va de même pour l'unité humaine, qui est totalement corps et totalement âme. Une approche physiologique y découvrira un ensemble complexe

19. Cf. ARISTOTE, *De l'âme* II, 1, 412a 27-28. Pour une approche renouvelée de ce qui est en fait une double définition de l'âme, cf. Dominique PIGNAT, « Définition de l'âme chez Aristote », *Nova et Vetera* 92/1 (2017), p. 19-29.

20. Cité par Sylviane AGACINSKI, *op. cit.*, p. 11.

21. Sur toute cette question, il faut reprendre la lecture difficile de THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I^{re}, 75-83, *L'âme humaine*, Paris 2018, ou le bel ouvrage de Pierre-Marie EMONET, o.p., *L'âme humaine expliquée aux simples*, s.l., 1994.

de cellules, et rien d'autre. Mais ce complexe cellulaire à son tour n'est rien sans l'unité vitale qui le constitue. L'être humain, comme tout vivant, n'est pas moitié corps et moitié âme (ce qui est le défaut du dualisme), mais totalement corps (principe matériel) et totalement âme (principe formel).

Puisque les divers savoirs abordent l'humain sous des angles différents, et complémentaires, la déviance consisterait à oublier que le point de vue épistémologique d'une science reste une abstraction, et à faire un pas de plus, illégitime, décrétant ce point de vue comme exclusif. Alors le matérialisme et le dualisme sont inévitables. Un petit enfant n'est constitué *que* de milliards de cellules, mais il ne vient à l'idée de personne de dire que le prendre dans ses bras, c'est soulever un paquet de cellules.

2. Un changement matériel, et c'est une deuxième remarque, influe sur la fonction. Quand Rodin sculpte la même figure de Camille Claudel dans du marbre ou la coule dans du bronze, la statue qui en résulte sera différente, même si sa représentation reste identique. Or ce rapport entre le matériau et la figure n'est pas « causal » au sens de la causalité transitive, où il suffirait de modifier la matière pour induire une modification d'ordre psychique. Je pense à un psychiatre qui exposait une étude internationale, montrant que l'aspect relationnel entre le patient et le soignant, et ses proches, joue un rôle au moins aussi important dans le processus de soin que la molécule chimique prescrite.

3. Voici une troisième remarque. Au terme de ces 400 années d'histoire, une idée majeure apparaît comme une double nouveauté. On découvre en effet certaines activités intellectives dépassant le conditionnement corporel que je viens de décrire: la capacité de faire des mathématiques, c'est-à-dire de saisir abstraitement les rapports logiques en tant que tels. Le signe probant en est que les spécialistes de l'Intelligence artificielle affirment d'ordinaire qu'il n'y a pas d'intelligence dans « l'intelligence artificielle ». De même, la capacité décisionnelle ne se réduit pas à des algorithmes, et il est peu probable que s'ouvrent des procès contre des drones, où des robots seront assignés sur le banc des accusés²². Intelligence humaine et décisions humaines, voilà des opérations qui dépassent le conditionnement physique et biologique qui constitue néanmoins la personne.

Pour désigner de telles activités de ce corps vivant humain, on est contraint d'utiliser un vocabulaire déficient et négatif: on dira que ce sont des activités

im-matérielles. Aujourd'hui, on les désigne de manière positive: on les dit relevant de l'ordre « spirituel ». Ce terme usuel ne renvoie à aucune religiosité, mais seulement à une dimension humaine universelle, laquelle commence à être reconnue dans certains actes législatifs. Il est significatif, par exemple, que la nouvelle Constitution du canton de Vaud en Suisse reconnaisse ce fait universel: « L'État tient compte de la dimension spirituelle de la personne humaine²³. »

De manière analogue, l'Organisation mondiale de la santé, dans la définition des soins palliatifs, souligne l'importance de la dimension spirituelle des personnes:

Les soins palliatifs cherchent à améliorer la qualité de vie des patients et de leurs familles, face aux conséquences d'une maladie potentiellement mortelle, par la prévention et le soulagement de la souffrance, identifiée précocement et évaluée avec précision, ainsi que par le traitement de la douleur et *des autres problèmes physiques, psychologiques et spirituels qui lui sont liés*²⁴.

3.3. *L'exister des créatures corporelles*

Le deuxième point de nouveauté, conduisant à une optique permettant de dépasser notre hypermodernité, est le suivant. La phénoménologie existentielle nous a rendus attentifs à une distinction entre l'essence d'un être et son existence. Ce que j'ai tenté de décrire jusqu'ici, c'est seulement l'essence de l'être humain, dans son unité personnelle. Et c'est déjà bien. Mais cette unité n'est rien si elle n'existe pas. En effet ce qui existe, c'est Pierre, Sylvie, Jacques ou Dominique. Or les voici bel et bien composés, non seulement de matière et de principe vital, mais plus radicalement de *ce qu'ils sont* et du fait d'*exister*.

Nous avons souligné précédemment que, sans principe vital ou sans âme, le corps humain n'est rien, qu'un cadavre. Il faut une touche supplémentaire, décisive: sans leur *exister*, Pierre ou Sylvie ne sont absolument rien. Pas même des cellules. Véritablement rien. Autrement dit, par leur seule essence unitaire, les hommes sont néant. Et s'ils existent, c'est qu'ils sont dotés d'une existence qu'ils sont, par eux-mêmes, incapables de se donner. Leur *exister* est reçu.

Cette thèse de la subsistance et de l'incorruptibilité de l'âme humaine est rationnelle et philosophique, et ne doit pas être confondue avec la « création

²². Sur cette question, voir le livre didactique et documenté de Dominique LAMBERT, *La robotique et l'intelligence artificielle*, Namur-Paris 2019.

²³. *Constitution du Canton de Vaud*, du 14 avril 2003, art. 169, al. 1.

²⁴. ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, *Soins palliatifs*, Définition, 2002.

selon la foi judéo-chrétienne », qui se réfère à la Trinité créatrice. Rien de cela ici : notre exister, sans quoi nous ne sommes rien, ne peut être produit par ce rien. Il doit donc être reçu. C'est cet acte d'être qui nous tient au-dessus du néant. Au-dessous de nous, il n'y a que l'abîme.

La conséquence de cette condition créaturale est la suivante : de même qu'une forme sculptée est toute différente dans du marbre ou du bronze, de même l'exister reçoit une « coloration » diverse, un mode d'être différent selon qu'il est reçu dans une nature humaine ou dans un chat. Bref, l'homme existe autrement que le chien. Si on formule cette conclusion métaphysique dans le langage courant, on retrouve le plus simple bon sens : l'homme ne vit pas une vie de chien.

Le corps humain *existe* donc sur un mode différent de tout autre corps vivant ou animal. Les structures biologiques peuvent être semblables, elles pourraient même être identiques entre l'humain et l'animal, il n'en demeure pas moins que le mode de leur existence reste différent, car le corps humain vit de l'exister même de l'âme spirituelle. Au point que mettre un terme à la vie corporelle n'a pas du tout le même sens chez une bête et chez l'animal humain. S'il n'y a pas de difficulté lorsqu'on euthanasie son chat, il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit d'une personne malade. À qui ne comprend pas cette différence, et qui estime qu'on est plus humain avec les animaux, on pourrait donc demander avec humour s'il souhaite par hasard « généraliser la médecine vétérinaire » !

Et l'on touche ainsi à la raison *ultime* qui, dans la revendication de la mort douce, euthanasie ou aide au suicide, consacre la non-signifiante du corps humain dans sa version hypermoderne. Comment ne pas percevoir ici l'urgence d'une « écologie humaine » aussi cruciale que l'« urgence climatique » ?

4. Conclusion

Il ne semble pas y avoir plusieurs voies pour relever les défis actuels. Serait à privilégier celle d'une « écologie intégrale » dépassant à la fois l'hypermodernité et la modernité, vers une conception que l'on taxera soit d'ultramoderne soit de pérenne. Ni technophile, ni technophobe, une telle écologie intégrale, incluant la nature humaine et le corps, n' imagine pas que l'innovation technologique résoudra seule le problème (ce qu'on appelle le « solutionisme »). Bien plus, un produit innovant est aussitôt obsolète, induisant une culture du déchet. À l'encontre de cette sorte d'innovation, ne convient-il pas de valoriser la nouveauté indémodable de l'humain, qui commence par l'étonnement devant la nature ? Un père de famille disait récemment que

l'événement le plus nouveau dont il n'a jamais fait l'expérience, fut la naissance de ses enfants. Alors que rien n'est plus « banal » apparemment : être-né est ce qu'il y a de plus commun entre nous tous, recevant l'inouï privilège d'exister. Mais comment cultiver cette indémodable nouveauté de l'humain, corps *et* âme *existant* tout en un ?

Plusieurs voies y contribuent. D'abord, il convient de développer une culture, au travers de l'éducation et de l'enseignement, guidée par la conviction suivante : « Notre corps charnel nous est *propre*, mais il ne nous appartient pas comme un *bien*, autrement dit une *propriété* aliénable que l'on peut donner ou vendre, comme un vélo ou une maison²⁵. » Chaque science et chaque savoir pratique, renvoient à l'intégralité de la personne humaine.

Ensuite il faut urgemment entretenir des lieux de vie où s'épanouissent les personnes humaines, à commencer par la famille.

Enfin, il reste à inventer de nouveaux styles de vie communautaire, autour d'une activité musicale et chorale par exemple, ou plus ambitieusement autour d'une vie commune partagée durant quelques temps : vie d'étude en philosophie, théologie, et sciences humaines, mais aussi consacrée au soin de la dimension spirituelle, rappelant chaque jour que le « body building » n'est rien sans le « soul building ». Dans une de ces communautés structurées, j'aime assez rencontrer des jeunes gens au quotidien, avec leurs matchs de foot ou de basket, les pièces de théâtre encadrées de metteurs en scène professionnels, les stages et des ateliers, qui font suite aux lectures exigeantes d'Aristote ou d'Édith Stein, et qui assurent aussi en tournus les tâches ménagères (servir les repas ou nettoyer les toilettes), puis prient s'ils le peuvent, ou célèbrent la joie d'être ensemble. Et finalement la joie d'être. On peut alors en recueillir les fruits au quotidien : ces jeunes se transhumanisent en humains, se spiritualisent dans le théâtre, apprennent à respecter la nature environnante en commençant par reconnaître leur propre nature humaine corporelle.

François-Xavier PUTALLAZ

25. Sylviane AGACINSKI, *op. cit.*, p. 11.

Status questionis

Les commentateurs patentés ne manquent pas¹ pour constater à partir des années 1960 l'émergence d'un double effondrement : d'une part, celui des critères jusqu'alors normatifs de la sexualité humaine ; d'autre part, celui de la théologie morale catholique, fondée alors pour une large part sur les présupposés rationnels de la loi naturelle.

C'est dans un tel contexte que le concile Vatican II encouragera la théologie morale à se redonner comme assise première l'Écriture sainte², sans délaisser pour autant la nécessité d'un support méthodologique rationnel. Jusqu'alors en effet, la loi naturelle fondait principalement et raisonnablement la doctrine morale catholique, amenée dès lors à prêter le flanc à un vaste chantier théologique, dans une réciprocité entre foi et raison à redécouvrir, et toujours à approfondir. Quelle en est ici la visée si ce n'est celle décrite par le théologien Albert Chapelle : « La doctrine morale la plus docile à l'Écriture et la plus nourrie de son intelligence spirituelle ne se constitue pas sans le travail de la raison indispensable à la spécification de l'acte humain. Inversement, l'agir chrétien n'est fidèle à la raison, à toute la raison, qu'en se déterminant suivant le sens donné par l'Esprit à l'histoire sainte d'Israël et de Jésus³. »

Ceci posé, l'*aggiornamento* de la théologie morale observé à partir du début des années soixante prit plutôt pour marchepied le choix d'abandonner l'option méthodologique et rationnelle de la loi naturelle ; cette dernière expression étant, selon les mots mêmes de Benoît XVI, « devenue aujourd'hui presque incompréhensible pour de nombreuses personnes, à cause d'un

1. Dernier en date et non des moindres, BENOÎT XVI, « L'Église et le scandale des abus sexuels », *Klerusblatt*, Mensuel du clergé bavarois. Texte paru en allemand. Traduction française in *La Croix*, 16 avril 2019.

2. CONCILE VATICAN II, Décret sur la formation des prêtres *Optatam Totius*, n° 16 : « On apportera un soin particulier à l'enseignement de la théologie morale. L'exposé scientifique de cette matière devra être davantage nourri de la doctrine de la Sainte Écriture. »

3. A. CHAPELLE, « Présentation », Séminaire « Exégèse et philosophie en théologie morale », I.E.T., Bruxelles, 2001-2002 (inédit). L'exposé des principes et fondements théologiques de la morale selon le père Albert Chapelle a fait l'objet de la thèse de doctorat de Laetitia Calmeyn (2010).

concept de nature non plus métaphysique, mais seulement empirique⁴ ». Son article du *Klerusblatt*⁵ mentionne ainsi les travaux du jésuite Bruno Schüller qui aurait tenté en vain de développer une morale entièrement fondée sur les Saintes Écritures. Ce qui apparut dès lors comme une crise du fondement de la morale catholique et de l'échec consécutif de sa présentation systématique, tout cela prêta le flanc à un tournant dit « pragmatique » au sein duquel la non-résolution, le désaccord quant au fondement, conduit inévitablement à déterminer la moralité sous l'angle exclusif des seules fins de l'action humaine ; soit un choix moral qui s'apparente, quoi qu'on en dise, à l'injonction « la fin justifie les moyens ». C'est-à-dire encore à une morale pragmatique, au sein de laquelle les intentions⁶ comme les circonstances prennent de l'ascendant sur l'objet même de l'acte moral.

Nous en arrivons ainsi à un extrinsécisme moral qui réfute implicitement la possibilité, ou du moins l'universalité d'actes mauvais en soi, quelles que soient les intentions et les circonstances afférentes ; ce qu'a cependant toujours affirmé la Tradition de l'Église, rejointe d'ailleurs en cela par le patrimoine moral commun de l'histoire et de la culture humaines. La mise en question de la doctrine dite des actes intrinsèquement mauvais et de sa formulation magistérielle a constitué ainsi le point focal de contestation et de crise entre une large frange de la communauté des théologiens moralistes et le Magistère ecclésial. Ce dissentiment s'est évidemment cristallisé suite à la publication de l'encyclique *Humanae Vitae* (1968) qui qualifia comme tel l'acte contraceptif⁷.

De cette réception pour le moins contrastée de *Humanae Vitae*, le saint pape Jean-Paul II prit acte, inaugurant son pontificat par une première longue catéchèse sur le mariage et la famille, plus connue désormais sous le vocable de théologie du corps ; et dont nous n'avons probablement pas saisi, aujourd'hui encore, toute l'ampleur et le retentissement. Théologien moraliste, le pape polonais confirma dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992), puis dans l'encyclique *Veritatis splendor* (1993), l'existence d'actions qui ne peuvent jamais être bonnes. En d'autres termes, il y a des biens si intimement liés à la dignité de la personne humaine et à sa fin ultime, qu'ils ne peuvent jamais

être mis en balance. Comme le pape émérite allemand dans l'article du *Klerusblatt* n'hésite pas à le rappeler, *il y a des valeurs qui surpassent même la préservation de la vie physique : il y a le martyre*. En d'autres termes, réfuter l'existence d'actes intrinsèquement mauvais c'est ouvrir la porte d'une non-nécessité morale du martyre ; révélant ainsi, toujours selon Benoît XVI, que *c'est l'essence même du christianisme qui est ici en jeu*.

Apparaît corrélativement une dernière question : dans quelle mesure doit-on reconnaître à l'Église une infaillibilité, non seulement dans les matières concernant la foi mais également en matière de morale ? La réponse classique est d'affirmer qu'il existe un *minimum* de principes moraux indissolublement liés aux principes fondateurs de la foi. Or, c'est précisément cela qui est contesté : l'autorité de l'Église lorsqu'elle interprète les diverses déclinaisons de la loi naturelle. Le contexte actuel est d'autant plus sensible voire névralgique qu'il s'agit de rappeler l'irréductibilité des actes intrinsèquement mauvais dans le registre de la morale sexuelle et conjugale, lieu focal du dissentiment magistériel évoqué précédemment.

« *Il faut sortir du permis défendu* » : ce fut l'un des *leitmotive*, une sorte d'injonction ressassée en boucle lors de la réception de l'Exhortation apostolique *Amoris Laetitia* sur l'amour dans la famille (2016), censée synthétiser la fine pointe de l'argumentation morale sous-tendant ce texte magistériel. Certes, nous devinons bien ce que charrie l'expression « permis défendu » : comme s'il fallait se dédouaner sans cesse des relents d'une morale d'obligation à laquelle se réduirait le magistère moral ecclésial. Mais pour autant, *sortir du permis défendu* renvoie en même temps et subrepticement à des actes qualifiés d'intrinsèquement mauvais dans la tradition morale de l'Église, tels que la contraception ou encore les actes sexuels de personnes divorcées et engagées dans une seconde union. Pour le théologien moraliste Alain Thomasset, une telle qualification exclusive pour les actes précités serait choquante pour bon nombre de chrétiens, voire non « pastoralement aidante⁸ ». Ce dernier argument fait figure d'arme fatale, probablement à la mesure du premier accueil enthousiaste d'*Amoris Laetitia* et de la diversité d'interprétations de son chapitre VIII.

Pour le dire autrement, questionner aujourd'hui la sortie du « permis défendu », cet emblème de la chape morale rigoriste, n'est pas vraiment dans l'air du temps ! Et pourtant, cette « sortie » est tout sauf anodine. Pour ce faire, il nous faudra au préalable comprendre pourquoi on en est arrivé là...

4. BENOÎT XVI, « La loi naturelle, un message éthique », Discours au Congrès international sur la loi morale naturelle (12 février 2007), *La Documentation catholique*, avril 2007, n° 2378, p. 356.

5. *Ibid.*

6. Entendues comme les fins subjectivement voulues et comprises.

7. Plus précisément : *Humanae Vitae* (n° 14) évoque un « acte intrinsèquement déshonnête », *Familiaris Consortio* (n° 32) une « action intrinsèquement mauvaise » ; *Veritatis Splendor* (n° 80) « ... sur les actes intrinsèquement mauvais et en références aux pratiques contraceptives... Paul VI enseigne... »

8. A. THOMASSET, « La conscience morale et les questions posées par les documents récents du magistère romain », *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, n° 293, 2017, p. 25-42.

ou plutôt pourquoi on en est resté là, comme si l'énonciation de la morale catholique ne pouvait décidément éviter de se laisser réduire faussement et injustement à une morale d'obligation⁹.

Ceci posé, le « *permis défendu* » renvoie à la question du caractère d'obligation de la loi morale, que celle-ci soit exprimée sous la forme de préceptes négatifs ou positifs. Bref, la loi morale est-elle obligatoire? Dans quel sens? D'où tirerait-elle son caractère obligatoire? Dans les choix moraux que nous sommes appelés à poser, les catégories « *permis* », « *défendu* » sont-elles adaptées, adéquates ou tout simplement dépassées, définitivement inaptes à conduire la personne vers le bien? Ou encore, si l'on souhaite sortir du « *permis défendu* », c'est qu'à un moment nous y sommes entrés: comment y est-on entré? Quant à en sortir: oui, mais comment et pour aller où? Bref, tout un ensemble de questions emboîtées que nous nous proposons de revisiter sans souci d'exhaustivité, avec pour marchepied un premier détour par les Saintes Écritures.

Retour sur image

Sortir du « *permis défendu* » mérite un petit détour réflexif si l'on veut en saisir logiquement et rigoureusement l'enjeu. Car il s'agit d'une vieille histoire, vieille comme le monde ou presque; soit encore un donné biblique, doublé d'une expérience humaine originelle, qui trouvera écho ensuite dans toute l'histoire et le développement de la théologie morale.

C'est ainsi que dans le second récit de la création – récit le plus ancien –, la toute première parole divine adressée à l'homme après sa création est précisément une permission: « Tu peux manger de tous les arbres du jardin... » doublée d'une interdiction: « Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras... » (Gn 2, 16-17). Bref, tout se passe comme si l'entrée dans la connaissance de la nature et de l'agir humain qui y est associé, l'entrée dans la vie morale, dans la vie divine, étaient balisées précisément par un « *permis défendu* » primordial. Que désigne le refus de cet interdit, de ce défendu, si ce n'est la possibilité de déterminer « soi-même son bien et son mal, c'est-à-dire de devenir le principe de sa propre conscience morale¹⁰ ». S'il est donné

bien sûr à l'homme de pouvoir entrer dans la connaissance tout à la fois révélée et raisonnée du bien et du mal, il ne lui est pas permis de les décréter en fonction de ses propres goûts, désirs et convictions.

Cette connaissance du bien et du mal s'exprime encore comme la loi morale (le *nomos*) donnée par Dieu à l'homme. Ce qui peut donc apparaître à première vue comme une hétéronomie, c'est-à-dire une loi imposée de l'extérieur contraignant l'affirmation de la liberté humaine, est appelé à laisser place à une théonomie participée¹¹. Autrement dit, si à l'origine l'homme ne possède pas en propre la connaissance du bien et du mal, il y participe par sa raison éclairée par la Révélation divine, à commencer par le Décalogue (Ex 20, 1-18 ; Dt 5, 1-22). L'homme est ainsi capable de faire l'expérience et de prendre conscience que la loi morale est intérieure avant d'être extérieure à lui-même, ce que suggère encore le psaume biblique: « Dans le livre, est écrit pour moi ce que tu veux que je fasse. Mon Dieu, voilà ce que j'aime: ta loi me tient aux entrailles » (Ps 39 [40], 8-9).

« [T]a loi me tient aux entrailles »: comment mieux exprimer l'âme de la théologie morale dans la foulée du précepte conciliaire inscrit au n° 24 de *Dei Verbum*¹²? Soit cette attestation de la conscience que la loi morale est avant tout intérieure à la personne humaine. L'extériorité de la loi indiquée par le magistère ecclésial ne fait que rappeler et expliciter la loi inscrite par Dieu dans le cœur humain.

Ceci posé, comment alors s'authentifie et se reçoit cette connaissance du bien à accomplir et du mal à éviter sous la forme de loi morale? En accueillant et en conservant le dépôt de la Révélation, l'Église remplit sa mission d'interpréter cette loi de manière authentique à la lumière de la Parole de Dieu¹³. Cette lumière nous est donnée notamment dans la liturgie des Psaumes qui nous entraîne ainsi à connaître et à appliquer la loi morale: « Heureux l'homme qui se plaît dans la Loi du Seigneur » (Ps 1, 1-2); ou encore: « La Loi du Seigneur est parfaite, réconfort pour l'âme; le témoignage du Seigneur est véridique, sagesse du simple. Les préceptes du Seigneur sont droits, joie pour le cœur; le Commandement du Seigneur est limpide, lumière des yeux » (Ps 19 [18], 8-9). Nous l'avons rappelé en introduction, cette mission d'authentification morale est contestée, notamment dans son degré d'autorité.

9. Comme en écho, ces propos du cardinal Christoph Schönborn à propos d'*Amoris Laetitia*: « ... Nous tournons le dos aux morales de l'obligation qui dans leur extrincésisme engendrent tout à la fois laxisme et rigorisme, pour renouer avec la grande tradition morale catholique et par là même intégrer tout l'apport du personnelisme » dans Ch. SCHÖNBORN, *Entretiens sur Amoris laetitia avec Antonio Spadaro*, Éd. Parole et Silence, 2016, p. 44.

10. D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image*, "Trésors du christianisme", Éd. du Cerf, Paris, 1963 (Réed. 2004), p. 46.

11. Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique *Veritatis Splendor*, n° 41.

12. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n° 24: « que l'étude de la Sainte Écriture soit comme l'âme de la théologie sacrée ».

13. Cf. *Veritatis Splendor*, n° 45.

« *Évite le mal, fais le bien.* »

Rapportée à cette distinction originaire entre le bien et le mal (Gn 2, 16-17), la loi morale distingue des préceptes positifs tels qu'*il est juste et bon, toujours et pour tous, de servir Dieu, de lui rendre le culte requis et d'honorer nos parents en vérité*¹⁴ et des préceptes négatifs : *Tu ne commettras pas de meurtre, tu ne commettras pas d'adultère...* à l'instar des commandements du Sinaï. Tous sont immuables et obligent universellement, en raison précisément de la vérité qu'exprime la loi morale et de la commune nature humaine. Autrement dit, le caractère obligatoire de la loi provient de la vérité qui, non seulement fonde cette loi, mais la rend de surcroît compréhensible par la raison.

C'est ce fondement de l'obligation morale qui se trouve ici questionné par le « *sortir du permis défendu* ». Cette dernière expression dévoie la distinction première entre préceptes positifs et préceptes négatifs, le caractère d'obligation qui leur est attaché, de même qu'une certaine forme d'asymétrie qui les différencie respectivement et qu'il convient maintenant de préciser.

De prime abord, cette asymétrie s'exprime dans le Décalogue qui comporte majoritairement des préceptes négatifs¹⁵, ceux-ci obligeant *tous et chacun, toujours et en toute circonstance*¹⁶; nous y reviendrons. Par ailleurs, cela ne veut pas dire que les interdictions signifiées par ces préceptes soient plus importantes que le devoir de faire le bien; ces interdictions sont en réalité peu nombreuses et constituent *une limite inférieure en dessous de laquelle* [ce même devoir] *est violé*¹⁷. Plus encore, le respect de ces préceptes négatifs constitue le marchepied d'une détermination libre et résolue vers le bien, détermination qui ne comporte quant à elle *aucune limite supérieure*. L'asymétrie entre préceptes négatifs et préceptes positifs se retrouve dans leur application respective: seuls les seconds prennent en compte l'intention et les circonstances dans la qualification morale¹⁸.

14. *Veritatis Splendor*, n° 52.

15. « Tu n'auras pas d'autres dieux devant Moi. Tu ne prononceras pas le nom du Seigneur ton Dieu à faux... Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. Honore ton père et ta mère. Tu ne commettras pas de meurtre. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne voleras pas. Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain. Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain... rien de ce qui est à ton prochain. Tu ne désireras... rien de ce qui est à lui. » (Ex 20, 2-17; Dt 5, 6-21)

16. *Veritatis Splendor*, n° 52.

17. *Ibid.*

18. Cf. *ibid.*, n° 67: « Si l'on considère les préceptes moraux positifs, la prudence doit toujours vérifier leur pertinence dans une situation déterminée, en tenant compte, par exemple, d'autres devoirs peut-être plus importants ou plus urgents. Mais les préceptes moraux négatifs, c'est-à-dire ceux qui interdisent certains actes ou comportements concrets

Remarquons également que cette distinction originaire et asymétrique entre le bien et le mal, exprimée par les préceptes positifs et négatifs, se retrouve analogiquement dans la distinction à opérer entre le vrai et le faux. C'est ce que le philosophe Jean Ladrière énonce formellement de la manière suivante: « La séparation originaire entre le bien et le mal, qui est déterminante pour la validité d'une proposition normative, correspond, dans l'ordre éthique, à la séparation originaire entre le vrai et le faux, qui est déterminante pour la validité épistémique d'une proposition descriptive, dans l'ordre du savoir¹⁹. » Et de même que réfuter le mal constitue un marchepied vers l'accomplissement du bien, de même, démontrer le faux constitue un marchepied vers le vrai. Dans ce registre proprement scientifique, nous reconnaissons le critère de réfutabilité avancé par Karl Popper, critère selon lequel la connaissance scientifique progresse: non pas par l'affirmation de propositions universelles, mais par la démonstration de négations singulières. Mais le débat reste ouvert, tant d'un point de vue épistémologique que pédagogique: ne conviendrait-il pas plutôt de saisir d'abord intuitivement le vrai afin de débusquer le faux? Ou encore, de se laisser attirer par le bien pour débusquer le mal?

Notons enfin que cette asymétrie entre le bien et le mal est précisée dans le dialogue de Jésus avec le jeune homme riche. À sa question sur les commandements à observer, la réponse du Maître suggère une préséance en rappelant tout d'abord les préceptes négatifs avant d'énoncer les préceptes positifs: « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, honore ton père et ta mère, et tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt 19, 18-19). D'une certaine manière, nous sommes ici en face d'évidences morales, une sorte d'axiomatique dont l'ordonnancement constitue le ressort premier de la loi morale: le chemin vers le bien, vers le choix délibéré du bien, s'initie dans le renoncement patient mais déterminé à faire le mal.

À la suite de son Maître, l'Église a toujours enseigné que l'on ne peut se soustraire aux interdictions précédentes. Ceci renvoie à ce qu'on appelle l'immutabilité de la loi naturelle, et donc à l'existence de « normes objectives de

comme intrinsèquement mauvais, n'admettent aucune exception légitime; ils ne laissent aucun espace moralement acceptable pour "créer" une quelconque détermination contraire. Une fois reconnue dans les faits la qualification morale d'une action interdite par une règle universelle, le seul acte moralement bon consiste à obéir à la loi morale et à éviter l'action qu'elle interdit. »

19. J. LADRIÈRE, « L'éthique déstabilisée par la science », dans C. ARNSPERGER, C. LARRÈRE, J. LADRIÈRE, *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*, "Sciences en Questions", INRA Éditions, Paris, 2001, p. 148-191.

la moralité » rappelée dans *Gaudium et spes* (1965) n° 16, normes exprimées notamment dans la tradition morale de l'Église qui affirme qu'il existe des actions en elles-mêmes et par elles-mêmes mauvaises; et que ces actions ne peuvent être rendues bonnes par les intentions subjectives qui les accompagnent, par les biens qui sont obtenus à travers elles ou par les circonstances secondaires dans lesquelles elles sont accomplies. Comme le rappelle encore Livio Melina citant saint Augustin, la doctrine des actes intrinsèquement mauvais rejoint le patrimoine commun du sens moral de tous les hommes présent dans les diverses cultures et époques historiques :

Quant aux actes qui sont par eux-mêmes des péchés, comme le vol, la fornication, les blasphèmes, qui oserait affirmer que, accomplis pour de bonnes raisons, ils ne seraient pas des péchés ou, conclusion encore plus absurde, qu'ils seraient des péchés justifiés? [...] Parler ainsi serait contribuer au bouleversement de la société, de la morale et des lois. Quels crimes, quels scandales, quels sacrilèges ne pourraient alors être accomplis, de quelque gravité qu'ils soient, avec la prétention d'agir en toute droiture et justice, non seulement impunément, mais honnêtement et de manière à en attendre une récompense, bien loin de devoir en attendre un châtement? Si nous admettions, ne serait-ce qu'une seule fois, qu'en toutes les actions mauvaises des hommes ce qui est à considérer ce n'est plus ce qui est fait, mais le motif pour lequel cela est fait, nous devrions alors conclure que les actes de quelque type qu'ils soient, une fois que le motif pour lesquels ils sont accomplis est bon, doivent être considérés comme bons²⁰.

À ne plus considérer ce qui est fait, mais le motif pour lequel cela est fait... laisse effectivement une porte grande ouverte. Et de fait, en se montrant très sensible à l'historicité et à la culture, l'homme contemporain persiste à mettre en doute l'existence de ces normes universellement valables dans le temps et dans l'espace, malgré le fait que celles-ci aient pu être déterminées et justifiées rationnellement²¹.

20. SAINT AUGUSTIN, *Contra mendacium* (VII, 18) et repris de L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, Éd. Culture et vérité, Bruxelles, 1995, p. 55-56. Cité également dans *Veritatis Splendor*, n° 81.

21. Dans son discours à Westminster Hall en septembre 2010, précisément là où Thomas More a été condamné à mort, Benoît XVI a rappelé que « la tradition catholique soutient que les normes objectives qui dirigent une action droite sont accessibles à la raison, même sans le contenu de la Révélation » (https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html)

Une vieille histoire...

En réalité, la mise en doute précédente, non seulement ne date pas d'hier, mais s'avère probablement consubstantielle à l'état de justice originelle. Contourner d'une manière ou d'une autre les préceptes négatifs est en effet rapporté dès les premiers versets du livre de la Genèse, tout particulièrement dans le dialogue entre Ève et le serpent: « Il dit à la femme: "Alors, Dieu vous a vraiment dit: 'Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin?'" » La femme répondit au serpent: "Nous mangeons les fruits des arbres du jardin. Mais, pour le fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit: 'Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sinon vous mourrez.'" Le serpent dit à la femme: "Pas du tout! Vous ne mourrez pas! Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal". » (Gn 3, 1-5)

Autrement dit, comment jeter un premier discrédit sur les préceptes négatifs? En les amplifiant, tout simplement et de deux manières possibles selon cet échange proprement diabolique entre Ève et le serpent. Soit de façon extensive; le serpent falsifie le commandement divin en l'universalisant: « Alors, Dieu vous a vraiment dit: "Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin"? » Soit de façon compréhensive: répondant au serpent en tentant de corriger son propos, la femme durcit le précepte négatif: « Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas. ». Alors qu'il s'agissait seulement de ne pas manger « le fruit de l'arbre du milieu du jardin ».

Il en découle logiquement qu'amplifier d'une manière ou d'une autre les préceptes négatifs, rend leur contournement davantage excusable, voire compréhensible. Pour autant, ce même échange diabolique révèle en creux deux autres enseignements. Il apparaît, d'une part, une dimension particulière aux préceptes négatifs: il s'agit seulement « du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin ». Il est interdit de manger les fruits d'un seul arbre, les fruits de tous les autres sont permis. De même, les préceptes négatifs à respecter sont peu nombreux au regard de l'espace des possibilités et choix accessibles à l'agir humain. De cette particularité, il en découle d'autre part la nécessité d'apporter le plus grand soin, la plus grande rigueur à la qualification morale des préceptes négatifs. C'est le cas de le dire ici: le diable se niche dans les détails! Et de fait, ceci nous place au cœur des controverses aujourd'hui ravivées concernant le mode de qualification morale des actes humains, précisément en ce qui concerne les actes intrinsèquement mauvais.

Le contournement et son objet

Afin de saisir au mieux les voies de contournement des préceptes négatifs, il convient au préalable de décrire rigoureusement ce qui est entendu par *acte intrinsèquement mauvais*, tel que le précisent les textes magistériels, qu'il s'agisse de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, du *Catéchisme de l'Église catholique* ou encore de l'encyclique *Veritatis Splendor*. La moralité d'un acte humain dépend de trois sources imbriquées mais à distinguer très soigneusement : l'objet, l'intention et les circonstances. Le recours à ce triptyque exhaustif ne fait pas débat et permet d'y raccrocher, nous le verrons dans la suite, d'autres éléments de vocabulaire (notamment les espèces « fin » et « acte ») qui parfois se télescopent lors de l'exercice de qualification morale. Bref, tout type d'argumentation et de discernement éthiques peut se caractériser par la manière dont sont définies, distinguées, et ordonnées ces trois sources de moralité d'un acte.

Commençons par l'objet de l'acte défini dans *Veritatis Splendor* n° 78 comme « la fin prochaine d'un choix délibéré qui détermine l'acte du vouloir de la personne qui agit ». Chaque mot est pesé dans cette définition concise et précise, qui fait se rencontrer le subjectif et l'objectif, le premier donnant forme à la matière du second. C'est ce que signifie notamment le qualificatif « prochain » adjoint au mot « fin » : la fin assignée en premier lieu par le sujet agissant est précisément apte à donner forme concrète à l'objet de l'acte. Il s'agit ainsi de la fin propre²², intrinsèque, constitutive de l'acte.

Notons encore que la fin prochaine (*finis proximus* selon la terminologie thomiste) recouvre le concept scolastique de *finis operis* qui désigne le sens radical, intrinsèque, d'un agir délibéré, indépendamment de toute autre fin ultérieure, plus éloignée (*finis remotus*) assignée par le sujet agissant. En effet, toute fin n'est pas d'emblée apte à donner forme concrète à l'objet d'un acte ; nécessité s'ensuit d'une médiation de moyens, autrement dit de fins intermédiaires, et ultimement d'une fin dite prochaine, car précisément capable de donner une forme compatible à la matière de l'objet. Nous y reviendrons. La fin prochaine est indissociable de l'acte lui-même qui s'y réfère de façon primordiale par le mouvement même de la volonté.

Réciproquement et par nature, la matière de l'objet d'un acte ne se prête pas à n'importe quelle forme, c'est-à-dire à n'importe quelle fin. Tout se passe comme si en effet la matière exprimait des préfigurations morales : si l'acier peut se transcrire en soc de charrue ou en canon, difficile d'utiliser le

cyanure pour faciliter la digestion. Matière et forme de l'objet se communiquent ainsi leurs qualités morales respectives et, comme corps et âme, s'unissent substantiellement pour contribuer à la moralité de l'objet. Dans la terminologie thomiste, forme et matière de l'objet correspondent respectivement à l'acte intérieur et à l'acte extérieur, soient les deux faces d'un même acte volontaire dont l'espèce morale résultera formellement de l'objet de l'acte intérieur (c'est-à-dire la fin prochaine) et matériellement de l'objet de l'acte extérieur. Dès lors que la fin prochaine d'un acte délibéré est une fin mauvaise, l'acte est dit intrinsèquement mauvais.

La définition de l'objet de l'acte ainsi rappelée par *Veritatis Splendor* n° 78 intègre donc une non-séparabilité substantielle entre l'acte et sa fin prochaine. Cet intrinsécisme moral exprime *un*, si ce n'est *le* principe fondamental de la morale thomiste : « la “nature” de nos agirs renferme un sens fixant *a priori* les limites des objectifs qui peuvent être raisonnablement et donc moralement poursuivis²³ ». De ce principe moral, la tradition magistérielle ecclésiale ne s'en est pas démarquée, rejoignant par extension cette affirmation de *Centesimus annus* (1991) au n° 13 : « C'est par sa réponse à l'appel de Dieu contenu dans l'être des choses que l'homme prend conscience de sa dignité transcendante. »

À l'évidence, ce présupposé moral entre en résonnance avec le précepte divin originel de Gn 2, 16-17 : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin... Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas » ; il implique par ailleurs l'existence d'actes intrinsèquement mauvais constitutifs d'une sorte d'axiomatique morale qui, comme toute axiomatique, n'est pas formellement démontrable bien qu'elle relève de l'évidence²⁴. Autrement dit, les préceptes moraux négatifs sont un « donné » qui en appelle ainsi à la confiance en Dieu, au témoignage de l'expérience humaine et à une confirmation existentielle. Comme le souligne encore O. Bonnewijn²⁵, cette préfiguration morale indique en dernière analyse que l'homme ne peut choisir sa fin ultime vers laquelle il chemine, le chemin afférent étant comme balisé en creux par la réalité des actes intrinsèquement mauvais.

L'enfer est pavé de « bonnes » intentions...

Discuter la doctrine des actes intrinsèquement mauvais est pour ainsi dire corrélatif à leur existence même. Certaines interprétations d'*Amoris*

22. O. BONNEWIJN, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Rome, 2001, p. 289.

23. *Ibid.*, p. 294.

24. Soit encore « d'évidences non démontrables », *ibid.*, p. 288.

25. *Ibid.*, p. 294.

Laetitia en ont fourni une nouvelle occasion illustrée notamment par le jésuite moraliste Alain Thomasset²⁶ qui s'inscrit dans la lignée originelle de contestation des absolus moraux, entretenue notamment par Bruno Schüller, auquel peut se rattacher le courant dit du proportionnalisme moral.

Contester l'existence d'actes intrinsèquement mauvais recourt à un mode opératoire apparemment simple puisqu'il s'agit de réévaluer l'intrinsécisme moral précédemment évoqué, attaché à l'objet de l'acte; et ce, au moyen d'une nouvelle définition élargie de cet objet. Reprenons à ce propos Thomasset: « La définition d'un acte suppose de prendre en compte l'intention de l'acteur. Un acte ne peut être moralement considéré en dehors de l'intention qui l'anime, car celle-ci fait partie de la définition de l'objet de l'acte librement choisi²⁷. » C'est la finale qui coïncide! Car en faisant glisser subrepticement le propos, de l'acte à l'objet de l'acte, Thomasset inclut l'intention dans la définition de l'objet.

Si l'intention contribue évidemment à la qualification morale de l'acte, il n'est pas logique de la rendre constitutive de l'objet. Distinguer les trois sources de moralité d'un acte que sont l'objet, l'intention et les circonstances ne faisant pas débat, ne pourrait-on pas appliquer à cet effet la formule chalcédonienne « Sans confusion ni séparation »? Mais reconnaissons qu'un tel exercice est vraiment subtil; et ce d'autant plus qu'il doit faire face, rappelons-le, à une superposition d'éléments de vocabulaire qui ne se recoupent pas systématiquement. Plus précisément, il s'agit de la relation, ou plutôt du rapport de finalité partagé entre l'objet et l'intention, entre l'objet et le sujet.

C'est en effet le mot « fin » qui régit la relation de juxtaposition entre l'objet et l'intention. Au risque de nous répéter, rappelons que le premier se définit d'abord comme fin prochaine, c'est-à-dire une finalité objective (*finis operis*), à la fois incorporée dans l'action et issue d'un choix délibéré: *je donne la pièce à une personne mendiant afin qu'elle puisse se nourrir*. Face extérieure et visible de l'acte, l'objet est néanmoins irréductible à sa seule dimension matérielle: l'objet comporte une finalité, ou encore un objectif qui donne forme à sa matière: *faire en sorte que la personne puisse se nourrir*. Cet objet est bon ou mauvais selon qu'il est conforme ou non au bien de la personne et à sa fin ultime qui est Dieu. L'objet de l'acte est ainsi *l'élément primordial et décisif*

*pour le jugement moral*²⁸ du fait précisément qu'il constitue une fin prochaine indissociable de l'acte lui-même.

Venons-en maintenant à l'intention qui se définit à partir du sujet comme le vouloir réel d'une fin: que veut vraiment et fondamentalement le sujet agissant? En effet, afin de parvenir à « sa fin », à sa fin ultime, la personne doit passer par la médiation de l'intention, *de facto* subjective, encore appelée *finis operantis*, qui peut également s'ordonner ou non à sa fin ultime. De même que l'intuition excède la formalisation objective que l'on peut en faire, de même la signification de l'intention, *finis operantis*, excède celle dont est revêtu l'agir humain, toujours défini par une intentionnalité. Plus encore, l'intention vise une fin qui imprègne et qui permet la constitution de la *finis operis* tout en s'en distinguant et en la dépassant; et c'est précisément à l'intérieur de cet enveloppement assuré par l'intention initiale que peut s'expliquer le rapport de finalité, la séquence des fins, entre l'objet (final) et l'intention (initiale). En guise d'illustration, poursuivons l'exemple précédent: je donne la pièce à une personne mendiant afin qu'elle puisse se nourrir, dans un souci de compassion... et/ou pour me faire remarquer; la fin prochaine, *finis operis* (afin qu'elle puisse se nourrir), est imprégnée de l'intention qui peut être bonne (par compassion) ou mauvaise (pour me faire remarquer)... ou plurielle. S'exprime ainsi une continuité de causalité entre l'intentionnalité et le choix délibéré et finalisé, sans que ce dernier dévoile intégralement la nature précise de l'intention.

Nous comprenons mieux dès lors pourquoi l'intention subjective est encore appelée la face intérieure de l'acte, non vérifiable; une face intérieure parfois cachée à nos propres yeux, du moins à première vue! Qu'est-ce que je veux vraiment: donner la pièce par pure compassion ou pour me faire remarquer? Bien souvent, les deux intentions coexistent, le jugement de conscience permettant de détecter la présence de l'une sur l'autre.

Ceci posé, en incluant l'intention dans l'objet, Thomasset vise à requalifier moralement un acte intrinsèquement mauvais. Tout se passe comme si une intention bonne est alors capable de contrebalancer une fin prochaine mauvaise. Inclure l'intention²⁹ dans l'objet prend appui vraisemblablement sur cette continuité de causalité décrite précédemment, et qui relie la fin

26. A. THOMASSET, « La conscience morale et les questions posées par les documents récents du magistère romain », p. 25-42. Voir également A. THOMASSET et J.-M. GARRIGUES, *Une morale souple mais non sans boussole*, Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'*Amoris laetitia*, Éd. du Cerf, Paris, 2017, p. 71 et suivantes.

27. A. THOMASSET, « La conscience morale et les questions posées par les documents récents du magistère romain », p. 29.

28. *Veritatis Splendor*, n° 79.

29. Jusqu'à y inclure également certaines circonstances: « ... [l'objet] inclut nécessairement une prise en compte de l'intention et des circonstances, ou du moins de certaines d'entre elles ». A. THOMASSET, J.-M. GARRIGUES, *Une morale souple mais non sans boussole*, p. 71 et suivantes. On retrouve d'ailleurs dans ces pages le glissement sémantique entre l'acte et l'objet de l'acte.

prochaine inhérente à l'objet et l'intention subjective, entre la *finis operis* et la *finis operantis*.

Pour démontrer que l'intention est nécessairement constitutive de l'objet de l'acte, le jésuite moraliste reprend à dessein l'exemple classique de saint Thomas : tuer pour se défendre d'un agresseur ou tuer l'agresseur en se défendant. Ces deux actes seraient moralement indifférents si l'on ne prenait pas en compte les intentions respectives... ce qui est faux puisque ceux-ci diffèrent déjà par leur objet qui, rappelons-le, est un choix finalisé. Dans le premier cas, l'objet est « supprimer la vie de l'agresseur » ; dans le second cas, l'objet est « protéger sa propre vie ». Reconnaissons cependant que la distinction n'est pas facile à saisir ; et c'est probablement la raison pour laquelle cet exemple³⁰ est souvent mis en exergue par les moralistes dits proportionnalistes. Mais il se peut très bien qu'en réalité, ces deux actes, différents de par leur objet, aient en commun une même intention.

Considérons maintenant une situation plus névralgique, véritable cas d'école, à savoir le recours à la contraception artificielle, revisité également par Thomasset : « Suffit-il, pour la définir et l'évaluer moralement, de dire d'un acte conjugal qu'il cherche à éviter toute procréation (ce qui serait toujours mauvais), alors qu'il possède aussi l'intention de renforcer l'union des époux et que ces actes sont légitimes et honnêtes (cf. *Gaudium et spes* n° 49,2)³¹ » ; ou encore « Suffit-il, pour définir et évaluer moralement un acte conjugal qui recourt à la pilule de dire qu'il cherche à éviter toute procréation, alors qu'il peut être dans certains cas le seul moyen efficace de régulation des naissances dans le cas d'une paternité responsable³² ? »

Nous retrouvons de nouveau ici le glissement sémantique entre acte et objet de l'acte, jusqu'à indifférencier l'acte conjugal et l'acte contraceptif. Mais c'est surtout le « ce qui serait toujours mauvais » qui reconnaît comme à demi-mot la malignité intrinsèque de l'acte ; d'où le recours à ce qui est appelé proportionnalisme, ceci afin de pondérer une fin prochaine jugée ici mauvaise (éviter toute procréation) par la supposition d'autres intentions plus éloignées (*finis remotus*) : avoir des unions sexuelles plus fréquentes, renforcer l'union des époux, exercer une paternité responsable... et dont l'actualisation exigerait l'acte contraceptif, *seul moyen efficace de régulation des naissances*... Ce qui n'est pas le cas. En outre, aussi bonnes soient-elles, ces

intentions ultérieures ne peuvent donner forme immédiatement à l'objet d'un acte ; autrement dit encore, ce ne sont pas des fins prochaines aptes à déterminer un acte concret.

Le contournement proportionnaliste

Quoi qu'on en dise, intégrer l'intention dans la définition de l'objet signe l'empreinte du schéma moral proportionnaliste, voie la plus largement usitée (mais existe-t-il d'ailleurs d'autres voies ?) pour travestir l'immutabilité et l'universalité des actes intrinsèquement mauvais. Il importe donc d'en rappeler les contours et d'y pointer quelques défaillances³³.

Le proportionnalisme moral³⁴ se fonde sur un présupposé, à savoir une distinction entre les biens ou maux dits ontiques ou pré-moraux, et les biens et maux proprement moraux. Les premiers sont par exemple la santé, la vie, la propriété, la connaissance de la vérité, une entente conjugale harmonieuse, la parenté responsable... Les maux pré-moraux consistent dans leur privation. Les biens pré-moraux sont autant de perfections qui nous conviennent, supposées nous conduire vers notre fin ultime... mais se substituant néanmoins à cette dernière comme horizon moral du discernement : il apparaît ainsi une première troncature « par le haut » opérée par le proportionnalisme. Ces biens sont dits « pré-moraux » du fait qu'ils ne contribuent pas intégralement à la qualification morale des actes qui les produisent. Celle-ci prend corps extrinsèquement par l'intervention de la volonté, le bien (le mal) moral consistant alors à vouloir (refuser) un bien pré-moral par une intention directe. Le jugement proprement moral portera alors sur les biens et les maux pré-moraux et consistera à établir la proportion entre le bien et le mal liés à un acte selon ses effets ou conséquences, d'après l'ordonnance des moyens à la fin poursuivie. Le proportionnalisme opère ainsi une deuxième troncature « par le bas », dès lors que l'entière du jugement moral se déroule donc sur le plan pré-moral.

Résumons notre propos en définissant le proportionnalisme comme un extrinsécisme qui tire sa légitimité morale de la volonté opérant strictement dans la sphère des biens pré-moraux. Encore faut-il préciser que ce passage de l'ordre pré-moral (encore appelé ontologique) à l'ordre moral s'effectue concrètement moyennant une réinterprétation complète de la doctrine de la

30. Comme celui de dérober de la nourriture pour survivre.

31. A. THOMASSET, « La conscience morale et les questions posées par les documents récents du magistère romain », p. 31.

32. A. THOMASSET et J.-M. GARRIGUES, *Une morale souple mais non sans boussole*, p. 77.

33. Notre présentation du proportionnalisme reprend substantiellement S. (Th.) PINCKAERS OP, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, La question des actes intrinsèquement mauvais, Histoire et discussion, Éd. Universitaires Fribourg, Éd. du Cerf, Fribourg-Paris, 1995, p. 67-101.

34. Cf. P. KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 356-376.

cause à double effet, doctrine élaborée par la tradition casuistique afin de résoudre des cas litigieux pour lesquels l'acte produit à un effet bon et un effet mauvais. Cet acte serait légitime moyennant quatre conditions³⁵ :

1. que l'acte soit en lui-même bon ou du moins moralement indifférent ;
2. que l'intention du sujet porte directement sur l'effet bon, de sorte que l'effet mauvais soit non intentionnel ;
3. que l'effet mauvais soit conséquent à l'effet bon ou du moins concomitant (dans l'ordre temporel ou causal), de sorte que l'effet mauvais ne devienne pas un moyen pour atteindre l'effet bon ;
4. il doit y avoir entre l'effet bon et l'effet mauvais une proportion capable de justifier l'effet mauvais.

Concepteur de la première heure du proportionnalisme, Knauer³⁶ considère que les quatre conditions peuvent se réduire à la dernière : l'existence d'une raison dite « proportionnée » pour accomplir un acte provoquant des effets mauvais ; d'où le nom de proportionnalisme. Passant ainsi de la tolérance à la préséance, cette raison proportionnée apparaîtrait dès lors que les effets bons l'emportent sur les effets mauvais. Prenant le dessus sur l'intrinsécisme attaché notamment à la première condition, l'extrinsécisme moral exprimé par la concaténation des quatre conditions se justifie, selon les moralistes proportionnalistes, de la manière suivante : l'acte moral formerait un tout, une « structure totale » dans laquelle la *finis operis*³⁷ ne serait rien d'autre que l'objet de la volonté du sujet, esquivant ainsi la nécessaire compatibilité de celle-ci avec la matière (c'est-à-dire l'acte extérieur) de l'objet de l'acte ; se voient ainsi dissociées matière et forme de l'objet de l'acte, acte extérieur et acte intérieur. Autrement dit, c'est la raison proportionnée qui sert de critère décisif dans le jugement moral : « La raison proportionnée n'est rien d'autre que l'objet direct même d'un acte³⁸ », s'identifiant à sa *finis operis*.

La raison proportionnée détermine désormais ce qui est un bien moral *versus* un mal moral, l'effet mauvais d'un acte ne devenant un mal moral qu'à

la condition expresse d'entrer formellement dans l'intention de la volonté. Ceci posé, qu'entend-on précisément par raison proportionnée ? Par-delà l'ambiguïté de cette expression, l'idée quantitative de proportion est censée s'appliquer à un seul objet : la proportion de l'acte à sa fin voulue ; autrement dit, de proportionner ou encore d'ajuster les moyens (c'est-à-dire les objets des actes) aux fins. C'est donc un certain type de finalité restreinte qui est appelé à subordonner le jugement moral. Servais Pinckaers la définit sous le vocable de finalité technique³⁹, en ce sens qu'elle consiste en un ordonnancement technique visant précisément une optimisation des moyens aux fins recherchées. Soit à dire encore que le jugement moral afférent se réduit à un jugement pratique opérant une évaluation technique des biens et maux pré-moraux produits par un acte donné, une évaluation incluant notamment le recensement et le calcul des conséquences. La délibération morale se concrétise dès lors que la volonté assume ou refuse la conclusion de ce jugement pratique : que tel acte est bien ou mal ordonné, ajusté, en vue de telles fins par tels moyens.

Bien que le proportionnalisme s'en réclame habilement au motif de prioriser la finalité dans le jugement moral, celui-ci se démarque frontalement de l'approche usitée par saint Thomas. En effet, le docteur angélique appréhende l'acte moral : non pas à partir de sa bonté ou malice générique, autrement dit des biens ou maux pré-moraux qu'il est censé produire ; mais directement à partir de l'acte intérieur de la volonté qui a pour objet la fin. Comme nous l'avons rappelé précédemment, saint Thomas part du sujet agissant et distingue l'acte intérieur dont l'objet est la fin, de l'acte extérieur dont l'objet est la matière et les circonstances. Il part donc de l'acte intérieur pour donner la priorité à l'intention et à la fin. L'essence première de la moralité provient donc de l'acte intérieur et de la fin qui est son objet propre ; elle se communique ensuite – dans un échange vertueux pourrait-on dire – à l'acte extérieur et à son objet qui voient s'affermir alors leur spécificité morale. C'est précisément à ce niveau que se démarque subrepticement le proportionnalisme : refusant une spécificité morale pour l'acte extérieur, il réduit ce dernier à un simple moyen en vue de la fin assignée par le sujet. Le jugement moral est remis alors entre les mains d'une finalité technique, chargée d'optimiser l'agencement des moyens aux fins, mais qui s'avère incapable par construction de saisir la connexion morale intime entre acte intérieur et acte extérieur ; la finalité technique ne s'appliquant correctement que pour des objets physiques. À l'inverse, saint Thomas s'appuie sur une

35. Cf. S. (Th.) PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire* ; M. ZALBA, *Theologiae Moralis Summa*, I, n° 340.

36. P. KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », p. 366.

37. C'est-à-dire une finalité objective, à la fois incorporée dans l'action et issue d'un choix délibéré.

38. P. KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », p. 366.

39. S. (Th.) PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 81.

conception proprement morale de la finalité, fondée sur l'intériorité. Cette finalité morale intègre le fait que certaines réalités, à commencer par la personne humaine et ses qualités morales, sont irréductibles à de simples moyens ; qu'elles sont d'abord des fins qui engagent le sujet humain vis-à-vis de Dieu et du prochain ; et ce, par des actes intérieurs d'amour, de foi, d'espérance, de charité... Autrement dit, à la différence de la finalité technique proportionnaliste qui tronçonne le schéma « moyens – fins » au niveau d'une sélection de biens pré-moraux, la finalité morale adoptée par le magistère ecclésial ne cesse jamais de s'ordonner à l'horizon de la fin ultime, transcendante et béatifique, se laissant alors irriguer par l'exercice des vertus, la morale évangélique, mais aussi par la grâce de Dieu ; bref, autant d'attributs qui ne font qu'office de packaging ou de décorum à l'exercice d'une finalité technique dédiée en définitive aux seuls actes extérieurs.

« *Ta loi me tient aux entrailles.* »

Faut-il sortir du « *permis défendu* » ? Nous venons d'esquisser à grands traits le coût d'une telle « sortie », comprise ici comme une voie de contournement, un essai de requalification morale d'actes qualifiés jusqu'alors d'intrinsèquement mauvais. De cette sortie, nous avons précisé comment s'y emploie l'approche dite proportionnaliste, au prix d'un travestissement de la théorie de la cause à double effet. Bref, l'essai ne semble pas probant, ce d'autant plus qu'il nous faut relever également la dimension conséquentialiste proprement écrasante de ce proportionnalisme. En effet, la pondération des effets bons et des effets mauvais opérée par le schème proportionnaliste motive subrepticement une extension de cette pondération, et donc de notre responsabilité morale à toutes les conséquences prévisibles de nos actions dans le temps et dans l'espace. L'hypertrophie consécutive d'une responsabilité morale largement putative⁴⁰ est non seulement angoissante à court terme mais anesthésiante à moyen terme. Comme l'a très tôt noté Robert Spaemann, ceci conduit en retour à démissionner de notre responsabilité concrète pour ce que l'on est moralement tenu de faire ou de ne pas faire⁴¹. À moins donc de sombrer dans un légalisme asphyxiant, les tenants de la rhétorique proportionnaliste nous laissent fréquemment au milieu du gué,

prétextant opportunément la complexité des situations et la multiplicité des effets à évaluer ; quitte à renvoyer « au jugement de la conscience, qui en dernier ressort est ce à quoi chacun est tenu d'obéir⁴² ». Retour donc à la case départ avec cette interprétation erronée de la conscience comme principe de détermination du bien et du mal ; mais également aveu d'échec du proportionnalisme à s'affranchir d'un intrinsécisme moral fondateur, un peu à la manière du capitaine Haddock dans l'affaire Tournesol, incapable de se débarrasser d'un morceau de sparadrap collé à son doigt.

Quel autre chemin que celui de l'obéissance à la loi pourrait donc emprunter l'homme en réponse au don de Dieu et à sa proposition d'alliance ? Cette loi est en effet l'expression première de la miséricorde divine, comme l'a rappelé si finement le pape émérite Benoît XVI dans sa lettre à l'occasion du centenaire de la naissance de Karol Wojtyła : « Jean-Paul II n'est pas un rigoriste moral, comme certains l'ont en partie représenté. En rappelant que la miséricorde divine est au centre, il nous permet d'accepter l'exigence morale, même si nous ne parvenons jamais à l'accomplir pleinement. Nos efforts moraux se font à la lumière de la miséricorde divine, qui est une force de guérison pour notre faiblesse⁴³. » Et c'est bien pour cette raison, que « oui, ta loi me tient aux entrailles »⁴⁴.

Dominique VERMERSCH
Recteur de l'Université catholique de l'Ouest
dvermers@uco.fr

40. Dans la même veine, nous trouvons l'antinomie posée par Max Weber entre l'éthique de responsabilité et l'éthique de conviction ; mais également le principe de responsabilité de Hans Jonas.

41. Voir notamment R. SPAEMANN (et Alii), *Etica teleologica o etica deontologica*, Un dibattito al centro della teologia morale odierna, "Quaderni CRIS, nn. 49-50", Rome, 1983, cité par L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, p. 77.

42. A. THOMASSET, « La conscience morale et les questions posées par les documents récents du magistère romain », p. 33.

43. *Zenit*, 15 mai 2020.

44. Je remercie le comité de rédaction ainsi que mon épouse Brigitte pour leur relecture avisée.

Dicturus sum canticum : Augustin, le temps et la poésie

On connaît la remarque par laquelle Husserl introduit ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*:

L'analyse de la conscience du temps est une croix séculaire de la psychologie descriptive et de la théorie de la connaissance. Le premier qui ait profondément ressenti la violence des difficultés qu'elle contient et qui ait peiné sur elles presque jusqu'au désespoir fut saint Augustin. Les chapitres 13-28 du XI^e livre des *Confessions* doivent être aujourd'hui encore étudiés à fond par quiconque s'occupe du problème du temps. Car en ces matières l'époque moderne, si orgueilleuse de son savoir, n'a rien donné qui ait beaucoup d'ampleur ni qui aille sensiblement plus loin que ce grand penseur, qui s'est débattu avec sérieux dans la difficulté¹.

Qu'Augustin se soit « débattu avec sérieux » dans l'analyse de la conscience du temps, c'est le moins que l'on puisse dire. Il y a quelque chose de haletant dans cette quête où il ne cesse de s'admonester lui-même, où il n'avance que pour douter aussitôt de ce qui paraissait acquis, et où son seul recours face au découragement est sa foi à chaque instant réaffirmée en Celui devant qui il conduit sa réflexion. Nous sommes loin du détachement philosophique avec lequel la question du temps avait été abordée avant lui par Aristote et le sera après lui par Kant, Bergson, Husserl, Heidegger, Ricœur ou d'autres.

Je veux reparcourir ici les étapes de sa méditation car il me semble que, même après les commentaires innombrables auxquels elle a déjà donné lieu, il y a toujours du nouveau à y trouver. Je voudrais en particulier mettre en exergue le rôle qu'Augustin y fait jouer à sa sensibilité au fait langagier et en particulier au fait poétique. Cela certes n'est pas nouveau non plus, puisque Goulven Madec y insistait déjà, parmi d'autres, quand il écrivait :

Augustin a été rhéteur, il est un spécialiste du discours, un orateur hors pair, sensible au rythme, à la musique des mots et des phrases. C'est un prêcheur. Sa réflexion sur le temps est constamment ponctuée par les exemples du

1. Edmund HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 3.

discours, du poème, du vers ou de la simple syllabe ; ce qui implique la modulation de la voix et pas seulement le parcours des yeux².

Mais il ne sera pas inutile d'entrer dans le détail de ces exemples et de les rapporter à d'autres exemples semblables qui parsèment l'œuvre d'Augustin. C'est donc que, si je n'oublie pas – comment le pourrais-je – que je vais parler ici de l'un des pères de l'Église, le plus grand peut-être, je m'intéresserai d'abord à l'écrivain qu'il a été.

Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea

Resituons brièvement l'analyse de la conscience du temps dans l'ensemble des *Confessions*. Le livre XI où Augustin la développe fait suite à neuf livres où il a retracé les étapes de sa vie jusqu'au moment où, nouvellement baptisé, il s'apprêtait à embarquer pour l'Afrique avec sa mère. Est venu ensuite un dixième livre où cette narration a fait place à une réflexion sur la mémoire qui annonce par certains côtés ce qu'il va dire ensuite sur le temps. Nous lisons aujourd'hui les neuf premiers livres comme une autobiographie mais ce n'est pas exactement ainsi qu'Augustin les voyait³.

Le mot *confessio* dont il use de façon répétée pour désigner le dessein de son ouvrage (qui en livre 22 occurrences auxquelles s'ajoutent 87 occurrences du verbe associé *confiteor*⁴) a chez lui, comme déjà chez plusieurs auteurs chrétiens avant lui, un double sens. À celui de « aveu de ses fautes » que le terme avait déjà dans la langue classique et que « confession » a gardé dans le français courant, Augustin lui ajoute celui de « louange [à Dieu] ». C'est donc à Dieu qu'il s'adresse, et non au lecteur, auquel il assigne seulement le rôle de témoin de ce tête-à-tête. On voit sans peine le lien qu'il fait entre les deux acceptions du mot : en même temps qu'il avoue ses fautes passées et présentes, il loue le Très-Haut et lui rend grâce pour l'avoir miséricordieusement arraché à ses errances⁵. Il s'en est expliqué sans ambiguïté dans les

2. Goulven MADEC, « Le chant et le temps (Confessions, livre XI). Méditation avec Augustin philosophe, théologien et pasteur », in *Lectures augustiniennes*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 2001, p. 185-195, ici à la p. 188.

3. Sur le statut des *Confessions*, autobiographie ou non, voir, par exemple, Eric DUBREUCQ, *Le cœur et l'écriture chez Saint Augustin. Enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2003, en particulier le chapitre I.

4. Melchior VERHEIJEN a pris soin d'énumérer, en précisant le contexte, toutes les occurrences des deux mots. Voir son *Eloquentia Pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Nimègue, Dekker & van de Veft N.V., 1949, p. 11-21.

5. Sur le sens de *confessio* chez Augustin, voir le passionnant article de Joseph RATZINGER, « Originalité et tradition dans le concept augustinien de "confessio" », in Maxence CARON (éd.), *Saint Augustin*, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 9-36.

Rétractations écrites dans son vieil âge : « Les treize livres de mes *Confessions* louent Dieu juste et bon pour tout ce que j'ai fait, en bien ou en mal, et élèvent vers Lui le cœur et l'esprit⁶. » Il avait malgré tout conscience que ces treize livres n'avaient pas tous la même tonalité puisqu'il ajoutait : « Les dix premiers livres ont été écrits à mon sujet, et les trois derniers au sujet des Écritures saintes, depuis le passage "au commencement Dieu fit le ciel et la terre" jusqu'à "repos du septième jour"⁷. » Les bornes qu'il mentionne ne se retrouvent pas mot pour mot dans le texte, mais il y a bien un changement de ton et de sujet à partir du livre XI (et même, quoique dans une moindre mesure, à partir du livre X, dont je ne parlerai ici qu'incidemment). En effet, il marque alors une pause où il fait retour sur ce qui précède en s'interrogeant sur toute cette entreprise d'écriture :

Se peut-il, Seigneur, Toi à qui l'éternité appartient, que Tu ignores tout ce que je dis, et que Tu doives Te soumettre au temps pour voir ce qui se fait dans le temps ? Car enfin, pourquoi ai-je déroulé devant Toi la narration de tant de choses ?⁸

Question rhétorique, bien sûr, qu'il pose seulement pour que son lecteur ne s'égare pas sur ce qu'on lui donne à lire, et à laquelle il répond aussitôt :

Ce n'est absolument pas pour que Tu les apprennes, mais pour élever vers Toi mon esprit et celui de ceux qui liront ces lignes, que nous disions tous : Tu es grand, Seigneur, et digne de louange (*Magnus es domine et laudabilis valde*).

Comme l'a remarqué Jessica Wiskus dans un attachant travail sur lequel j'aurai l'occasion de revenir, Augustin reprend ici le psaume par lequel il avait ouvert le premier livre de ses *Confessions*⁹. Ce début du livre XI est

6. Cf. *Retractationes* II, VI, 1 : « Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. » Sauf mention du contraire, je cite Augustin, en dehors des *Confessions*, d'après le *Corpus corporum* mis en ligne par l'Université de Zürich (<<http://www.mlat.uzh.ch/MLS>>). Sauf mention du contraire là encore, les traductions sont miennes. Pour les *Confessions*, j'ai aussi utilisé le *Corpus corporum*, mais cite plutôt le texte d'après le site <<https://www.stoa.org/hippo/>>, où l'on trouve une version mise en ligne de *Augustine: Confessions, a text and commentary* by James J. O'Donnell (Oxford University Press, Oxford, 1992).

7. Cf. *Retractationes*, *ibid* : « A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est : "in principio fecit deus caelum et terram," usque ad "sabbati requiem". »

8. *Confessions* XI, I, 1.

9. Cf. Jessica WISKUS, « Temporalité et rythme dans *Les Confessions* de Saint Augustin », in Lucia ANGELINO (dir.), *Quand le geste fait sens*, Sesto San Giovanni, Éditions Mimésis, 2015, p. 180-191, ici à la p. 182.

donc vraiment un moment où il fait retour sur son entreprise. Mais il ne sait s'il pourra la conduire à son terme, lui qui est soumis au temps et voit s'écouler une à une les gouttes d'eau de sa clepsydre :

Parviendrai-je à énoncer avec l'organe de ma plume tout ce que j'ai reçu de Toi, les exhortations, les terreurs, les consolations, les directions que j'ai reçues de Toi, et dire par quelles voies Tu m'as conduit à prêcher Ta parole et à dispenser Tes sacrements à Ton peuple ? Et si même je parviens à énoncer tout cela, les gouttes du temps me coûtent cher (*caro mihi valent stillae temporum*)¹⁰.

Augustin ferait presque songer ici au narrateur du *Temps retrouvé* – lequel, autant le dire tout de suite, réapparaîtra à la fin du présent article – qui se hâte sans savoir si le destin lui accordera les mille et une nuits dont il a encore besoin pour achever son livre. Mais s'il sait que le temps lui est compté, Augustin lui aussi brûle de mener sa tâche à bien :

J'ai depuis longtemps brûlé de méditer sur Ta loi et confesser à son sujet et mon savoir et l'ignorance qui était la mienne avant que Tu m'illuminés et que Tu fasses disparaître mes ténèbres, avant que ma faiblesse ne soit absorbée par Ta force. Et je ne veux pas consacrer à autre chose les heures de loisir que me laissent les besoins de la nature, le repos de mon esprit et tous les services que nous devons aux hommes, et aussi ceux que nous ne leur devons pas et que nous leur rendons tout de même¹¹.

Le temps décidément. Augustin en a besoin pourtant car sa tâche est immense. Il ne veut rien moins, s'écrie-t-il, que « parcourir les merveilles de Ta loi depuis le commencement où Tu as créé le ciel et la terre jusqu'au moment où nous règnerons pour toujours avec Toi dans Ta cité sainte¹² ».

Il commencera donc par le principe, en s'interrogeant sur la façon dont le ciel et la terre ont été créés. Comment donc le Créateur a-t-il fait ? Il ne peut avoir procédé comme l'artisan qui modèle un objet dans la matière à sa disposition, car de quelle matière aurait-Il disposé avant d'avoir commencé à faire œuvre de création ? D'où cette conclusion provisoire : « C'est donc que Tu as parlé, et [le ciel et la terre] ont été faits, et Tu les as faits par Ta parole (*ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea*)¹³. »

D'où l'inévitable question :

10. *Confessions* XI, II, 2.

11. *Confessions* XI, II, 2.

12. *Confessions* XI, II, 3.

13. *Confessions* XI, V, 7.

Mais comment as-Tu parlé ? Certainement pas de la manière dont s'est élevée dans la nuée la voix qui a dit : « Celui-ci est mon fils-bien aimé. » Car cette parole a été proférée et elle est passée, elle a eu un commencement et une fin. Les syllabes ont résonné et elles ont passé, la seconde après la première, la troisième après la seconde, et ainsi dans l'ordre jusqu'à la dernière après toutes les autres, et le silence après la dernière. Il est donc clair et manifeste qu'elle est née de la vibration d'un corps créé, qui, bien que soumis à la temporalité, s'est fait le serviteur de Ta volonté éternelle¹⁴.

Nous semblons être ballotés d'une question à l'autre. Si la parole du Créateur a été d'une autre sorte que celle qui, selon les Synoptiques, a résonné dans la nuée lors de la Transfiguration, quelle est donc sa nature ? Cette fois, la réponse ne vient pas d'un de ces raisonnements où Augustin excelle mais des Écritures, en l'occurrence du prologue du quatrième Évangile : la parole du créateur lui est coéternelle, elle est la « Parole qui est Dieu auprès de Toi, mon Dieu (*Verbum Deum apud te Deum*)¹⁵ ». Au contraire de la parole qui s'est élevée dans la nuée, « rien dans Ta parole ne passe, rien en elle ne succède à ce qui serait passé car elle est immortelle et éternelle (*Non ergo quidquam Verbi tui cedit atque succedit quoniam vere immortale atque aeternum est*)¹⁶ ».

Cette successivité dont le Verbe divin serait affranchi parce que coéternel au Créateur, soulignée ici par une de ces paronomases auxquelles Augustin recourt si volontiers (*cedit/succedit*), est pour lui l'un des signes de notre condition mortelle. Elle affectait la parole qui s'est élevée dans la nuée, dont on ne sait rien sinon qu'elle était forcément terrestre, mais c'est comme trait définitoire de la parole proprement humaine qu'il n'a cessé d'y revenir. Et d'abord dans les *Confessions* même, où l'on trouve au livre IV un passage que Goulven Madec tenait pour « une sorte de prélude au livre XI¹⁷ » :

[Les beautés du monde] naissent et meurent. En naissant, elles acquièrent un semblant d'être, croissent vers leur perfection, vieillissent quand elles l'ont atteinte et disparaissent. Elles ne vieillissent pas toutes mais toutes disparaissent. [...] Telle est la nature que Tu leur as assignée. Elles ne sont que des parcelles d'éléments (*partes rerum*) qui n'existent pas toutes en même temps mais qui, disparaissant et se succédant (*decedendo ac succedendo*), composent l'ensemble dont elles ne sont que des parties (*cuius partes sunt*). De même, toutes nos paroles sont un enchaînement de signes sonores, et aucune parole

14. *Confessions* XI, VI, 8.

15. *Confessions* XI, VII, 9.

16. *Ibid.*

17. Goulven MADEC, « Le chant et le temps (*Confessions*, livre XI) », ici à la p. 188.

ne peut s'accomplir sans que chaque mot, une fois qu'ont résonné toutes ses parties (*partes suas*), disparaisse (*decedat*) pour qu'un autre lui succède (*succedat*)¹⁸.

Prélude, on ne saurait mieux dire. La dernière phrase – qu'Augustin orne là encore d'une paronomase mobilisant des dérivés de *cedo* – ouvre le thème de la successivité des paroles humaines, que le livre XI amplifiera, comme on l'a vu, puisque cette successivité y apparaîtra comme le lot de tout ce qui résonne ici-bas, y compris des paroles miraculeuses comme celle qui s'est élevée au-dessus de Jésus transfiguré. De plus, il reprend systématiquement dans cette dernière phrase les termes de la précédente, où l'on relève le même jeu paronomastique, marquant ainsi que la successivité de nos paroles est tout simplement leur manière particulière d'accomplir un destin auquel rien n'échappe en ce monde (car ce qu'il dit de la beauté s'applique évidemment à tout le créé): il en est des parties dont nos paroles sont faites comme des parcelles de choses qui passent dans le monde, toutes doivent disparaître et se succéder pour composer les ensembles dont elles ne sont que des parties.

On retrouve des formules et des idées comparables, mais avec une nuance particulière, dans un passage souvent commenté du *De vera religione*¹⁹. Augustin a commencé par rappeler, en des termes très proches de ceux que nous venons de relever, que la beauté des choses du monde est soumise à la successivité:

[...] la beauté des êtres corporels, beauté inférieure, est prise dans le mouvement temporel (*ordinem successionis*). Car elle est inférieure, étant donné qu'elle ne peut être la beauté de tous les êtres en même temps; cependant, tandis que les uns disparaissent et d'autres prennent leur place, ils composent à eux tous une beauté unique. Et ce n'est pas parce qu'elle est passagère qu'elle est un mal²⁰.

Il y a donc une beauté des choses du monde, transitoire sans doute et inférieure à ce titre, mais qui n'est pas mauvaise en soi. Ce qui, là encore, est vrai en particulier de nos paroles, et notamment de la parole poétique:

18. *Confessions* IV, x, 15. L'affaire est à vrai dire assez complexe et les traducteurs ne s'accordent pas tous.

19. Sans le commenter à proprement parler, Augustin Pic souligne la parenté entre les idées avancées dans ce passage et la méditation sur le temps du livre XI: voir Augustin PIC, « Le temps selon saint Augustin. Lecture du livre XI des "Confessions" », in Maxence CARON (dir.), *Saint Augustin*, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 245-259, ici aux pages 254-255.

20. *De Vera Religione*, XXI, 41; XXII, 42.

Dans son genre, le vers est beau, bien qu'on ne puisse pas entendre deux syllabes en même temps, puisque la deuxième syllabe ne peut être énoncée si la première n'est pas passée, de sorte qu'on parvienne ainsi de syllabe en syllabe jusqu'à la dernière. Et lorsque la dernière syllabe résonne, bien que les précédentes ne résonnent pas avec elle, elle accomplit, lié à elles, la forme et la beauté du mètre²¹.

De plus, bien qu'inférieure, la beauté de la poésie est la manifestation d'une beauté qui échappe au temps:

Cependant, l'art lui-même qui a présidé à la fabrication du vers n'est pas attaché au temps au point que sa beauté soit distribuée sur des instants successifs. Cet art possède dans le même temps tous les traits qui lui permettent de présider à la fabrication d'un vers qui, lui, n'est pas fait de parties toutes présentes en même temps puisque les premières doivent s'effacer au profit des suivantes. Mais le vers est beau cependant, car il donne à voir les faibles traces de la beauté constante et immuable que l'art porte en lui²².

Bien sûr, les syllabes du vers passent comme passe tout ce qui résonne ici-bas mais l'ordre harmonieux selon lequel le poète les a assemblées ne passe pas car il n'est pas attaché à l'une ou à l'autre mais surplombe pour ainsi dire l'ensemble qu'elles forment. Comme l'a relevé Jessica Wiskus dans son commentaire déjà cité, Augustin avait déjà développé cette idée quand il écrivait son *De Musica*, œuvre de jeunesse commencée aux premiers temps de sa conversion et laissée inachevée:

Si nous nous interrogeons sur l'art du rythme ou du mètre dont usent ceux qui font des vers, ceux-ci ont-ils, selon toi, certaines harmonies (*aliquos numeros*) d'après lesquelles ils fabriquent les vers? – Je ne puis supposer autre chose. – Quelles que soient ces harmonies (*isti numeri*), te semblent-elles passer avec les vers ou demeurer? – Demeurer certes²³.

Qu'il consiste à manier des « harmonies » (Augustin dit des « nombres »: *numeri*) confère à l'art poétique une dignité éminente, tout terrestre qu'il soit, car la beauté immuable qu'il porte en lui est au vers ce que la Divine Providence est aux êtres soumis à l'ordre du temps:

Aussi, de même que, dans leur égarement, certains préfèrent le vers à l'art lui-même qui permet la réalisation du vers, parce qu'ils sont plus appliqués à

21. *De Vera Religione*, XXII, 42.

22. *De Vera Religione*, XXII, 42.

23. *De Musica*, VI, XII, 35 (cité in Jessica WISKUS, « Temporalité et rythme dans *Les Confessions* de Saint-Augustin », p. 182).

entendre qu'à comprendre, de même, dans leur attachement aux êtres temporels, beaucoup oublient la Divine Providence, qui a créé et qui ordonne la suite des temps²⁴.

Développement qu'il conclut en revenant à la successivité de la parole humaine :

Et dans cet attachement aux êtres temporels, ils refusent d'accepter que ce qu'ils aiment soit destiné à passer, se montrant aussi stupides que celui qui, dans la récitation d'un beau poème, voudrait qu'une syllabe ne passe pas et continue indéfiniment de résonner²⁵.

S'il ne fait là que varier sur le lieu alors fort commun de la déploration sur l'impermanence des choses du monde, ce recours répété à l'exemple de la parole lui aura permis de donner à son propos un tour très tangible et même, pourrait-on dire, audible. Le lecteur semble invité à faire l'expérience : toi qui oublies que tout passe dans ce monde, sois donc attentif au son de ta voix lorsque tu récites des vers ! Quant à toi qui gémis de cette impermanence, que dirais-tu d'une syllabe qui ne cesserait jamais de résonner ? Comme souvent, Augustin parle ici en pasteur qui admoneste et qui édifie. Les images sont simples et fortes, un peu forcées même, exactement ce qu'il faut pour que ses contemporains fassent retour sur eux-mêmes, rougissent de leur légèreté et réalisent, penauds, que leurs gémissements sont risibles. Et nous aussi, à qui cette évocation d'une voix indéfiniment arrêtée sur une syllabe évoque irrésistiblement ce que nous avons tous enduré un jour ou l'autre à l'audition d'un disque rayé, nous avons un peu envie de rire, mais pas nécessairement aux dépens de nous-mêmes, esprits forts que nous sommes devenus. L'image à laquelle il avait recouru quelques phrases plus haut était déjà vigoureuse, quand il prenait soin de noter qu'on ne peut entendre deux syllabes à la fois, manière véhémement de faire ressortir combien il est vain de gémir de la successivité de tout ce qui existe sous le ciel. Qui, en effet, pourrait aspirer à entendre une chose aussi cacophonique qu'un vers dont toutes les syllabes seraient prononcées en même temps ? Parmi les contemporains d'Augustin, personne, assurément. Peut-être là encore n'en serait-il pas de même pour nous car nous sommes familiers des musiques polyphoniques alors inconnues. Qu'on me permette ainsi de proposer une expérience de pensée dans le même genre que les siennes. J'y utiliserai cet hymne ambrosien auquel, nous allons le voir, sa méditation sur le temps du livre XI fait jouer un rôle crucial et qui apparaît à trois autres

24. *De Vera Religione*, XXII, 43.

25. *De Vera Religione*, XXII, 43.

reprises dans les livres antérieurs ainsi que dans le *De Musica*²⁶. Imaginons donc qu'un chœur polyphonique chante en canon les octosyllabes du *Deus Creator omnium*. Pour peu que notre chœur comporte au moins huit voix, il nous arrivera à certains moments d'entendre toutes les syllabes d'un même vers résonner en même temps, et ce sera délectable. Mais ces moments passeront, cet accord de huit voix superposées devra céder la place à un autre, puis à un autre encore. Là est peut-être le charme du chant en canon, dans le fait qu'il affirme et nie tout à la fois la successivité inhérente à toute profération.

Et pourtant, le pasteur qui sait le peu de prix des choses de ce monde, qui tancera plus tard dans sa basilique d'Hippone les fidèles accablés et tremblants parce que les Wisigoths d'Alaric ont mis Rome à sac, gardera toujours quelque chose de l'étudiant de Carthage et du professeur de Milan. Les paroles humaines, syllabes longues ou brèves qui naissent et résonnent une à une avant de passer pour toujours, ne sont pas sans beauté, il le sait bien, quand les lois du mètre ordonnent leur succession rythmée. Du reste, on sait combien il se montre soucieux de la forme dans l'écriture de ses *Confessions*²⁷, du rythme et de l'équilibre des clausules, à un point que certains auteurs lui ont reproché²⁸. Il n'en est plus depuis longtemps à pleurer sur Didon morte d'amour²⁹ mais c'est vrai, après tout, que Virgile avait conté ces sottises (car pour lui tout cela n'est désormais que sottises, *nugae*)³⁰ avec art, et par cet art les êtres misérables et mortels que nous sommes s'élèvent un peu au-dessus d'eux-mêmes. Il a beau s'appliquer à contenir l'émotion qui le saisit à l'écoute des beaux chants, au point, même à l'église, d'avoir envie d'écarter de ses oreilles

26. Voir sur ce point, Jessica WISKUS, *art. cit.*, dont le texte est, entre autres, un commentaire sensible des quatre occurrences de l'hymne ambrosien dans les *Confessions*.

27. Cf. Melchior VERHEIJEN, OSA, 1951, « La "théorie du rythme" et la critique textuelle des *Confessions* de saint Augustin », *Archivum Agustiniano*, 45/1, p. 5-9. Voir aussi Melchior VERHEIJEN, *op. cit.*, 1949.

28. Henri-Irénée Marrou évoque ainsi « le cliquetis verbal, les *concetti* auxquels [Augustin] se complait ». Les termes sont peu amènes mais il insiste tout de même sur le fait qu'il n'y a rien là que de très normal pour l'époque et nous invite à prendre garde « cependant à ne pas faire preuve d'une certaine étroitesse de goût » (Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions de Boccard, 1983, p. 82-83). Goulven Madec, quant à lui, après avoir mentionné sans le nommer un « éminent professeur de Sorbonne [qui] disait – en parlant des *Confessions* – qu'Augustin était verbeux », s'écrit : « Je ne l'ai pas cru. Ne le croyez pas. » (Goulven MADEC, « Platonisme et Christianisme. Analyse du livre VII des "Confessions" », in Maxence CARON (dir.), *Saint Augustin*, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 9-36, ici à la p. 36).

29. *Confessions* I, XIII, 20, 21.

30. *Confessions* I, XVII, 27.

les hymnes nouvellement introduites par son maître Ambroise quand elles le font par trop tressaillir³¹, l'émotion est là, prête à le faire défaillir. Il n'oublie pas, bien sûr, que seul le Créateur est digne de louange alors que les beautés de la création sont promises à la caducité et à la ruine, mais ce sont elles qui frappent ses sens, et il lui faut faire effort sur lui-même pour porter son regard intérieur au-delà d'elles, vers Celui sans qui rien de tout cela ne serait. Un effort dont il nous fait ingénument la confiance dans ce passage du livre X :

Et pourtant, combien de menues bagatelles et d'indignes frivolités ne viennent-elles pas tenter ma curiosité ! Et qui pourrait dire le nombre de fois où j'ai cédé à cette tentation ? [...] Je n'en suis plus à aller au cirque pour voir un chien courir après un lièvre, mais quand au hasard d'une chevauchée dans la campagne, j'en vois un chasser ainsi, il m'arrive d'oublier mes méditations même profondes, et si je ne vais tout de même pas jusqu'à tourner bride, mon cœur déjà s'est laissé prendre. [...] Et même assis chez moi, un lézard attrapant des mouches ou une araignée les enveloppant de sa toile suffisent à attirer mon regard. N'est-ce pas aussi grave, même si ce sont de toutes petites créatures ? Je passe de là à Ta louange, Toi l'admirable créateur et ordonnateur de toutes choses, mais c'est seulement dans un second temps³².

Nous sommes loin ici de la poésie, mais c'est un fait que cet homme était sensible à la beauté du monde. Et c'est de toute façon dans la poésie et le chant que cette beauté lui apparaissait de la façon la plus éminente. On ne s'étonnera donc pas qu'il revienne encore à la poésie lorsque, à la fin du livre XI, il atteint enfin le terme du cheminement aride où l'a conduit la question : qu'est-ce que le temps ? Cette question a été amenée par sa méditation sur la création du ciel et de la terre, dont nous avons vu qu'elle était le point de départ du livre. Il s'est avisé que le temps lui-même est chose créée, si bien qu'il n'y a pas de sens à se demander, comme le font certains de ses contemporains, ce que Dieu faisait « avant » de faire œuvre de création : « Il n'y a pas eu un temps où Tu ne faisais rien, parce que Tu as créé même le temps. Et le temps ne peut T'être coéternel puisque Tu demeures, alors que le temps ne serait pas le temps s'il demeurait lui aussi³³. » Il sait donc au moins ce que le temps n'est pas, mais ne peut dire ce qu'il est. C'est là que sa méditation commence. Résumons son parcours en quelques mots³⁴.

31. *Confessions* X, XXXIII, 50.

32. *Confessions* X, XXXV, 57.

33. *Confessions* XI, XIV, 17.

34. Les paragraphes qui suivent synthétisent (et, par la force des choses, simplifient) le développement qui va de *Confessions* XI, XIV, 17 à *Confessions* XI, XXVII, 35.

On nous dit, commence-t-il, qu'il y a trois temps : le passé, le présent, le futur. Mais le futur n'est pas encore et le passé n'est plus ; autant dire qu'ils n'ont pas d'existence. Et qu'est-ce que le présent ? L'année présente ? Mais de l'année en cours, seul un mois est présent, les autres étant ou passés ou futurs ; et du mois en cours, seul un jour est présent, les autres étant ou passés ou futurs. Et, comme il en est de même pour les jours du mois et pour les heures de la journée, nous en arrivons à ne devoir tenir pour présent qu'un instant si bref qu'on ne puisse isoler en lui un fragment encore à venir et un fragment déjà passé – autrement dit un instant sans épaisseur qui n'a d'existence que dans la mesure où il bascule dans le néant dès qu'il a commencé d'être.

Voilà pour le point de départ, où j'ai résumé les chapitres XIV et XV du livre XI. Remarquons, avant de revenir à notre résumé, qu'Augustin n'y est pas spécialement original car il n'est pas le premier à devoir admettre que ni le futur ni le présent n'ont d'existence et que le présent est sans épaisseur. Aristote l'avait déjà fait dans sa *Physique*³⁵, quoique peut-être pas avec autant de ferveur. Car le souci d'Augustin, qui n'est évidemment pas celui d'Aristote, est d'opposer ce temps fuyant à la stabilité de l'éternité : « Si le présent était toujours présent et ne s'en allait pas vers le passé, il ne serait pas le temps, mais l'éternité³⁶. » Son souci était le même quand nous l'avons vu opposer nos paroles faites de syllabes qui se succèdent à la Parole éternelle où rien ne succède à ce qui serait passé. Il ne dit rien sur la successivité de la parole humaine dans ces chapitres XIV et XV, mais, de façon intéressante, on la retrouve dans un texte d'inspiration très voisine où le même genre de raisonnement en cascade lui sert à faire apparaître l'irréalité des années, des jours et des heures que nous voyons s'enfuir sans pouvoir les retenir. Il s'agit d'un commentaire du verset 3 du psaume 38 : « Quel est le nombre de mes jours [des jours qui me sont accordés] ? » Il y met plus de vivacité encore que dans les *Confessions* car il s'agit d'un sermon, auquel il a donné la forme d'un dialogue imaginaire. Nous voudrions savoir combien de jours nous sont accordés, mais de quoi parlons-nous quand nous parlons de jours, demande-t-il en substance ? D'hier ? Mais hier est passé et n'est plus. D'aujourd'hui ? Mais plusieurs heures sont déjà passées depuis le lever du jour, et nous en sommes peut-être, mettons, à la troisième. Et de poursuivre :

35. Voir Marcel CONCHE, *Temps et destin*, Paris, Presses universitaires de France, 2015, chapitre 1.

36. *Confessions* XI, XIV, 17.

De cette heure qui est en train de s'écouler, quelle portion pourras-tu saisir pour me la donner? Quelle est la portion dont je pourrai vraiment dire: « Elle est » (*est*). Mais même ce mot *est*, si tu le prononces, c'est certes une seule syllabe, qui ne dure qu'un moment, et qui a trois lettres. Dans cette simple vibration, tu n'arriveras pas à la seconde lettre, *s*, que quand la première, *e*, sera déjà passée, et la troisième, *t*, ne résonnera que quand la deuxième sera passée. Que peux-tu me donner, même d'une seule syllabe? Et tu prétends retenir un jour, quand tu ne peux retenir une seule syllabe!³⁷

Cet homme était décidément attentif aux faits de parole. Ici toutefois, il s'agit plus précisément de faits d'écriture. Lorsque nous écrivons *est*, il est exact que nous ne pouvons tracer le *s* avant d'avoir fini de tracer le *e*, ni le *t* avant d'avoir fini de tracer le *s*. Mais lorsque nous le prononçons (en latin, bien sûr, où toutes les lettres se prononcent), la vibration du *s* commence à se faire entendre avant que celle du *e* ait cessé, et celle du *t* avant que celle du *s* ait cessé. Nous ne prononçons pas le *e* puis le *s* puis le *t*, mais la syllabe *est* dont l'émission est pour nous un acte unique³⁸. C'est justement la raison pour laquelle l'apprentissage de l'écriture, qui nous impose de décomposer un acte phonatoire que nous percevons spontanément comme formant un tout compact, est si difficile. Augustin raisonne ici en lettré. Nous y reviendrons, mais fermons pour l'instant cette parenthèse et reprenons notre résumé.

Augustin poursuit en remarquant que, même s'ils ont cessé d'être, les moments enfuis ont laissé une trace dans notre esprit: ainsi, dit-il, mon enfance est passée, mais son souvenir est présent dans mon âme et je puis en parler. Les moments à venir s'annoncent par des signes qui, présents et parfois visibles, existent bel et bien. Je vois l'aurore, et je sais que le soleil va bientôt se lever. Ce lever du soleil n'existe pas encore puisqu'il est à venir mais j'en ai déjà l'image en moi, laquelle est bien présente. Sans parler des signes mystérieux entrevus par les prophètes, signes bien présents eux aussi mais auxquels le futur qui n'existait pas encore est inexplicablement venu se conformer. Quant à l'instant présent, si fugace qu'il soit, l'attention qui le saisit au moment où il passe existe bel et bien. S'il y a trois temps, ce ne sont

donc pas le passé, le présent et le futur, mais le présent des choses passées, le présent des choses présentes et le présent des choses futures. Ils résident dans l'âme, où ils sont appréhendés respectivement sous la forme du souvenir, de l'attention et de l'anticipation.

De plus, ce temps dont l'existence même est si fuyante, nous sommes tout de même capables de le mesurer et de dire que tel laps de temps a duré deux fois, trois fois plus que tel autre ou qu'il a eu la même longueur. Mais que mesurons-nous au juste? Ni le temps passé ni le temps futur puisqu'ils n'existent pas, ni le temps présent puisqu'il est sans épaisseur, et cela d'autant plus que, pour qu'un laps de temps nous paraisse de telle ou telle longueur, il faut qu'il soit arrivé à son terme et qu'il ait donc cessé d'être. Commence alors un long développement dont je ne retiendrai que la conclusion, à laquelle Augustin parvient en considérant le vers *Deus Creator omnium*, où les syllabes brèves alternent avec les syllabes longues. Je sens bien, nous dit-il, que, pour autant qu'il soit possible d'avoir une claire sensation de ces choses, chaque longue dure deux fois plus longtemps que chaque brève, mais je suis bien incapable de dire comment je parviens à cette sensation. Je ne peux, en effet, retenir la syllabe brève qui passe pour l'appliquer sur la longue qui suit et constater ainsi que la seconde est deux fois plus longue que la première puisque chaque syllabe ne commence à résonner qu'après que la précédente s'est tue. Ce ne sont donc pas les syllabes elles-mêmes que je mesure, mais une trace laissée par elles dans ma mémoire, et qui y demeure après qu'elles sont passées.

Parvenu ainsi à cette réponse au moins partielle aux questions qu'il se pose sur la nature du temps, il ne peut contenir une espèce d'enthousiasme:

C'est en toi, mon âme, que je mesure le temps! Que rien ne vienne me troubler, ou plutôt, ne te laisse pas troubler, mon âme, par le tumulte de tes impressions! C'est en toi, dis-je, que je mesure le temps! L'impression que les choses ont faite sur toi au moment où elles passaient, et qui demeure après qu'elles sont passées, c'est elle que je mesure quand je mesure le temps³⁹.

Or cette réponse, c'est l'exemple de la parole, et même de la parole poétique, qui la lui aura donnée. Et il recourt encore à ce même exemple, ou du moins à celui de l'émission vocale, pour préciser son propos et donner un rôle plus central encore à la mémoire et à l'esprit:

Si quelqu'un veut émettre un son d'une certaine durée et a décidé à l'avance quelle sera cette durée, il parcourt d'abord en pensée cette durée et, se l'étant

37. *Enarrationes in psalmos* XXXVIII, 7. Le passage a été souvent commenté. Voir par exemple Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 280.

38. Sur ce point, bien étudié par les cognitivistes, voir Jean-Jacques GLASSNER, « Essai pour une définition des écritures », *L'Homme*, 192 (2009), p. 7-22, ici à la p. 12; Juan SEGUL, « Perception du langage et modularité », in Daniel ANDLER (dir.), *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, 2004, p. 131-152.

39. *Confessions* XI, XXVII, 36.

mise en mémoire, il commence à émettre ce son jusqu'à lui faire atteindre la durée voulue: ce son a résonné et résonnera, car ce qui en lui est déjà passé a résonné, ce qui en lui reste à passer résonnera; et cela continuera ainsi, tant que l'intention présente transférera la part encore à venir vers celle qui est déjà passée, celle-ci croissant à mesure que celle-là diminue, jusqu'à ce que, par la consommation de ce qui était à venir, tout soit passé⁴⁰.

Nous avons déjà compris que la mesure du temps est une opération qui se déroule à l'intérieur de l'esprit. Notre mémoire garde une trace de l'impression faite en nous par les choses qui passent, c'est cette trace que je mesure. Soit. Mais les choses dont parlait Augustin étaient des sons entendus – syllabes brèves ou longues – dont ma mémoire garde le souvenir. On doit maintenant comprendre qu'une durée parcourue mentalement, susceptible elle aussi de laisser une trace dans ma mémoire, peut à son tour me permettre de mesurer des durées sonores. J'étais parti de syllabes entendues et mesurais en moi la trace qu'elles avaient laissée dans ma mémoire, c'est maintenant une trace laissée en moi par une opération purement mentale qui me fournit un étalon pour mesurer des sons, syllabes ou autres, qui résonneront dans l'air. Les opérations de mon esprit étaient secondes lorsqu'il s'agissait de mesurer des syllabes brèves ou longues, elles sont maintenant premières. C'est vraiment dans l'âme que le temps se mesure.

Dicturus sum canticum

Augustin doit cependant admettre que ce nouveau développement ne va pas de soi car comment parler de la diminution ou de la croissance de ce qui, étant futur ou passé, n'a pas d'existence. Nouvelle question à laquelle la réponse sera, une fois de plus, illustrée par l'exemple de la parole poétique. Et là vient ce passage tant célébré que Paul Ricœur tenait pour un joyau⁴¹:

Je me prépare à réciter un chant (*dicturus sum canticum*) que je connais. Avant que je commence, mon attente se tend (*tenditur*) vers l'ensemble du chant; mais, quand j'aurai commencé, sur tout ce que j'aurai prélevé de cette attente et versé au passé, mon souvenir aussi se tend (*quantum ex illa in präteritum decerpsero tenditur et memoria mea*); et la vie de mon activité est distendue (*distenditur*), vers la mémoire à cause de ce que j'ai récité, et vers l'attente à cause de ce que je vais réciter. Cependant mon attention (*attentio*) est là présente, par laquelle transite (*traicitur*) ce qui était futur pour devenir passé. Et plus l'action avance, avance, plus s'abrège l'attente et s'allonge le souvenir,

40. *Confessions* XI, XXVII, 36.

41. Paul RICŒUR, *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 46.

jusqu'à ce que toute l'attente soit consommée, quand toute l'action étant finie aura passé dans le souvenir⁴².

Ce qui lui sert au bout du compte à détailler l'écoulement du temps est l'ensemble des actions qui se déroulent dans notre esprit tandis que nous récitons un chant connu par cœur. On sait que Paul Ricœur a commenté ce passage en notant que « la métaphore du transit des événements à travers le présent » est « une bonne métaphore, une métaphore vive, en ce qu'elle fait tenir ensemble l'idée de “passer”, au sens de cesser, et celle de “faire passer”, au sens de convoier⁴³ ». Ce qui, indépendamment du rôle que cette remarque joue dans l'ensemble de l'analyse de Ricœur, est une manière de souligner qu'Augustin met ici en avant l'action de l'esprit, à l'intérieur duquel ce qui était futur est « convoyé » vers le passé (*traicitur quod erat futurum ut fiat präteritum*). Le passage du temps, qu'en principe nous subissons, et qui est exprimé ici par des dérivés de *eo*, « aller » (*präteritum*, *transierit*), est associé à une action où l'esprit est actif. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement d'une de ces métaphores, si nombreuses dans nos langues, où la perception du temps s'exprime par des métaphores spatiales (comme lorsque nous disons que « le temps s'en va » ou que « les jours s'enfuient »⁴⁴). Ici, autant que spatiale, la perception est presque tactile, comme le montre notamment l'emploi du verbe *decerno*: cueillir, détacher de la branche ou de la tige. Ce verbe pose d'ailleurs au traducteur un problème que je ne suis pas parvenu à résoudre⁴⁵: le jeu des prépositions et des cas (*ex*, *in* + accusatif) permet au latin d'exprimer avec le seul *decerpsero* ce que le français doit rendre avec au moins deux verbes (prélever, verser). L'anglais est plus heureux avec ses postpositions: *how much so ever of it I shall take off into the past*, nous dit ainsi

42. *Confessions* XI, XXVIII, 38. « Dicturus sum canticum quod novi: antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur; cum autem coepero, quantum ex illa in präteritum decerpsero tenditur et memoria mea; atque distenditur vita huius actionis meae, in memoriam, propter quod dixi, et in exspectationem, propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum ut fiat präteritum; quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria; donec tota exspectatio consumatur, com tota illa actio finita transierit in memoriam. »

Je reprends ici, avec une ou deux modifications de détail, la traduction de Goulven Madec, sans doute l'une des plus belles pour ce passage (voir Goulven MADEC, *Lectures augustinienes*, 2001, p. 185).

43. Paul RICŒUR, *op. cit.*, p. 48.

44. Sur ces métaphores, voir l'étude classique de JOHNSON & LAKOFF, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit, 1986 (la première édition en langue anglaise date de 1980), notamment le chapitre 9.

45. C'est la raison pour laquelle je me suis appuyé sur la traduction de Goulven Madec, qui ne résout pas le problème non plus mais s'en tire avec élégance.

la traduction de William Watts⁴⁶. N'oublions donc pas, quand nous lisons cette phrase en français, que le latin était plus vivace et mieux apte à rendre l'opération mentale ici décrite.

L'idée, en tout cas, est audacieuse: Augustin dit agir sur son attente, c'est-à-dire sur une des facultés de son âme, y prélevant peu à peu ce qui sombre alors dans le passé. Une audace qui semble avoir effarouché quelques copistes puisque la leçon *quantum ex illa in praeteritum decerpsero tenditur et memoria mea*, livrée par la majorité des manuscrits et retenue aujourd'hui par presque toutes les éditions faisant autorité, devient, dans trois manuscrits et dans quelques éditions anciennes des *Confessions*, *quantum ex illo in praeteritum decerpsero tenditur in memoria mea* (ou *tenditur et in memoriam meam*)⁴⁷; soit « tout ce que je prélève dans lui (le chant) passe et s'étend dans ma mémoire » au lieu de « à mesure que ce que je cueille dans elle (mon attente) devient du passé, ma mémoire se tend elle aussi »⁴⁸. C'est le cas par exemple du manuscrit utilisé par Arnaud d'Andilly, qui en propose une traduction assez bavarde (on a pu dire à son sujet qu'il avait écrit une adaptation plutôt qu'une traduction⁴⁹):

Par exemple, je veux reciter un pseume que je sçay par cœur. Avant que de le commencer mon attention s'estend à tout ce pseume: mais lors que je l'ay commencé, autant de versets que j'en ay dits & qui sont passez deviennent l'objet de ma mémoire, & cette action de mon ame se separe comme en deux parties, dont l'une est mémoire au regard de ce que j'en ay dit, & l'autre est comme une preparation et une attente au regard de ce que j'en ay encore à dire⁵⁰.

46. Voir AUGUSTINE, *Confessions. Books IX-XIII*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2006, p. 277.

47. Les manuscrits qui livrent cette leçon sont, suivant le stemme proposé par Skutella, assez tardifs (voir, Aimé SOLIGNAC, « Introduction aux Confessions », in *Œuvres de Saint Augustin 13. Les Confessions Livre I-VIII*, Paris, Desclée De Brouwer, 1962, p. 9-266, ici à la p. 239). Cependant, le stemme proposé par Skutella a été critiqué par la suite (voir Michael M. GORMAN, « The early Manuscript Tradition of St Augustine's Confessiones », *The Journal of Theological Studies* 34/1 (1983), p. 114-145).

48. Mais les manuscrits dans lesquels apparaît cette leçon (BPZ de Skutella) sont rejetés (« jettisoned ») par Luc Verheijen (voir dans l'introduction de l'édition de James J. O'Donnell [cf. ci-dessus la note 6]: <<https://www.stoa.org/hippo/comm.html>>).

49. Voir Hélène HENRY, « Saint Augustin: les Confessions », *Translittérature*, 37 (2009), p. 14-21, ici à la p. 14.

50. *Les Confessions de S. Augustin Traduites en François par Monsieur Arnauld d'Andilly. Nouvelle édition avec le Latin à costé, revu & corrigé exactement sur douze anciens Manuscrits, & des Notes à la fin où l'on rend raison des principales corrections Par Monsieur Arnauld son frère*, 1676, Paris, chez Pierre le Petit, p. 643.

Mais on voit facilement qu'une telle leçon s'accorderait mal avec la suite du texte: « Et plus l'action avance, avance, plus s'abrège l'attente et s'allonge le souvenir, jusqu'à ce que toute l'attente soit achevée... » C'est bien sur son attente, et non sur le chant, qu'Augustin dit prélever ce qu'il verse dans le passé au fur et à mesure, puisque c'est elle qui s'abrège jusqu'à l'épuisement. Le chant lui-même – et les vers proférés les uns après les autres – ne sombre pas dans le passé. Il reste ce qu'il est, intemporel en quelque sorte, prêt à être proféré à nouveau une autre fois, et c'est sans doute à cette espèce d'intemporalité que pensait Augustin dans les passages du *De vera religione* cités plus haut. Nous reviendrons sur ce point.

Voilà, en tout cas, des lignes qu'il est difficile de lire avec distance, et pour lesquelles le mot de « joyau » n'est pas trop fort. Si une grande part de sa réflexion puise à des sources antérieures, le ton très personnel et même très passionné avec lequel Augustin la mène, la délicate expérience de pensée par laquelle il la conclut et, disons-le, la beauté de sa prose, tout cela donne à l'ensemble une couleur qu'on serait bien en peine de trouver chez Aristote ou tel de ses nombreux successeurs. C'est sans doute en cela que, comme le disait Husserl cité en début d'article, Augustin se « débat avec sérieux ».

Il faut pourtant prendre un peu de recul, quelque mal que nous y ayons. Car enfin, tout cela est-il psychologiquement plausible? J'ai songé à faire le test, en me récitant à voix haute un des quelques poèmes qui n'ont pas disparu de ma mémoire. Il n'est pas utile que je retranscrive en détail le compte rendu de l'expérience car chacun peut la faire pour son compte; quelques lignes suffiront donc, que le lecteur pourra compléter en faisant lui-même une expérience du même genre.

Nous aurons des lits pleins d'odeurs légères. À peine ai-je commencé à prononcer le premier hémistiche que le suivant s'annonce derrière lui, prêt à se loger dans le bornage du vers – un décasyllabe régulier dont la forme est bien imprimée dans mon esprit et où les mots viendront docilement se loger, syllabe après syllabe, au fur et à mesure de ma récitation. Et quand ma voix se pose l'espace d'un imperceptible instant sur le « lits » qui clôt ce premier hémistiche, c'est le deuxième vers qui se profile à son tour en arrière-plan car je sais, pour m'être tant de fois répété ce poème que des *divans profonds* vont bientôt faire écho aux *lits pleins d'odeurs*. Lorsque ma récitation arrivera à ce « divans » attendu, le mot portera avec lui l'écho du « lits » qui l'avait préfiguré. De même, « tombeaux » à la rime de ce deuxième vers pointe vers « les lieux plus beaux » encore à venir, en attendant de devenir un souvenir à son tour. Les jalons de mon attente deviennent ainsi tour à tour les bornes de mon souvenir: *traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum*. Et comme la

forme du sonnet est elle aussi bien imprimée dans mon esprit, je puis presque mesurer de strophe en strophe l'amenuisement de mon attente et l'élargissement de mon souvenir. D'autant que chaque strophe est caractérisée par des déterminatifs spécifiques qui donnent une tonalité particulière à chaque étape de ma progression: *des/d'* dans le premier quatrain; *deux/double/jumeaux* dans le second; *un/unique* dans le premier tercet et le premier hémistiche du second; *les* enfin dans le reste du poème. Une tonalité qui se démultiplie même dans le second quatrain, où cette image d'une *double lumière* se réfléchissant dans deux *miroirs jumeaux* se faisant face nous évoque une succession de reflets se répétant jusqu'à l'infini.

Dans tout cela, ma mémoire s'appuie évidemment sur la forme des vers et l'architecture du poème, ces « nombres » dont Augustin relevait dans le *De Musica* qu'ils demeurent quand les vers passent. Il n'en parle pas dans le passage que je suis maintenant en train de commenter mais il est évident qu'il les a en tête car ce n'est pas pour rien qu'il fait porter son expérience sur un *canticum*. Du reste, nous avons vu qu'il a évoqué avec précision des faits de forme, de « nombres », quand il décomposait *Deus creator omnium* en brèves et longues. J'admets cependant que l'importance qu'ont dans mon expérience de pensée la rigidité de la forme sonnet et les échos que le poète a ménagés d'un vers à l'autre, sans parler de l'étonnante évocation arithmétique du second quatrain, faussent un peu l'expérience et la rendent moins probante. Mais le grand Henri-Irénée Marrou s'est déjà livré à une expérience ne présentant pas cet inconvénient, au prix d'une transposition puisque, en musicien et en musicologue qu'il était, il a imaginé une version « musicale » de ce passage de saint Augustin :

Dicturus sum canticum quod novi... Je m'assieds au piano pour jouer une courte pièce que je connais bien. Au moment où je vais frapper la première note, cette musique est tout entière présente, en moi, dans l'attente où mon esprit est suspendu et qui est faite de l'attention que je fixe sur le souvenir latent que mon jeu va bientôt actualiser.

Je joue, et chaque note, chaque accord, dès que je l'ai frappé, l'enchaînement des instants l'entraîne et le rejette au passé. Chacun à son tour franchit le seuil de ma mémoire et vient s'appliquer sur le souvenir antérieur qu'elle conservait, le renouvelle et le ravive par le souvenir immédiat de l'audition, souvenir tout frémissant encore de l'expérience sonore, et qui doit cette chaleur, cette vie, non au caractère matériel du son, mais au fait d'avoir été présent, actuel, de l'être presque encore...

À mesure que j'avance, d'autres notes, une partie de plus en plus grande de cette musique, passent de mon attente à mon souvenir, entrent de l'avenir dans le passé. Mais si, en fin de compte, une fois toute attente épuisée, la

pièce tout entière se trouve s'être écoulée, et comme détendue à travers la durée, en un sens il est vrai aussi que, pendant tout ce temps elle est demeurée immobile et présente, dans la mesure où mon attention a réussi à la fixer dans une appréhension unique: cette musique silencieuse que constitue mon souvenir n'a pas cessé d'être à la fois tout entière présente, partie comme attente, un fragment minuscule et fugitif comme actualisé par le son, partie enfin comme souvenir renouvelé par l'écho de l'audition récente⁵¹.

Je me garderai de rien ajouter à ce texte, où le commentateur n'est pas loin d'égaliser le maître, sauf à noter que, sur un point précis, Augustin semble y être pris à rebours. Là où, pour celui-ci, « les forces vives de mon activité sont distendues, *vers la mémoire* à cause de ce que j'ai récité, et *vers l'attente* à cause de ce que je vais réciter », Marrou parle de « l'attention que je fixe sur le souvenir latent que mon jeu va bientôt exécuter ». Que comprendre? Que l'action de mon esprit est distendue entre, d'un côté, la mémoire de ce que j'ai dit et, de l'autre, le souvenir (c'est-à-dire, la mémoire là encore) de ce que je vais dire? Mais c'est tout simplement que, si la profération des vers que je m'appête à réciter – ou l'exécution de la pièce de musique que je m'appête à jouer – est une action encore à venir, les vers ou les notes eux-mêmes ne surgissent pas des brumes d'un futur inconnu. Ils étaient déposés dans ma mémoire (Augustin dit bien: *canticum quod novi*), où je viens les puiser l'un après l'autre, avant que la vibration de ma voix ou de mon piano aille à son tour rejoindre ma mémoire. Marrou ne fait que nous donner des raisons supplémentaires de préférer la leçon *ex illa* au *ex illo* de certains manuscrits. De même que, comme nous l'avons dit plus haut, le chant ne sombre pas dans le néant du passé une fois récité, de même ma récitation ne l'a pas non plus arraché au néant du futur. Du reste, c'est là une remarque qu'Augustin a faite ailleurs, dans son traité sur la Trinité:

Il y a une chose dont nous faisons l'expérience quand nous disons ou chantons de mémoire des vers que nous proférons tour à tour. Si, dans notre récitation, nous n'avions pas une vision anticipée de ce qui suit, nous ne pourrions tout simplement rien réciter. Et cependant, dans cette anticipation, nous ne nous appuyons pas sur une prévision mais sur la mémoire. Car, jusqu'à la fin de notre récitation, il n'y a rien dans notre profération qui n'ait d'abord été vu et prévu à l'avance. Et pourtant, dans ce processus, nous disons que nous récitons ou chantons de mémoire, et non par anticipation, et ceux qui sont capables de longues récitations de ce genre s'appuient sur la mémoire et non sur leur capacité de prévision pour savoir ce qu'ils ont à dire au fur et à mesure⁵².

51. Paru dans *Cahiers Marrou*, 2 (2009), p. 17.

52. *De Trinitate* XV, VII, 13.

La formulation de Marrou nous oblige cependant à nous rappeler qu'il y a mémoire et mémoire. La trace que la vibration de ma voix laisse en moi tandis que je récite mes vers n'est pas aussi profonde que l'empreinte, stable et pérenne, où le poème est logé depuis le moment lointain où je l'avais appris par cœur. Pour celui-ci, Marrou parle de souvenir *latent*, les cognitivistes parleraient sans doute de mémoire à long terme, tandis que le souvenir fugitif de sa profération correspondrait plutôt à ce qu'ils appelleraient la mémoire à court terme ou mémoire de travail⁵³. À moins qu'ils ne préfèrent, recourant à une terminologie husserlienne qui s'applique parfaitement ici, parler de « rétention ». L'espace d'un instant, mon esprit « retient » ce que je viens de percevoir, et la brève présence à ma conscience des objets qu'il retient ainsi avant de les laisser s'enfoncer dans les couches profondes de ma mémoire n'est pas du même ordre que celles des objets que le ressouvenir fait ressurgir du passé. Husserl, proche en cela d'Augustin, prend d'ailleurs lui aussi l'exemple de la perception d'un son pour développer cette analyse⁵⁴.

Nous ne sommes d'ailleurs pas très loin de la notion husserlienne de rétention dans cette affirmation déjà citée du *De vera religione*: « ... lorsque la dernière syllabe [du vers que je récite] résonne, bien que les précédentes ne résonnent pas avec elle, elle accomplit, liée à elles, la forme et la beauté du mètre. » Comment, en effet, la dernière syllabe pourrait-elle être « liée » à celles qui viennent juste de résonner si mon esprit ne *retenait* pas encore le passé proche tandis qu'il est attentif au présent?

Et que penser de ce passage du *De Musica*:

Quand une syllabe, aussi brève qu'on voudra, résonne, le moment où elle commence à résonner n'est pas celui où elle finit de le faire. Elle s'étend donc sur ne serait-ce qu'un petit intervalle de temps, et va depuis son début jusqu'à sa fin en passant par son milieu [...]. Lorsque nous entendons une syllabe si brève soit-elle, si la mémoire ne permettait pas que la vibration initiale demeure encore dans l'âme au moment où résonne non plus le début mais la

fin de la syllabe, nous ne pourrions même pas dire que nous avons entendu quoi que ce soit⁵⁵.

Ce propos rappelle un peu celui, cité plus haut, où Augustin affirmait que même la profération d'une syllabe aussi brève que *est* est une succession d'instantanés dont chacun ne peut advenir sans que le précédent ne soit déjà dissipé. Mais j'aime mieux sa présente formulation car s'il garde en filigrane l'idée que la profération d'une syllabe est une succession d'instantanés, il se montre surtout sensible au fait qu'en chacun de ces instantanés mon esprit retient la trace de l'instant qui précède.

Du reste, si l'on regarde de plus près ce chapitre xxviii du livre XI qui ne nous a pas encore livré toute sa richesse, on voit qu'Augustin met le doigt sur une forme d'activité mentale qui pourrait bien s'appeler là encore la rétention. Là, comme souvent avec lui, les termes ont d'autant plus d'importance qu'il a l'air d'en jouer car ces jeux verbaux sont sa manière à lui d'attirer notre attention sur des phénomènes si ténus et si emmêlés que seule la virevoltante musicalité de sa langue peut lui permettre de les cerner. Au livre IV, on l'avait vu jouer sur les dérivés de *cedo*, il fait maintenant de même avec les dérivés de *tendo*: *tenditur*, *distenditur*, *attentio*. Mon attente se tend, mon souvenir se tend aussi, la vie de mon activité (mentale) est distendue, mon attention est présente... Le présent est certes sans épaisseur, mais mon esprit n'est pas, ou pas entièrement, dans le présent. Il est attentif, présent à ce qui passe, mais une partie de ses facultés est tournée vers le futur et le passé immédiat, car il attend et se souvient; il est donc distendu (*distenditur*), on pourrait presque dire écartelé⁵⁶.

Quelque chose dans notre âme reste distendu, là est notre misère car cela signifie que nous ne sommes jamais tout à fait dans le présent. Une fois de plus, ce qu'il en est de la parole, et en particulier de la parole poétique, n'est qu'une illustration parmi d'autres de la misère de notre condition. Et c'est pourquoi ce livre XI s'achève par une longue prière où il dit son espérance du jour où, nous aussi, nous échapperons à la malédiction de la distension et serons totalement dans l'attention, c'est-à-dire dans un présent qui ne passera pas. Ce sont là des choses connues et maintes fois commentées⁵⁷, mais il est intéressant, à nouveau, de considérer les termes assez surprenants par lesquels

53. Sur ces notions, et leurs rapports avec les analyses de Husserl dont il est question plus loin, voir Marie-Loup EUSTACHE, « Le concept de rétention chez E. Husserl: une mémoire constitutive aux sources de la mémoire de travail », *Revue de neuropsychologie*, 4/1 (2009), p. 321-331 (disponible à l'adresse: <https://www.cairn.info/revue-de-neuropsychologie-2009-4-page-321.htm>).

54. Pour un examen détaillé de ce en quoi Husserl se rapproche d'Augustin dans l'élaboration de la notion de rétention et de ce en quoi il se distingue de lui, voir Hervé BARREAU, « La conscience du temps et les sciences cognitives », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 38 (2015), p. 18-45 (disponible à l'adresse: <http://journals.openedition.org/cps/440>).

55. *De Musica*, VI, VIII, 21. Voir le commentaire qu'en fait Étienne GILSON dans son *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1949, p. 86.

56. C'est la traduction qu'utilise Jacques FONTAINE dans « Augustin penseur chrétien du temps », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1 (1988), p. 53-71, ici à la p. 55.

57. Voir par exemple Jacques Fontaine, cité à la note précédente.

Augustin décrit au livre XIII de ses *Confessions* la condition infiniment supérieure à la nôtre des anges célestes, que leur nature immortelle affranchit de la temporalité à laquelle nous sommes soumis. Le passage vient après qu'il a longuement filé une métaphore où les Écritures sont comparées à un firmament étendu au-dessus de nous, mais un firmament dont la clarté est encore pour nous voilée par les nuages :

Il loue Ton nom, oui il le loue, le peuple de Tes anges au-delà du ciel, eux qui n'ont pas besoin de recevoir ce firmament-là et de lire pour connaître Ta Parole. Car ils voient pour toujours Ta face, et ils lisent sans syllabes temporelles ce que voile Ta volonté éternelle. Et pour eux cette lecture est aussi élection et dilection (*legunt eligunt et diligunt*) ; ils lisent pour toujours et ce qu'ils lisent ne passe pas (*semper legunt, et numquam praeterit quod legunt*). Ils lisent d'une lecture faite d'élection et de dilection (*eligendo enim et diligendo legunt*) l'immutabilité même de tes décrets. Leur codex ne se referme pas et leur livre ne se replie pas, car c'est Toi-même qui est pour eux ce livre et Tu l'es pour l'éternité, parce que Tu les as établis au-dessus de ce firmament que Tu as affermi au-dessus de l'infirmité des peuples d'ici-bas (*quod firmasti super infirmitas inferiorum populorum*), afin que ceux-ci connaissent dans le temps l'énoncé de Ta miséricorde, Toi qui as fait le temps⁵⁸.

Dans ces lignes extraordinaires dont une succession de paronomases fait presque une hymne, Dieu lui-même devient un livre, que ses anges lisent sans syllabes, signe de ce qu'ils sont affranchis de l'ordre du temps, alors que nous, qui vivons dans le temps, nous devons nous contenter ici du « firmament » des Écritures où la miséricorde de Dieu s'énonce syllabe après syllabe. Étonnante persistance de ce recours à l'image de la parole pour dire la condition temporelle des hommes, au point qu'elle est utilisée lorsqu'il s'agit de dire la condition des anges, qui eux lisent sans syllabes.

Cette abolition espérée de la distension à laquelle notre condition mortelle nous assigne et à laquelle le peuple des anges échappe au-delà des cieux, Augustin raconte au livre IX de ses *Confessions* en avoir goûté les prémices dès ici-bas, dans un épisode dont on ne sait trop s'il l'a réellement vécu ou si son souvenir l'a transfiguré, mais qu'il faut tout de même rappeler. Il se trouvait alors sur le balcon de la maison d'Ostie où sa mère et lui faisaient escale avant, pensaient-ils, de faire voile vers l'Afrique. Ils avaient longuement médité l'un et l'autre sur les œuvres du Très-Haut, depuis les plus corporelles jusqu'au plus spirituelles, et en étaient venu à atteindre par la pensée « la

région de l'inépuisable abondance, là où pour l'éternité Tu repais Israël au pâturage de la vérité » :

Là, la vie est sagesse, cette sagesse par qui toutes les choses ont été créées, celles qui furent et celles qui seront, mais qui elle est incréée ; car telle elle est, telle elle fut, et telle elle sera pour toujours ; ou plutôt il n'y a pas en elle de l'avoir été et du devoir être, mais seulement de l'être, puisqu'elle est éternelle ; car avoir été et devoir être, ce n'est pas là l'éternité. Et tandis que nous parlions ensemble et que nous aspirions à elle, voilà que, par un mouvement de tout notre cœur, nous l'avons effleurée. Alors nous avons soupiré, et, laissant attachées là-bas les prémices de notre esprit (*primitiae spiritus*), nous sommes revenus au tumulte de nos lèvres (*remeavimus ad strepitum oris nostri*), ici où les paroles ont un commencement et une fin. Mais quoi de semblable à Ta Parole, Seigneur, qui demeure en soi sans vieillir, et qui renouvelle toute chose⁵⁹.

La sagesse dont il parle ici est un autre nom du Verbe éternel par l'invocation duquel il avait commencé le livre XI. Il l'a effleurée alors, lui et sa mère qui ne devait pas rejoindre l'Afrique car elle n'en avait plus alors que pour quelques jours à vivre, et ce qu'ils ont retrouvé quand ils l'ont quittée après un bref instant, c'est le « tumulte » (*strepitus*) des paroles terrestres. Ce don qui leur a été fait est, selon l'expression paulinienne qu'il semble avoir reprise ici, l'un de ceux que Dieu prodigue parfois à quelques-unes de ses créatures, comme prémices de ce dont elles jouiront pleinement dans l'autre vie⁶⁰. En dehors de cela, il n'est que « tumulte » et paroles.

La scène a été plus d'une fois commentée (par Maurice Barrès et Philippe Sollers entre autres), mise en peinture aussi (par Auguste Chasseriau, Ary Scheffer...). Mais n'est-ce pas à un autre auteur qu'on est irrésistiblement poussé à penser ici ? Car enfin, cet homme si attaché à une mère bien-aimée qu'il pleurera bientôt, et qui nous rapporte avoir vécu auprès d'elle *une minute affranchie de l'ordre du temps*, ne nous rappelle-t-il pas quelqu'un ? Et qui serait surpris de me voir invoquer ainsi le narrateur du *Temps retrouvé* n'a qu'à relire Jean Guitton :

Nul peut-être n'a porté ce genre [le genre du roman comme souvenir] à sa perfection plus que Proust. Nul, du moins, n'a eu plus que Proust l'idée que dans la réitération par la mémoire du temps en apparence perdu, il y avait, selon l'expression mystérieuse de saint Paul, une méthode pour « racheter le

58. *Confessions* XIII, xv, 18.

59. *Confessions* IX, x, 14.

60. Si du moins l'on admet que *primitiae spiritus* est un souvenir de *Rom.* VIII, 23. Mais l'affaire est controversée. Voir Jean PÉPIN, « "Primitiae spiritus". Remarques sur une citation paulinienne des "Confessions" de saint Augustin », *Revue de l'histoire des religions*, 140 / 2 (1951), p. 155-202.

temps », pour regagner une sorte d'éternité. Et, de ce point de vue, on peut comparer Proust avec saint Augustin. On peut mesurer surtout quelle dimension suprême Proust se serait ajoutée, s'il avait été augustinien.

La mémoire de Proust est une mémoire tout humaine, elle ne restitue que le passé avec ses détails exquis, avec ses lacunes, ses intermittences ; mais parfois, dans l'instant esthétique, elle atteint un moment d'éternité, comme Augustin avec Monique le soir d'Ostie [...]. Mais jamais Proust ne voit sa vie dans l'éternité de Dieu ; jamais il ne fait déboucher ses extases dans les profondeurs divines⁶¹.

Proust, c'est un fait, n'a pas été augustinien – et je doute qu'il ait aspiré à l'être. Mais je prendrais plutôt les choses à rebours : dans ces lignes qui tentent de reconstituer le moment, bref comme un soupir, où il a effleuré quelque chose de l'éternité, Augustin nous paraît, du moins à nous lecteurs d'aujourd'hui, terriblement proustien.

Ce moment passé, il est revenu à sa misère, au monde de la temporalité – un monde où les syllabes succèdent aux syllabes, où la deuxième vient après la première, la troisième après la deuxième, et ainsi jusqu'à la dernière. Mais il savait que, disposées avec art, ces syllabes qui s'enfuient peuvent avoir un modeste parfum d'éternité. Proust aussi, à sa manière, le savait.

Dominique CASAJUS

Figures et économie biblique de l'acte de foi : vers l'unification entre l'abandon total et l'adhésion objective

Dans l'histoire de l'Alliance, les seuils de perfection se situent au début d'une nouvelle phase d'appropriation progressive. Ainsi, la révélation et l'amitié offertes gratuitement par Dieu à Abraham, à Moïse, à Isaïe, puis à David, sont d'emblée le *maximum* de ce qui sera vécu dans la période qu'ils inaugurent. L'événement de leur rencontre avec Dieu livre ensuite sa richesse dans leur sillage, avant qu'un autre événement dévoile un nouveau seuil de plénitude, à explorer à travers la phase suivante. L'économie progresse ainsi d'élection en élection, de révélation en révélation, d'événement d'alliance en événement d'alliance. Cette loi de l'économie divine a été soulignée par saint Thomas d'Aquin à propos des phases de la prophétie¹.

Dans l'ordre de la foi, Abraham et Marie donnent la note de la perfection de la foi, dans l'Ancienne et la Nouvelle Alliance². Il y a une étonnante affinité entre eux. De part et d'autre, leur foi est adhésion totale à la promesse de Dieu. En considérant ces deux figures exemplaires, ainsi que d'autres personnages bibliques affrontés au défi de la foi, nous voyons se dégager les composantes essentielles de l'acte de foi. La foi est foncièrement remise totale de soi à Dieu en des situations fermées, sans issue humaine. C'est la dimension de la confiance et de l'abandon incluant toute la vie, remise à Dieu à travers sa parole ou sa promesse. Chez les disciples de Jésus, l'élan de l'adhésion subjective est toutefois éduqué pour se conformer peu à peu à l'identité vraie de celui dont ils reçoivent le témoignage. L'ajustement entre la confiance totale en Dieu et la vérité objective de celui qui se révèle est mouvementé et onéreux. Cela exige des disciples une nouvelle conversion à la personne de Jésus Christ, comme l'atteste la confession de foi de Pierre.

Dans les pages qui suivent, nous allons dégager les deux composantes de l'acte de foi et montrer qu'elles tendent vers une pleine intégration chez les

1. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 174, a. 6. Selon l'Aquinat, quant à la connaissance du mystère de Dieu, la prophétie suit trois grandes séquences temporelles : avant la Loi, sous la Loi, sous la grâce. Au sein de chacune de ces périodes s'applique la règle suivante : la première des révélations est la plus haute de l'époque qu'elle ouvre. Ainsi, saint Thomas estime qu'Abraham a connu la toute-puissance de Dieu ; Moïse, sa simplicité ; les Apôtres, la Trinité.

2. Jerome MURPHY-O'CONNOR, « The Faith of Abraham and the Faith of the Virgin Mary », *American Ecclesiastical Review* 132, 1955, p. 232-238.

61. Jean GUITTON, *Actualité de Saint Augustin*, Paris, Grasset, 1955, p. 48.

disciples de Jésus. Notre parcours sélectif est fondé sur un relevé des occurrences du verbe « croire ».

I. Abraham et Achaz : deux figures types de l'Ancien Testament

La foi d'Abraham, apprentissage d'une confiance totale dans l'impasse

Selon le champ sémantique de la foi dans la Bible hébraïque³, Abraham est le premier croyant. La foi d'Abraham est une confiance totale en Dieu, dans sa parole et sa promesse. Sans que le vocable de foi intervienne dans le récit de la vocation d'Abraham, ce dernier obéit et part sans délai à l'injonction de YHWH : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai » (Gn 12, 1). L'obéissance est la juste réponse à l'ordre divin. Elle suppose une grande confiance en YHWH, car il n'y a aucune sécurité ni garantie tangibles. La confiance porte conjointement sur YHWH en personne et sur sa promesse : « Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom ; sois une bénédiction ! » (Gn 12, 2) Toutefois, à ce stade du récit, la foi d'Abraham n'est pas encore nommée comme telle.

C'est en prélude à l'établissement de l'Alliance qu'Abraham se révèle être celui qui croit. Un tel acte ne va pas de soi, loin de là, dans la situation où se trouve Abraham.

¹Après ces événements, la parole de YHWH fut adressée à Abram, dans une vision : « Ne crains pas, Abram ! Je suis ton bouclier, ta récompense sera très grande. » ²Abram répondit : « Mon Seigneur YHWH, que me donnerais-tu ? Je m'en vais sans enfant... » ³Abram dit : « Voici que tu ne m'as pas donné de descendance et qu'un des gens de ma maison héritera de moi. » ⁴Alors cette parole de YHWH lui fut adressée : « Celui-là ne sera pas ton héritier, mais bien quelqu'un issu de ton sang. » ⁵Il le conduisit dehors et dit : « Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer » et il lui dit : « Telle sera ta postérité. » ⁶Abram crut [*aman*] en YHWH, qui le lui compta comme justice. ⁷Il lui dit : « Je suis YHWH qui t'ai fait sortir d'Ur des Chaldéens, pour te donner ce pays en possession. » ⁸Abram répondit : « Mon Seigneur YHWH, à quoi saurai-je que je le posséderai ? » (Gn 15, 1-8)

À la déclaration initiale du Seigneur, Abraham répond par l'expression d'une déception légitime, qui contraste vivement avec la promesse divine. Comment croire en la promesse d'une descendance (Gn 12, 2), alors que le

premier représentant de celle-ci n'est toujours pas venu et qu'il se fait tard ? Abraham se voit déjà mourir sans enfant. Du point de vue des signes objectifs d'une première réalisation de la promesse, Abraham est éprouvé, sans espoir ni ressource. Une telle situation est décisive pour percevoir la valeur de la foi d'Abraham.

L'objection d'Abraham est recevable en termes humains. La façon dont elle est exprimée à Dieu manifeste qu'il existe entre eux un climat d'amitié et de confiance. Les paroles inaugurales du Seigneur témoignent aussi d'une relation privilégiée et prévenante : « Ne crains pas, Abram ! Je suis ton bouclier » (Gn 15, 1). Il n'en demeure pas moins étonnant que, dans la situation humainement sans espoir où il se trouve enfermé, la simple parole-promesse de YHWH rencontre la foi ouverte et entière d'Abraham.

En complément de la parole reçue, un regard vers le ciel étoilé est propre à soutenir le sentiment d'entière confiance devant les possibilités indénombrables de Dieu. Devant la promesse de posséder le pays, Abraham demande toutefois un signe ou un témoin qui puisse concrètement soutenir son attente : « à quoi saurai-je que je le posséderai ? » (Gn 15, 8). Et cela se traduit par le rituel de l'alliance, avec un feu qui passe au milieu des animaux apprêtés en sacrifice par Abraham (Gn 15, 9-20).

Si l'on suit l'ordre de la narration dont nous disposons, la suite du récit manifeste qu'Abram écoute la voix de son épouse Sara pour obtenir une descendance par des moyens humains, avec la servante Agar. Une telle « combine » n'a plus grand-chose à voir avec l'accomplissement de la promesse de YHWH. Ici, Abraham cède à une résolution purement humaine qui entraîne d'ailleurs des complications. Il faut attendre l'apparition de Mambré pour que Dieu annonce et offre sa propre réalisation effective de la promesse, nonobstant l'âge avancé du couple et l'incrédulité de Sara.

Lorsque Dieu enjoint ensuite à Abraham d'offrir en sacrifice son fils unique, Isaac, l'épreuve est totale puisqu'il s'agit de mettre en péril la première et unique réalisation proprement divine de la promesse. Durant les trois jours de marche, par-delà l'incompréhension et l'épreuve, Abraham paraît maintenir sa confiance totale en Dieu, puisqu'il répond à son fils : « C'est Dieu qui pourvoira à l'agneau pour l'holocauste, mon fils » (Gn 22, 8).

La foi d'Abraham comporte les caractéristiques suivantes : elle émerge dans une situation fermée qui est sans espoir à vue humaine ; elle répond à la parole et promesse de YHWH dans un climat d'amitié puis d'alliance ; elle n'est pas assurée d'elle-même, incluant une objection et un besoin de signe ; elle est adhésion à la parole-promesse et confiance totale en celui qui parle-promet. Reste à agir en cohérence avec une telle foi et cela ne va pas de soi

3. Cf. Alphonse MAILLOT, art. « foi », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 485-500. Toutes nos citations bibliques sont tirées de La Bible de Jérusalem, 2000.

dans l'attente : Abraham entre dans la foi, mais reste une distance entre l'acte de foi et la vie de foi.

La foi demandée à Achaz, seule possibilité de tenir sous la menace

Dans le livre d'Isaïe, Achaz, roi de Juda est sous la menace d'une coalition du roi d'Aram et du roi d'Israël. Devant l'imminence du danger, « son cœur et le cœur de son peuple se mirent à chanceler comme chancellent les arbres de la forêt sous le vent » (Is 7, 2). Isaïe est envoyé dire à Achaz qu'il ne doit pas céder à la panique. C'est une invitation à la foi comme seule possibilité de tenir dans une situation humainement perdue.

¹Au temps d'Achaz, fils de Yotam, fils d'Ozias, roi de Juda, Raçôn, roi d'Aram, monta avec Pégah, fils de Remalyahu, roi d'Israël, vers Jérusalem pour porter l'attaque contre elle, mais il ne put l'attaquer. ²On annonça à la maison de David : « Aram a fait halte sur le territoire d'Éphraïm. » Alors son cœur et le cœur de son peuple se mirent à chanceler comme chancellent les arbres de la forêt sous le vent. ³Et YHWH dit à Isaïe : Sors au-devant d'Achaz, toi et Shéar-Yashub ton fils, vers l'extrémité du canal de la piscine supérieure, vers le chemin du champ du Foulon. ⁴Tu lui diras : Prends garde et calme-toi. Ne crains pas et que ton cœur ne défaille pas devant ces deux bouts de tisons fumants, à cause de l'ardente colère de Raçôn, d'Aram et du fils de Remalyahu, ⁵parce qu'Aram, Éphraïm et le fils de Remalyahu ont tramé contre toi un mauvais coup en disant : ⁶« Montons contre Juda, détruisons-le, brisons-le pour le ramener vers nous, et nous y établirons comme roi le fils de Tabeel. » ⁷Ainsi parle le Seigneur YHWH : cela ne tiendra pas, cela ne sera pas ; ⁸car la tête d'Aram, c'est Damas, et la tête de Damas c'est Raçôn ; encore soixante-cinq ans, et Éphraïm cessera d'être un peuple. ⁹La tête d'Éphraïm c'est Samarie, et la tête de Samarie c'est le fils de Remalyahu. Si vous ne croyez [aman] pas, vous ne vous maintiendrez [aman] pas. (Is 7, 1-9)

Comme roi de Juda, Achaz est héritier de la promesse de stabilité (*aman*) faite à la maison de David (2 S 7, 13-16 ; Ps 89). Devant la menace, il est enjoint de renoncer aux fausses sécurités politiques. Tandis qu'Aram et Éphraïm sont pilotés par des hommes et pris dans un jeu politique sans aucun avenir, Juda est dépositaire de la promesse de YHWH et doit s'en remettre entièrement à lui. La coalition du moment est vouée à disparaître. Toutefois, dans la situation présente, cela exige un acte de foi totale en Dieu de la part d'Achaz : « Si vous ne croyez [aman] pas, vous ne vous maintiendrez [aman] pas. » (Is 7, 9)

Pour le soutenir devant la radicalité d'une telle foi et confiance, « YHWH parla encore à Achaz en disant : Demande un signe à YHWH ton Dieu, au

fond, dans le shéol, ou vers les hauteurs, au-dessus » (Is 7, 10). Achaz se rebelle et refuse de demander un signe, sous prétexte de ne pas tenter Dieu. Cela ne peut s'expliquer que par une décision plus fondamentale : en dépit de la parole reçue de Dieu, Achaz ne veut pas mettre sa confiance en lui et craint d'être acculé à la contradiction de sa posture par un signe indubitable. Malgré tout, Dieu donne le signe de l'Emmanuel, comme gage du salut pour Juda. À première vue, il s'agit du propre fils d'Achaz. L'annonce dépasse toutefois aussi le contexte présent et renforce l'espérance d'un messianisme royal qui assure la permanence de Juda.

Malgré les promesses et les injonctions, le roi Achaz cédera aux calculs politiques à courte vue. Il demandera la protection de l'Assyrie contre le roi d'Aram et le roi d'Israël, livrant Juda à l'Assyrie et se réduisant à l'état de vassal : « je suis ton serviteur et ton fils », écrit-il au roi d'Assyrie (2 R 16, 7 ; voir ici v. 5-16). Ce sont les termes propres de la relation du roi de Juda avec Dieu. C'est une forme de trahison de l'élection. Ainsi, au lieu de consentir à une foi qui serait une remise entière de soi à Dieu, Achaz donne sa foi et s'aliène à un roi étranger qui n'a que faire de lui ni de son pays. C'est sidérant, mais cela illustre bien que le refus de croire dans une situation menaçante conduit à livrer sa foi à de faux dieux sous une forme de servitude sans vrai salut.

Avec l'histoire d'Achaz, il est clair que l'alternative de l'homme ne se joue pas entre croire et ne pas croire, mais entre croire en Dieu et croire en de vains secours. Achaz avait le choix entre mettre sa foi en Dieu et aliéner sa crédulité au roi d'Assyrie.

II. Les évangiles : de la foi confiance à la confession de foi

La foi de ceux qui ont recours à Jésus pour une guérison

Dans les évangiles synoptiques, des personnes exposées à une maladie ou un péril, des marginaux et des étrangers, s'adressent à Jésus avec une grande audace et confiance pour le supplier de les guérir ou de guérir l'un de leurs proches. À plusieurs reprises, Jésus est édifié, bouleversé, voire retourné, par la foi ainsi exprimée⁴. Assurément, il s'agit encore d'une foi intéressée et très imparfaite en comparaison de l'identité de Jésus dans le dessein de Dieu. Toutefois, dans ce type de rencontres, Jésus ne paraît pas préoccupé de l'aspect « doctrinal » de la foi, alors qu'il l'est bien dans les dialogues avec ses disciples. Face aux suppliants, aux étrangers et aux marginaux, Jésus

4. Voir Mc 2, 5 ; 5, 34-36 ; Mt 8, 10 ; 15, 28.

loue ou fait advenir une foi totale qui est une remise de soi entière et sans réserve. Il est édifié par l'attitude qui consiste à s'en remettre totalement à un ultime recours, en étant sûr que l'exaucement est possible si l'on jette toute sa vie dans la demande.

Considérons un récit marcién où les disciples ont dû constater leur impuissance, par manque de foi, tandis que le suppliant est interpellé dans l'hésitation de sa foi :

¹⁷Quelqu'un de la foule lui dit: « Maître, je t'ai apporté mon fils qui a un esprit muet. ¹⁸Quand il le saisit, il le jette à terre, et il écume, grince des dents et devient raide. Et j'ai dit à tes disciples de l'expulser et ils n'en ont pas été capables. » ¹⁹« Engeance incrédule, leur répond-il, jusques à quand serai-je auprès de vous? Jusques à quand vous supporterez-vous? Apportez-le-moi. » ²⁰Et ils le lui apportèrent. Sitôt qu'il vit Jésus, l'esprit secoua violemment l'enfant qui tomba à terre et il s'y roulait en écumant. ²¹Et Jésus demanda au père: « Combien de temps y a-t-il que cela lui arrive? » – « Depuis son enfance, dit-il; ²²et souvent il l'a jeté soit dans le feu soit dans l'eau pour le faire périr. Mais si tu peux quelque chose, viens à notre aide, par pitié pour nous. » ²³« Si tu peux!... reprit Jésus; tout est possible à celui qui croit. » ²⁴Aussitôt le père de l'enfant de s'écrier: « Je crois! Viens en aide à mon peu de foi! » ²⁵Jésus, voyant qu'une foule affluait, menaça l'esprit impur en lui disant: « Esprit muet et sourd, je te l'ordonne, sors de lui et n'y rentre plus. » ²⁶Après avoir crié et l'avoir violemment secoué, il sortit, et l'enfant devint comme mort, si bien que la plupart disaient: « Il a trépassé! » ²⁷Mais Jésus, le prenant par la main, le releva et il se tint debout. ²⁸Quand il fut rentré à la maison, ses disciples lui demandaient dans le privé: « Pourquoi nous autres, n'avons-nous pu l'expulser? » ²⁹Il leur dit: « Cette espèce-là ne peut sortir que par la prière. » (Mc 9, 17-29)

Si l'on met en rapport le dialogue initial et le dialogue final avec le récit intermédiaire, c'est en raison de leur incrédulité, de leur défaut de foi, que les disciples ont été incapables de chasser l'esprit mauvais. S'ils avaient eu la foi, leur injonction ou leur prière auraient été efficaces (Mc 9, 29 ; Mt 17, 20). L'événement comporte une leçon pour les disciples: à l'heure qu'il est, leur foi est dérisoire et impuissante. Cela dénonce aussi une confusion implicite sur la foi, partagée par les disciples et par le père: la foi n'est pas un pouvoir dont on pourrait disposer comme par magie. Elle n'est pas un pouvoir autonome. Elle est un acte de totale dépendance.

Par contraste, le suppliant est édifiant. Certes, il ne l'est pas de prime abord. La façon dont il raconte sa première tentative auprès des disciples laisse entendre qu'il leur a donné un ordre d'expulsion, comme si cela était en leur pouvoir. Il est tributaire de la même confusion dont témoignent à

leur tour les disciples dans le dialogue final avec Jésus. La désolation de Jésus devant cette « engeance incrédule » inclut probablement les disciples, le père et la foule.

Ensuite, la première requête du suppliant envers Jésus paraît plus désespérée que croyante: « si tu peux quelque chose... », dit-il à Jésus. La première demande n'a pas la qualité propre de la foi qui consiste à se jeter entièrement dans la confiance. Elle présente toutefois la vertu propre d'en appeler à la compassion de Jésus. L'homme ne se place plus en position de commander, comme avec les disciples, mais de susciter la pitié. Il combat déjà lui-même l'esprit qui possède son enfant, puisqu'il revendique son rôle de père, contre l'esprit qui veut « perdre » l'enfant. Il dit « nous » en pleine solidarité avec son enfant⁵.

La correction de Jésus: « tout est possible à celui qui croit », met tout l'accent sur le sujet croyant. Pour entrer dans le domaine où tout est possible, il faut donc entrer dans un croire absolu, sans délimitation objective⁶. C'est un acte de foi ouvert sur l'amplitude inconnue de l'action de Dieu. Une fois repris par Jésus, l'homme devient impressionnant de lucidité et de foi. Maintenant, la foi exprimée est totale et elle est ouverte sur l'impossible: « Je crois! Viens en aide à mon peu de foi! » L'homme s'engage totalement en son propre « je ». Il se jette dans la foi, tout en reconnaissant son vrai problème: le défi de croire éperdument dans sa détresse.

Ce récit éclaire le caractère spécifique de la foi de ceux qui placent toute leur attente de salut immédiat en Jésus. C'est une foi par laquelle le suppliant met toute sa confiance dans le secours de Jésus, sans retenue. Dans des situations humainement désespérées, c'est l'entière confiance et l'audace de la foi qui déclenchent la puissance de guérison et de salut émanant de Jésus⁷.

Dans une telle foi, nous retrouvons quelque chose de la foi d'Abraham: remise entière de son attente et de son besoin. Abraham le vivait directement à l'égard de Dieu, moyennant une promesse et un signe. Ceux qui supplient Jésus s'adressent à lui comme à un prophète thaumaturge, dépositaire d'un pouvoir divin. En termes de foi objective, cela demeure en-dessous de l'identité réelle de Jésus dans le dessein de Dieu. Toutefois, pour le tout-venant, la

5. Voir Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, Paris, Cerf, CBNT 2, 2004, p. 344-353.

6. Dans une réflexion seconde, il convient de soutenir qu'il existe des délimitations objectives du possible et de l'impossible, qu'il appartient à la philosophie et à la théologie de discerner, selon diverses instances de jugement; voir Emmanuel DURAND, « God's Power and the Impossible: Who Delineates them? », à paraître dans *Nova & Vetera* (English Ed.)

7. La tradition théologique apportera ici une distinction importante entre la foi dogmatique et le charisme de foi; selon CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse baptismale*, V, 10-11.

rectitude objective de la foi ne saurait prévaloir, spécialement avant Pâques. Jésus relève et loue directement l'entière implication du sujet dans sa demande, où il engage toute son attente avec la confiance d'une réponse possible.

La confession de foi de Pierre vers Césarée de Philippe

Tandis que Jésus ne cherche pas à objectiver la foi de ceux qui s'approchent de lui pour demander une guérison, il enseigne et questionne ses disciples pour les acheminer vers le contenu tout à fait singulier de sa messianité, son identité de Christ. Avant Pâques, l'objet de la foi naissante demeure en deçà de l'annonce christologique (le « kérygme ») proclamé à partir de la Pentecôte. Toutefois, l'éveil des disciples à la foi inclut un apprentissage de la messianité humble et souffrante de Jésus. De prime abord, un tel enseignement n'est pas reçu, mais il est livré par anticipation et il sera intégré plus tard, à partir de l'événement pascal. Bien qu'il existe un saut considérable de la foi prépascale à la foi pascale, il y a aussi un fin trait d'union par la préparation des disciples à un dénouement non triomphant de la messianité de Jésus.

Considérons la confession de foi de Césarée, avec sa dialectique étonnante entre reconnaissance et tentation :

²⁷Jésus s'en alla avec ses disciples vers les villages de Césarée de Philippe, et en chemin il posait à ses disciples cette question : « Qui suis-je, au dire des gens ? » ²⁸Ils lui dirent : « Jean le Baptiste ; pour d'autres Élie ; pour d'autres, un des prophètes. » ²⁹« Mais pour vous, leur demandait-il, qui suis-je ? » Pierre lui répond : « Tu es le Christ. » ³⁰Alors il leur enjoignit de ne parler de lui à personne. ³¹Et il commença de leur enseigner : « Le Fils de l'homme doit beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, être tué, et, après trois jours, ressusciter » ; ³²et c'est ouvertement qu'il disait ces choses [*parrèsiai ton logon elalei*]. Pierre, le tirant à lui, se mit à le morigéner. ³³Mais lui, se retournant et voyant ses disciples, admonesta Pierre et dit : « Passe derrière moi, Satan ! car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes ! » (Mc 8, 27-33)

À la question initiale : « Qui suis-je, au dire des gens ? », les réponses rapportées par les disciples sont tâtonnantes et inexactes, mais elles intègrent du moins Jésus dans le dessein de Dieu, car elles l'identifient à l'un des acteurs-clés de l'histoire du salut : Jean-Baptiste, Élie, l'un des prophètes.

De ses disciples, Jésus attend maintenant une réponse et une décision personnelles. Il n'a jamais demandé « qui suis-je ? » à ceux qui s'adressaient à lui pour une guérison. L'exigence d'une telle question, portant directement sur l'identité de Jésus, est réservée à ceux qui le suivent déjà depuis quelque temps. De façon courante, les disciples lui donnent simplement le titre de

« Maître » (*didascalos*), comme le fait aussi le tout-venant lorsqu'il s'adresse à Jésus.

La réponse de Pierre jaillit donc comme une percée. Il confesse Jésus comme Christ. Cela revient à lui reconnaître un rôle unique et définitif dans l'accomplissement du dessein de Dieu. Il est probable que, pour Pierre, cette mission concerne en premier lieu la restauration d'Israël. Il reconnaît en Jésus le messie royal. Avec une telle déclaration, Pierre s'engage aussi totalement et mise sa vie sur Jésus. Il est passé de l'admiration et du compagnonnage à la foi comme adhésion totale à la personne de Jésus.

Émanant de Jésus, la menace ou l'ordre sévère de n'en rien dire à personne peut avoir deux sens, non exclusifs l'un de l'autre : l'heure d'une proclamation au-delà du cercle des disciples n'est pas venue et la signification du titre de Christ prête gravement à confusion.

Alors que Pierre vient d'identifier Jésus comme Christ, celui-ci donne un sens singulier et décalé au titre qu'il vient de recevoir. Jésus enseigne un nouveau contenu. Tandis que Pierre le désigne comme Christ, Jésus se désigne comme Fils de l'homme. De plus, il qualifie ce titre par ses souffrances et son rejet à venir, avant son relèvement. L'identité de Jésus comme Fils de l'homme relève ainsi d'un autre profil que celui du messie royal. C'est une identité à remplir par ce qui reste encore à venir et que Jésus anticipe. Jésus fait ainsi muter le titre de Christ en lui donnant un contenu déconcertant, d'abord marqué par le rejet et la souffrance.

Ainsi, à partir de la confession de Pierre, Jésus aura énoncé la parole avec une assurance frappante et un contenu inédit (Mc 8, 32 ; cf. 2, 2). La parole en question est désormais le *logos* de la croix, celle que les disciples eux-mêmes doivent porter lorsqu'ils suivent Jésus (Mc 8, 34).

À peine Pierre a-t-il misé sa vie sur Jésus comme Christ, le voilà scandalisé par le gouffre entre sa représentation du Messie et le renversement annoncé par Jésus. « Écartelé entre les idées qu'il a reçues sur le Messie, et celui que vient de lui décrire Jésus, Pierre va "sortir" de sa foi, en essayant de faire "sortir" Jésus de sa vraie messianité⁸. » Pierre se montre de prime abord incapable d'assumer le profil concret que Jésus anticipe et dévoile : le rejet, les souffrances, la mort et un mystérieux relèvement. Devant tous, Pierre est renvoyé, non pas au rang tolérable des opinions approximatives, mais bien plus loin, dans l'orbite insupportable du Tentateur.

Autour de la confession de Pierre se dégagent de nouveaux paramètres de la foi. À l'égard de ses disciples, Jésus soulève la question de son identité.

8. Alphonse MAILLOT, art. « foi », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, p. 485-500, ici p. 490.

L'objet de la foi acquiert une importance qu'il n'avait pas jusque-là. Lorsqu'il confesse Jésus comme Christ, Pierre s'engage entièrement et mise sa vie sur lui, d'une façon comparable à la foi exprimée par Abraham. Mais le scandale portant sur l'objet de la foi, le profil d'une messianité inversée, fait aussitôt sortir Pierre de sa foi naissante et le situe aux côtés du Tentateur. Ici, la confiance entière et l'adhésion totale du sujet de la foi se heurtent et se mesurent d'une façon nouvelle à la vérité pratique de l'objet de la foi.

L'incrédulité vaincue de Thomas: le refus du témoignage privé de signes

Passant des synoptiques au quatrième évangile, les contours de l'acte de croire se dessinent encore plus nettement. Intervient chez Jean une différence marquée entre croire à cause des signes ou croire en vertu du simple témoignage de la parole. À défaut de croire le témoignage que Jésus rend par sa parole, les opposants ou les disciples devraient au moins croire à causes des œuvres qu'il accomplit (Jn 10, 25.38 ; 14, 11). Plus que les signes, les œuvres comportent un témoignage, car elles renvoient au Père qui agit avec Jésus, voire en lui. Les œuvres demeurent toutefois une possibilité dérivée et imparfaite par rapport au témoignage par excellence de la parole.

Les signes ont seulement une fonction indicative de la gloire, à laquelle on accède par la foi seule. Les disciples sont censés faire un bon usage des signes (Jn 2, 11). Néanmoins, le plus souvent, la foi dans les signes demeure superficielle et elle ne dure pas (2, 23-25). Ceux qui demandent des signes ne croiront pas pour autant (4, 48 ; 6, 30). Même lorsque les signes se multiplient, certains ne veulent pas croire (10, 37). Cependant, au terme du quatrième évangile, les signes changent de statut lorsqu'ils ont été sélectionnés et mis par écrit. Ils sont alors transmis comme un témoignage favorable à la foi (Jn 20, 30-31).

Seule la foi en la parole de Jésus inscrit durablement ses disciples dans la foi. Au lieu de demander des signes, il faut croire à la parole de Jésus (Jn 4, 50.53). C'est sa parole qui ouvre l'accès à celui qui l'a envoyé (5, 24). À l'inverse, le refus de croire en Jésus dénonce la prétention de posséder la parole de Dieu (5, 38). Les Écritures elles-mêmes sont relatives à la parole de Jésus, comme le témoignage supérieur rendu au Père qui l'envoie (5, 47). À l'opposé des consommateurs de signes, Pierre est hardi dans sa foi parce que Jésus a les paroles de la vie éternelle (6, 68-69). En revanche, les « Juifs » refusent de reconnaître que Jésus dit la vérité (8, 45-47).

Après Pierre, l'aveugle-né va bien au-delà du signe que comporte sa guérison, pour croire au Fils de l'homme lorsque Jésus s'identifie comme tel

devant lui (9, 35-37). Cet homme est le parfait exemple du croyant qui, tout en étant bénéficiaire d'un signe fort, croit en Jésus en raison de sa parole.

Après Pâques, deux figures de croyant se dégagent : celle du disciple bien-aimé et celle de Thomas, l'incrédule. Au tombeau, la foi du disciple bien-aimé est totale et entière, mais son objet n'est pas spécifié. À ce stade, les signes sont bien peu de choses et ils demeurent très ambigus : le tombeau vide, le suaire et les linges. Ce sont plutôt les reliques de la mort que les signes positifs de la résurrection. L'hypothèse la plus plausible, dont Marie de Magdala est l'auteur, consiste dans l'enlèvement du corps. Il n'y a donc pas de proportion entre ce que le disciple bien-aimé constate et ce qu'il croit.

Il faut attendre l'affrontement à l'incrédulité de Thomas pour recueillir sur ses lèvres la confession de foi déterminée qui scelle tout l'évangile de Jean.

²⁴Or Thomas, l'un des Douze, appelé Didyme, n'était pas avec eux, lorsque vint Jésus. ²⁵Les autres disciples lui dirent donc : « Nous avons vu le Seigneur ! » Mais il leur dit : « Si je ne vois pas dans ses mains la marque des clous, si je ne mets pas mon doigt dans la marque des clous, et si je ne mets pas ma main dans son côté, je ne croirai pas. » ²⁶Huit jours après, ses disciples étaient de nouveau à l'intérieur et Thomas avec eux. Jésus vient, les portes étant closes, et il se tint au milieu et dit : « Paix à vous. » ²⁷Puis il dit à Thomas : « Porte ton doigt ici : voici mes mains ; avance ta main et mets-la dans mon côté, et ne sois plus incrédule, mais croyant. » ²⁸Thomas lui répondit : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » ²⁹Jésus lui dit : « Parce que tu me vois, tu crois. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. » (Jn 20, 24-29)

L'acte de foi de Thomas est rendu possible par la démarche du Ressuscité qui vient recueillir la confession de foi – toujours en suspens dans l'évangile de Jean – justement sur les lèvres de l'incrédule : « Mon Seigneur et mon Dieu ». C'est la seule confession de foi du quatrième évangile qui est à la hauteur du Prologue, où Jésus a reçu le titre de *theos* (sans l'article qui demeure réservé au Père).

Ce qui retient Thomas de croire n'est pas rien. Ses entraves ressemblent à ce qui fait obstacle pour tant d'hommes et de femmes en tout temps. D'une part, l'affrontement à la mort. La souffrance en excès d'avoir vu un proche, Jésus, trahi, torturé, crucifié, anéanti... perdant ainsi tout espoir de nouveauté et de paix. D'autre part, quelque chose comme un orgueil blessé, replié sur soi, sur ses propres instances de contrôle et de vérification.

Tout en permettant à Thomas d'être affronté à son manque de foi et à son isolement, le Ressuscité recrée à neuf sa foi, presque à partir de rien, si ce n'est le consentement de Thomas à se heurter à son manque de foi. Ici, la foi n'est pas le simple prolongement d'une aptitude à croire, d'une disposition

crédule, mais un retournement, une conversion que le Ressuscité opère en maître.

« Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru », car personne ne croit simplement à partir d'une évidence sensible, comme l'exigeait follement Thomas. Les disciples sont tous tributaires d'une chaîne de témoignage, qui remonte au Père lui-même. C'est précisément la dépendance filiale et fraternelle de la foi que Thomas a refusée. Il a commis le péché d'incrédulité en congédiant le témoignage de ses frères. Il a voulu croire en fonction d'un constat sensible autonome, d'une évidence indubitable.

Le renversement de la foi n'est pas tributaire de ce que Thomas aurait pu changer par lui-même, mais de la nouveauté apportée par le Ressuscité lui-même: sa présence, en dépit des portes closes et d'une situation fermée; le don de la paix caractéristique du mode d'être de Jésus parmi les siens; le commandement net et décisif (« mets ton doigt », « avance ta main »); une déclaration en forme de libération et de recreation (« [sois] croyant »). La foi pascalle apparaît ainsi comme une victoire sur l'incrédulité et ses motifs, tout comme la Résurrection laisse derrière elle les liens de la mort, le suaire et les bandelettes. L'incrédulité initiale de Thomas révèle en fin de compte combien l'entrée dans la foi est un combat, une conversion et une victoire. Non pas la victoire du sujet croyant, qui serait affronté seul à une décision à poser devant l'objet de sa foi, mais la victoire de Jésus ressuscité auprès du croyant au milieu de ses frères.

Le refus du témoignage est insensé, car c'est le seul chemin fiable qui soit durablement offert aux disciples pour croire. Les signes passent ou sont passés. Une génération de croyant reçoit le témoignage de ceux qui la précèdent. La chaîne des témoins est un présupposé du don actuel de la foi par le Ressuscité lui-même.

La perfection objective de la confession de foi qui monte aux lèvres de Thomas: « Mon Seigneur et mon Dieu » ne supprime pas l'imperfection subjective de son cheminement vers la foi. « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ». Si l'on tient compte de l'intertextualité entre Luc et Jean, la béatitude de ceux qui croient sans voir rappelle l'exclamation d'Élisabeth devant Marie: « Bienheureuse celle qui a cru... » (Lc 1, 45). Marie a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit par l'envoyé de Dieu. Elle a cru par la médiation du témoignage, le signe intervenant seulement de surcroît.

Conclusion: quelques traits caractéristiques de la foi biblique

Élisabeth déclare Marie bienheureuse parce qu'elle a cru. Comme Abraham, elle a cru en la promesse de Dieu. Toutefois, à la différence

d'Abraham, elle n'a pas emprunté des raccourcis humains. Tout entière mobilisée et exposée à l'équivoque de concevoir avant l'heure, Marie s'est remise entièrement à Dieu par sa foi. Elle s'est jetée de façon entière dans la foi en Dieu. Cependant, Marie ne le fait pas de façon aveugle, car elle répond ainsi à la révélation qui lui est faite concernant le Fils. Il y a donc un accord, dans la foi de Marie, entre la plénitude subjective de l'attitude de foi et la plénitude objective de l'acte de foi. Cet accord est rare parmi les disciples de Jésus et ne se rencontre probablement pas avant la Pentecôte. À cet égard, Marie est clairement pionnière de la foi.

De la Nativité à la Croix, la foi de Marie est affrontée à des étonnements, des incompréhensions et d'immenses défis. Elle croît dans sa foi, jusqu'à l'obscurité des trois jours du tombeau, en attente de l'accomplissement de la promesse de Dieu. Jusque-là, Marie est demeurée « celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur » (Lc 1, 45). Dès l'Annonciation, sur l'arrière-fond d'une situation humainement risquée, Marie paraît bien posséder l'essence de la foi pascalle. Très vite, dans le contexte de la Nativité et de la Présentation au Temple, l'ombre de l'épreuve se confirme de façon sensible dans la foi de Marie. Dès l'origine, le caractère coûteux et risqué de la foi de Marie est nettement marqué.

Au terme de ce parcours, reconnaissons combien il est rare de trouver conjointe la plénitude subjective de la foi, comme entière remise de soi, et la plénitude objective de la foi, comme identification de celui (Dieu ou le Christ) qui est cru. À divers stades du compagnonnage avec Jésus, les apôtres Pierre et Thomas sont des figures saisissantes de foi admirable et d'inadéquation relative. Assurément, la foi qualifiée comme remise entière de soi à la promesse de Dieu n'est pas à la portée de notre vécu existentiel tous les jours. Il faut distinguer la perfection de l'acte de foi, dans des situations qui exigent de franchir un seuil, et le quotidien de l'endurance dans la foi. Cela oriente vers la distinction entre la foi comme acte et la foi comme vertu.

Seule Marie paraît avoir été exemplaire dans sa foi, y compris dans les phases d'incompréhension objective. La foi d'Abraham en la promesse de Dieu a inauguré le régime de l'Alliance. Abraham était Israël. Sa foi primordiale fut la plénitude séminale de la foi d'Israël dans l'histoire. Pareillement, la foi de Marie est séminale et exemplaire au seuil de la Nouvelle Alliance. La foi de Marie à l'Annonciation contient en germe la plénitude de la foi ecclésiale, à déployer et à spécifier tout au long de la carrière de Jésus, en phase avec chacune des étapes de sa révélation, avant et après Pâques. Cela est si vrai que, durant les trois jours du tombeau, toute la foi naissante des disciples a fondu comme neige au soleil. Seule demeure ferme la foi de Marie.

Cela signifie qu'à nouveau, comme à l'Annonciation, toute la foi de l'Église est contenue dans la foi unique de Marie.

De la mise en perspective de ces quelques figures de croyants, se dégagent certains traits caractéristiques de la foi biblique :

- La foi est un acte de remise totale de soi-même à Dieu qui donne sa promesse ou sa parole comme la médiation d'une alliance.

- La foi est demandée dans des situations fermées, sans dénouement humain à la hauteur de la promesse de Dieu.

- Lorsque l'être humain refuse de mettre sa foi dans la parole ou la promesse reçues de Dieu, il se jette dans des substituts de salut qui se réduisent le plus souvent à des aliénations.

- Pour celles et ceux qui sont étroitement associés à l'œuvre de Dieu, la foi n'est pas seulement totale remise de soi, mais aussi ajustement et adhésion à Celui qui est cru. La vérité objective de l'adhésion qualifie alors l'intensité de la confiance et de l'abandon.

- Tant la promesse que l'identité, qui sont offertes à la foi, tiennent de l'inédit, si bien que la foi implique un saut dans l'inconnu, l'acceptation d'une aventure incontrôlable.

- Une telle foi ne va pas de soi. Elle exige du croyant qu'il reconnaisse le dépassement de ses propres ressources en termes de croyable disponible. C'est une conversion.

- Dès avant Pâques, une telle foi est foncièrement d'essence pascalle, car elle dépasse l'ordre humain du possible pour se jeter dans le champ des possibles de Dieu.

- Les signes peuvent entrer dans une pédagogie orientée vers la foi, mais celle-ci exige, à un moment donné, une parole reçue dans le dénuement du témoignage.

Emmanuel DURAND, OP

Amitié et béatitude chez Thomas d'Aquin

Sur l'axiome « Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes. »

En 2018, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a publié un document qui met en garde contre les risques d'un nouveau pélagianisme et d'une nouvelle gnose¹. Concernant le premier de ces risques, je souhaite attirer l'attention sur l'axiome aristotélicien « Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes », un axiome que Thomas d'Aquin évoquait souvent pour contrer une conception pélagienne de la vie, selon laquelle l'homme peut se sauver lui-même ; l'homme peut atteindre sa béatitude par ses seules forces naturelles. Dans la première partie de cet article, je propose d'illustrer brièvement le contexte dans lequel cet axiome s'inscrit dans la pensée d'Aristote ; dans la deuxième partie, j'en analyserai les différentes dimensions perçues par Thomas d'Aquin.

1. Le contexte aristotélicien de l'axiome « Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes. »

Le problème central de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote est la nature du bonheur. Dans le premier livre (I, 7-8), le Stagirite indique un certain nombre de critères pour identifier le bien suprême, c'est-à-dire le bien qui pourrait rendre l'homme heureux. Il énonce d'abord deux critères formels, puis s'interroge sur le sens de la vie de l'homme ; il va jusqu'à énumérer des éléments de la sagesse populaire concernant le bonheur et conclut par l'observation suivante :

Cependant il apparaît nettement qu'on doit faire aussi entrer en ligne de compte les biens extérieurs, ainsi que nous l'avons dit, car il est impossible, ou du moins malaisé, d'accomplir les bonnes actions quand on est dépourvu de ressources pour y faire face. En effet, dans un grand nombre de nos actions, nous faisons intervenir à titre d'instruments les amis ou la richesse, ou l'influence politique ; et, d'autre part, l'absence de certains avantages gâte la félicité : c'est le cas, par exemple, pour la noblesse de race, une heureuse progéniture, la beauté physique. On n'est pas, en effet, complètement heureux si on a un aspect disgracieux, si on est d'une basse extraction, ou si on vit seul et sans enfants ; et, pis encore sans doute, si on a des enfants ou des amis

1. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lettre *Placuit Deo*, 22.02.2018.

perdus de vices, ou si enfin, alors qu'ils étaient vertueux, la mort nous les a enlevés².

Ce passage contient une thèse difficile. En effet, si Aristote, d'une part, tente d'identifier les caractéristiques de l'activité parfaite qui pourrait rendre l'homme heureux en attribuant à chacun d'entre nous la responsabilité du succès de sa vie, au final il reconnaît tout de même que, pour être vraiment heureux, l'homme a également besoin d'une série d'aides extérieures qui ne sont pas forcément à sa disposition. Celui qui n'a ni amis, ni richesse, ni pouvoir ne sera pas heureux, ou le sera difficilement, car il ne pourra pas accomplir correctement les actes qui ont la capacité de le rendre heureux. C'est à partir de ces réflexions qu'Aristote lui-même tire sa conclusion : si tout cela est vrai, il n'est pas possible de savoir si le bonheur est une question de vertu ou de destinée.

À la fin de l'*Éthique à Nicomaque* encore, Aristote confirmera que la contemplation, dans laquelle il identifie l'activité permettant à l'homme de s'épanouir complètement, a besoin de biens extérieurs. Même si le contemplatif n'a pas besoin de beaucoup de biens, il lui faudra quand même pouvoir compter sur des éléments qui sont strictement nécessaires. Il écrit :

Mais le sage aura aussi besoin de la prospérité extérieure, puisqu'il est un homme : car la nature humaine ne se suffit pas pleinement à elle-même pour l'exercice de la contemplation, mais il faut aussi que le corps soit en bonne santé, qu'il reçoive de la nourriture et tous autres soins³.

Les écoles philosophiques postérieures à Aristote se sont attachées à contrecarrer la thèse selon laquelle le bonheur de l'homme peut dépendre de facteurs externes. Épicure invite tous les hommes à réduire leurs désirs au *minimum* indispensable, de façon à leur permettre d'être satisfaits autant que possible. Les stoïciens ont été encore plus radicaux dans leur tentative de rendre l'homme totalement indépendant des circonstances contingentes. En identifiant le bonheur avec la vertu de la sagesse, qui repose pleinement sur le pouvoir de chaque individu, ils ont voulu assurer la pleine autonomie de l'homme. Notre propos ici n'est pas d'approfondir ultérieurement la question de la relation entre le bonheur, la liberté et la dépendance ; néanmoins, le fait de signaler le problème est utile pour fournir le cadre du sens que l'axiome « ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes » prend chez Aristote.

2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I, 9, 1099a34-1099b6.

3. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* X, 8, 1178b33-36.

L'axiome en question apparaît dans le troisième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, où le Stagirite expose sa théorie de l'action, en évoquant, entre autres, l'acte de la délibération. La délibération constitue un moment bien précis dans l'agir humain. Après avoir constaté que notre souhait est en quelque sorte réalisable, nous pouvons commencer à identifier les actes qui pourraient servir à son accomplissement. Le premier problème est donc de bien discerner quelles sont les fins qui nous sont possibles. Par exemple, nous ne pouvons pas délibérer sur la manière de réaliser notre désir de voir le soleil briller demain, car sa réalisation n'est pas en notre pouvoir. Alors, qu'est-ce qui est possible pour nous ? C'est précisément dans le cadre de ces réflexions qu'Aristote énonce notre axiome :

Sont possibles les choses qui peuvent être réalisées par nous, car celles qui dépendent de nos amis dépendent en un certain sens de nous, puisque le principe de leur action est en nous⁴.

Quel est le sens de cette affirmation dans ce contexte ? Tout d'abord, elle suppose que nous ne délibérons pas seulement sur nos actes individuels, mais aussi sur les actes collectifs. En effet, le concept d'amitié chez Aristote est plus large que le nôtre. Il comprend également, par exemple, les membres de la famille, les concitoyens et les compagnons de voyage. Toutes ces personnes nous apporteront leur aide dans la réalisation de projets qui favorisent notre bien commun. Ainsi, chez Aristote, l'axiome mentionné ci-dessus concerne tout d'abord la définition du champ d'action possible d'une personne. Nous sommes des êtres dépendants, car nous sommes des animaux politiques, faits pour vivre en communauté. Or, étant donné que nos amis ne sont pas non plus tout-puissants, il restera toujours un large éventail de désirs qui ne pourront jamais être satisfaits.

2. Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin fait sien l'axiome aristotélicien « *quae enim per amicos possumus, per nos aliquantulum possumus* » et l'utilise à une quinzaine d'occasions⁵. Dans ces passages, il revêt trois significations différentes que l'on peut

4. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* III, 3, 1112b27-28.

5. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super Sententiis*, Lib. III, dist. 36, q. 1, a. 6, resp.; Lib. IV dist. 15, q. 4, a. 1, q1a 1, resp.; Lib. IV, dist. 20, q. 1, a. 5, exp. text.; ID., *Summa contra gentiles*, III, cap. 134, n. 3; cap. 158, n. 7; ID., *Summa theologiae* [STh], Ia-IIae, q. 5, a. 5, ad 1; Ia-IIae, q. 109, a. 4, ad 2; IIa-IIae, q. 156, a. 2, ad 1; IIa-IIae, q. 186, a. 3, ad 4; ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24, a. 12, ad s.c. 6; ID., *Quaestiones disputatae de virtutibus*, q. 4, a. 1, resp.; ID., *Quaestiones de quolibet*, V, q. 9, a. 1, ad 1; ID., *Compendium theologiae*, cap. 226; ID., *Sententia libri Ethicorum*, Lib. III, lect. 8, n. 5; ID., *Super Iob*, c. 6.

appréhender avec trois prépositions : l'ami agit *en ma faveur*, il agit *avec moi* et il agit *en moi*.

« *En ma faveur* »

Commençons par le passage où Thomas, dans son *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*, interprète directement la signification de l'axiome dans le texte aristotélicien. Dans ce contexte, il écrit :

C'est pourquoi Aristote dit que le possible est ce qui peut être fait par les amis. Car ce qui est fait par les amis est, d'une certaine façon, fait par nous-mêmes, à savoir en tant que le principe de l'action est en nous, du fait que les amis le font par considération pour nous (*intuitu nostri hoc faciunt*)⁶.

Ici, le Docteur Angélique souligne tout d'abord ce que signifie le fait que les actes des amis ont leur principe en nous. Cela veut dire qu'ils font ce qu'ils font moins pour eux-mêmes que pour nous, c'est-à-dire *en notre faveur*. Thomas souligne donc tout d'abord le fait que le comportement des amis a la caractéristique de la gratuité. En effet, la gratuité est l'une des différences principales entre l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié. L'affection pour l'ami pousse celui-ci à sortir de lui-même, pour s'identifier aux désirs de l'être aimé⁷.

« *Avec moi* », c'est-à-dire *en mon aide*

Dans d'autres passages, Thomas souligne plutôt le fait que les amis sont une aide extérieure qui renforce notre liberté en élargissant notre champ d'action, ce qui nous permet d'atteindre des objectifs qui, en eux-mêmes, ne nous sont pas accessibles.

C'est précisément ce que l'on trouve dans le traité sur la béatitude de la *Summa theologiae*. Thomas se demande si l'homme peut acquérir la béatitude au moyen de ses capacités naturelles. Cela paraît nécessaire, car l'homme

6. ID., *Sententia libri Ethicorum*, Lib. III, lect. 8, n. 5 : « Unde dicit quod possibilia sunt quae fiunt per nos, sub quibus comprehenduntur ea quae fiunt per amicos, quia ea quae fiunt per amicos aliquantulum fiunt per nos, in quantum scilicet principium horum est in nobis prout ipsi intuitu nostri hoc faciunt. »

7. La gratuité typique de l'amour d'amitié est bien exprimée dans le texte suivant. ID., *STh*, Ia-IIae, q. 28, a. 3, resp. : « Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, in quantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum. »

est, d'une part, créé pour atteindre son but ultime et, d'autre part, ne trouve sa perfection que lorsqu'il réalise son désir naturel de voir Dieu. S'il ne pouvait atteindre une telle fin que par ses seules forces, l'homme serait une création quelque peu défectueuse. En réalité, la vision béatifique excède la capacité de tout être créé, et la question se pose donc de savoir comment expliquer le fait que l'homme a été créé avec un désir qui transcende ses forces naturelles.

Thomas répond à ce dilemme en partant du constat que l'homme est un être *in fieri*. La nature ne lui a pas fourni d'armes et de vêtements comme aux autres animaux, mais elle lui a fourni la raison et les mains avec lesquelles il peut obtenir ce dont il a besoin. De la même manière, la nature a également pourvu l'homme de la volonté avec laquelle il peut se tourner vers Dieu pour demander au Créateur ce qui excède les forces de la créature. « En effet », ajoute-t-il, « ce que nous pouvons par nos amis, c'est par nous-mêmes, en quelque sorte, que nous le pouvons⁸ ».

Dans ce passage, Thomas applique l'expression « ami » à Dieu lui-même. Aristote n'envisageait pas cette possibilité, car il considérait que Dieu était trop éloigné de l'homme pour permettre une amitié réciproque. Thomas surmonte cet argument sur la base de la révélation, en s'appuyant sur le fait que Jésus dit à ses disciples : « Je ne vous appelle plus serviteurs [...] je vous appelle amis. » (*Jn* 15,15)⁹

La possibilité pour l'homme de demander l'aide de Dieu en tant qu'ami introduit un changement important dans la conception de la liberté humaine. Puisque Dieu est un ami tout-puissant, l'homme devient lui aussi potentiellement tel, puisqu'il peut désormais demander à son Ami des grâces infinies qui ne sont pas à la portée des hommes. L'homme peut, par exemple, demander à Dieu sa béatitude éternelle. La grâce divine peut être conçue comme une aide amicale que Dieu accorde à l'homme. Pour Thomas, la grâce ne rend cependant pas l'action humaine inutile, car Dieu ne veut pas agir seul : il veut des collaborateurs libres de sa toute-puissance. Dieu ne se substitue pas à l'homme, mais il le valorise ; il coopère *avec* lui.

L'intuition selon laquelle l'homme peut collaborer avec Dieu sert également à Thomas pour résoudre un autre problème. Au début du traité sur la grâce dans la *Summa theologiae*, il se demande si l'homme, sans la grâce, peut observer les préceptes de la loi par ses moyens naturels. Si cela n'est pas

8. ID., *STh*, Ia-IIae, q. 5, a. 5, ad 1 : « Quae enim per amicos possumus, per nos aliquantulum possumus. »

9. Cf. ID., *STh*, IIa-IIae, q. 23, a. 1, obj. 1 et s.c.

possible, nous devrions en conclure, semble-t-il, que Dieu nous demande des choses impossibles. C'est ce que Pélage affirmait déjà, et ce que Kant défendra à son tour, puisque pour lui « devoir implique pouvoir ». Personne ne peut être forcé à accomplir des actes qu'il ne peut pas accomplir¹⁰.

Thomas affirme au contraire que dans l'état de nature déchu, l'homme ne peut pas observer tous les préceptes de la loi, que ce soit en termes de substance (payer les impôts, par exemple) ou par rapport à la façon dont il le fait (les payer non seulement par peur, mais pour contribuer au bien commun). Après le péché originel, l'homme est donc peut-être capable d'accomplir certains actes extérieurs prescrits, mais pas tous, et en tout cas il est incapable de les accomplir pour la bonne raison qui, en fin de compte, est toujours la charité: pour pouvoir respecter la loi dans son intégralité, il a besoin de la grâce. Or, aux yeux de Thomas, cela ne signifie pas qu'il est absolument impossible d'observer les préceptes de la loi, car « ce que nous pouvons par nos amis, [c'est-à-dire ce que nous pouvons aussi avec l'aide de Dieu] nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes¹¹ ».

Encore une fois, Thomas utilise l'axiome aristotélicien pour expliquer que la collaboration entre Dieu et l'homme est possible, puisque l'homme est incapable de remplir ses devoirs sans cette collaboration¹².

« *En moi* », c'est-à-dire en s'identifiant à moi

Dans d'autres passages, enfin, Thomas utilise l'expression aristotélicienne pour suggérer une certaine fusion de la personnalité des amis, c'est-à-dire une certaine identification entre les amis. Un passage très clair en ce sens figure dans le traité sur la grâce de la *Somme contre les Gentils*. Thomas explique que l'homme ne peut se libérer du péché que s'il regrette de l'avoir commis et s'il se propose de l'éviter à l'avenir, en acceptant, avec le pardon, une peine visant à rétablir l'ordre de la justice. Dans ce contexte, il observe qu'une personne peut accepter d'endurer une peine au profit d'un ami:

Et ce que nous faisons par nos amis, nous paraissions le faire par nous-mêmes, car l'amitié, et surtout la dilection de la charité, de deux amis n'en fait qu'un.

10. Cf. Manfred MORITZ, *Verpflichtung und Freiheit. Über den Satz „sollen impliziert können“*, *Theoria* 19 (1953) 131-171.

11. THOMAS D'AQUIN, *STh*, Ia-IIae, q. 109, a. 4, ad 2.

12. La possibilité que l'action de l'homme soit digne est, pour Thomas, à côté de la justification des pécheurs, l'une des deux conséquences de la grâce divine. Le mérite et la grâce ne s'excluent donc pas mutuellement, mais ils se "co-impliquent". Cf. ID., *STh*, Ia-IIae, q. 113, Prologus.

C'est pourquoi l'on peut satisfaire devant Dieu par un autre comme par soi-même, surtout en cas de nécessité. En effet, la peine que notre ami souffre pour nous, nous la faisons nôtre; ainsi nous n'échappons pas à la pénalité, grâce à notre compassion pour notre ami souffrant, et ceci d'autant plus que nous sommes davantage la raison d'être de sa souffrance. Bien plus, l'amour de charité qui porte notre ami à souffrir pour nous, rend sa peine plus acceptable devant Dieu que si nous la subissions nous-mêmes: ici ce serait nécessité, là c'est spontanéité de la charité. Nous voyons ainsi comment l'un peut satisfaire pour l'autre pourvu que l'un et l'autre soient dans la charité¹³.

Ici, Thomas utilise l'axiome aristotélicien pour exprimer une autre vérité centrale de sa doctrine sur l'amitié: entre amis, une certaine identification mutuelle se constitue¹⁴. Cette identification peut conduire l'un des amis à accepter d'offrir une satisfaction en faveur de l'autre. L'union des amis peut s'expliquer comme le résultat global des trois effets de l'amour que Thomas décrit dans son traité en la matière: l'amour provoque d'une part l'union, c'est-à-dire que l'être aimé finit par exister dans l'amant (cf. *STh*, Ia-IIae, q. 28, a. 1); ensuite l'amour provoque la *mutua inhaesio*, c'est-à-dire l'inhérence réciproque entre la personne aimée et l'amant (cf. *STh*, Ia-IIae, q. 28, a. 2); et enfin l'amour provoque l'extase, c'est-à-dire que l'amant transfère son existence dans la personne aimée (cf. *STh*, Ia-IIae, q. 28, a. 3). Ces trois effets, qui se complètent réciproquement, conduisent de fait à une identification mutuelle entre les amis¹⁵.

13. ID., *Summa contra gentiles* III, 158, n. 7: « Quae autem per amicos facimus, per nos ipsos facere videmur: quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio caritatis. Et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo: praecipue cum necessitas fuerit. Nam et poenam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur: et sic poena ei non deest, dum patienti amico pateretur: et tanto amplius, quanto ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio caritatis in eo qui pro amico patitur, facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur: hoc enim est promptae caritatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dum uterque in caritate fuerit. »

14. Cf. ID., *STh*, Ia-IIae, q. 28, a. 2, resp.: « In amore vero amicitiae, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere secundum philosophum [*Ethic.* 9, 3 ; *Rhet.* 2, 4]. »

15. Une expression claire d'identification avec une autre personne se trouve dans Ga 2, 19-20: « Je suis crucifié avec le Christ; et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » Dans son commentaire sur ce passage (*Lectura super epistolam sancti Pauli ad Galatas*, c. 2, lect. 6), Thomas écrit: « Homo quantum ad illud dicitur vivere, in quo principaliter firmat suum affectum, et in quo maxime delectatur [...] Vivo autem, id est, iam non vivo ego, quasi in affectu habens proprium bonum, sed vivit in me Christus, id est tantum Christum habeo in affectu, et ipse Christus est vita mea. » Sur ce point, voir Peter A. KWASNIEWSKI, « St. Thomas, Extasis, and Union with the Beloved », *The Thomist* 61 (1997) 587-603.

Dans le *Compendium de théologie* se trouve un autre paragraphe dans lequel Thomas reprend la même interprétation de l'axiome aristotélicien. La problématique est identique. Une autre personne peut-elle être soumise à une peine pour le pécheur ? Dans ce cas, il est fait explicitement référence au Christ :

L'ordre de la justice exige que celui qui s'est rendu débiteur d'une peine en péchant, en soit libéré en s'acquittant de sa peine. Mais puisque ce que nous faisons ou subissons par des amis est comme si nous le faisons ou subissons nous-mêmes, en ce que l'amour est une force unitive qui en quelque sorte de deux qui s'aiment n'en fait plus qu'un, il n'est donc pas contraire à l'ordre de la justice que quelqu'un soit libéré si son ami satisfait pour lui¹⁶.

Ici encore, l'axiome aristotélicien est employé pour affirmer que l'amour est une force telle qu'il permet à deux personnes qui s'aiment de n'en faire qu'une. Nous pouvons donc conclure que, dans tous les passages proposés, Thomas cite l'axiome aristotélicien dans un sens antipélagien, car il voit dans *l'amitié* (aussi bien humaine que divine) une *aide indispensable* pour atteindre le bonheur ou le salut.

Michael KONRAD

16. THOMAS D'AQUIN, *Compendium theologiae* I, cap. 226: « Exigit autem hoc iustitiae ordo ut qui poenae alicuius peccando factus est debitor, per solutionem poenae liberetur. Quia vero quae per amicos facimus aut patimur, aliquantulum nos ipsi facere aut pati videmur, eo quod amor est mutua virtus ex duobus se amantibus quodammodo faciens unum, non discordat a iustitiae ordine, si aliquis liberetur, amico eius satisfaciendo pro ipso. »

Le père Marie-Joseph Lagrange : les secrets d'une vie chrétienne

Parler du père Lagrange, c'est le plus souvent évoquer un combat pour la Bible si l'on est historien, ou les résultats d'une méthode exégétique si l'on est bibliste. L'Écriture et même l'Écriture scrutée à Jérusalem, est en effet au cœur de sa vie. Le premier numéro de la *Revue biblique* affirme avec audace que « l'Écriture sainte est, comme les sacrements, une chose sainte, mais ordonnée par Dieu au salut des âmes¹ » ; « l'Écriture sainte, comme substance divine, comme manne de l'intelligence, dans son dogme et dans sa morale, dans ses conseils pratiqués par les religieux [...] est vraiment pour l'Église catholique, après l'Eucharistie, le Verbe de Dieu qui nourrit² ». S'il convient d'admirer la science du religieux et sa perspicacité dans l'élaboration de la méthode historico-critique, il vaut aussi la peine de s'attacher à l'homme intérieur pour y trouver ce que son premier bio-bibliographe, le père François-Marie Braun, a appelé le « secret d'une belle vie³ ». Le père Ambroise-Marie Carré avait naguère voulu rendre hommage, dans un petit livre, aux maîtres que Dieu lui avait donnés⁴. C'est l'exercice auquel on prétend se livrer ici : non pas un portrait spirituel du père Lagrange à la manière de Jean Guitton⁵, mais une simple et nécessairement incomplète revue des personnes et des lieux qui ont marqué son âme, en amont de sa carrière d'exégète. Les notes et la correspondance du savant dominicain, mieux connues depuis les publications faites par Bernard Montagnes et Manuel Rivero permettent d'accéder plus profondément à son intimité spirituelle⁶.

1. « Avant-propos », *Revue biblique* 1 (1892), p. 2.

2. *Ibid.*, p. 8.

3. F.-M. BRAUN, *L'œuvre du père Lagrange. Étude et bibliographie*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, 1943, p. 165-178.

4. A.-M. CARRÉ, *Ces maîtres que Dieu m'a donnés*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, 128 p.

5. J. GUITTON, *Portrait du père Lagrange. Celui qui a réconcilié la science et la foi*, Paris, Robert Laffont, 1992, 252 p.

6. Pour les lettres, voir notamment : *Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904-1916)*, présentée, éditée et commentée par B. MONTAGNES, préface de J. GUITTON, Paris, Gabalda, 1989, 446 p. et pour les écrits personnels M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel (1879-1932)*, avant-propos de M. RIVERO, Paris, Éd. du Cerf, 2014, 525 p. Deux publications récentes témoignent de l'intérêt pour le père Lagrange en tant que figure spirituelle : M. RIVERO, *Le père Lagrange et la Vierge Marie. Méditations des mystères du Rosaire*, préface de Mgr N. BROUWET,

Dans la nuit du 9 au 10 mars 1938, quelques heures avant sa mort, ceux qui veillaient le père Lagrange l'entendirent murmurer « Jérusalem! Jérusalem!⁷ » Parlait-il de la Jérusalem céleste ou de celle qu'il avait laissée en Orient? Peu importe, au fond, la réponse. Ce qui nous intéresse ici, c'est que l'itinéraire spirituel qui conduit jusqu'à la Jérusalem entrevue sur son lit de mort passe par des lieux et des rencontres déterminants pour une vie spirituelle. Cet homme de science, connu pour sa rigueur, et qui se méfiait dans ses écrits exégétiques des élans de piété, vivait dans une grande proximité avec la Vierge et toute une colonie de saints qu'il avait choisi d'aimer depuis les débuts de sa formation chrétienne.

Les lieux et les figures de la fondation spirituelle

« Comment devient-on le Père Lagrange? » se demandait Bernard Montagnes dans la biographie de référence du fondateur de l'École biblique. Un premier élément de réponse tient dans la foi transmise et reçue au sein d'une famille profondément chrétienne. Du côté paternel, les racines sont bourguignonnes. Un oncle et un cousin germain d'Albert Lagrange (le nom de baptême du père Marie-Joseph) sont devenus prêtres, sa tante et marraine est religieuse de Saint-Charles à Lyon et son père, Claude-Pierre, étudie au petit puis au grand séminaire avant d'entreprendre des études de droit qui l'orientent vers le notariat. Du côté maternel, la famille est originaire de Lyon. Elle appartient au monde aisé de la fabrique, c'est-à-dire de l'industrie et du textile. Le catholicisme n'y est pas que de façade, de bien-pensance, mais emporte des conséquences sociales autant qu'individuelles. Élisabeth Falsan, qui deviendra la mère d'Albert Lagrange, envisage de devenir religieuse de Saint-Vincent-de-Paul et ne consent à renoncer à une vocation qui effraye sa très bourgeoise famille que si on la laisse libre d'épouser « un prétendant foncièrement chrétien, croyant et pratiquant, avec qui elle se sent à l'unisson sur le plan religieux⁸ ». C'est un dominicain, Dominique Souaillard, qui fait se rencontrer en 1850 ceux qui vont devenir les parents d'Albert Lagrange. Ceux-ci donneront naissance à neuf enfants dont quatre mourront en bas âge. Au sein de sa famille, qu'il s'agisse de ses parents, de ses frères et sœurs ou de ses cousins, Albert Lagrange connaît la joie d'une foi partagée. En 1925, il souffre de n'avoir pu

arriver à temps à Lyon pour revoir sa sœur Pauline qui vient de mourir. Elle était, note-t-il, « vraiment sœur de mon âme⁹ ». Une affinité spirituelle entraîne par ailleurs une riche correspondance de plusieurs dizaines de lettres entre le père Lagrange et Albert Fériet (1891-1968), un de ses petits-cousins¹⁰. Ce soyeux lyonnais, doté d'une belle fortune, exerça très largement son mécénat envers son parent en procurant, par exemple, une édition luxueuse de *L'Évangile de Jésus Christ*, mais aussi en subvenant à plusieurs reprises et de la manière la plus discrète aux nécessités de l'École de Jérusalem¹¹.

En complément de sa famille, l'enfance et la jeunesse du père Lagrange ont par ailleurs été enrichies par l'héritage spirituel des diocèses de Belley, de Lyon et d'Autun. La ville de Bourg-en-Bresse, dans laquelle naquit Albert Lagrange, était alors à quelques heures de route du village d'Ars. En 1858, alors qu'il allait atteindre ses trois ans, Élisabeth Lagrange conduisit son fils auprès de Jean-Marie Vianney pour obtenir sa bénédiction et une grâce de guérison de l'enfant, dont la santé suscitait l'inquiétude maternelle. Le curé d'Ars était à quelques mois de sa mort. D'après la confidence qu'aurait reçue de sa mère la sœur d'Albert Lagrange, Thérèse, le saint prêtre aurait affirmé : « L'enfant ne mourra pas, il deviendra un jour une lumière de l'Église¹². » Que la prophétie soit véridique ou qu'elle ait été reconstruite, cette bénédiction devait être à l'origine d'une grande confiance du père Lagrange pour le saint curé. En 1878, après avoir achevé des études supérieures de droit jusqu'au doctorat et avant de passer un an au séminaire d'Issy-les-Moulineaux, Albert fit avec sa mère le pèlerinage d'Ars¹³. Il sollicita de sainte Philomène la « grâce de mourir dans l'Ordre de Saint-Dominique, fût-ce martyr » et, pour affermir son propos, implora un signe « sensible » qu'il estima avoir reçu presque aussitôt à travers « la confession et la communion de son ami Paul Beluze¹⁴ ». Un an plus tard, en 1879, Albert se rendit de nouveau en pèlerinage

Paris, Éd. du Cerf, 2012, et le court article d'A. R. RUBIO PLO, « El padre Marie-Joseph Lagrange, fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén: Fe, piedad y exégesis », *Teología espiritual* 63 (2019), p. 335-342.

7. B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, Paris, Éd. du Cerf, p. 503.

8. B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, p. 16-17.

9. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 431. À la date du 15 octobre 1925.

10. Cf. B. MONTAGNES, « Lettres du père Lagrange à Albert Fériet, son "Très cher cousin" », *Mémoire dominicaine* 29 (2012), p. 235-261.

11. Cf. P. VEMUS, *Art, luxe et industrie. Bianchini Fériet, un siècle de soieries lyonnaises*, Grenoble, PUG, 2006. Cette maison, fondée en 1888, s'est rapidement imposée comme une des plus importantes entreprises de la Fabrique lyonnaise des soieries.

12. B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, p. 24.

13. Cf. L.-H. VINCENT, *Le père Marie-Joseph Lagrange. Sa vie et son œuvre*, Parole et Silence, 2013, p. 37.

14. B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, p. 47. Voir aussi *Journal spirituel*, p. 51. À la date du 1^{er} janvier 1880.

sur la tombe du curé d'Ars en compagnie de Pierre Battifol et d'Henry Hyvernât avant de prendre la route du noviciat dominicain¹⁵. Cette amitié pour le curé d'Ars devait se poursuivre. Au cours de la retraite précédant la profession religieuse, le frère Marie-Joseph se livra à une grande action de grâce, remerciant « tous les saints et singulièrement St Dominique, St Joseph, St Paul, le Vénérable curé d'Ars, St Thomas d'Aquin, Ste Marie-Madeleine, Ste Philomène et tous ceux qui ont intercédé particulièrement pour moi sans que je le sache¹⁶ ». Cinquante-cinq ans plus tard, le père Lagrange plaça encore un frère étudiant malade sous la protection du curé d'Ars en lui confiant, comme un trésor, un petit reliquaire de saint Jean-Marie Vianney.

Autun, en Saône-et-Loire, s'offrit comme un autre lieu fondateur pour la foi du père Lagrange. En 1863, alors qu'il était dans sa neuvième année, et malgré sa santé précaire, ses parents décidèrent qu'il serait mis en pension au petit séminaire d'Autun, pour y accomplir ses études secondaires et parfaire son éducation religieuse. « Leur choix était très avisé, écrit le père Louis-Hugues Vincent, car les maîtres ecclésiastiques d'Autun justifiaient de tous points leur excellente renommée pédagogique et éducatrice¹⁷. » Sa piété mariale s'y renforça profondément et durablement, sans verser dans la sensiblerie. À la fin de sa vie, pour se prémunir d'éloges *post mortem* trop élogieux, Marie-Joseph Lagrange avait préparé une image *memento* à distribuer à la famille et aux amis après son décès. Il avait demandé que l'on plaçât au recto l'image de la Vierge d'Autun, cette célèbre statue de Vierge à l'Enfant datant du XV^e siècle, offerte par le chancelier Raulin à une église de la cité bourguignonne. Cette image figurait en permanence sur sa table de travail et Lagrange livre en 1927 dans le *Journal spirituel* le secret de cette dévotion :

Être dans les bras de Marie, la Vierge d'Autun, comme l'enfant Jésus emmaillotté, serré, qui se laisse prendre, porter sans remuer bras ni jambe. Autrefois je devais agir, prendre des initiatives; aujourd'hui je dois m'en remettre à mes supérieurs; s'ils m'appellent, j'irai; s'ils me laissent, je resterai; je ne demanderai rien. Après une vie qui n'avait de religieux que le nom, je n'ai que cette disposition comme planche de salut, confiant dans la miséricorde de Marie¹⁸.

15. Cf. L.-H. VINCENT, *Le père Marie-Joseph Lagrange*, p. 33.

16. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 89-90.

17. L.-H. VINCENT, *Le père Marie-Joseph Lagrange*, p. 24.

18. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 442-443. À la date du 21 octobre 1927. La justesse évangélique de cette représentation de la Vierge Marie est encore soulignée par lui dans le long article qu'il consacre en 1936 à la *Vie de Jésus* publiée la même année par l'académicien

Fort de l'expérience spirituelle réalisée durant ses années comme petit séminariste, le jeune homme qui se préparait en 1873 à poursuivre ses études de droit à Paris voulut inaugurer cette nouvelle étape de sa vie par une retraite dans son cher petit séminaire d'Autun. Une fois devenu un exégète confirmé, le père Lagrange eut à cœur de dédier en hommage à ses maîtres en humanités du petit séminaire d'Autun le volume de critique textuelle publié en 1935 qu'il considérait comme son dernier livre. Il avait donc fait imprimer en tête cette dédicace, rédigée en latin :

Aux Pères en Dieu et aux excellents Maîtres qui, pour inculquer aux élèves vivant dans le petit séminaire d'Autun l'esprit du Christ par la Vierge Mère et leur enseigner les humanités, prodiguaient leur inlassable effort, l'auteur dédie cet ouvrage, lui naguère peu docile, mais maintenant conscient d'un tel bienfait et toujours disciple¹⁹.

Un deuxième lieu marial lié à la région dans laquelle il passa sa jeunesse contribua à forger la physionomie spirituelle du père Lagrange et à enrichir sa dévotion mariale : Notre-Dame de Fourvière. En 1872, le soir de sa réception au baccalauréat, les amis d'Albert Lagrange le conduisirent à Fourvière :

Ô bonne Mère, quel vide, quelle tristesse ! Quel étonnement de mes amis, qui me croyaient au comble de la joie ! Vous ne vouliez pas qu'une si petite satisfaction remplît mon cœur. Vous me faisiez sentir le néant des joies du monde...²⁰

C'est sans doute à l'ombre du sanctuaire cher au cœur des Lyonnais, et particulièrement à sa mère, qu'il apprit à vénérer Marie comme l'Immaculée Conception. Soumis à une opération chirurgicale, le père Lagrange refusa d'être opéré à Lausanne, où il se trouvait, « parce que Marie n'était pas dans cette clinique », et il vint se placer « sous l'église de Fourvière, que je

François Mauriac. M.-J. LAGRANGE, « La *Vie de Jésus* par M. François Mauriac » *Revue biblique* 45 (1936), p. 342.

19. M.-J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. II^e partie: Critique textuelle. II. La critique rationnelle*, Paris, Lecoffre et Gabalda, 1935, p. v : *Patribus in Deo et praeceptoribus optimis / Quibus ut alumnos in minore seminario Augustodunensi degentes / Spiritu Christi per Virginem Matrem informarent / Et humaniora docerent / Indefessae curae erat / Olim parum docilis nunc tanti beneficii memor / Et semper discipulus / Hoc opus quaecumque / D.D.D. / Auctor*. Voir aussi : « À propos de l'encyclique *Providentissimus* », *Revue biblique* 4 (1895), p. 63 : « Au petit séminaire d'Autun, note Lagrange dans la présentation de l'encyclique, on nous faisait apprendre saint Luc par cœur dès la quatrième. Y a-t-il rien de plus ecclésiastique que cet usage ? »

20. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 274.

regardais si souvent avant et après »²¹. Les notes spirituelles qu'il accumulait, comme l'habitude prise très tôt de ne jamais écrire une page sans la couronner d'un « Ave Maria! » témoignaient de son ardeur mariale. Jeune profès, il aimait faire cette brève prière: « Immaculée Vierge Marie, faites-moi aimer Jésus: vous voyez quel changement s'est opéré dans mon âme. Tournez tout à la gloire de votre Fils²². » Et quelques semaines après avoir fait cette prière, c'est sous le patronage de la Mère du Verbe que Marie-Joseph Lagrange plaçait son initiation à l'hébreu:

Très pure Marie qui avez lu l'Écriture Sainte avec tant d'ardeur parce que vous y voyiez Jésus, je commence en votre honneur l'étude de l'hébreu à l'occasion de votre Présentation au Temple: daignez la faire tourner à votre gloire et à celle de Jésus²³.

Aussi on comprend l'émotion puis le courroux de l'étudiant dominicain quand au printemps 1881, à Salamanque, son professeur de christologie railla les arguments scotistes en faveur de l'Immaculée Conception, pour mieux défendre, selon lui, la doctrine de saint Thomas. Pensant qu'il était de son devoir de défendre l'Immaculée, le frère Marie-Joseph créa durant la leçon un incident qui lui valut une punition et entraîna des répercussions jusqu'au près du maître de l'Ordre²⁴. Le *Journal spirituel* livre les conclusions qu'il tire de cette affaire. D'une part, il entend se consacrer, plus que jamais, à l'Immaculée: « Ô Marie, Vierge Immaculée, je ne désire que votre exaltation et votre gloire » (14 mai 1881); « Abandon total à mon très aimé Jésus, par les mains de Marie Immaculée » (21 mai 1881); « Je renouvelle mon abandon à Marie Immaculée et j'y ajoute la promesse de ne rien refuser de ce qu'on me demandera en son nom » (31 mai 1881)²⁵. D'autre part, le frère Marie-Joseph tire de sa mésaventure une leçon pour gouverner sa vie intellectuelle: « Ô ma très pure souveraine, accordez-moi dans la recherche de la vérité un calme serein, une paix profonde: je vous confie la garde de ma misérable langue » (11 juin 1881)²⁶.

21. *Ibid.*, p. 429. À la date du 1^{er} octobre 1924.

22. *Ibid.*, p. 150. À la date du 3 septembre 1881.

23. *Ibid.*, p. 161. À la date du 19 novembre 1881.

24. Cf. B. MONTAGNES, « Le thomisme du Père Lagrange », dans *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales, Hommage au professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65^e anniversaire*, « Studia Friburgiensia NS, 78 », Fribourg (Suisse), Éd. Universitaires, 1993, p. 492-493.

25. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 141-142.

26. *Ibid.*, p. 142-143.

À Jérusalem, cet amour de l'Immaculée Conception se manifesta encore publiquement le 8 décembre 1891, lorsque furent inaugurés les bâtiments du noviciat dans les bâtiments neufs du couvent Saint-Étienne de Jérusalem.

Un dernier lieu marquant de la jeunesse du père Lagrange fut le séminaire de Saint-Sulpice. Rattrapé par sa vocation religieuse, un peu oubliée à Paris durant les études de droit, Albert Lagrange quitta la faculté d'État pour effectuer la dernière année du cursus à la faculté de droit de l'Institut catholique. Il s'y trouvait en rapport avec les prêtres de Saint-Sulpice à qui était dévolue la direction du séminaire universitaire des Carmes. Le jour de la Pentecôte, en visite au séminaire d'Issy-les-Moulineaux, il fut abordé par un séminariste enthousiaste qui revenait de la célébration d'ordinations: « J'étais dès lors livré à la grâce... je m'engageai à revenir... » se rappelait Lagrange. Après le doctorat en droit, l'année 1878-1879, vécue au séminaire, fut une année d'imprégnation spirituelle, à l'école des Sulpiciens. Il bénéficia d'une initiation à « cette piété sobre, plutôt contenue qu'étalée, touchant le fond de l'âme, en évitant de passer par le sentiment²⁷ ». Au près de professeurs pieux et savants, il se découvrit « un goût passionné pour la parole de Dieu » et il tint à rendre hommage à ces premiers maîtres en leur dédiant en 1922 son commentaire de saint Matthieu, le jour de l'Annonciation:

Qu'il me soit permis de dédier ce travail, qui sera peut-être le dernier, à mes anciens directeurs de Saint-Sulpice au séminaire d'Issy, à Mgr Batiffol, puisque notre amitié presque jubilaire, a commencé dans cette chère maison. Ces maîtres doctes, modestes et pieux, pénétrés d'amour pour les Saintes Lettres, n'omettaient rien pour nous en donner le goût, sans s'arrêter au souvenir de Renan, élève de M. Le Hir, car à Issy nous pouvions remonter au P. Lacordaire, à Fénelon, à Bossuet, à M. Olier le fondateur. C'est là que nous avons appris cette prière, véritable moelle de l'Évangile:

*O Jesu, vivens in Maria, veni et vive in famulis tuis in spiritu sanctitatis tuae, in plenitudine virtutis tuae, in perfectione viarum tuarum, in veritate virtutum tuarum, in communicatione mysteriorum tuorum, dominare omni adversae potestati, in Spiritu tuo, ad gloriam Patris*²⁸.

27. M.-J. LAGRANGE, *L'Écriture en Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937)*, présentation par M. GILBERT, « Lectio divina 42 », Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 66.

28. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, Lecoffre et Gabalda, 1923, p. II. Traduction de la prière *O Jesu vivens*: « Ô Jésus, vivant en Marie, venez et vivez en vos serviteurs dans l'esprit de votre sainteté, dans la plénitude de votre vertu, dans la perfection de vos voies, dans la vérité de vos vertus, dans la communication de vos mystères, dominez toute puissance adverse par votre esprit, à la gloire du Père. »

Les lieux et les figures de la croissance spirituelle: deux saintes et leurs sanctuaires

Après un bref séjour en Provence en septembre 1879 qui lui permit de rencontrer le père Hyacinthe-Marie Cormier, provincial de la province de Toulouse, et de suivre la retraite qu'il prêchait au couvent de Saint-Maximin, l'abbé Lagrange quitta la soutane pour être revêtu le 6 octobre 1879 de l'habit des Prêcheurs. À l'issue de son noviciat saint-maximinois et après avoir fait profession, il lui fallut quitter la France avec ses compagnons d'infortune pour s'expatrier en Espagne, à Salamanque, où se reconstitua le couvent d'étude tout le temps que dura l'exil. Entre Provence et Castille, la formation religieuse du novice puis du jeune profès fut profondément marquée au plan spirituel par la présence des deux sanctuaires de Saint-Maximin et de la Sainte-Baume d'une part et d'Alba de Tormès, d'autre part et par les grandes figures de sainteté qu'on y vénérât, sainte Marie-Madeleine et sainte Thérèse d'Avila:

si l'on ravivait la mémoire de la Sainte-Baume, qui conserve le souvenir de sainte Madeleine, on se disait qu'Alba de Tormès contenait le corps de sainte Thérèse. La distance était la même – et sans montée – de sorte que les plus vaillants, partis de bonne heure, franchissaient gaiement 18 à 19 kilomètres pour aller dire ou entendre la messe au couvent des Carmélites. Le saint corps reposait – et repose encore – dans une châsse placée au-dessous de l'autel, derrière des barreaux qui paraissaient de bronze, à moins qu'ils ne fussent de bois peint! Lors du centenaire de la sainte, ils se révélèrent être d'argent. [...] À cette même occasion, on ouvrit un guichet qui permit d'entrevoir la cellule où mourut Thérèse de Jésus, dans un élan d'amour²⁹.

Le sanctuaire de Saint-Maximin et de la Sainte-Baume et sainte Marie-Madeleine

Dans une lettre écrite à son cousin Albert Fériet peu après son retour définitif de Jérusalem, en 1935, le père Lagrange écrivait: « Je ne pouvais d'ailleurs trouver un meilleur endroit pour me préparer à paraître devant Dieu que le berceau de ma vie religieuse³⁰. » Au témoignage de Jean Bottéro, « [i]l aimait beaucoup Saint-Maximin (*il bello ovile ov'io dormii agnello*, "le beau bercail où j'ai dormi agneau", comme il disait, en citant la *Divine Comédie*) ».

Le premier contact du candidat à la vie religieuse avec l'austère et imposant couvent racheté par le père Lacordaire en 1859 avait eu lieu un 8 septembre,

en la fête de la Nativité de la Sainte-Vierge. Plus de vingt ans après, le père Lagrange note: « J'étais ravi: entrer dans un Ordre dont les saints ont été si purs m'effrayait; Ste Marie-Madeleine m'encourageait doucement³¹. » Cet encouragement fut sensible toute sa vie. Les traces abondent dans le *Journal spirituel*: le 1^{er} janvier 1880, par exemple, le frère Marie-Joseph demande à sainte Marie-Madeleine « la contrition parfaite par l'amour³² »; le 5 mars 1880, il demande à « ne pas quitter le pied de la Croix pour y entendre le grand Docteur, avec Marie, St Jean et Ste Marie-Madeleine³³ »; même demande le 7 mars 1880, jour de ses vingt-cinq ans³⁴; le 3 avril 1880, il la place au sommet de la foule des saints: Jésus « a voulu une Mère Immaculée; mais au-dessous, dans la région des saints, celle dont il est dit qu'elle a beaucoup aimé est Marie-Madeleine. (On dit qu'au ciel elle occupe la place de Lucifer). Me considérer auprès de mes frères comme Ste Marie-Madeleine aux pieds de Marie Immaculée³⁵. » En 1889, dans un moment de désolation spirituelle, il note: « À la Sainte-Baume, près de Ste Madeleine, mais toujours vide » (1^{er} septembre 1889)³⁶. Le 3 septembre 1889, à la veille de partir pour Vienne puis Jérusalem, Marie-Joseph Lagrange se fait même inscrire parmi les membres de la confrérie de sainte Marie-Madeleine à la grotte de la Sainte-Baume³⁷. Deux ans plus tard, le 5 juin 1891, quand la première pierre de l'École biblique fut posée, en la fête du Sacré-Cœur, le père Lagrange tint à y insérer des médailles du Sacré-Cœur, de Notre-Dame de Lourdes, de Notre-Dame du Rosaire, de saint Benoît, de sainte Marie-Madeleine et du pape Léon XIII. Comme l'explique le père Vincent dans sa biographie du père Lagrange, c'était une de ses saintes de prédilection « à cause de son héroïque esprit de pénitence et de son ardent amour pour Notre-Seigneur³⁸ ».

Si la dévotion à Marie-Madeleine était le bien commun d'une province dominicaine de Toulouse placée sous son patronage, le père Lagrange eut aussi à porter en exégète le témoignage de son attachement pour elle. En 1892, une congrégation intermédiaire caractérisa une nouvelle fois l'esprit

31. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 278-279.

32. *Ibid.*, p. 52.

33. *Ibid.*, p. 57.

34. *Ibid.*, p. 58.

35. *Ibid.*, p. 63.

36. *Ibid.*, p. 256.

37. On a retrouvé dans les archives conservées à l'École biblique de Jérusalem l'image de piété gardant le souvenir de cette affiliation.

38. L.-H. VINCENT, *Le père Marie-Joseph Lagrange*, p. 92.

29. M.-J. LAGRANGE, *La Vie dominicaine* 3 (1937), p. 222.

30. B. MONTAGNES, « Lettres du Père Lagrange à Albert Fériet son "Très cher cousin" », *art. cit.*, p. 257. Lagrange à Albert Fériet. Saint-Maximin, 14 octobre 1935.

de la Province méridionale par les trois noms de Dominique, de Thomas d'Aquin et de Marie-Madeleine, « laquelle a daigné nous choisir pour gardiens de son sanctuaire³⁹ ». C'était faire siennes des traditions provençales très discutables qui accréditent la présence de Marie-Madeleine en Provence et sa longue vie pénitente à la Sainte-Baume dans la deuxième moitié du I^{er} siècle. En 1893, Mgr Duchesne consacra un article à « la légende de Sainte Marie-Madeleine » dans les *Annales du Midi*, concluant – bien entendu – à la dimension légendaire des traditions provençales. Une polémique s'éleva, au sein de laquelle un dominicain de la province de Toulouse, Maximin Sicard, entreprit la rédaction d'une grande œuvre apologétique qu'il publia, non sans peine, en 1911. Une brève recension de ce livre, respectueuse de l'auteur, parut aussitôt dans la *Revue biblique*. Mais c'est en 1912 que le père Lagrange donna dans la *Revue* un article d'une trentaine de pages qui lui permettait de tirer une moralité exégétique donnant certainement le sens de son travail comme de sa dévotion :

[Sur cette question] les exégètes, ou ne concluent pas, ou concluent que la pécheresse n'est pas Marie de Béthanie, tandis que tous les prédicateurs, même ceux qui pensaient autrement comme exégètes (Éphrem, Jérôme comme allégoriste), n'ont pas cessé de supposer l'unité.

Et c'est eux qui l'ont emporté.

[...] C'est là probablement un des cas où l'instinct populaire a triomphé des précisions des savants. [...] le peuple chrétien pouvait-il renoncer à l'admirable figure de la pardonnée devenue l'amie, le plus aimable objet de la miséricorde, l'image de la Gentilité ramenée à Dieu, la brebis lassée que le bon Pasteur a prise sur ses épaules ? Et les prédicateurs auraient-ils eu le courage de discuter froidement les textes au lieu de ramasser dans une seule personne toutes les raisons de croire à la bonté de Dieu et de revenir à Lui ?

Ce sont là des raisons de sentiment, si l'on veut, mais d'un sentiment qui devait tout emporter. Elles expliquent suffisamment comment l'unité a toujours été l'opinion la plus populaire, la seule populaire. Comment cette unité a-t-elle englobé Marie Magdeleine ? ou encore Marie Magdeleine n'a-t-elle pas favorisé l'unité en servant de trait d'union entre la pécheresse et Marie de Béthanie ? C'est une autre question⁴⁰.

39. « Quum divina Providentia, non sine peculiari consilio, Sanctuarium Sanctae Mariae Magdalenae nobis custodiendum commiserit, quatenus videlicet qui vocati sumus ad praedicandum ubique Christi Evangelium, et quod haec fecit in memoriam ejus dicere non praetermittamus. », Arch. dominicaines de la province de Toulouse, Actes du chapitre provincial de la Province de Toulouse, couvent Sainte-Marie-Madeleine de Saint-Maximin, 17 avril 1869.

40. M.-J. LAGRANGE, « Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes ? », *Revue Biblique* 9 (1912), p. 531-532. À propos de cette controverse dans le monde dominicain

Bref, loin de se laisser troubler par le débat, le père Lagrange acceptait paisiblement l'idée selon laquelle plusieurs personnages féminins avaient pu fournir une image condensée de la Brebis perdue et retrouvée, devenue témoin de la résurrection.

Le 12 octobre 1935, le père Lagrange s'installa définitivement à Saint-Maximin. Il y fut accueilli paternellement dans la province par le père Marie-Étienne Vayssière (1864-1940), resté plus de trente ans à la grotte en tant que gardien. Jusqu'à la fin de sa vie, le père Lagrange célébra souvent la messe dans la crypte de la basilique, où l'on vénérât le chef de Marie-Madeleine.

Alba de Tormès et sainte Thérèse d'Avila

La publication du *Journal spirituel* a mis en évidence l'amour porté très tôt par le père Lagrange à sainte Thérèse d'Avila. Avec saint Joseph, avec saint Paul et les saints évangélistes, avec saint Dominique, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, elle a nourri par ses écrits sa vie spirituelle⁴¹.

C'est sans doute au séminaire d'Issy qu'Albert Lagrange a commencé à lire sainte Thérèse. Il en copie une citation dans son cahier en février 1879. Dès les débuts de sa vie religieuse, elle est pour lui un auteur spirituel familial. Il en fait sa lecture au moins durant la retraite annuelle. Aussi, dans son *Journal spirituel* comme dans ses notes autobiographiques la date du 15 octobre, fête de « l'incomparable sainte Thérèse », est toujours marquée de façon privilégiée⁴².

L'exil du couvent de Saint-Maximin à Salamanque, de 1880 à 1886, offrit aux jeunes dominicains français un moment privilégié de familiarité avec les lieux thérésiens : Avila bien sûr mais aussi le carmel de l'Incarnation, Alba de Tormès, où sont conservées les reliques de la Madre, ainsi que Salamanque où Thérèse se confessait chez les dominicains. Le séjour espagnol des frères de Saint-Maximin coïncidait par ailleurs avec le tricentenaire de la mystique espagnole.

Dans ses *Souvenirs personnels*, rédigés en mai 1932, le père Lagrange évoque ainsi l'atmosphère thérésienne de sa formation⁴³ :

sous le pontificat de Pie X voir « Sainte Marie-Madeleine, les dominicains et la critique historique » dans H. DONNEAUD, A. LAFFAY, B. MONTAGNES, *La Province dominicaine de Toulouse (XIX^e-XX^e siècles). Une histoire intellectuelle et spirituelle*, Paris, Karthala, 2015, p. 99-110.

41. Cf. B. MONTAGNES, « Le P. Lagrange d'une Thérèse à l'autre », *Carmel* 139 (2011), p. 111-119.

42. *Le Père Lagrange au service de la Bible, Souvenirs personnels*, Paris, Éd. du Cerf, 1967, p. 274.

43. *Ibid.*, p. 282.

À Salamanque, nous étions à dix-neuf kilomètres d'Alba de Tormès, où reposait le corps de sainte Thérèse. Dès les premiers jours, la grande sainte, la *mistica doctora* des Espagnols, nous ouvrit ce grand cœur que l'on croyait voir percé d'épines. Si ces lignes ont pour but principal d'exprimer ma gratitude envers ceux qui m'ont fait du bien, je reconnais ici que le peu de lumières que j'ai eues sur la vie spirituelle m'est venu surtout de sainte Thérèse d'Avila. Mon ordination au sous-diaconat à Avila⁴⁴ n'a pu qu'augmenter ma dévotion pour la noble et vaillante sainte.

Le couvent [de Salamanque] lui-même était plein de sa mémoire. On montrait sous le grand cloître un petit guichet par où le P. Bañez entendait sa confession quand elle était dans l'église.

Moins d'un an avant sa mort, en avril 1937, il revint sur ces moments fondateurs de son existence dans un article intitulé « Souvenirs de Salamanque » rappelant de nouveaux détails :

À droite de l'autel, c'est-à-dire du côté de l'Épître, son cœur est enfermé dans un cristal très limpide, de façon à être vu et vénéré des fidèles dans l'église, et des religieuses dans le chœur. Le globe de cristal est ouvert par en haut, comme si on avait voulu permettre à ce cœur de respirer encore. On a beaucoup parlé des épines qui en sont sorties pendant la guerre civile (vers 1833). Je n'ai pu distinguer qu'une sorte de poussière en dessous de la pointe du cœur, composée, semble-t-il, de petites parcelles détachées. Ce n'est là que l'impression d'une observation souvent renouvelée, mais qui doit être subordonnée aux résultats d'une étude rigoureuse et scientifique qui a sûrement été publiée, mais dont je n'ai pas connaissance.

Dans l'église, on a conservé le caveau en pierre où a d'abord été déposé le saint corps. Quelques-uns ont cru, à certains jours, y percevoir ce parfum céleste que les Italiens nomment une odeur de Paradis. Ce qui était plus évident et plus efficace, c'était l'ascendant toujours plus bienfaisant de la *mistica doctora*, comme chanta toute l'Espagne durant les fêtes du centenaire. Dans cette solitude [de Salamanque], hantée de si hauts souvenirs, la doctrine de sainte Thérèse attirait vers l'oraison, qu'elle a décrite avec un charme inégalé, prêchée avec une conviction contagieuse. Comme le père Cormier aimait à le dire : le brasier était allumé, il suffisait d'y répandre quelques grains pour que se dégageât et montât vers Dieu l'encens de la prière⁴⁵.

44. Lagrange fut ordonné sous-diacre à Avila le 18 décembre 1880, samedi des quatre temps. D'après le *Journal spirituel*, il se rend le jour même en pèlerinage à la maison de sainte Thérèse ; le lendemain, dimanche 19 décembre, il communie à la maison de sainte Thérèse. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 117.

45. M.-J. LAGRANGE, « Souvenirs de Salamanque », dans *La Vie dominicaine* 3 (1937), p. 222-223.

Selon les comptes du père Bernard Montagnes, le pèlerinage de Marie-Joseph Lagrange à Alba de Tormès est attesté, entre 1881 et 1885, au moins sept fois, soit dans le *Journal spirituel*, soit dans la chronique du noviciat. Et les détails enthousiastes abondent⁴⁶.

Mais la ferveur thérésienne du père Lagrange ne se borne pas aux années de noviciat. Durant ses retraites annuelles dont le *Journal spirituel* garde des traces tout au long de sa vie, il se plonge à nouveau dans les écrits de la sainte, notant au passage : « belle doctrine », « belle pensée » de sainte Thérèse. Il s'exclame : « Mon Dieu, votre lumière est admirable ! Soyez béni de l'avoir prodiguée à votre fidèle servante, Thérèse de Jésus ! » Il rend grâce : « Lu les *Moradas* de ma chère sainte Thérèse : quelle clarté, quelle suavité, quel entraînement d'amour de Dieu. » Il ajoute ailleurs : « Durant cette retraite j'ai relu les *Fondations*, qui m'ont rappelé la Providence spéciale de Notre Seigneur pour ceux qui sont consacrés à son service. » Il l'invoque aussi : « Ma bonne et chère sainte, ma courageuse sainte, donnez-moi quelque chose de votre amour pour Jésus. » S'adressant au Seigneur, il confesse : « Je me suis présenté à vous avec cette tiédeur invétérée, vous priant de me guérir. Et je suis monté pour demander des lumières à sainte Thérèse, et sans aucune consolation, j'ai compris que j'abusais de sa doctrine, si j'attendais l'heure de la grâce sans rien faire. » Une autre fois il écrit : « Cette retraite a commencé dans un sentiment de sécurité et de foi, elle se continue sans que je voie autre chose que la bonté de l'oraison, *donum optimum*. Sont-ce les carmélites [à qui il avait prêché] qui m'ont obtenu ce désir par l'intercession de sainte Thérèse ? »

Il remarque : « Sainte Thérèse devrait m'enseigner le courage. » Et prend comme résolution de retraite : « Lire souvent sainte Thérèse puisque ses œuvres me font un bien si grand. » Il y renouvelle son énergie : « La lecture des lettres de sainte Thérèse – toujours elle – me donne beaucoup d'estime du courage, de l'action. » Et encore : « L'impression profonde que me font toujours les écrits de sainte Thérèse me persuade que cette chère sainte me veut du bien. » Après avoir lu le troisième chapitre de la cinquième demeure, il note : « Une grâce aussi éminente que celle de l'union n'est pas donnée en vain ; si l'âme qui la reçoit n'en profite point, elle tourne au profit des autres.

46. Alba constituait aussi un but de promenade, comme le raconte le père Lagrange à propos de son compagnon Innocent Gayraud, « tellement épris de problèmes spéculatifs qu'il nous est arrivé de commencer à la porte du couvent une discussion théologique qui n'était point terminée au seuil des Pères Carmes d'Alba de Tormès ». M.-J. LAGRANGE, « Souvenirs de Salamanque », *art. cit.*, p. 225.

J'ai connu une personne à qui ce que je dis est arrivé. » Quand il médite sur la souffrance et l'épreuve que Jésus envoie de ses mains percées pour nous, pensée à laquelle il faut toujours revenir, il ajoute : « Les épreuves des Pères déchaussés et de la sainte Mère elle-même sont aussi bien consolantes. »

Ces grâces d'intelligence de la vie d'union à Dieu sont jugées essentielles par le savant exégète. Il confesse hautement sa dette thérésienne en 1927. Si la mémoire de ce "logion" s'est conservée à Lisieux, c'est bien de Thérèse d'Avila que parlait le dominicain : « Je lui dois de n'être pas devenu un vieux rat de bibliothèque. Je lui dois tout, car, sans elle, j'aurais dû me racornir, me dessécher l'esprit⁴⁷. »

Thérèse de Lisieux n'est découverte quant à elle que tardivement. Lorsque le père Lagrange lit *Histoire d'une âme* en octobre 1925, il relève, un peu désappointé : « On se sent, si loin de saint Augustin ou de sainte Thérèse d'Avila. » Il ajoute aussitôt : « Mais le sens de tout cela est *ama et fac quod vis*. Dans l'immense clarté d'amour divin où elle vivait, elle se voyait si peu de chose qu'elle pouvait parler d'elle sans le moindre amour-propre⁴⁸. » La petite Thérèse ne l'a pourtant pas laissé indifférent : « J'avais promis à l'hôpital à sainte Thérèse de Lisieux de ne plus lire de romans. Je n'ai pas assez observé cette résolution. [...] Combien de fois j'ai expérimenté que la prière me repose mieux que tout⁴⁹. »

Quelques modèles, protecteurs et intercesseurs

Le 26 août 1880, Marie-Joseph Lagrange fait le compte dans son *Journal* de ses fêtes dominicaines de prédilection, en relevant qu'elles sont l'occasion de peines physiques ou intérieures. Ces fêtes sont celles de saint Thomas, sainte Catherine, sainte Marie-Madeleine, saint Augustin⁵⁰. Il manque à cette liste saint Dominique, pourtant bien présent dans sa prière.

L'esprit de saint Dominique

Dans la lettre encyclique élogieuse qu'il consacra au père Lagrange après sa mort, et dont lecture fut faite à toutes les communautés de l'Ordre, Martin-Stanislas Gillet écrivit :

47. L'élucidation de cette énigme (de Thérèse d'Avila à Thérèse de Lisieux) est due à B. MONTAGNES, « Les "logia" du Père Lagrange », *Mémoire dominicaine* 10 (1997), p. 174.

48. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 432. À la date du 16 octobre 1925.

49. *Ibid.*, p. 442. À la date du 19 octobre 1927.

50. *Ibid.*, p. 84. À la date du 26 août 1880.

Avons-nous besoin d'ajouter que, parmi les Saints qu'il vénérât, saint Dominique occupait dans son cœur la première place ? Il se croyait toujours débiteur envers lui, et proclamait bien haut qu'en entrant dans son Ordre, il ne lui avait rien donné, parce qu'il en avait tout reçu, même cela qui semblait à beaucoup le résultat de ses dons naturels et de ses efforts personnels. C'est ainsi que la charité avait aiguë en lui le sens de la justice. Il ne s'est jamais servi de l'Ordre que pour mieux le servir⁵¹.

La question posée n'est pourtant pas de simple effet rhétorique. Comme l'a remarqué Bernard Montagnes, « l'attachement profond du P. Lagrange au fondateur comme aux institutions de l'ordre des Prêcheurs se mesure davantage aux comportements qu'aux déclarations : depuis sa prise d'habit en 1879 jusqu'à son dernier jour en 1938, sa fidélité à saint Dominique ne s'est jamais démentie⁵² ». Il eut brièvement la velléité d'abandonner sa vocation dominicaine pour frapper à la porte de la Chartreuse, et exprima sans y insister cette idée en 1906 puis en 1908, dans une période de grandes difficultés. Le tout se solda par un encouragement bienveillant et peut-être doucement ironique du père Cormier :

Quant à vous, on ne voit guère de signes de vocation à la Chartreuse ; il vaut mieux travailler au bien des âmes en se réformant, se perfectionnant et se transformant : *prope est, in ore tuo, verbum fidei quod predicamus* [Rm 10, 8]. Saint Dominique vous a accueilli, nourri, formé ; il a tout ce qu'il faut pour achever l'œuvre⁵³.

Le conseil était sage et s'inscrivait dans la manière de faire du père Hyacinthe-Marie Cormier vis-à-vis du père Lagrange. Il l'invitait à prendre modèle sur saint Dominique en se posant la question : « Que ferait Dominique à notre place⁵⁴ ? » Il lui rappelait aussi que le lien qui unissait le maître de l'Ordre et le directeur de l'École biblique était le lien de la charité du Christ et de celle de Dominique : « Je prie N.P.S.D. de vous assister ; c'est en son nom que je vous écris : *charitas Christi, charitas Dominici urget nos*⁵⁵. »

Avant de commencer ses études de droit, Albert Lagrange avait déjà lu la *Vie de saint Dominique* par Lacordaire. Touché par l'auteur comme par le

51. M.-S. GILLET, « Litterae mortem Adm. Rev. P. M. I. Lagrange annuntiantes », *Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum*, 23 (1938), p. 416.

52. B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange*, p. 551.

53. B. MONTAGNES, *Exégèse et obéissance*, p. 194. Cormier à Lagrange, 22 avril 1908.

54. *Ibid.*, p. 376. Cormier à Lagrange, 9 novembre 1912.

55. *Ibid.*, p. 159. Cormier à Lagrange, 28 juin 1907.

sujet, il ne se couchait jamais depuis lors sans dire un « Souvenez-vous » et l'invocation « Saint Dominique, priez pour moi »⁵⁶. Au noviciat de Saint-Maximin, cette piété s'enrichit tout en demeurant dans le même registre :

La sainteté consiste dans l'imitation de N[otre] S[igneur]. Mais personne ne peut reproduire entièrement toutes les perfections de ce divin modèle. Il m'a bien fait comprendre ce matin que je devais m'appliquer surtout à retracer en moi les traits de notre Père St Dominique. De même que Marie est pour tous les chrétiens l'océan des grâces, le seul réservoir qui nous les distribue, St Dominique est le fleuve qui nous les apporte. Or il eut surtout, en particulier, l'esprit de prière, de pénitence, de dévotion envers la Ste Vierge par le Rosaire, le zèle des âmes : la contemplation dans la vie active. J'ai cru comprendre aussi comment la vie apostolique avait peut-être moins de danger d'orgueil que la vie érémitique.

Demander bien assidûment l'esprit de saint Dominique⁵⁷.

C'est dans cette perspective que le père Lagrange se confia longtemps à saint Dominique. En 1892, il l'évoqua, plutôt qu'il ne l'invoqua ainsi, au seuil du premier numéro de la *Revue biblique* :

La Bible est un livre inspiré. Quelque part qu'on fasse à la collaboration de l'homme, c'est un livre dont Dieu est l'auteur et dont l'interprétation authentique n'appartient qu'à l'Église. Dès les premiers siècles, on la considéra comme un dépôt sacré ; durant la persécution de Dioclétien, des chrétiens moururent pour ne pas la livrer aux infidèles : c'eût été selon leur forte expression empruntée au Livre saint lui-même, jeter les perles aux pourceaux. Peinte en or et en argent sur fond de pourpre, elle composait le plus riche trésor des bibliothèques monastiques. Saint Dominique, en la méditant, mouillait de ses larmes les pages divines⁵⁸.

En 1895, dans ce qui semble être une esquisse d'encyclique concernant l'exégèse et destinée à l'Ordre, rédigée après le chapitre général d'Avila, le père Lagrange rappela l'épisode, exalté par l'iconographie, de saint Dominique recevant des apôtres Pierre et Paul le livre des Évangiles⁵⁹. En 1925, sans doute après avoir lu la *Vie de Saint Dominique* du père Hyacinthe Petitot qui venait de paraître aux éditions de la Vie spirituelle, il notait avec enthousiasme dans son *Journal spirituel* : « S. Dominique ! Quelle nature ardente et généreuse, droite. Sans la moindre finesse de dissimulation ; quelle grâce enflammée,

quelle prière pour les âmes, c'est vraiment une nouvelle effusion de l'Esprit de Dieu...⁶⁰ »

Tout cela reste sans doute banal pour un dominicain fervent et attaché à sa vocation. Un tournant beaucoup plus personnel de la relation de Lagrange avec saint Dominique apparaît en 1927 à la faveur d'une hospitalisation prolongée à l'hôpital Saint-Joseph de Marseille, alors qu'il doit affronter une grande épreuve spirituelle. Le père Vincent, confident de prédilection du fondateur de l'École biblique, précisa que « sentant l'étreinte de la mort et la stérilité surnaturelle de sa vie dévorée par l'étude, [le père Lagrange] avait supplié la Sainte-Vierge de lui obtenir miséricorde ». Au bout de quelques jours de véritable agonie, elle lui avait rendu la paix intérieure « mais en lui inspirant la résolution de s'employer exclusivement à faire mieux connaître et aimer davantage son divin Fils »⁶¹. Simultanément, le *Journal spirituel* relève aussi sous la plume du père Lagrange une grâce dominicaine :

À Marseille... Dieu a permis, voulu cette maladie : sûrement pour mon bien si j'en avais profité... J'ai été mis dans l'impuissance, je me suis plus abandonné... mais que d'impatiences... J'ai prié et, pour la première fois peut-être, conçu un vrai désir de connaître au ciel S. Dominique, d'autres saints⁶².

Cette expérience spirituelle advint alors que le père Lagrange se lançait non sans hésitations, dans la rédaction d'un *Évangile de Jésus-Christ* destiné à un large public. L'apôtre qu'il avait voulu être dès son entrée au séminaire puis au noviciat en fut certainement conforté dans sa décision et le succès du livre fut une grande consolation pour l'exégète. Le père Louis-Hugues Vincent, compagnon d'armes du père Lagrange depuis quarante ans, évoque dans une lettre adressée à Albert Frier en 1931 :

l'approbation de plus en plus accentuée d'un public de plus en plus nombreux à mesure que les traductions en langues étrangères en facilitent la diffusion. Beaucoup plus expressives d'ailleurs de l'efficacité du livre que tous les comptes rendus élogieux dans des journaux et revues sont quelques lettres privées d'hommes que cette lecture a retenus sur la pente où ils glissaient vers l'incrédulité, ou ramenés de beaucoup plus loin à la lumière de la Foi dans l'historicité du Christ et de son évangile. De tels témoignages ne peuvent naturellement pas être divulgués, mais combien plus persuasifs, combien plus

56. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 274. À la date du 24 septembre 1892.

57. *Ibid.*, p. 46. À la date des 10 et 16 décembre 1879.

58. « Avant-propos », *Revue biblique* 1 (1892), p. 1-2.

59. Cf. B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange*, p. 111.

60. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 434. À la date du 18 octobre 1925.

61. L.-H. VINCENT, *Le père Marie-Joseph Lagrange*, p. 498-500.

62. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 440-441. À la date du 15 octobre 1927. Voir aussi B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange*, p. 433-434.

émouvants surtout, que les vagues et hâtives appréciations de critiques plus ou moins indifférents, quand on considère ce qu'il y a de tragique en cette crise de la Foi dans une intelligence et un cœur d'homme⁶³ !

Saint Thomas d'Aquin

Dans des retours sur sa vie, en forme d'action de grâce ou d'examen de conscience, le père Lagrange a plusieurs fois relevé la coïncidence de sa naissance avec la fête liturgique du docteur angélique. Il note ainsi, le 1^{er} octobre 1924 :

Je suis né le 7 mars 1855, la première fête de S. Thomas après la proclamation du dogme... Il est tout de même singulier qu'au noviciat j'ai récité si souvent l'office (petit) de l'Immaculée Conception, et que ma seule épreuve au Collège de Saint-Thomas ait été d'être mis à la porte pour [m'être] levé quand [un professeur] voulait nous imposer la formule de la *Somme*... Cela eut une grande influence sur mes dispositions de doctrine...⁶⁴

Le premier lien attesté d'Albert Lagrange avec la pensée de l'Aquinate remonte au séminaire d'Issy. Un sulpicien, Pierre Vallet, initiait les séminaristes à la philosophie thomiste. « Ce que notre maître savait le mieux d'Aristote, c'était la formule : "Un commençant doit croire", et il ne souffrait pas de discussion, tout en témoignant à tous une grande bonté. », se souvint le père Lagrange. Pierre Battifol y gagna un dégoût définitif de la scolastique, tandis qu'Albert Lagrange y trouva des raisons de se pencher attentivement sur le texte de saint Thomas⁶⁵.

Une fois dans l'ordre, le frère Marie-Joseph se tourna d'abord vers le docteur angélique comme modèle de vie religieuse. Il lui demanda, comme on l'y incitait, « une pureté angélique » (1^{er} janvier 1880), « l'humilité et la pureté du cœur » (7 mars 1880), « l'innocence du cœur, l'amour de la vie cachée, la persévérance dans la vocation, la prière continuelle » (10 mars 1880).

L'étude de la théologie à l'école de saint Thomas ouvrit le frère Marie-Joseph à une autre dimension. « Il me semble que le résultat de l'étude de

St Thomas (*de Incarnatione*) et de notre pèlerinage d'Albe [sur la tombe de sainte Thérèse] doit être de nous rapprocher bien davantage de la Très Sainte Humanité de Jésus », note-t-il le 20 février 1881⁶⁶. Mais c'est paradoxalement l'incident douloureux du printemps 1881 à propos de l'enseignement de l'Immaculée Conception qui l'amena à mettre en place une spiritualité de l'étude et de la prédication à l'école de saint Thomas. « En un mot, écrit-il le 11 juin, considérer St Thomas comme la conclusion harmonieuse de toute la doctrine catholique, et non comme le point de départ de toutes les chicanes⁶⁷. » Et de poursuivre par cette prière adressée à la Vierge : « Ô très pure Marie, soyez ma maîtresse de théologie : enseignez-moi le dogme, à combattre les hérésies, non les catholiques. » Une ligne de conduite s'en dégagea, à laquelle il se tint toute sa vie :

Le frère Prêcheur doit apparaître [dans le monde] comme un ange envoyé du ciel : il ne lui est pas interdit de connaître les besoins et les goûts de son temps, mais en somme sa sphère d'action est plus haute ; les connaissances humaines peuvent lui servir, mais avant tout il doit prêcher *in sapientia et virtute Dei* ; son cloître n'est pas un laboratoire ou un cabinet de physique, ni même une bibliothèque ; c'est le lieu de sa conversation avec Dieu ; s'il en sort, c'est pour prêcher aux autres ce que Dieu lui dit au fond du cœur. Il y a toujours eu dans notre ordre de pareils hommes.

Dès ma profession, je l'avais déjà entrevu par la grâce de Dieu : il y a les savants et les hommes d'oraison ; et ceux qui sont les deux, c'est la perfection de notre Ordre : mais pas la science humaine⁶⁸.

En 1888, jeune professeur à la veille de partir pour Vienne puis Jérusalem, le père Lagrange notait encore : « Attachement à la doctrine de St Thomas, grande force s'il provient du respect, grande faiblesse s'il se traduit parti pris⁶⁹. » Le premier numéro de la *Revue biblique*, publié en 1892, en témoigna en faisant siens les mots de l'Aquinate dans le *Commentaire sur les Sentences* : « Dans les choses qui ne sont pas de la nécessité de la foi, il a été permis aux saints, il nous est permis à nous d'opiner de diverses manières⁷⁰. »

Ce que le père Lagrange demanda à saint Thomas, et jusqu'à la fin de sa vie, c'est aussi le courage de lutter pour éviter l'*irrisio infidelium*. Il expliquait

63. B. MONTAGNES, « Lettres du Père Lagrange à Albert Fériet son "Très cher cousin" », *art. cit.*, p. 239. Louis-Hugues Vincent à Albert Fériet, 1^{er} janvier 1931.

64. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 429. À la date du 1^{er} octobre 1924. Voir aussi p. 52, à la date du 1^{er} janvier 1880 : « St Thomas d'Aquin, en la fête duquel je suis né, [obtenez-moi] une pureté angélique » et p. 270, à la date du 29 septembre 1892 : « Je suis né le 7 mars, jour de St Thomas. »

65. Cf. B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange*, p. 33.

66. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 125.

67. *Ibid.*, p. 142. À la date du 11 juin 1881.

68. *Ibid.*, p. 143-144. À la date du 12 juin 1881.

69. *Ibid.*, p. 234. À la date du 7 janvier 1888.

70. « Avant-propos », *Revue biblique* 1 (1892), p. 11-12.

ainsi en 1899 dans la *Revue biblique* à l'occasion d'une recension critique d'un article des *Études* les mobiles de son action :

Le bien des âmes, toujours affamées d'une forte nourriture intellectuelle, le désir de faire servir à la vérité le travail et les progrès de l'esprit humain, le zèle de l'honneur de l'Église, à laquelle on ne doit jamais attribuer ce qui peut prêter aux railleries des infidèles, comme l'enseignant saint Augustin et saint Thomas⁷¹.

À l'école de saint Thomas, le père Lagrange voulut cependant essentiellement demeurer un contemplatif. En témoigne cette lettre à son cousin Albert Fériet du 9 janvier 1931 :

La prière aide beaucoup, même dans les affaires humaines, en maintenant l'esprit dans une sphère supérieure, un détachement, qui contribue au sang-froid toujours si utile. Mais c'est surtout en nous rapprochant de Dieu, en rangeant toutes les actions dans cet ordre qui les rend bonnes aux yeux de Dieu et tendant à la vie éternelle.

Je me reproche souvent de ne pas m'occuper énergiquement de la méditation des vérités que, je l'espère de la miséricorde de Dieu, je serai bientôt admis à contempler. Mais on me relance pour lutter contre ce débordement d'ouvrages néfastes⁷².

Des modèles contemporains

À côté de la Vierge Marie et des saints, il convient de mentionner en outre les modèles de chrétiens engagés qui ont contribué à façonner la personnalité spirituelle du père Lagrange. Une brève annotation du *Journal spirituel* mentionne le 5 novembre 1887 : « Sur les bienfaits du christianisme : sainteté, doctrine, justice sociale⁷³. » Le même jour, le père Lagrange avait en effet rendu visite aux messieurs du Cercle catholique de Toulouse. On ne saurait minorer l'influence qu'eut sur lui le catholicisme social. À l'époque de son baccalauréat, Albert Lagrange appartenait aux conférences de Saint-Vincent-de-Paul. Il rencontra dans ce cadre, à Autun, Théophile Foisset, l'ami bourguignon et le biographe de Lacordaire, ainsi que Léon Cornudet, le condisciple de Montalembert au collège Sainte-Barbe de Paris. Il lut le *Correspondant* et étudiant en droit à Paris, fréquenta le Cercle catholique du Luxembourg dirigé par Eugène Beluze⁷⁴. Le jeune Lagrange fit aussi ses premiers essais à

la conférence Ozanam, présidée par un mariste et enseigna le catéchisme aux jeunes ramoneurs savoyards⁷⁵. En 1913, relisant l'histoire du christianisme en France depuis la Réforme, il remarquait combien celui-ci avait reconquis des cœurs et des intelligences de jeunes gens dans le sillage du *Génie du christianisme*, avec « ces grands orateurs et écrivains : Lacordaire, Montalembert, Ozanam, Veuillot...⁷⁶ » Le père Louis-Hugues Vincent se rappelait cette phrase de son maître : « Depuis mon enfance je suis sous l'impulsion de la maxime que Montalembert a empruntée à S. Colomban : *Si tollis libertatem, tollis dignitatem*⁷⁷. »

Son choix de la province de Toulouse est révélateur de cette orientation. Ni le père Dominique Souaillard, qui avait occasionné le mariage de ses parents et à qui il avait fait confidence de ses aspirations, ni le père Ambroise Potton, dont il était parent, ne surent l'attirer dans les provinces de Paris ou d'Occitanie : « J'appartenais par ma naissance à la Province de Lyon, précisait-il dans ses *Souvenirs*, mais certaines paroles assez dures pour Montalembert et même pour Lacordaire, avaient impressionné fâcheusement mon vieux libéralisme, même dans mes sentiments de catholique pénitent⁷⁸. »

Dès sa jeunesse, Albert Lagrange porta attention, au nom de l'Évangile, aux plus simples et aux plus pauvres. Ceci explique peut-être la force des liens qu'il sut nouer dans les années Trente avec les frères étudiants du *studium* de Saint-Maximin, ses cadets de plusieurs années ou, de manière encore plus significative, avec ces convers dominicains dont les historiens contemporains ont tellement de mal à écrire l'histoire. En 1935, la chronique tenue par les étudiants de la province de Toulouse témoigne de l'admiration des frères pour le vieux maître qui a organisé le séjour en sanatorium du frère Pierre et l'accompagne jusqu'au centre de soins : « À un petit frère de vingt ans, un vénérable maître en théologie de quatre-vingts ans pour socius ! » s'exclame le chroniqueur. Quant aux convers, on est surpris du nombre de photographies qui les montrent au côté du directeur de l'École biblique, comme de la fidélité à son souvenir de ceux qui l'ont soigné dans la province de Toulouse, le frère François Daesslé et le frère Jean-Baptiste Tasnon. Si *L'Évangile de Jésus-Christ* (1928) est dédié à Léon XIII, pape de *Providentissimus* mais aussi apôtre du rosaire, le père Lagrange explique dans l'avant-propos

71. *Revue biblique* 8 (1899), p. 160.

72. B. MONTAGNES, « Lettres du Père Lagrange à Albert Fériet son "Très cher cousin" », *art. cit.*, p. 239. Lagrange à Albert Fériet, 9 janvier 1931.

73. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 234.

74. *Ibid.*, p. 274. À la date du 27 septembre 1892.

75. Cf. B. MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange*, p. 31.

76. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 458. À la date du 17 mars 1913.

77. L.-H. VINCENT, *Le père Marie-Joseph Lagrange*, p. 206.

78. *Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, p. 273.

du livre qu'il a voulu rendre ce travail intelligible à « des personnes absorbées par un travail manuel » et il en a offert des exemplaires aux frères convers qui l'entouraient⁷⁹.

* * *

Dans son *Journal spirituel*, le père Lagrange a repris une image employée par saint Louis-Marie Grignion de Montfort, à la suite de saint Augustin, pour décrire l'action maternelle de la Vierge sur les âmes : « Marie est le moule où les âmes deviennent semblables à Jésus. » « Entrez dans ce moule ! », s'exclame aussitôt le père Lagrange⁸⁰. Saint Louis-Marie Grignion de Montfort précisait dans le *Traité sur la vraie dévotion* que « celui qui est jeté dans ce moule divin est bientôt formé et moulé en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en lui. À peu de frais et en peu de temps il deviendra dieu, puisqu'il est jeté dans le même moule qui a formé un Dieu⁸¹. » C'est à cet exercice que se conforma Albert Lagrange en prenant son baptême au sérieux, dès son enfance, puis en répondant à l'appel d'une vocation dominicaine. Loin de prétendre inventer une nouvelle voie spirituelle, il s'est ainsi inscrit dans la tradition de son Ordre.

Augustin LAFFAY, OP

79. M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, Lecoffre et Gabalda, 21^e mille, 1936, p. X.

80. M.-J. LAGRANGE, *Journal spirituel*, p. 361. À la date du 2 mai 1908. Voir L.-M. GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, in ID., *Œuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1966, n° 219, p. 636.

81. L.-M. GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, n° 219.

Bibliographie

ALBERT-MARIE CRIGNON, « *Qui es-tu mon fils ?* » La vie prophétique de Jacob et Rachel, Gn 25-35, (coll. « *Lectio divina* », 274) Éditions du Cerf, Paris, 2019, 472 p.

Le sens typologique du « cycle de Jacob » (Gn 25-35) a fait l'objet d'une attention particulière de la part des Pères de l'Église. L'étude du père Albert-Marie Crignon entend, quant à elle, découvrir dans le sens littéral de ces mêmes pages bibliques leur portée prophétique en tant que connue et voulue par les hagiographes. Car, de toute évidence, ces derniers étaient d'authentiques théologiens qui cherchaient à percer le mystère du dessein divin à travers les événements de l'Histoire du Salut. Hommes de foi, ils discernaient dans les figures de Jacob et de Rachel les traits du fils premier-né (*bekor*) promis par Dieu. Envisagée de la sorte, l'histoire apparemment si chaotique de Jacob et de son épouse préférée dévoile une profonde et lumineuse réflexion théologique sur la condition des fils et des filles de Dieu.

Le premier chapitre découvre, à partir d'une analyse de la structure rhétorique et narrative du texte, le projet théologique qui anime ses rédacteurs : dévoiler le mystère d'un fils élu de Dieu, qui doit donner naissance à un autre « fils aîné » donnant lui-même la vie à une multitude de frères.

Ce projet rédactionnel devient plus évident encore dans le second chapitre, consacré aux figures de Jacob et d'Ésaü. Autant Ésaü est le premier-né biologique de Rébecca mais ne se montre pas à la hauteur de sa mission spirituelle, autant

Jacob, le cadet, est appelé à devenir un premier-né pour le Seigneur, héritier de la bénédiction d'Abraham et d'Isaac. Manifeste dès la naissance des jumeaux, cette vérité éclate dans le récit de la cession du droit d'aînesse par Ésaü à Jacob et davantage encore dans la fameuse scène qui donne à l'ouvrage son titre, laquelle est soigneusement étudiée dans le troisième chapitre. Au fil des savantes explications du père Crignon, on apprend à discerner dans la rouerie de Jacob auprès du vieil Isaac le mystère d'un dessein divin qui s'accomplit ; on découvre alors avec étonnement toute la charge théologique portée par le célèbre récit du mensonge de Jacob, lequel, il faut bien l'avouer, passe au premier abord pour une « banale histoire de familles et de clans du Proche-Orient antique » (p. 64).

Les chapitres 4 et 5 se concentrent sur le dur apprentissage par Jacob de sa vocation de fils selon Dieu. Ses rencontres avec le Seigneur dans la vision de Béthel (Gn 28, 10-22) et le passage du Yabbok (Gn 32, 23-32), ainsi que ses combats en Harân pour épouser Rachel et obtenir d'elle un fils (Gn 29-31), représentent une longue et douloureuse épreuve spirituelle par laquelle le fils d'Isaac investit peu à peu sa condition de *bekor*. Là encore, le père Crignon s'emploie à manifester la portée théologique de ce récit initiatique dont la trame narrative et le message doctrinal culminent dans les engendrements de Joseph et de Benjamin par Jacob et Rachel. En effet, c'est en donnant la vie aux deux frères que les époux, mystérieusement liés par une

même élection, accomplissent leur vocation de fils et fille selon Dieu. Par ces naissances affleure toute la portée prophétique de leur vie : la bénédiction divine autrefois reçue est désormais transmise à un autre fils, Joseph, qui s'impose comme un véritable fils béni de Dieu. Désormais, l'histoire des douze tribus déploiera le message prophétique déjà présent dans les « engendremens » (*toledot*) de Jacob. Car, en plus de manifester la fécondité du Créateur à l'œuvre dans sa création, ils conspiraient vers l'avènement d'un rédempteur, le Fils bien-aimé du Père, par lequel la bénédiction serait transmise à une multitude de fils. La vie des pères annonce celle des fils, et la vie des fils augure la bénédiction de Dieu et son accomplissement dans le fils de la promesse. On comprend alors pourquoi le concept d'intertextualité, heureusement mis en valeur au fil de l'ouvrage, s'impose comme un outil très efficace pour saisir le sens littéral plénier de l'Écriture.

Tirant profit des outils de la critique historique, de la philologie et des nouvelles formes de critique littéraire, la réflexion du père Crignon honore avec pénétration et clarté la profondeur théologique de l'Ancien Testament, contribuant ainsi à combler « le fossé qui sépare, de nos jours, l'exégèse moderne de l'exégèse patristique » (p. 33).

FR. BENOÎT DOMINI

ÉRIC PALAZZO, *Le souffle de Dieu. L'énergie de la liturgie et l'art du Moyen Âge*, Éditions du Cerf, Paris, 2020, 355 p.

Cet ouvrage est le bienvenu pour deux raisons : dans la situation de pandémie planétaire qui affecte toutes les activités humaines et qui oblige, à cause des contraintes sanitaires, à limiter l'accès et la participation aux liturgies et aux cultes, il est bon de pouvoir se replonger

dans l'esprit, l'essence et la beauté de la liturgie chrétienne que rien ne pourra jamais changer.

La seconde raison est que le thème de l'énergie, que ce soit de la Parole de Dieu, du Christ, de la grâce de l'Esprit Saint ou de la liturgie comme action de l'homme, n'est que trop rarement, sinon jamais, envisagé pour lui-même, malgré le fait que les deux notions d'énergie (*Energeia*) et de puissance (*Dynamis*) apparaissent constamment dans les textes prophétiques, aussi bien que dans les évangiles et les épîtres apostoliques, et que, comme le dit très justement Éric Palazzo, « les penseurs chrétiens de l'Antiquité et du Moyen Âge aient perçu, à partir d'une puissante intuition, le caractère fondamental de l'énergie dans le christianisme et sa nature englobante » (p. 18).

C'est donc aux différentes modalités de cette « puissante intuition », complémentaires les unes des autres au fil de leur apparition dans l'histoire de la théologie, de la spiritualité et des arts, que l'Auteur consacre sa recherche et tente de déchiffrer, « avec un œil neuf, les auteurs chrétiens qui convoquent tour à tour la force spirituelle, le mouvement, la vertu, le souffle de l'Esprit, ou bien encore le mouvement ascensionnel de la spirale pour parler de l'énergie » (p. 19).

Le parcours historique que l'Auteur nous fait faire dans le premier chapitre est très riche en aperçus théologiques. Nous comprenons de quelle manière se mettent progressivement en place, aussi bien chez les Pères grecs et byzantins que chez les Pères latins, mais chez eux d'une autre manière à cause des traductions diverses qui ont été proposées des textes grecs de la Septante, tout un ensemble de notions tournant autour de l'énergie que Dieu insuffle dans ses créatures et de celle qui émane des créatures en réponse à celle du Créateur, et qui leur permet d'accomplir leur voyage

spirituel à l'image de celui d'Abraham, et d'en faire de « vrais sujets » de la liturgie de l'Église (cf. p. 88). Jérôme, Isidore de Séville, Grégoire de Nysse, Augustin, Maxime le Confesseur, Origène, Cassiodore, Jean Damascène, Hincmar, Odon de Cluny et plus tard les théologiens scholastiques sont ainsi convoqués pour enrichir la vision de l'homme renouvelé par l'énergie créatrice et salvatrice de Dieu, et qui devient à son tour « énergie agissante ».

Dans un second chapitre, Éric Palazzo veut nous montrer comment, dans l'église médiévale, « le déploiement spatial de la liturgie génère à son tour de l'énergie destinée à rendre possible ce voyage spirituel du fidèle dans l'espace et dans le temps chrétiens » (p. 99), jusqu'à la vision eschatologique de la Majesté divine. L'approche des « drames liturgiques » et du vocabulaire des prières, des antiennes et des tropes, des objets et de tout ce qui concerne la mise en scène liturgique des célébrants et des acteurs divers offre un matériel hors du commun pour pénétrer dans l'énergie polyvalente et multiple qui anime les rituels et leurs composantes.

Le « Christ énergétique », c'est-à-dire le Christ en tant que principal vecteur de l'énergie divine, tel est le thème du troisième chapitre, tout à fait capital dans le développement de l'ouvrage, car c'est bien lui la pierre angulaire de toute construction ecclésiale. C'est non seulement dans le cadre de la liturgie et de ses rituels que s'exprime l'activation de l'énergie du Christ, mais également à travers une multitude de manifestations relevant de la culture visuelle, de l'exégèse biblique ou encore des formes données à l'architecture de l'église et à certains de ses éléments. Sont alors passés en revue et expliqués les principaux récits évangéliques où se déploie la puissance du Christ, que ce soit lorsqu'il actualise par sa présence la prophétie d'Isaïe qu'il

lit dans la synagogue, lorsqu'il apaise la tempête ou lorsque la femme hémorroïssée est guérie par l'énergie qui émane de Lui alors qu'elle ne fait que toucher son vêtement. L'Auteur aborde aussi dans ce chapitre le thème de la spirale, comme représentation idéale du voyage spirituel pour l'homme, et comme forme énergétique et ascensionnelle qui lui permet de s'élever et de s'unir à Dieu.

Enfin, dans le quatrième et dernier chapitre, Éric Palazzo met en lumière le sens initiatique et énergétique tel qu'il se déploie dans certaines visions chrétiennes du Moyen Âge, comme celles de Hildegarde de Bingen dans le *Scivias* ou *Livre des visions*, et la vision eschatologique de l'*Homo viator*, telle qu'elle est dessinée dans un manuscrit du monastère d'Heilbronn, datant du XII^e siècle. Ce dessin, dit l'Auteur, constitue en effet un cas exceptionnel du discours visuel centré sur l'importance accordée aux cinq sens dans la progression spirituelle de l'homme sur terre et dans l'au-delà.

De superbes illustrations extraites de missels et sacramentaires médiévaux, des notes historiques, bibliographiques, liturgiques, spirituelles et doctrinales rassemblées en fin de volume et un index des noms de personnes font de cet ouvrage un guide précieux dans la compréhension profonde des aspects les plus importants de l'action liturgique et de la sanctification des croyants.

JEAN BOREL

JOSY MARTY-DUFAUT, *Hildegarde de Bingen*, Éditions Ouest-France, 2020, 283 p.

Si Hildegarde de Bingen, canonisée et proclamée Docteur de l'Église en 2012, s'est rendue célèbre grâce à la médecine révélée qu'elle a reçue au cours de visions divines et que de nombreux ouvrages ont présentée, sa biographie et la richesse

des autres œuvres qu'elle a écrites restent encore largement méconnues du grand public.

L'intérêt de l'ouvrage de Josy Marty-Dufaut est double : elle brosse d'abord de manière précise tout ce que l'on connaît de la vie d'Hildegarde, son enfance et son entrée dans la communauté bénédictine de Disibodenberg à l'âge de 14 ans, les années d'abbatiate à Rupertsberg et à Eibingen, ainsi que la pertinence de sa vie publique et de son influence dans l'Église et la politique de son temps.

Elle offre ensuite une vue d'ensemble de ses œuvres, et nous fait découvrir l'originalité propre de chacune d'elles : les visions théologiques, christologiques et cosmologiques dont elle a tenté de rendre compte par l'art de l'enluminure et l'écriture, la correspondance importante qu'elle a eue avec ses contemporains et de hautes figures de l'Église, les alphabets mystérieux qu'elle a rédigés, ainsi que les hymnes poétiques et la musique qu'elle a composés. Elle montre enfin que c'est le charisme de visionnaire dont Dieu a gratifié Hildegarde qui fait la cohérence et l'unicité de cette diversité.

Par les documents qui enrichissent son texte, par l'intégralité des enluminures du *Scivias* et du *Livre des œuvres divines* qu'elle commente de manière brève, mais toujours essentielle, cet ouvrage est une excellente introduction générale à l'enseignement de sainte Hildegarde.

JEAN BOREL

CHRISTOPHE GRELLARD, PHILIPPE HOFFMANN, LAURENT LAVAUD (Éds.), *Genèses antiques et médiévales de la foi* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 206), Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2020, 452 p.

C'est un passionnant parcours philologique, sémantique, théologique et

spirituel que nous font faire les 22 articles que ce volume rassemble et qui constituent les actes de deux colloques internationaux tenus, en 2012 et 2013, à l'Université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne et à l'École pratique des Hautes Études. Le premier avait pour thème : « Conviction, croyance, foi : *pistis* et *fides* de Platon aux Pères », le second : « Conviction, croyance, foi : *pistis* et *fides* de l'Antiquité tardive au Moyen Âge ».

L'enjeu de cet ensemble de contributions est « de rendre au concept de foi sa dimension historique pour en examiner les variations sémantiques selon les contextes culturels et afin de comprendre comment la *pistis* et la *fides* ont donné naissance au concept moderne de foi, entendue comme croyance personnelle et intériorisée en Dieu » (p. 9).

Regroupés sous le titre « Émergences et transformations de la *pistis*, de Platon au néoplatonisme », les cinq premiers exposés interrogent tour à tour, et sous un angle spécifique, les sources grecques. Si, aux yeux de Platon, comme le montre Monique Dixsaut, la *pistis* définit l'attitude naturelle de la croyance confiante et immédiate dans la réalité du monde et doit être dépassée au profit de stades supérieurs de la pensée, telles la *dianoia* et la *noesis*, pour Aristote, au contraire, et c'est ce que met en lumière Annick Jaulin, la *pistis*, entendue comme « conviction », « peut accompagner ou suivre tous les états de connaissance, être fondée dès lors que les critères qui produisent cet état de connaissance sont respectés, sans être liée de manière privilégiée à l'un quelconque de ces états » (p. 35).

Quant à l'usage que les médioplatoniciens des I^{er}-II^e siècles font de la *pistis*, Françoise Frazier observe que, par son contenu cognitif comme aussi par la part de « conviction existentielle » qu'elle comporte, elle demeure pour eux au niveau d'une opinion vraie (*alithis doxa*) sans

viser une certitude supra-rationnelle. C'est avec l'influence décisive des Oracles chaldaïques, comme le démontre Luc Brisson, interprétés par Plotin et Porphyre, que la notion de *pistis* va alors non seulement intégrer de manière synthétique les deux visions platonicienne et aristotélicienne, mais encore s'ouvrir à une dimension supra-rationnelle, celle d'un acte spirituel qui accomplit le salut de l'âme en lui permettant d'amorcer la remontée vers le principe.

Enfin, pour opérer la transition avec les recherches suivantes sur l'élaboration chrétienne de la *pistis*, de saint Paul aux Pères grecs, Jérôme Moreau se penche sur la manière dont Philon, tout au long de son œuvre et de ses commentaires bibliques, envisage la *pistis* à la fois comme exigence d'un attachement exclusif et métaphysique à l'Être, et comme « relation de confiance entre deux personnes, au sens subjectif et objectif du terme » (p. 68).

La prédication paulinienne et l'expansion rapide du christianisme vont apporter quelque chose de tout à fait nouveau à ces manières de comprendre et de vivre la *pistis*. L'intervention de Régis Burnet en souligne bien l'importance. Héritier de la tradition biblique et prophétique, pour laquelle la foi en tant qu'*emunah* est une relation de confiance et de fidélité réciproque à l'Alliance que Dieu conclut entre lui-même et son peuple, Paul défend, en effet, avec la vigueur que l'on sait, que la foi n'est plus seulement la réponse subjective de l'individu à l'engagement de Dieu, mais qu'elle est avant tout un don de l'Esprit Saint et une participation à la vie divine elle-même, par la médiation du Christ : « Car Dieu vous a fait la grâce, dit-il en Philippiens 1,29, à l'égard du Christ, non seulement de croire en lui, mais encore de souffrir pour lui. » (p. 105)

Cette primauté de la foi, comme instrument unique de la justification et

fondement d'un nouvel universalisme, contre laquelle s'insurgent les philosophes païens parce qu'elle est pour eux synonyme d'irrationalité, Clément d'Alexandrie et Origène vont montrer qu'elle est non seulement le point de départ nécessaire pour aboutir à une vraie connaissance de Dieu (*gnosis*), mais également « l'aboutissement du processus de la connaissance, voire son stade ultime, car, comme le dit Grégoire de Naziance, « la foi parachève notre raison » (p. 154). Tel est l'objet des profondes interventions de Marie-Odile Boulnois et Marco Zambon, auxquelles s'ajoute en finale l'exposé d'Anca Vasiliu sur la théologie spirituelle de Jean Damascène, pour qui la foi requiert le dépassement d'une saisie purement intelligible de son objet en accomplissant une « union sans confusion » à l'essence divine.

Le second colloque avait pour but d'analyser l'impact de la foi chrétienne sur la culture romaine. La première intervention de Carlos Lévy est intéressante, en ce qu'elle montre la manière dont Cicéron, dans sa rhétorique philosophique, reprend la notion de la *fides* romaine, conçue comme vertu civique garantissant la solidarité et le respect du droit et des contrats, pour en faire le « fondement même de la justice » (p. 221). Tout au long d'une vie qui fut fort longue, dit-il, Cicéron a gardé une attitude marquée à la fois par la tradition éthique romaine et par le naturalisme stoïcien, mais sans jamais qu'il y ait, dans sa pensée de la *fides*, une ouverture vers un dialogue personnel avec Dieu (cf. p. 223).

C'est à Lactance, poursuit Sophie van der Meeren, que l'on doit d'avoir relié, via la question du salut, la dimension civique de l'engagement ou de la fidélité et celle de la croyance. En inscrivant la question de la fidélité dans une relation transcendante à Dieu et dans un processus d'intériorisation de la croyance en une vérité salvifique, il constitue un moment clé

dans l'appropriation du concept romain, à la fois civique et rhétorique, de la *fides*.

Dans sa tentative d'articuler la dimension épistémologique et la dimension éthique de la *fides*, Augustin reprend non seulement l'idée de la *fides* comme fondement du lien social, mais s'inspire également de la tradition platonicienne en la transformant de manière significative : « Si la foi a pour objet ce qui relève du devenir temporel, elle porte aussi sur des réalités éternelles », dit Isabelle Bouchet dans son exposé. De surcroît, dans son effort pour penser la *fides*, sous l'influence paulinienne, comme don de Dieu et acte du libre arbitre, « Augustin s'est sans doute souvenu de la place faite par les stoïciens au caractère volontaire de l'assentiment et il en a fait un élément constitutif de la *fides* » (p. 265).

S'ouvre alors, avec et depuis la synthèse augustinienne, l'immense champ de créativité intellectuelle et spirituelle du millénaire médiéval qu'explorent tour à tour les dernières communications. Après que Dominique Iona-Prat eut montré « comment la foi "socialise" dans un Occident latin où Église et société sont longtemps des termes coextensifs, et comment un corps de croyances médiatisées peut "instituer" », Joël Biard insiste sur la persistance du sens ancien de *pistis*, tout au long du Moyen Âge, à travers la tradition cicéro-boécienne, « y compris lorsque les textes d'Aristote viennent au premier plan de l'organisation institutionnelle du savoir » (p. 313).

De son côté, l'enquête lexicographique de Gilbert Dahan et le survol suggestif qu'il fait de l'exégèse chrétienne de la Bible aux XII^e et XIII^e siècles nous font comprendre le rôle capital que les commentaires des Écritures ont joué dans l'élaboration de la réflexion théologique sur les notions de foi et de croyance.

Dès lors que l'on considère que l'objet de la foi est Dieu, comment, se demande

alors Camille de Belloy, « un tel «objet» donne-t-il sa qualification spécifique à cet habitus cognitif de foi qui ne ressemble à aucun autre, puisqu'il n'est ni acquis ni inné, mais gratuitement infusé, que son acte intellectuel n'est ni de voir intuitivement ni de savoir scientifiquement, et qu'il produit pourtant, à la différence de l'opinion, la plus ferme et certaine adhésion ? » (p. 332) C'est en interrogeant Guillaume d'Auxerre et Thomas d'Aquin qu'il tente de répondre : alors que la notion de «vérité première», c'est-à-dire Dieu, à laquelle la foi assentit par-dessus tout et sur laquelle elle s'appuie, n'est pas encore nommément qualifiée d'objet de foi chez Guillaume, c'est bien chez Thomas qu'elle est rattachée pour la première fois à l'autorité de Denys l'Aréopagite, et que se trouve ainsi conjuguée l'analyse formelle de la notion d'objet avec la conception biblique «d'un Dieu qui parle», objet propre de la foi parce qu'il témoigne lui-même de lui-même. De cette intime conjonction, affirme-t-il, Thomas a laissé, bien cachée dans une dernière réponse à un argument du *De veritate*, une formule étonnante et magnifique, celle de « témoignage de la vérité première » (cf. p. 333s).

C'est encore à un autre aspect qu'Olivier Boulnois nous rend attentifs dans l'examen et le parcours qu'il propose des réflexions de plusieurs théologiens médiévaux : en effet, si la foi, qui est adhésion à une vérité nécessaire au salut relève en dernier recours de la confiance en un témoignage, ce témoignage doit avoir une garantie, et cette garantie ne peut être assurée que par l'Église, garante de la chaîne des témoignages et qui, par la grâce, confirme à chacun la confiance qu'il place en elle.

Enfin, les trois dernières interventions, dont celle de Christophe Grellard, nous orientent déjà vers l'horizon des premiers bouleversements qui éclateront avec les théologiens et spirituels de la Renaissance

et de la Réforme. À cet égard, la position de Robert Holcot est tout à fait symptomatique : « D'une part, dit l'Auteur en conclusion, la dimension fiduciaire de la foi voit son poids augmenter, mais, en même temps, elle est inscrite dans une perspective que l'on pourrait dire internaliste, où ce n'est plus l'Église comme institution, mais les commandements de la conscience qui règlent cette confiance dans le soutien divin. La conviction intime est désormais inscrite dans une relation directe à Dieu. C'est ce type de micro-basculements conceptuels, largement commandés par l'approche casuistique, qui prépare progressivement l'avènement de nouvelles conceptions de la croyance. » (p. 449)

Pour un ouvrage aussi riche en développements philosophiques et théologiques, et d'analyses lexicales, nous regrettons qu'aucun index des thèmes et des noms n'ait été dressé.

JEAN BOREL

BENOÎT ROSSIGNOL, *Marc Aurèle*, Perrin, Paris, 2020, 715 p.

La difficulté d'écrire une biographie de Marc Aurèle tient au fait qu'il faut sans cesse chercher et montrer comment il a voulu être à la fois empereur et philosophe, homme d'action et de responsabilité, mais constamment préoccupé d'agir selon la raison et la sagesse. Toute la grandeur de Marc Aurèle est là, pour qui l'action humaine n'a de valeur profonde et durable que si elle s'insère dans la perspective du Tout de l'Univers et de la communauté de tous les hommes, mais il arrive trop souvent que les historiens ne sachent pas maintenir la tension qu'il y a toujours eu en lui entre ces deux exigences souvent irréconciliables. Il faut féliciter Benoît Rossignol de n'être pas tombé dans ce piège, qui fausse d'emblée la perception que

nous pouvons avoir de la vie publique et privée de l'empereur philosophe.

Mais n'a-t-on pas déjà tout dit sur Marc Aurèle ? C'est justement parce qu'on pense qu'on a tout dit qu'il faut avoir le courage de reprendre de zéro le projet d'une biographie. Et c'est cela qu'a magistralement entrepris et réussi l'Auteur en voulant se tenir au plus près de tous les documents à disposition, très nombreux de nos jours, et qu'il a fallu relire attentivement, pour s'apercevoir, avec l'humilité de l'historien scrupuleux, qu'on ne peut jamais forcer ce qui reste hypothétique, incertain, seulement vraisemblable. Et que, aussi rigoureux qu'on puisse désirer l'être, une biographie ne sera jamais qu'une tentative de reconstruction.

« Restituer la figure de Marc Aurèle », dit ainsi l'Auteur en introduction, « c'est d'abord prendre la mesure de l'écart avec son temps, prendre conscience que derrière des mots semblables, les choses étaient souvent différentes ; vécues et pensées différemment. Il importe de leur rendre leur logique passée, particulière spécifique » (p. 11) et, ainsi, tendre à l'idéal de l'impossible : faire entendre la voix même de Marc, la sienne, qu'elle ait été publique et officielle, ou celle, plus intimiste, de celui qui se parlait « à lui-même » lorsqu'il rédigeait ses « Pensées ».

Autre précision méthodologique importante : « C'est un portrait en situation, dans l'univers exotique qui était le sien, qu'on proposera au lecteur », et qui remet en question toutes les images héritées et faussement évidentes qu'on a pu en donner. « Il se verra donc proposer la description d'un cadre et d'une époque non pas à titre de décor, mais parce que c'est la seule manière pour espérer rendre aux actes et aux paroles de Marc leur possible sens passé. Le lecteur pourra ainsi retrouver l'espace contraignant de déterminismes culturels, sociaux, politiques, et

de hasards, où Marc dut se mouvoir et où il pensa. » (*Ibid.*)

« Il faut construire ta vie action par action, écrivait Marc Aurèle, et si chacune, autant qu'il est possible, s'achève, t'en contenter. » Les trois périodes qui constituent la trame du parcours de vie de Marc, et forment tout à fait logiquement les trois parties principales de l'ouvrage, vont décliner dans le détail la succession de ces "actions" qui ont fait de lui ce qu'il est devenu pour la postérité, un modèle d'empereur et de philosophe.

La première partie va de sa naissance dans une grande famille romaine, en 121, jusqu'à sa dix-septième année, en 138, date à laquelle, malgré son jeune âge et grâce à la dérogation que l'empereur Hadrien avait demandée à la veille de sa mort au Sénat, il put accéder à la questure, première des magistratures qu'on ne pouvait occuper qu'à 25 ans.

La seconde partie évoque la vie de Marc à la cour du successeur d'Hadrien, Antonin le Pieux, jusqu'à la mort de ce dernier, en 161. On le suit alors dans sa formation politique et philosophique auprès des meilleurs maîtres qui lui ont ouvert non seulement l'héritage des stoïciens, mais aussi d'autres écoles philosophiques de l'Antiquité. C'est au cours de ces années d'apprentissage qu'il fut le témoin privilégié de l'apogée de Rome.

En accédant au trône impérial à l'âge de 39 ans, il associe immédiatement à l'empire Lucius Vérus, son frère d'adoption. C'est alors que les Parthes envahissent les provinces orientales de l'empire et que des peuplades germaniques menacent le nord de l'Italie. Les inondations du Tibre, en cette même année 161, le tremblement de terre de Cyzique en 165, la mort de Lucius en 169 et l'épidémie de peste ramenée par les armées romaines de la guerre contre les Parthes rendirent non seulement très difficile le règne de Marc Aurèle, mais contribuèrent inévita-

blement à l'affaiblissement de l'empire et à la décadence de Rome. La troisième partie s'achève en 180, date de la mort de Marc Aurèle en Pannonie, au terme d'une maladie.

La réussite de cette biographie tient aussi à l'ensemble exceptionnel de notes historiques très complètes et magnifiquement documentées qui sont rassemblées en fin d'ouvrage. Un glossaire, un index de tous les noms cités et une importante bibliographie permettront au lecteur intéressé, comme aux futurs chercheurs, de poursuivre leur intérêt ou leur étude sur un point ou sur un autre du règne de Marc Aurèle, et de la manière dont il a cherché non seulement à assumer pour lui-même l'héritage du stoïcisme, mais à poser les bases d'une politique démocratique : « De Sévère, dit-il en reconnaissance des enseignements qu'il avait entendus de lui, j'ai reçu l'idée d'un état démocratique, régi selon l'égalité des droits et la liberté de parler, et d'une monarchie qui respecte avant tout la liberté de tous les sujets. »

JEAN BOREL

CATHERINE SALIOU, *Le Proche-Orient : de Pompée à Muhammad, 1^{er} s. av. J.-C. - VII^e s. ap. J.-C.*, Éditions Belin/Mondes anciens, 2020, 595 p.

C'est en des pages passionnantes que Catherine Saliou brosse l'épopée romaine au Proche-Orient ! Tout ce qui s'est passé dans cette aire géographique de Pompée à Muhammad relève en effet bien de l'épopée, et d'une épopée dont les échos et les conséquences politiques et religieuses, souvent dramatiques, se font sentir jusqu'à aujourd'hui.

Berceau des trois monothéismes juif, chrétien et islamique, le Proche-Orient, entre le I^{er} siècle avant J.-C. et le VII^e siècle après J.-C., a été intégré au monde

romain au même titre que les Gaules. Mais, parce qu'il était en contact avec la Perse et la péninsule arabique et qu'il constituait l'espace privilégié de transit pour les précieuses marchandises venues de l'Inde et de la Chine, le Proche-Orient a composé un monde tout à la fois romain et exotique, caractérisé par d'irréductibles spécificités. Les civilisations très éloignées les unes des autres sur tous les plans qu'il mettait ainsi en relation, en a fait un bouillon de cultures incroyable et le théâtre de conflits constants.

Après avoir envisagé l'histoire politique, militaire, administrative et économique de la région, Catherine Saliou met en évidence les rythmes propres des évolutions démographique, technique et commerciale, et de l'intégration du Proche-Orient à de puissants réseaux d'échanges. Elle montre ensuite comment la diversité des langues écrites et parlées, des cultes et des communautés, des individus et des modes de vie citadin, campagnard et bédouin a rendu aussi difficiles que complexes les équilibres sociétaux.

La séparation du judaïsme et des communautés chrétiennes qui en sont issues, le succès du christianisme et l'institution d'une Église impériale, la résistance du polythéisme et du paganisme, les premières divisions de l'Église au fil des siècles et des problèmes conciliaires, ont progressivement donné lieu à des constructions discursives, imaginaires et mémorielles si différentes et opposées entre elles qu'elles furent de plus en plus irréconciliables. Au VII^e siècle, la conquête du Proche-Orient par la nouvelle puissance qui vient d'émerger dans la péninsule arabique, sous l'impulsion de Muhammad et de la religion qu'il a prêchée, marquera alors la fin de l'hégémonie romano-chrétienne.

En cherchant aussi à replacer l'activité des historiens de l'Antiquité dans le contexte plus général de l'histoire des relations

entre Orient et Occident et de l'histoire politique du Proche-Orient, depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours, Catherine Saliou fait de cet ouvrage une référence pour mieux comprendre les événements actuels qui s'y déroulent et leurs enjeux.

JEAN BOREL

OLIVIER HANNE, *L'Alcoran, Comment l'Europe a découvert le Coran*, Préface de John Tolan, Éditions Belin, Paris, 2019, 690 p.

Il fallait que ce livre soit écrit et nous félicitons Olivier Hanne de l'avoir si bien fait. Alors que les sociétés européennes et américaines redécouvrent bon gré mal gré, depuis quelques décennies, la présence du Coran dont se réclament au quotidien les courants plus ou moins radicaux et prosélytes de l'islam salafiste ou wahhabite, et surtout les revendications politiques violentes de l'État islamique, quelle place au juste le Coran et la langue arabe tiennent-ils dans notre histoire intellectuelle et spirituelle occidentale ? Comment l'Europe a-t-elle découvert et compris le Coran depuis l'Hégire de Mahomet ?

C'est à ce parcours qu'Olivier Hanne nous invite dans cet ouvrage remarquablement documenté et précis. De Jean Damascène à l'orientalisme romantique de l'époque coloniale, en passant par la conquête de l'Espagne au VIII^e siècle et les croisades du XII^e siècle, les recherches sur l'Alcoran – comme on le désignait à l'époque médiévale – et la langue arabe, entreprises par les abbés de Cluny et celles des humanistes catholiques et protestants de la Renaissance et de la Réforme, les étapes sont nombreuses et fort complexes.

Avec le triomphe de la raison au XVIII^e siècle, l'engouement de l'orientalisme dans le climat colonial des XIX^e et XX^e

siècles, la découverte de la méthode historico-critique et de la philologie, « l'intérêt européen à l'égard de la langue arabe et du Coran, conclut l'Auteur, ne s'est jamais démenti » (p. 591).

« Contrairement au monde islamique, qui ne connut guère d'attraction pour la culture et les textes européens avant le XVI^e siècle, celle-ci est allée chercher son information sur l'islam avec une opiniâtreté et une constance impressionnantes, afin de disposer d'armes intellectuelles et d'enrichir son raisonnement logique. » (*ibid.*) Même si les chrétiens et les musulmans n'ont cessé de mesurer les distances culturelles et religieuses profondes qui les séparaient, et si les rivalités réciproques ont toujours été plus fortes que les affinités pourtant réelles qui auraient pu les rapprocher, le Coran demeura cependant « comme une référence évidente que tout homme bien né devait connaître, à défaut de l'avoir lu. Car ce livre assumait en Europe une fonction comparative essentielle, rarement énoncée explicitement : celle de dévoiler au lecteur combien ses valeurs propres et son identité culturelle étaient justes, raisonnables et libératrices » (*ibid.*).

Cet ouvrage est important par le recul historique qu'il nous permet de prendre sur une situation qui nous touche aujourd'hui de plein fouet et dont nos sociétés occidentales subissent les conséquences sans trop savoir encore comment y répondre. Une bonne bibliographie des sources et des études consacrées à ce sujet, une série de cartes explicatives et d'illustrations de documents importants, un lexique des termes et concepts arabes utilisés et, enfin, un index des personnes et des dynasties achèvent de donner à ce volume sa valeur de référence désormais incontournable pour toute recherche, discussion et rencontre inter-religieuse à venir.

JEAN BOREL

ALAIN DEMURGER, *Le peuple templier, 1307-1312*. Catalogue prosopographique des templiers présents ou (et) cités dans les procès-verbaux des interrogatoires faits dans le royaume de France entre 1307 et 1312, CNRS Éditions, Paris, 2019, 560 p.

Grâce au travail minutieux de relecture qu'Alain Demurger a fait des procès-verbaux des différentes procédures de condamnation menées contre l'ordre du Temple, 2336 templiers sortent aujourd'hui de l'oubli et du mépris dans lesquels les a abandonnés la persécution drastique que leur a fait subir Philippe le Bel dans le Royaume de France, depuis la rafle du 13 octobre 1307 jusqu'à la disparition de l'ordre en 1312.

Cette galerie de portraits, que l'on appelle une prosopographie, donne le vertige et nous renseigne pour la première fois sur les noms, les origines, les familles et les carrières de ces hommes qui ont été actifs dans l'ordre du Temple. De tous ces chevaliers, chapelains et sergents des divers diocèses et commanderies auxquels ils appartenaient, 1135 furent physiquement présents dans les procès dont l'histoire a gardé les traces écrites. Les autres ne sont connus que par citations, dénonciations et récits au cours des interrogatoires. Quant à ceux qui ont réussi à s'enfuir ou qui ont été brûlés, il ne reste évidemment plus aucune trace.

S'il est un chapitre de l'histoire de la chrétienté qui suscite les avis les plus contrastés et divergents, c'est bien celui de l'ordre du Temple, devenu impopulaire et accusé de tous les vices. Cette enquête précise des interrogatoires que l'on a rédigés permet désormais de mieux comprendre les enjeux secrets et réels qui ont déclenché les dénonciations, et de mettre en balance les aveux et les démentis.

Un dossier de six cartes représentant les commanderies, maisons ou établissements secondaires de l'ordre du Temple dans lesquels un templier au moins a été reçu dans l'ordre, une bibliographie complète des procès-verbaux des procès français, des sources et instruments de travail, une chronologie détaillée du procès du Temple, et six appendices donnant la liste complète des templiers entrés de 1300 à 1307, les calendriers liturgiques utilisés, la liste des chevaliers et des prêtres dans l'ordre de 1307 à 1312, les templiers du procès chypriote de mai 1310 font de cet ouvrage la référence sur ce chapitre de l'histoire ecclésiastique la plus exhaustive publiée à ce jour.

JEAN BOREL

JEAN-PIERRE DEVROEY, *La Nature et le Roi*. Environnement, pouvoir et société à l'âge de Charlemagne (740-820), Albin-Michel, Paris, 2019, 592 p.

L'essor des études sur le changement du climat et l'évolution de l'environnement, et sur les inquiétudes multiples que ces modifications suscitent dans tous les pays,

bat son plein. Et pourtant peu d'historiens se sont encore penchés sur l'histoire passée de la dynamique des écosystèmes et des calamités meurtrières que les hommes ont déjà dû affronter, vagues de froid et de faim, croissance démographique et pandémies diverses.

En revisitant les textes anciens qui nous sont disponibles, ainsi que les rapports de plus en plus précis et approfondis que nous livrent les recherches archéologiques, Jean-Pierre Devroey fait revivre la peur de l'effondrement qui hanta les sociétés européennes au temps de Charlemagne déjà, et l'extraordinaire capacité créatrice qu'elles ont su développer pour résister à ces traumatismes. Cette enquête de grande ampleur sur la géopolitique de la faim au haut Moyen Âge nous montre de manière fascinante que la conscience de l'impact des activités humaines sur l'équilibre des écosystèmes est beaucoup plus ancienne qu'on le croit.

Cet ouvrage n'est pas seulement une belle leçon d'histoire, mais aussi une leçon d'espérance et d'encouragement pour les hommes d'aujourd'hui et de demain.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer

Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....
Adresse.....
C.P..... Ville..... Pays.....
Tél.Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse	CHF 65.00
Europe	€ 50.00
Autres pays	€ 52.00

o de soutien

CHF 75.00 (à partir de)
€ 60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....
Adresse.....
C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

À adresser à: **Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE**