

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



GEORGES COTTIER, O.P. – **Méditations sur l'Evangile de saint Jean** . p. 161

LÉON ELDERS, S.V.D. – **La méthode suivie par saint Thomas d'Aquin
dans la composition de la Somme de théologie** p. 178

P.J. HOUYVET, O.P. – **Charles Péguy ou le dialogue de la peine et de la
grâce (II)** p. 193

ERNESTO ROSSI DI MONTELERA – **Verbo et exemplo: savoir dire et savoir
faire? Méditation herméneutique en compagnie du sage égyptien
Ptahhotep** p. 212

NOTES ET LECTURES

DANIEL OLS, O.P. – *A propos d'un ouvrage du P. Adriano Garuti:
Le Pape, patriarche d'Occident*» p. 237



Etudes et Documents sur l'histoire de l'Université
de Fribourg/Suisse

Studien und Dokumente zur Geschichte
der Universität Freiburg/Schweiz

Dominique Barthélemy O.P.

Idéologie et fondation

Collection: Etudes et documents sur l'histoire de l'Université
de Fribourg Suisse. Etudes 1
XIII-179 pages, broché, Fr. 38.-
ISBN 2-8271-0517-9

Regula Feitknecht – Giovanni Pozzi

Italiano e Italiani a Friburgo

Un episodio di storia letteraria all'estero

Collection: Etudes et Documents sur l'histoire de l'Université
de Fribourg Suisse. Etudes 2
272 pages, broché, Fr. 45.-
ISBN 2-8271-0516-0

Dominique Barthélemy O.P.

I. Sur la préparation et les vingt-cinq premières années

II. Correspondance Schorderet-Python

542 documents édités par D. Barthélemy O.P.

Collection: Etudes et Documents sur l'histoire de l'Université
de Fribourg Suisse. Documents 1
XXII-396 pages, broché, Fr. 78.-
ISBN 2-8271-0518-7

Editions Universitaires Fribourg Suisse
Universitätsverlag Freiburg Schweiz

Méditations sur l'Évangile de saint Jean

Le quatrième Évangile fut le thème d'une retraite prêchée au Vatican en 1990. Le texte intégral est en voie de publication. Trois exposés en sont présentés ici. Lumière et Vérité sont, dans la vision de saint Jean, des thèmes essentiels qui reviennent constamment.

Je suis la lumière du monde (8,12)

Les chapitres 7 et 8 semblent, à première vue, constituer un assemblage quelque peu disparate de brefs épisodes et de fragments de discours. En réalité, ils possèdent une unité profonde de cadre et de mouvement. On est à l'époque de la fête des Tabernacles, célébrée à l'automne en action de grâces pour les fruits de la terre et le souvenir de l'Exode. Durant les festivités, on venait puiser l'eau vive à la fontaine de Siloë; les entours du Temple étaient inondés de la lumière des luminaires. Durant cette semaine, nous assistons à l'exaspération de l'opposition à Jésus; elle se fait toujours plus dure à mesure qu'il se révèle plus clairement. A l'horizon se dessine le drame de la croix, que lui-même annonce.

Deux proclamations solennelles de Jésus annoncent le don présent de la vie et de la lumière en sa personne.

Le dernier jour de la fête, le grand jour, Jésus, debout, lança à pleine voix: Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi! Selon le mot de l'Écriture: de son sein couleront des fleuves d'eau vive (7, 37-38). L'évangéliste précise qu'il disait cela de l'Esprit (cf. v. 39). Nous retrouverons ce grand texte. Pour l'instant, relevons l'autorité de Jésus. A cause des rumeurs de la foule, il est debout, et il s'exclame à haute voix, comme si l'évangéliste voulait marquer que la voix de Celui qui est la Parole domine toutes les voix humaines et ne peut pas être étouffée.

Et voici la seconde proclamation. *Jésus leur adressa encore la parole. Il dit: Je suis la lumière du monde; qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie (8,12).*

Comme dans le *Prologue*, la lumière est source de vie. Elle symbolise le salut messianique et la vie éternelle. On pense au second

chant du Serviteur: *Je fais en toi la lumière des nations pour que mon salut atteigne aux extrémités de la terre* (Is 49, 6). On évoquera aussi la colonne de feu qui précédait les Hébreux dans leur marche au désert *pour leur servir de guide en un voyage inconnu* (cf. Sap. 18, 3). Jésus est tout à la fois le guide du peuple de Dieu et le terme lumineux de sa pérégrination. Le thème sera explicité au ch. 10, où Jésus se présente comme le *Bon Pasteur* et la *Porte* des brebis.

*

Chaque fois que nous rencontrons ces paroles de Jésus: *Moi, je suis la vérité*, nous sommes pris d'un saisissement; c'est comme si nous recevions un coup. Pourquoi en est-il ainsi?

Ces paroles nous mettent en présence de Celui qui est la vérité-même, d'une manière si directe et si immédiate qu'elles ne laissent aucune échappatoire possible. C'est le face à face avec le Verbe incarné. Ce face à face direct – et encore l'expression face à face doit-elle être corrigée pour ce qu'elle évoque de distance – est la condition même du croyant. Cette lumière, elle exige qu'on la suive, car elle est la lumière de la vie; en dehors d'elle, ce ne sont que ténèbres. Ailleurs, Jésus dira d'une manière équivalente: *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne va au Père que par moi* (14, 6).

Pourquoi alors ce saisissement? L'évangile de Jean insiste sur les

étapes préparatoires, qui manifestent la patiente pédagogie de Dieu à notre égard, de la rencontre du Christ: l'histoire d'Israël et l'Écriture, Jean-Baptiste, les signes. Mais vient un moment décisif, où les préparations qui ont rempli leur office s'effacent et où survient la rencontre avec la Vérité elle-même, la Vérité en personne. Et ce moment est celui de la pleine adhésion de foi, avec ce qu'elle a, humaine-ment parlant, d'abrupt et de déconcertant. Que cette adhésion soit elle-même un don de Dieu, nous ne devons jamais l'oublier. La rencontre de la Vérité dans la foi, comme trait distinctif de l'être chrétien, a quelque chose de provoquant et de paradoxal dans notre culture.

Que l'intelligence humaine soit faite pour la vérité et qu'elle ne trouve son apaisement que lorsqu'elle l'a trouvée, c'est là une donnée anthropologique fondamentale que la tradition chrétienne a mise en évidence, mais qui est aujourd'hui singulièrement occultée. L'exigence critique, qui est certainement une conquête de la modernité, ne se traduit-elle pas trop souvent par un recul, une position neutre de retrait, qui est une forme d'agnosticisme? L'exigence de rigueur et de vérification ne fournit-elle pas un prétexte pour refuser de jamais conclure? La pluralité des opinions, des points de vue, des traditions, y compris des traditions religieuses, entre lesquelles on a peine à se retrouver, ne commande-t-elle pas, elle aussi, qu'on s'abstienne de porter un jugement défi-

nitif? Une telle attitude n'est-elle pas une marque de modestie ou simplement de bon goût, de raffinement intellectuel, alors que ceux qui osent affirmer pécheraient par manque de finesse, par esprit dogmatique et par intolérance? Ces facteurs, et d'autres encore, favoriseraient la fuite devant la décision pour la vérité.

Ils peuvent de plus converger vers une attitude de refus plus radicale, qui a trouvé son expression dans une page bien connue de Lessing:

«Ce n'est pas la vérité que possède un homme ou qu'il croit posséder, mais la peine sincère qu'il a prise pour la découvrir, qui fait la valeur d'un homme. Car plutôt que le fait d'être en possession de la vérité, c'est la quête de celle-ci qui augmente ses forces, et c'est en cette recherche que consiste sa perfection toujours croissante. La possession rend tranquille, paresseux et fier.

» Si Dieu tenait enfermé dans sa droite toute la vérité, et, dans sa gauche, l'unique impulsion toujours en quête de la vérité, et me disait: «Choisis!» – même si cela impliquait pour moi de me tromper pour l'éternité – je me précipiterais humblement vers la gauche et dirais: «Père, donne! Car la vérité pure est pour toi seul!»¹

J'ai tenu à retranscrire cette longue citation, car elle me paraît représentative d'une mentalité largement répandue, en dépit de son caractère sophistiqué. D'abord, on ne possède pas la vérité comme on est propriétaire d'une chose. On la reçoit comme un don, comme la

lumière sans laquelle on ne peut pas vivre. Lessing fournit ici un exemple de la perte du sens contemplatif, caractéristique de larges courants de la pensée moderne. Ensuite, la contradiction est patente: comment l'homme peut-il trouver sa perfection et le sérieux de l'existence dans une quête dont l'objet lui est indifférent et qui n'a de valeur à ses yeux qu'à condition qu'elle n'atteigne jamais son but?

La vie de l'esprit devient, dans une telle perspective, un jeu d'opinions, un déploiement d'astuces et d'habiletés. Ne nous étonnons pas alors de la séduction qu'exerce sur beaucoup la conception esthétique et élitiste de l'existence: la vie est une œuvre d'art qu'il appartient à chacun de construire pour soi.

Dans un tel climat culturel, le témoignage porté à l'amour de la vérité et à la certitude qu'avec la vérité il y va de la vie et de la mort, est tout à fait essentiel. C'est peut-être celui dont notre monde tourmenté a le plus grand besoin.

En sommes-nous, nous chrétiens, pleinement convaincus? N'avons-nous pas laissé le sel s'afadir (cf. *Mt* 5, 13)? Ne sommes-nous pas contaminés par une mentalité pour laquelle la vérité pèse de peu de poids, qui se laisse vite séduire par les modes intellectuelles, et qui use et abuse du langage d'une manière irresponsable? Qui de nous se sent spontanément accordé avec une pensée comme celle-ci: *deceptio autem et error magna pars*

¹ Eine Duplik, pamphlet de 1778, in *Ecrits théologiques* III, p. 26.

*miseriae est*², l'illusion et l'erreur sont pour une grande part dans la misère humaine?

En contraste, il est bon de nous arrêter à cet épisode, de tonalité si johannique, rapporté par les synoptiques (Lc 10, 21-22 et par.) et de nous y replonger:

A cette heure même, il tressaillit de joie sous l'action de l'Esprit Saint et dit: Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père et nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler.

*

Je suis la lumière du monde. L'affirmation de Jésus a paru exorbitante et scandaleuse à ses auditeurs. Toutes proportions gardées, une réaction semblable est réservée à l'Eglise quand elle confesse son Seigneur. On l'accuse d'intolérance, et d'une prétention intolérable: pense-t-elle, seule, «détenir» la vérité? C'est là un paradoxe inhérent au christianisme: la pierre angulaire devient pierre de scandale, à laquelle on se heurte, quand on refuse de croire à la Parole. On ne peut rester neutre en face du Christ (cf. 1P 2, 7-8).

En effet, cette parole de Jésus est au cœur de l'expérience de la foi. Nous la rencontrons dans un face à

face direct, et nous sommes invités à l'accueillir en nous comme la parole de vie qu'elle est. La foi est cet accueil et, du même coup, la réponse à la question décisive qu'on ne peut éluder: *Qui est Jésus?*

Comment donc recevons-nous cette question?

Nous touchons là à un point essentiel pour la vie spirituelle et pour la catéchèse. Paul rend grâces à Dieu de la manière dont les chrétiens de Thessalonique ont reçu la parole de Dieu, qu'il leur fit entendre: une fois reçue, *vous l'avez accueillie, non comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu. Et cette parole reste active en vous, les croyants* (1 Th 2, 13). La parole ici est la prédication vivante de l'apôtre. Mais cette prédication se continue dans l'Eglise qui est tout autant gardienne de la parole écrite, de l'Ecriture.

Or, ce que nous rappelle Paul, c'est que, dès le départ, le regard porté sur l'Ecriture doit être le regard de la foi. C'est une illusion que de s'imaginer qu'une enquête rationnelle et progressive pourra à un certain moment engendrer par elle-même la foi. Bien plutôt, c'est parce que, dans la foi, on aura accueilli la parole de Jésus: *Je suis la lumière du monde*, que s'ouvrira l'intelligence des Ecritures.

Il est normal et nécessaire que, pour l'intelligence de la parole de

² Cf. S. THOMAS, *Sum. contra Gentiles* III, c. 39.

Dieu, nous nous servions de toute la richesse d'informations et d'interprétations que nous devons à l'exégèse. Mais cette utilisation doit, dès le début, être faite *dans la foi*. L'exégèse scientifique n'est pas une discipline neutre, dont l'exercice nécessiterait la mise entre parenthèses de la foi. Elle est une discipline intrinsèquement théologique qui certes dispose de ses propres instruments et de ses propres méthodes. Ce qui est valable de l'exégèse vaut de son utilisation dans la catéchèse et dans la vie spirituelle. Recevoir la parole de Dieu *pour ce qu'elle est réellement* suppose qu'on se comporte à son égard en disciple de Dieu, c'est-à-dire en croyant. Sinon, la rencontre de Jésus ne viendra jamais et ne pourra jamais venir. Il faudrait alors poser que chaque époque ne peut que retrouver en Jésus ses propres idées; bien plus, que chacun crée un Jésus selon sa propre personnalité³.

L'épître aux Colossiens nous dit que le Christ est l'*Image du Dieu invisible* (1, 15) et la lettre aux Hébreux que le Fils est *le resplendissement de la gloire du Père, l'effigie de sa substance* (1, 3).

Ou bien l'homme, par l'accueil de la foi, reconnaît cette Image parfaite et y trouve la mesure de la vérité. Ou bien, prétendant tout tirer de son seul fonds, il ne peut que projeter sa propre image sur le visage du Christ. Alors, loin de s'ouvrir à la lumière, il s'enferme dans sa solitude, car l'image qu'il pro-

jette cache le vrai visage de Jésus et il se trouve renvoyé à lui-même.

Chez un certain nombre de nos contemporains, soit parce qu'ils appartiennent à une culture marquée par la mémoire chrétienne, soit parce qu'ils ont une connaissance lointaine et fragmentaire du christianisme, on rencontre un sentiment de sympathie pour le Christ, perçu, non pas dans son mystère essentiel, mais comme un représentant éminent de l'humanité. Ceci vaut aussi pour certains aspects de la doctrine. Pensons à la séduction que le *Sermon sur la Montagne* a pu exercer sur une personnalité comme Gandhi.

A ce propos, une réflexion de saint Thomas mérite notre attention⁴. Un seul et même culte, dit de latrie, est dû à la divinité et à l'humanité du Verbe incarné, car en lui, il y a unité de personne. Mais une question se pose alors: à regarder, non plus la personne que l'on honore et adore, mais le motif pour lequel on l'honore, ne doit-on pas honorer le Christ *également* d'un culte inférieur au culte de latrie, *en raison de son humanité et de sa per-*

³ Cf. la citation d'Albert Schweitzer rapportée par Martin Hengel, dans sa belle étude *Jésus fut-il révolutionnaire?* Trad. Ch. von Schönborn, reproduite dans son ouvrage *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris, 1973, Le Cerf, p. 11. L'auteur donne encore des exemples d'aberrations dues à des savants renommés du temps du national-socialisme, qui ont voulu présenter un Jésus non juif, cf. *ibid.*, p. 12, n. 4.

⁴ Cf. *Sum. Theol.* III, q. 25, a. 2.

fection?⁵ Saint Thomas répond qu'un tel culte est légitime, à condition qu'il soit subordonné au culte de latrie et qu'il le suppose. Par contre, scinder ou opposer les deux approches conduirait à nier le mystère même du Verbe incarné.

Cette considération n'est pas une subtilité de théologien. Elle a une grande incidence missionnaire et pastorale. *Gaudium et spes*, par exemple, est adressé à tous les hommes, y compris donc à ceux qui n'ont pas la foi chrétienne. Et dans sa première partie, la constitution conciliaire présente le Christ comme modèle de l'humanité parfaite. La christologie éclaire l'anthropologie. A la lumière de la foi, cette grande intuition est aussitôt perçue. Mais que peut signifier l'affirmation pour qui n'est pas croyant? Eh bien! Elle fait appel à cette sympathie pour le Christ dans son humanité, dont nous avons parlé.

Déjà par elle-même, cette sympathie est un bien très précieux. Beaucoup des contemporains de Jésus l'ont sans doute éprouvée. Mais il en va d'elle comme du culte adressé à l'humanité du Verbe incarné. Elle demeure chose fragile et ambivalente. Si elle est considérée, par rapport à la démarche de la foi, comme une étape, un premier pas, elle est un fait religieux très positif. Mais si on s'arrête à elle, considérant qu'elle suffit, elle risque de se changer en motif de négation du mystère du Verbe incarné. Certaines christologies centrées unilatéralement sur l'homme Jésus peu-

vent ainsi équivaloir de fait à des négations. Souvenons-nous qu'au XIX^e siècle un certain nombre de *Vies de Jésus*, dans lesquelles le Seigneur était réduit à la pure humanité, ont contribué largement à la divulgation de l'incroyance. (Je n'entre pas ici dans la question de la fragilité scientifique de ces écrits.)

C'est sans doute un devoir de l'Eglise et des chrétiens que de mettre en évidence les richesses anthropologiques du Christ et d'être attentifs aux sympathies humaines qui se portent sur lui et sur sa doctrine. Mais il s'agit de montrer en même temps que cette plénitude d'humanité a sa source dans ce qui est plus haut que l'humain, dans le mystère de l'Incarnation. Comme le disait Catherine de Sienne, l'humanité de Jésus est le pont qui conduit à sa divinité. La sympathie humaine pour le Christ n'est pas encore la foi dans son mystère. Elle peut y préparer.

*

Je suis la lumière du monde. La réplique des Pharisiens est de sec refus: Tu te rends témoignage à toi-même; ton témoignage ne vaut pas (v. 13). Et Jésus leur répond: Oui,

⁵ Culte de *dulie*, de *doulia*. Or, Jésus a été le serviteur de Dieu par excellence. En vertu de cette excellence, on parlera d'*hyperdulia*.

je me rends témoignage à moi-même et cependant mon témoignage vaut, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais; et il ajoute: mais vous, vous ne savez ni d'où je viens ni où je vais (v. 14).

La règle des deux témoins (cf. Dt 17, 6) ne s'applique pas à Jésus, car seul il connaît le mystère divin de son être. Le Fils, qui vient du Père et retourne au Père, est à lui-même son propre témoin. Son unité avec le Père fait de lui *la lumière véritable*. D'ailleurs, la règle des deux témoins est honorée, car il n'est pas seul: *Je me rends témoignage à moi-même, mais pour moi témoigne aussi le Père qui m'a envoyé (v. 18).*

Le témoignage du Père, c'est celui donné par les signes. Mais les Pharisiens se dérobent: *Où est ton Père?* Les signes devaient les amener à reconnaître le Fils, qui introduit dans la connaissance du Père: *Vous ne connaissez ni moi ni mon Père; si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père (v. 19).* Ce message central était énoncé dès le Prologue: *Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a révélé (1, 18).*

La vérité vous fera libres (8, 32)

Jésus est de plus en plus explicite: il parle de son départ prochain. *Quand vous aurez élevé le Fils de l'Homme...* est une allusion à la crucifixion. Mais surtout, il se présente comme le seul et unique Sau-

veur en s'appropriant le Nom par lequel Dieu s'est révélé à Moïse (Ex 3, 14): *Oui, si vous ne croyez pas que Je Suis, vous mourrez dans vos péchés*. L'évangéliste note qu'alors beaucoup crurent en lui (cf. v. 21-30). Mais il s'agit d'une Foi superficielle. La suite du discours le montrera (v. 31-59).

Au fur et à mesure que la lumière de la vérité se manifeste, simultanément, les profondeurs du mal sont dévoilées. Et la raison en est claire: il n'est pas possible de rester neutre devant la vérité. On doit lui donner son adhésion, ou la rejeter: le refus précipite dans le mensonge. Ce qui est ainsi dévoilé, ce sont les racines du mensonge.

A ceux qui l'ont cru jusqu'ici, Jésus révèle la force libératrice de la vérité. Nous avons là une des expressions les plus saisissantes de l'Evangile, de la Bonne Nouvelle du salut:

*Si vous demeurez dans ma parole, c'est-à-dire si vous la laissez pénétrer en vous et vous vous y attachez de toute votre âme, vous serez vraiment mes disciples, car le disciple de Jésus lui est lié par un lien vital, d'une profondeur inouïe, que les chapitres 13 à 17 mettront en évidence et que suggère déjà le verbe demeurer, – vous connaîtrez alors la vérité et la vérité vous fera libres. Connaître la vérité, c'est connaître la réalité de Dieu. Il est la vie véritable, et cette vie, il nous la communique en Jésus. L'affirmation sera reprise dans la prière de Jésus: *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable**

Dieu, et ton envoyé, Jésus-Christ (17, 3). Cette vie, elle est libératrice, parce qu'elle délivre de la servitude radicale du mensonge et du péché, et qu'elle donne la capacité d'une plénitude de vie, dans la communion du Père et du Fils.

La vérité vous fera libres: simples et limpides, ces quelques mots sont un des plus beaux énoncés de la liberté chrétienne. De cette liberté, nous devons porter témoignage. Pour beaucoup, elle ne va pas de soi et plusieurs courants de pensée opposent liberté et vérité ou prétendent faire dépendre la seconde de la première.

Parler de libération, c'est évidemment se référer à une servitude. Les interlocuteurs se rebiffent: ils sont de la race d'Abraham, ils n'ont jamais été esclaves de personne. Ils se réclament d'un privilège charnel, alors que Jésus leur parle d'une servitude d'une autre nature, radicale, la servitude du péché: *Tout homme qui commet le péché est un esclave*. Comme ailleurs ils se sont retranchés derrière l'autorité de Moïse, ici ils revendiquent la descendance d'Abraham. En réalité, ils ne sont pas enfants d'Abraham, puisqu'ils n'en font pas les œuvres. *Bien plus, Abraham, votre père, exulte à la pensée de voir mon Jour; il l'a vu et il s'est réjoui*. Jésus s'approprie ici une expression réservée à Yahvé: le Jour de Yahvé.

En réalité, les interlocuteurs de Jésus entendent la descendance d'Abraham dans le sens d'être de la race d'Abraham, alors que Jésus

l'entend spirituellement: être *enfant* d'Abraham, car, comme le disait Paul aux Romains, *pour être de la descendance d'Abraham, tous ne sont pas ses enfants, ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu, seuls comptent comme postérité les enfants de la promesse* (cf. Rm 9, 7-8).

En effet, la servitude dont il a été question, suggère encore une comparaison avec le statut juridique de l'esclave et celui du fils. Seul celui-ci est pour toujours dans la maison. Il possède un statut de liberté. Semblablement le Fils unique nous donne d'être des fils, d'appartenir à la maison de Dieu: *Si donc le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres*. On pense là encore à Paul et au grand texte de l'épître aux Galates où est développée la même comparaison: *Tu n'es donc plus esclave, mais fils; et comme fils, tu es aussi héritier; c'est l'œuvre de Dieu* (Ga 4, 7).

Jésus a percé leur intention de le tuer. D'ailleurs, au terme de ce heurt qui se fait toujours plus violent, ils prendront des pierres pour le lapider comme blasphémateur.

Mais l'hostilité n'arrête pas Jésus dans la révélation de la vérité et des profondeurs de liberté qu'elle apporte. *Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort*: au croyant est promise la vie éternelle.

Des injures accueillent ces révélations: Jésus se voit traité de Samaritain, de possédé par un démon.

Ils descendent d'Abraham, ils sont membres du peuple de Dieu: *Toi, Yahvé, tu es notre père* (cf. Is 63, 16). C'est ce qu'ils revendiquent contre Jésus: *Nous n'avons qu'un Père: Dieu*. Mais s'ils étaient fils, ils auraient reconnu le Fils: *Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car c'est de Dieu que je suis issu et que je viens* (v. 42). Et plus loin: *Qui d'entre vous me convaincra de péché, c'est-à-dire d'infidélité à Dieu. Et si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas? Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu; si vous n'entendez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu* (v. 46-47). Parce que la vérité doit être reçue par une adhésion de toute la personne, quand l'accueil est refusé, il y a incapacité d'entendre. La vérité manifestée devient jugement. Ils sont responsables de leur surdité spirituelle: *Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage? C'est que vous ne pouvez pas écouter ma parole* (v. 43).

Ce sont là des propos redoutables. Il dépend de nous, de notre liberté, au sens de libre-arbitre, d'être esclave ou fils et c'est seulement dans cette filiation dans le Fils que se trouve l'authentique liberté. Il y a ainsi un refus d'écouter qui enferme dans la surdité spirituelle.

*

Fils d'Abraham, fils de Dieu; ils l'entendent pour leur part d'une manière toute charnelle. S'ils étaient enfants de Dieu, ils auraient

entendu la voix du Fils, qui dit la vérité. Leur filiation est autre: *Vous avez pour père le diable et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir. Dès l'origine ce fut un homicide; il n'était pas établi dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui: quand il dit ses mensonges, il les tire de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge* (v. 44).

Refuser la vérité, c'est s'installer dans le mensonge et dans la mort. De même que la vérité est source de vie, le mensonge sème la mort, mort spirituelle, avec sa conséquence, la mort physique. L'évangéliste se souvient sans doute ici du *Livre de la Sagesse*: *Oui, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il en a fait une image de sa propre nature; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde: ils en font l'expérience, ceux qui lui appartiennent* (Sg 2, 23-24).

Ainsi, par un rapprochement antithétique, une singulière lumière est projetée sur la condition humaine: la vérité, la liberté et la vie auxquelles s'opposent le mensonge, la servitude du péché et la mort. Celle-ci est rattachée, au sens actif, à un agent, le diable, qui est homicide, comme il est, au sens actif, menteur et père du mensonge. En notant qu'il est homicide, l'évangile nous suggère que c'est lui qui, à la suite d'un procès où les accusations mensongères l'emporteront, conduira Jésus à la mort de la croix.

La vie chrétienne, qui est la vie en plénitude, est ici-bas soumise aux persécutions. Celles-ci reflètent la puissance d'un adversaire spirituel. Paul de même parle aux Ephésiens du combat spirituel: *Revêtez l'armure de Dieu pour pouvoir résister aux manœuvres du Diable. Car ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter, mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les Esprits du Mal qui habitent les espaces célestes (Ep 6, 11-12, cf. 10-17).*

Nous ne pouvons pas ignorer ces réalités spirituelles. A vouloir nous en tenir à des mesures trop strictement humaines, nous porterions sur notre propre existence comme sur l'histoire un regard superficiel. La destinée humaine ne se comprend qu'à la lumière de la vocation surhumaine, divine, qui est la nôtre. Et le mal que nous devons affronter trouve, dans ses manifestations les plus redoutables, son inspiration chez celui qui est le père du mensonge et qui sème la mort. Ramener par exemple le mal qui ravage notre espèce aux conséquences de la finitude humaine, c'est faire preuve d'une singulière myopie spirituelle. Notre siècle a été témoin d'horreurs et de perversités telles qu'on est comme contraint de supputer que l'inspiration en provient de plus haut que l'homme. Cela, les saints le savent; et quelques grands romanciers aussi, comme Dostoïevski ou Georges Bernanos, en ont eu l'intuition.

*

Le mystère du Verbe incarné est contemplé par l'évangéliste à la lumière de son origine, qui est la procession éternelle du Fils. Par la grâce d'adoption nous sommes appelés à participer à cette origine, c'est-à-dire à la vie trinitaire elle-même. A l'opposé, si cette vie offerte est rejetée, la créature tombe dans le mensonge, qui est la mort de l'esprit. Ainsi, par contraste, le regard de l'évangéliste se porte sur les ravages que les forces du mensonge exercent dans le monde. A l'origine, il y reconnaît l'œuvre du père du mensonge, qui sème la mort, mort spirituelle d'abord, puisque cette œuvre consiste à égayer, à tromper, à éblouir d'illusions. Certes il ne s'agit pas de dire que toute erreur, toute ignorance viennent de lui, il s'agit de montrer l'origine du drame spirituel du refus de la vérité dans l'histoire humaine. Dans cette perspective, c'est le mensonge qui est générateur d'erreur et de ténèbres. L'aveuglement est un fruit du péché.

Abraham, votre père, exulta à la pensée de voir mon Jour; il l'a vu et il s'est réjoui (v. 56). Le rêve d'Abraham à la naissance d'Isaac avait une portée prophétique. Abraham a vu et salué la naissance du Messie «de loin» (cf. *He 11, 13*).

Ils ne savent pas reconnaître la gloire dont le Père glorifie son Fils. C'est pourquoi ils lui lancent

comme à quelqu'un qui déraisonne: *Tu n'as pas cinquante ans et tu as vu Abraham!* La réponse de Jésus n'est pas une justification qu'ils n'étaient d'ailleurs pas aptes à entendre. Elle est dans l'énoncé pur et limpide de la vérité de son être: *En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, Je Suis* (v. 54). Il s'attribue, comme lui appartenant en propre, le Nom même de Dieu, il est donc passible, aux yeux de ses adversaires de la Loi de lapidation (Lv 24, 16).

C'est en se réclamant de Dieu et de sa révélation que les adversaires refusent la suprême révélation du Père. C'est pourquoi l'incompréhension des chefs religieux est si tragique. Ils se retranchent derrière les éléments de la révélation pour s'aveugler sur la révélation dans sa plénitude. Plus une vérité connue est haute et devrait donc conduire vers l'accueil de la suprême vérité, plus grand est l'obstacle qu'elle peut représenter quand l'âme s'en empare avec un esprit de suffisance. Dieu veut pour nous rien moins que la plénitude de la lumière. Malheur à nous si, alors qu'il nous offre le *plus*, le *tout*, nous nous satisfaisons du *moins*. Nous préparer à cet accueil est un des fruits de la pauvreté évangélique.

Devant la violence du refus, Jésus ne se laisse pas troubler. Il révèle le mystère de sa divine identité.

Il y a là une grande leçon. Quand le tumulte des contradictions, des accusations, des incompréhensions ou des calomnies semble tout sub-

merger, il se peut que la seule réponse qui s'impose soit la confession du mystère de la foi dans toute sa pureté et son intégrité, dans la confiance que la Sagesse sera reconnue par des enfants (cf. Lc 7, 35).

Jésus, témoin de la vérité (18, 37)

Le témoignage de Jésus culmine dans sa Passion et sa mort sur la croix.

A la question de Pilate: *Tu es le roi des Juifs?*, qui l'entendait – selon que les accusateurs lui avaient d'abord présenté les choses – de la prétention à un pouvoir politique qui pouvait menacer le pouvoir romain (cf. 18, 33–35), Jésus répond:

Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes gardes auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs. Mais mon royaume n'est pas d'ici (v. 36).

Le procureur romain s'est laissé prendre au piège en accueillant sans enquête les accusations des adversaires de Jésus. Il aurait peut-être pu s'en tirer s'il avait écouté la première réponse de Jésus (*Dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont-ils dit de moi?* v. 34). Mais son esprit est étranger aux réalités spirituelles. Il veut donc aussitôt en venir aux faits, qui ne peuvent être, à ses yeux, que de nature politique. Jésus ne récuse pas le titre de roi, titre messianique

(cf. 1, 49; 6, 15). Il affirme que sa royauté appartient à un autre ordre, dans son origine et dans ses moyens d'exercice.

Il n'est pas indifférent que ces paroles soient adressées au représentant de la puissance romaine, c'est-à-dire d'un Etat païen. Ce sont des paroles libératrices dont la répercussion historique n'est pas près de cesser. La conception païenne du politique, en effet, ignore la doctrine qui trouve son fondement dans ces paroles: pour elle, la destinée de l'individu s'accomplit intégralement dans sa situation de membre de la cité politique. *Mon royaume n'est pas d'ici* ne veut pas signifier une fuite loin des responsabilités de ce monde, mais ces paroles révèlent à l'homme qu'il est une personne, un sujet dont toute la destinée n'est pas absorbée par sa qualité de membre de la société politique, mais qui a une vocation transcendante, vocation d'éternité, laquelle fixe à la compétence du pouvoir politique des limites qu'il n'a pas le droit de franchir. C'est la nature du Royaume de Dieu, comme distinct des royaumes de ce monde, qu'indiquent les paroles de Jésus. Nous avons là le fondement du droit à la liberté religieuse et le principe qui condamne dans son essence même toute forme de totalitarisme. Certes la distinction ne signifie pas opposition ni conflit, des tensions pourront se produire, c'est sans doute inévitable, car tant que durera l'histoire, la tentation païenne de la confusion du politique et du

religieux toujours menacera de renaître et trouvera ses partisans. Jean-Jacques Rousseau, par exemple, parle avec nostalgie de la théocratie païenne. Il reproche à Jésus d'avoir, avec l'établissement du royaume spirituel, introduit la cause de divisions intestines, ruineuses pour la paix de l'Etat. A l'inverse, note-t-il, sur ce point «Mahomet eut des vues très saines»⁶.

Mon royaume n'est pas de ce monde. L'Eglise, qui est l'Eglise du Christ, sait que cette parole définit aussi sa mission et son témoignage dans le monde.

*

Donc tu es roi?, lui dit Pilate. – Tu le dis! je suis roi, répondit Jésus, et je suis né, je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix (v. 37).

Témoigner en faveur de la vérité, tel est le motif de sa venue parmi nous, de son Incarnation⁷. Et ce témoignage fonde sa royauté: celle-ci s'exerce par sa propre force, de telle sorte que quiconque a en soi le désir et l'amour de la vérité entend la voix du Verbe incarné, de la Parole faite chair, et se laisse pénétrer par elle.

⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, livre IV c. VIII, *De la religion civile*.

⁷ Cf. I. DE LA POTTERIE, S.J., *op. cit.*, pages 106-116.

La vérité pour laquelle il témoigne n'est pas extérieure à Jésus. Lui-même est la révélation portée à son accomplissement et lui-même en est l'objet, puisqu'il est le Fils qui nous révèle le Père: *Croyez-moi! je suis dans le Père et le Père est en moi* (14, 11).

Du témoignage devant Pilate on rapprochera d'autres paroles de Jésus: *Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne va au Père que par moi. Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi le Père* (14, 6). Entre le bon pasteur et les brebis, il y a réciprocité dans la connaissance, ce qui signifie une communion d'amour entre Jésus et ses disciples; cette réciprocité s'enracine dans celle du Père et du Fils. La révélation de Jésus, qui est la vérité en personne, est don de sa vie:

C'est moi le bon pasteur; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais le Père, et je donne ma vie pour mes brebis (10, 14-15).

Mesurons-nous le poids de cette révélation? Certes, le mesurer pleinement, nous ne le pouvons pas. Mais notre contemplation doit s'y arrêter. La royauté proclamée par le Fils du Père est la royauté de la vérité et du témoignage qui lui est donné. La royauté signifie une autorité souveraine à laquelle sont dues obéissance et vénération. Dès lors l'obéissance à la voix de la vérité divine est pour l'homme l'obéissance suprême à laquelle sont subordonnées et mesurées toutes les autres obéissances. On se

souvient ici de la parole de Jésus: *La vérité vous fera libres* (cf. 8, 32). Rien ne peut asservir celui qui écoute la voix de la divine vérité.

Dorénavant, depuis que la parole de Jésus à Pilate a été prononcée, elle parcourt, telle une traînée lumineuse, les siècles de l'histoire; c'est en fonction d'elle que s'opèrent les départages essentiels; si l'histoire, finalement, ne glisse pas dans les ténèbres, c'est parce qu'à chaque génération se lèvent des hommes et des femmes qui sont de la vérité et qui écoutent la voix de Celui qui éclaire tout homme (cf. 1, 9). On comprend que l'Apocalypse parmi les titres qu'elle donne au Christ, ait retenu celui de *témoin fidèle* (cf. 1, 5; 3, 14). Et Paul adjurera son disciple Timothée devant le Christ Jésus qui, devant Ponce Pilate, a donné son beau témoignage (cf. 1 Tm 6, 13).

Celui qui est la vérité porte témoignage à la vérité. En lui-même il en révèle la souveraineté, c'est pourquoi son témoignage va jusqu'au don total de la mort sur la croix. Et à ses disciples il pourra demander le témoignage suprême, le témoignage par excellence, le martyre.

Le récit johannique de la Passion est ainsi une manifestation de la royauté de Jésus. Parce que l'heure de la croix est celle du témoignage le plus haut, elle est aussi l'heure de la glorification. Tout le poids d'humiliations et de dérisions dont ses adversaires accablent Jésus se retourne en signes de sa royauté.

Pilate, qui entend ne pas se mêler de trop près à un débat religieux qu'il doit considérer comme une affaire entre Juifs, se dérobe à l'interpellation de Jésus: *Qu'est-ce que la vérité?* (v. 38). Ainsi il arrive qu'alors que Dieu attend notre réponse, nous inventions des prétextes pour fuir. Pilate ne voit aucun motif de condamner Jésus, il le dit, mais, sans doute parce qu'il est conscient d'avoir été entraîné dans une mauvaise affaire, sa réponse comporte une pointe d'ironie: *Voulez-vous que je relâche le roi des Juifs?* (v. 39). Par trois fois revient l'affirmation: *Je ne trouve en lui aucun motif de condamnation.* Peut-être au prix d'une concession réussira-t-il à calmer leur passion? Il fait flageller Jésus et le livre aux moqueries des gardes. Les oripeaux grotesques dont on le revêt devraient suffire à faire comprendre qu'il n'y a rien à craindre d'une telle «royauté».

Puis les soldats, tressant une couronne avec des épines, la lui mirent sur la tête et ils le revêtirent d'un manteau de couleur pourpre; s'avançant vers lui, ils disaient: «Salut, roi des Juifs!» et ils le gifflaient (cf. 19, 1-3).

Pilate amène aux grands prêtres et aux gardes Jésus affublé de cet accoutrement de dérision. Espérerait-il, en le livrant ainsi à leurs sarcasmes et à leur mépris, désarmer leur hostilité? La manœuvre échoue, il ne réussit qu'à attiser davantage leur haine: ils réclament la crucifixion. Les forces du mensonge homicide semblent l'empor-

ter. Celui qui est l'image du Dieu invisible, à qui est due la gloire, est bafoué et humilié.

Devant cette scène, on pense au poids immense d'humiliations qui écrase tant et tant d'êtres humains, enfants, adultes, vieillards, créés à l'image de Dieu, et qui en porteront jusqu'à leur mort les traces indélébiles. A eux aussi Jésus bafoué s'est identifié.

L'évangéliste note l'intention de Pilate, toujours plus affirmée, de relâcher Jésus (cf. v. 12). Quand les Juifs font état de la loi de lapidation (cf. *Lev* 24, 16) qu'ils veulent lui appliquer parce qu'il a dit qu'il était le Fils de Dieu (cf. v. 7), il s'alarme encore davantage (cf. v. 8). Ces propos ont dû éveiller chez ce païen une crainte superstitieuse. Raison de plus pour éviter une issue fatale. A son tour il interroge Jésus sur son origine: *Qui es-tu?* C'est la question qu'un jour ou l'autre chacun de ceux qui rencontrent Jésus est conduit à poser. Le silence qui accueille la question suggère qu'il n'est pas de ceux qui sont disposés à écouter sa voix. Pour obtenir la réponse, le procureur fait valoir son pouvoir de vie et de mort. *Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, répondit Jésus, s'il ne t'avait été donné d'en haut (...)* (v. 11).

Le pouvoir qu'il détient n'est pas absolu; tout ne lui est donc pas permis; en en usant mal il pèche. Sa faute néanmoins est moindre que celle de ceux qui l'ont livré, parce qu'ils avaient reçu plus de lumières.

*

En avançant le motif religieux qu'ils avaient de vouloir la mort de Jésus, les grands prêtres n'ont réussi qu'à renforcer Pilate dans son intention de le libérer. Ils changent donc de tactique et ramènent le débat au plan politique; ils jouent sur un point faible du gouverneur: en refusant la condamnation, celui-ci compromet sa carrière et risque la disgrâce: *Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César: qui se fait roi s'oppose à César* (v. 12). Cette fois-ci, ils ont visé juste, Pilate est vaincu.

Ultime tentative de sauver Jésus ou ironie vengeresse contre ceux qui l'ont enfermé dans leurs filets? La scène qui suit, au-delà des intentions du procureur, suggère que la condamnation de Jésus témoigne encore de sa royauté. *Pilate, à ces mots, fit amener Jésus dehors et s'assit à son tribunal, au lieu appelé le Dallage, en hébreu Gabbatha, ce qui signifie un endroit surélevé. C'était le jour de la Préparation de la Pâque, environ la sixième heure.* Ces précisions ont une portée symbolique. A partir de ce moment, vers midi, tout ce qui était fermenté devait disparaître pour laisser les azymes de la Pâque. Et c'est depuis cette heure que, semble-t-il, on immolait les agneaux dans le Temple en vue du repas pascal, qui avait lieu après le coucher du soleil.

L'immolation de l'Agneau de Dieu est la manifestation de sa royauté. Sans qu'il le sache, Pilate, s'adressant aux Juifs, prononce une parole prophétique: *Voici votre roi!* (cf. v. 13-14).

Eux disaient: A mort! à mort! Crucifie-le! – Crucifierai-je votre roi?, leur dit Pilate. Les grands prêtres répondirent: Nous n'avons pour roi que César! Alors il le leur livra pour être crucifié (v. 15-16).

Nous sommes au point culminant de la tragédie. La vérité est doublement trahie. D'abord par la lâcheté du procureur romain, à qui les enjeux du procès échappent mais qui n'a pas le courage de suivre ce que lui dicte sa conscience. Il subordonne les exigences de la vérité et de la justice au maintien de sa situation et à la raison d'Etat. Le drame spirituel des grands prêtres, lui, est terrifiant. En rejetant la royauté de Jésus, ils s'asservissent à la puissance païenne. Pouvait-il y avoir reniement plus profond? Car en Israël, la royauté ne pouvait pas être confondue avec la royauté des peuples païens, entachée d'idolâtrie. *Pourtant Yahvé votre Dieu, c'est lui votre roi (1S 12, 12, cf. 8, 7; Jg 8, 23).* Le père du mensonge les a totalement égarés. Pour avoir refusé le témoin de la vérité, ils sont tombés dans la servitude de celui qui est *le prince de ce monde* (cf. 12, 31).

Le diable l'emmène encore sur une très haute montagne, lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire et lui dit: Tout cela, je te le donnerai si tu tombes à mes

pieds et m'adores. Alors Jésus lui dit: Retire-toi, Satan! Car il est écrit: C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, c'est à Lui seul que tu rendras un culte (Mt 4, 8-10).

*

Pilate donne l'ordre de placer sur la croix un écriteau avec cette inscription: *Jésus de Nazareth, le roi des Juifs*. Est-ce, de la part du gouverneur, un geste de pitoyable vengeance contre ceux qui ont réussi à l'entraîner où il n'avait pas l'intention d'aller? Quoi qu'il en soit, Jean relève la portée prophétique de l'épisode. Beaucoup lisent l'écriteau qui, rédigé en hébreu, en latin et en grec, équivalait à une proclamation au monde entier. Les

grands prêtres cherchent d'obtenir une modification de ce texte qu'ils ressentent comme une accusation: *Il ne faut pas écrire: le roi des Juifs, mais: cet homme a dit: Je suis le roi des Juifs*. Cette fois-ci, mais bien tard, Pilate reste ferme: *Ce que j'ai écrit, est écrit*. Mais le sens et la portée des événements dépassent ce que les protagonistes du drame, le procureur et les grands prêtres, peuvent comprendre (cf. v. 19-22).

A plusieurs reprises, Jésus avait annoncé de quelle mort il allait mourir. *Et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi* (12, 32; cf. 3, 14; 8, 28; 12, 34). Jésus sur la croix est manifesté comme le roi messianique, le sauveur du monde. Sa royauté est la royauté de la vérité.

P. Georges COTTIER, O.P.



La méthode suivie par saint Thomas d'Aquin dans la composition de la *Somme de théologie*

Il est généralement admis que la *Somme de théologie* est le chef-d'œuvre *par excellence* de saint Thomas d'Aquin et le traité de théologie le plus profond, le plus catholique et le mieux organisé de toute la tradition chrétienne. Ptolomée de Lucques nous raconte que le saint Docteur avait conçu le plan d'écrire un deuxième commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard, qu'il avait déjà commentées en jeune bachelier à Paris entre 1252 et 1256. Il existe, en effet, une deuxième rédaction du texte de quelques articles du Scriptum, ce qui permet de penser que la notice de Ptolomée est exacte. Mais saint Thomas a renoncé à ce projet et favorisé la solution d'un traité de théologie qui suivrait de plus près l'ordre des thèmes tel que cette discipline le demande et qui, par l'émon-dage de détails techniques ou de difficultés et d'arguments superflus, serait d'un abord plus facile pour les jeunes étudiants¹.

Nous pouvons en conclure que l'ordre dans lequel, dans la *Somme*, les différents thèmes sont traités a été soigneusement choisi. Son étude devrait donc nous permettre de voir comment d'après saint Thomas il faut ordonner les matières à traiter en théologie. Il s'ensuit que l'examen de la façon dont la *Somme* est composée nous dira aussi quelle est la méthode à suivre dans la *sacra doctrina* pour ce qui est de la division des thèmes et l'ordre des arguments. Mais une deuxième conclusion se laisse aussi dégager: la *Somme* est le fruit d'une ascèse intellectuelle, dans laquelle la personne de l'auteur s'efface devant les thèmes à traiter. L'ordre est établi uniquement à partir des exigences du donné de la foi.

Nous voudrions considérer tout d'abord la composition de la *Somme* en général, pour examiner ensuite la structure des questions et des articles à l'aide de quelques exemples.

A l'époque de saint Thomas, le mot *Somme* signifie une collection de doctrines. Plusieurs maîtres en théologie nous ont laissé une telle œuvre.

¹ Cf. le Prologue à la Première Partie, où l'on trouve l'expression «secundum ordinem disciplinae».

Entre les mieux connues, il y a les *Sommes* d'Alexandre de Halès et de S. Albert le Grand². Ces *Sommes* sont le reflet de l'enseignement universitaire au treizième siècle. Ceux qui, pour la première fois, ouvrent le chef-d'œuvre du Docteur angélique risquent de se sentir quelque peu dépaysés: ils sont habitués à une approche historique et positive tandis que saint Thomas considère toutes les questions dans la perspective de la cause formelle et vise à atteindre un savoir spéculatif qui prépare la contemplation de l'objet de la foi. Mais à force de persévérer dans leur lecture, ils découvriront bientôt la clarté géniale des exposés sur les thèmes les plus difficiles, la profondeur inégalable des analyses pourtant si simples ainsi que la rigueur de l'argumentation.

La documentation de la Somme de théologie

Il faut insister aussi sur une autre caractéristique de ce chef-d'œuvre qui en comparaison avec la clarté, la rigueur et la profondeur de ses analyses doctrinales, n'a pas été toujours suffisamment valorisée: il s'agit de l'énorme richesse de la documentation utilisée. Celle-ci dépasse de beaucoup ce que les références nombreuses, certes, mais assez brèves laissent soupçonner³. Regardons ce point de plus près.

Il y a tout d'abord une présence constante de la Sainte Ecriture. La Bible est la source de notre connaissance de l'objet de la foi, parce qu'elle est le véhicule de la révélation divine. Comme nous l'avons montré dans une autre conférence, faire de la théologie c'est étudier la Sainte Ecriture⁴. Dans la *Somme* il y a plus de 25 000 références bibliques. Les citations sont brèves, mais elles évoquent de nombreux autres textes. Tous les livres de la Bible sont cités, à l'exception d'*Abdias* et d'*Aggée*⁵. Il faut distinguer entre citations littérales et citations indirectes⁶. Saint Thomas cite d'habitude d'après sa mémoire prodigieuse de sorte que les citations ne sont pas toujours tout à fait littérales. D'ailleurs, on n'a pas encore retrouvé l'exemplaire de la Vulgate dont il s'est servi.

² Voir P. GLORIEUX dans *DTC* XIV 2, 2342-2364.

³ Voir C. PERA, *Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma teologica*, Torino 1979. Ce livre contient un supplément bibliographique de grande valeur de la main du père C. Vansteenkiste, le directeur de la *Rassegna di letteratura tomistica*.

⁴ Pour saint Thomas la Bible est beaucoup plus qu'une source d'arguments. Elle est pour lui le fondement et même la substance de la théologie.

⁵ Voir W.G.B.M. VALKENBERG, *Did not our Heart Burn. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of Aquinas*, Utrecht 1990.

⁶ Un exemple de ce dernier type: «Hoc est autem inconveniens quod Christus non sit salvator omnium ut dicitur in *1 Tm* 4» (III 27, 3).

Il est important de noter que la Sainte Ecriture est aussi la source de l'ordre et du développement des thèmes dans la *Somme*. Le schéma «exitus – rexitus» est une donnée biblique, comme l'est aussi le traitement du «de Deo uno» avant l'étude de la Sainte-Trinité. Il est superflu d'insister sur l'importance que le thème de la loi a eue pour saint Thomas, ou sur le développement de la christologie qui suit de près le texte des évangiles. La résurrection du Christ est vue comme son exaltation (comme le fait l'Evangile de saint Jean).

«La Vérité première nous est proposée dans les Ecritures comprises dans leur sens authentique d'après la doctrine de l'Eglise qui en a la correcte intelligence» (II-II 5,3 ad 2). Voilà pourquoi les décisions des Papes et des Conciles sont décisives dans la «sacra doctrina». Saint Thomas avait à sa disposition la *Concordia discordantium canonum* de Gratien (d'environ 1145). Il ne cite pas moins de 40 papes; dans le traité de la Sainte-Trinité et en christologie, il y a des références nombreuses aux conciles.

Grâce à ses travaux pour la *Catena aurea*, saint Thomas avait acquis une connaissance très étendue des Pères grecs et il pouvait se servir de leurs écrits. Quant aux Pères latins, saint Augustin est cité plus de 2500 fois. Il n'est pas exagéré de dire que la *Somme* a été écrite dans une communion d'esprit et un échange d'idées ininterrompu avec le grand évêque. «Saint Thomas a lu, médité et retenu si bien les écrits de ce Père de l'Eglise que dans sa propre *Somme* il a pu offrir une chrestomatie de textes augustiniens les plus profonds et les plus beaux. Le lecteur est frappé par l'ampleur des lectures du Docteur commun qui, avec une parfaite maîtrise d'un immense matériel, cite non seulement les œuvres les plus connues d'Augustin, mais aussi les sermons, les lettres et des traités aujourd'hui presque oubliés»⁷.

Dans son discours à l'autorité des Pères, saint Thomas procède avec méthode. D'ordinaire, il attribue à un Père une autorité particulière dans un certain domaine: Augustin est invité à nous renseigner sur la prédestination, le mystère de la Trinité et la grâce ainsi que sur les problèmes difficiles de pastorale. Saint Ambroise fait autorité pour les questions de la virginité et de la chasteté, saint Grégoire le Grand pour l'angéologie, la morale et l'étude des différents états de la vie chrétienne. Jérôme, Chrysostome et Origène sont, avec Augustin, les maîtres incontestés de l'interprétation du Nouveau Testament.

La liturgie et l'usage de l'Eglise sont aussi une source d'arguments. En outre, un grand nombre d'autorités théologiques et philosophiques est cité. Le recours à Aristote (2500 citations) obéit à certaines règles: celui-ci

⁷ Voir notre «Les citations de saint Augustin dans la *Somme de théologie* de saint Thomas», *Doctor communis* 40 (1987), 115-167.

n'a aucune autorité en théologie, mais il nous aide dans l'analyse des concepts à employer⁸. Signalons qu'Avicenne et Averroès n'ont qu'une faible présence (26 et 20 citations respectivement). Un auteur comme Cicéron est considéré comme un spécialiste pour les questions concernant la loi et quelques vertus, – Sénèque, en revanche, est consulté au sujet de la gratitude, la colère et la clémence.

Le lecteur est ébloui par l'immense documentation du Docteur angélique. Celui-ci connaît non seulement presque toute la littérature philosophique et théologique de l'antiquité jusqu'à ces jours, mais il discerne aussi avec une grande sûreté l'essentiel des arguments et l'orientation doctrinale des différents auteurs. Pour bien comprendre l'arrière-plan de nombreuses questions, il faut d'abord étudier l'histoire du problème et les sources qui ont été utilisées.

La composition de la Somme de théologie

Considérons maintenant la composition de l'œuvre. En premier lieu, il faut insister sur le fait que le «sujet»⁹ de la *Somme* est Dieu : tout ce qui y est traité, jusqu'aux passions humaines et aux péchés, l'est en tant qu'il est en rapport avec le sujet principal (I 1, 7). La *Somme* est divisée en trois parties. D'après M.-D. Chenu, le schéma néoplatonicien de l'*exitus* et du *reditus* a été déterminant pour cette division¹⁰ : la Première Partie considère Dieu et les créatures telles qu'elles ont été faites par lui ; la Deuxième Partie étudie le retour de l'homme à Dieu, sa fin dernière et sa béatitude, retour qui se fait par les actes humains dans la lumière de la foi et sous l'inspiration de la grâce ; enfin, la Troisième Partie expose le chemin tout particulier, par lequel l'homme pécheur doit rejoindre Dieu, à savoir le Christ. Ce schéma est simple, mais il nous permet de considérer tout *sous le rapport à Dieu* et d'intégrer en théologie l'histoire du salut.

A. Hayen a critiqué cette présentation¹¹ : dans la *Somme* saint Thomas n'attribue pas autant d'importance à ce couple de l'émanation et du retour qu'il l'avait fait dans le *Commentaire sur les Sentences*. D'ailleurs la «sacra doctrina» dépasse tout schéma philosophique. Hayen lui-même préfère expliquer la composition du texte au moyen d'un recours aux

⁸ Voir notre «Saint Thomas d'Aquin et Aristote», *Revue thomiste* 1988, 357–376.

⁹ Nous retenons ici le terme scolastique *subiectum* (au lieu d'écrire «objet») pour mieux indiquer que la théologie étudie une réalité donnée indépendamment de la situation ou de l'approche du théologien.

¹⁰ Voir son *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*², Paris 1954, p. 255ss.

¹¹ *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Louvain/Paris 1952.

différents types de causalité: dans la Première Partie, la causalité efficiente de Dieu est le principe déterminant, tandis que la Deuxième Partie présente Dieu comme la cause finale de l'homme. Hayen a raison pour autant que l'organisation de la *Somme* ne dépend pas d'un schéma philosophique mais de la révélation. Or, la Bible nous propose la révélation dans cet ordre: Dieu, la création, l'homme qui, en dépit de tous les dons qu'il a reçus, devient pécheur et rencontre de nombreuses difficultés; le Christ qui vient le sauver¹². C'est effectivement le schéma de l'*exitus* de Dieu et du retour à lui.

A. Patfoort note que saint Thomas veut présenter d'abord les données objectives du dessein de Dieu, antérieures à toute réaction libre de l'homme pour exposer ensuite la réponse humaine et les facteurs qui y exercent une influence: d'une part, il étudie la vérité de la création antérieure à nos révoltes, d'autre part, il présente un traité de la liberté humaine¹³. Dans son grand livre *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*¹⁴, Dom Ghislain Lafont insiste surtout sur la bonté divine comme le principe qui commande la division des matières. Nous aurons occasion de revenir sur les observations, souvent de grande valeur, de cet auteur relatives à l'organisation des parties et des questions de la *Somme*.

Un auteur allemand, O.H. Pesch, a le mérite d'avoir attiré l'attention sur le fait que la *Somme* se lit aussi comme un résumé de l'histoire du salut qui, commencé au sein de la vie éternelle de Dieu, s'achève dans l'accomplissement eschatologique de l'homme et du monde¹⁵.

La *Somme* et son plan ne sont pas une météorite tombée soudainement du ciel. A partir du milieu du douzième siècle, les docteurs chrétiens ont essayé de déterminer l'ordre idéal des thèmes à traiter en théologie. L'Ecole de Hugues de Saint-Victor a choisi une élaboration historique de la théologie: le traité de la création est suivi de celui de la restauration. Pierre Abélard, pour sa part, a eu recours au schéma d'une division selon la foi, la charité et le sacrement (*fides, caritas, sacramentum*). Voilà quelques-unes des tentatives d'organiser la théologie qu'on a faites au Moyen Age.

¹² Voir P.E. PERSSON, «La *Somme théologique*» et le rapport «ratio – revelatio», *RPL* 1958, 547–572.

¹³ «L'unité de la I^a Pars et le mouvement interne de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin», *RSPT* 1963, 513–544.

¹⁴ Louvain/Paris 1962.

¹⁵ «Um den Plan der *Summa theologica* des hl. Thomas von Aquin», *Münchener theol. Zeitschrift* 1965, 129–137. Dans ce contexte il faut mentionner aussi le livre de M. Seckler, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas sur la théologie de l'histoire* (trad. franc.), Paris 1967.

Un chercheur allemand, R. Heinzmann, a signalé que, à la fin du douzième siècle, un certain Maître Hubert, dans son ouvrage *Colligata fragmenta*, a placé le traité des vertus (précédé toutefois de celui des péchés) avant la christologie. Ainsi, l'ordre choisi par saint Thomas (qui situe l'agir moral entre le traité de la création et la christologie) n'était pas tout à fait nouveau¹⁶.

Considérons l'ordre de la composition de la *Somme* de plus près.

La Pars I^a

Après la question introductive sur la nature de la théologie le texte présente le traité *de Deo uno*, qui sera suivi de celui de la Sainte-Trinité. C'est l'ordre de l'histoire de la révélation, qui est à la fois celui du développement graduel de notre connaissance de Dieu et qui a son importance en apologie. Il est impossible d'esquisser en peu de mots la très grande profondeur et la richesse de ce traité. Signalons deux caractéristiques : loin de procéder dans tous les articles au moyen d'une déduction à partir d'une donnée centrale (comme la perfection divine, dont on déduirait son immutabilité ou sa science) saint Thomas part toujours d'une analyse des créatures pour conclure chaque fois à l'existence en Dieu d'un tel ou un tel attribut entitatif ou opératif. C'est l'application de ce que saint Paul dit en Rm 1, 2 : *L'invisible réalité de Dieu est connue à partir des choses qu'il a faites*. Une deuxième observation à faire concerne la nature négative de notre connaissance de Dieu. La *via negativa* est partout présente.

Dom Lafont a mis en relief le rôle central du concept de procession dans la théologie trinitaire de saint Thomas. Le concept de relation, en revanche, pour important qu'il soit, est secondaire. L'étude des processions se termine dans la considération des Personnes divines qui constituent le véritable sujet de ce traité. Le reproche que certains ont adressé au saint Docteur d'avoir subordonné les Personnes à l'essence de Dieu est sans fondement et repose sur une lecture très déficiente du texte. Grâce à son travail préparatoire pour la rédaction de la *Catena aurea* saint Thomas possédait une connaissance très ample des écrits des Pères grecs et des grandes hérésies. L'erreur fondamentale des hérétiques en théologie trinitaire est de ne pas avoir reconnu «la procession», terme scripturaire qui recouvre aussi les mots de mission, génération, envoyer, venir de. Le

¹⁶ «Der Plan der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin in der Tradition der früh-scholastischen Systembildung», dans W. P. ECKERT, *Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption*, Mainz 1974, 455-469.

terme nous permet d'ailleurs de faire une comparaison de la vie divine intra-trinitaire avec les opérations spirituelles de l'homme.

A partir de la Question 44, nous sommes invités à étudier l'émanation des créatures de Dieu. Le texte est divisé en trois parties : la procession des créatures ; leur distinction ; le gouvernement divin des créatures. Dom Lafont note que cette division correspond à celle des trois causes (efficiente, formelle, finale)¹⁷.

Les créatures sont considérées ici telles qu'elles proviennent de Dieu, donc d'après ce qu'elles sont essentiellement et d'après leurs principales facultés. Pourtant, le péché de certains anges est traité ici, tandis que le péché d'Adam, les vices et le retour de l'homme par la grâce sont étudiés dans la Pars II. S'agit-il d'une anomalie ? Il semble que la réponse soit que les anges se trouvent quelque peu à l'écart de l'histoire du salut : la Pars II^a traite, en effet, de l'homme qui, par des actes multiples, doit retourner à Dieu.

La Pars II^a

Avec la Deuxième Partie de la *Somme*, on se trouve devant deux tomes immenses qui semblent éclipser la Première Partie. Comment expliquer cette masse énorme de questions à traiter ? Saint Thomas nous donne la réponse en I-II 5, 2 : l'ange arrive à la béatitude par un seul acte, mais l'homme par un grand nombre d'actes différents ; l'homme agit d'ailleurs dans le contexte de la société humaine, il vit dans l'histoire et se trouve dans l'état de l'humanité déchue (et rachetée). Il s'ensuit que la Pars Secunda est aussi une anthropologie théologique qui nous montre comment l'homme doit atteindre sa béatitude.

Dans cette partie de son grand livre le Docteur angélique veut considérer « l'image de Dieu », c'est-à-dire, l'image de Dieu dans l'homme en tant que celui-ci a le libre arbitre, est le principe de ses actes et se dirige vers son but¹⁸. Il s'agit donc de conserver et de développer dans notre vie morale l'image de Dieu en nous.

Le Premier Tome de la Pars II étudie les actes humains et leurs principes en général, le Deuxième les examine en particulier, en ajoutant un traité des états de vie. Les cinq premières questions de la Prima-Secundae

¹⁷ O.C., p. 155.

¹⁸ Voilà pourquoi les actes principaux de l'intellect (qui ne dépendent pas de la volonté quant à leur structure) sont traités dans la Première Partie.

concernent la béatitude, la fin dernière de l'homme. Car, écrit saint Thomas, il faut considérer les choses qui sont ordonnées à une fin, à partir de cette fin. A plusieurs reprises, le Père S. Pinckaers a attiré l'attention sur cette organisation de la Deuxième Partie de la *Somme*: la théologie morale de saint Thomas est ordonnée au bonheur; c'est une morale des vertus qui conduisent à la béatitude dont elles sont une inchoation. Ainsi, le Docteur angélique a récupéré l'idée centrale de la théologie de saint Augustin et il prolonge, sur le plan de la vie surnaturelle, l'éthique aristotélicienne (et ancienne) axée sur le bonheur¹⁹.

Les vertus théologales et les vertus cardinales sont mises en rapport avec les sept dons du Saint-Esprit et rattachées aux béatitudes évangéliques: les sept dons perfectionnent les vertus en leur donnant un mode d'opération au-dessus de celui qui est propre à l'homme naturel. On ne saurait concevoir une organisation plus évangélique de la morale. Cela est d'autant plus vrai que la Pars Secunda montre aussi l'impossibilité où se trouve l'homme d'atteindre sa fin par ses propres forces. Quant à la béatitude elle-même, son caractère personnel et immanent est souligné.

Le Prologue de la Sixième Question (qui est consécutif au traité de la fin dernière) présente le programme de la Deuxième Partie. Il s'agit d'étudier les actes libres de l'homme pour autant qu'ils nous conduisent à la béatitude. De là le fait qu'il n'y a pas de traité des sciences ou des arts: pour arriver à la béatitude, il est indifférent d'exercer tel ou tel métier, pourvu qu'on agisse vertueusement. La Prima Secundae étudie les actes humains en général ainsi que leurs principes, c'est-à-dire les facteurs qui exercent une influence sur ceux-ci. La méthode propre aux sciences exige qu'on procède du commun vers ce qui est particulier. Voilà pourquoi saint Thomas étudie d'abord l'acte moral en général, les passions (que l'homme a en commun avec les animaux) et ensuite les vertus et les vices (en général) pour terminer ce traité par le traité des principes extérieurs (la loi) et les principes intérieurs (la grâce sous toutes ses formes) de l'acte vertueux. Toutes ces questions sont des chefs-d'œuvre. Elles sont innovatrices, géniales et très complètes dans la manière dont elles abordent à peu près tous les problèmes importants relatifs à ces points de doctrine.

Soulignons l'importance de la notion d'*habitus* qui permet de voir ce qui est commun à toutes les vertus et à tous les vices. Elle projette aussi de

¹⁹ Voir «La béatitude dans l'éthique de saint Thomas», dans L. ELDERS et K. HEDWIG, (éd.), *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano, 1984, 80-94; «Liberté et préceptes dans la morale de saint Thomas», dans L. ELDERS et K. HEDWIG (éd.), *Lex et Libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1987, 15-24.

la lumière sur la nature de la loi naturelle ainsi que sur celle de la grâce. L'ordre surnaturel, en effet, s'ajoute à la nature en l'accomplissant. Voir I-II 62,1, où saint Thomas rattache l'ordre surnaturel à l'ordre naturel.

Les questions de la Prima Secundae consacrées à l'étude des principes extérieurs de l'acte moral ont une grande importance. Rappelons la profonde originalité du traité de la loi naturelle et la beauté de la question consacrée à la Loi ancienne. Celle-ci est considérée comme une préparation au Christ et une préfiguration de sa vie et de sa mort. Usage contestable du sens spirituel de la Sainte Ecriture en théologie? Non, car la révélation divine elle-même confirme explicitement que l'Ancien Testament est dans son ensemble orienté vers le Christ. En s'inspirant intégralement du message biblique, saint Thomas définit la Loi évangélique comme la grâce même du Saint-Esprit qui nous justifie et qui est le principe dynamique de la vie chrétienne (I-II 106,1 et 2). Ainsi, la vie évangélique est la vie de l'amour et de la liberté.

Quant au deuxième principe extérieur de la vie chrétienne, la grâce, celui-ci est traité ici (questions 109-114) et non en théologie dogmatique (comme on le fait souvent dans les manuels néo-scolastiques). Les ressources de sa nature ne permettent pas à l'homme de poser des actes méritoires, c'est-à-dire des actes qui lui donnent accès au véritable bonheur de la vie divine. La grâce habituelle est une mystérieuse qualité inhérente à l'âme, une participation à la nature divine. Elle a comme son centre l'inhabitation des personnes divines et ainsi elle est l'inchoation de la béatitude céleste. La grâce sanctifiante est comme une lumière qui ennoblit l'âme tout en respectant la nature de celle-ci. Les vertus infuses découlent d'elle pour s'implanter dans les facultés des baptisés et surélever leurs actes en vue de la vie éternelle.

Le Deuxième Tome de la Pars Secunda considère les vertus et les vices dans leurs différentes espèces. Un tel traitement, nous dit saint Thomas dans le Prologue, est d'ailleurs plus utile, car les actes qu'on pose sont individuels. Or, cette considération peut se faire sous l'aspect de la matière morale – c'est-à-dire des différentes vertus et vices – et à partir des états dans lesquels les chrétiens vivent dans l'Eglise, par exemple, en tant que prélats, ou en tant que religieux appartenant à des ordres contemplatifs ou apostoliques (II-II 171 Prol.). Il y a des états spéciaux selon les grâces gratuitement données par l'Esprit (*1 Co* 12). Enfin, une troisième division concerne les différentes fonctions à exercer dans l'Eglise.

Comment saint Thomas s'y prend-il pour organiser l'univers des vertus et des vices? «Il n'est pas facile de mettre de l'ordre – surtout un ordre organique – dans l'immensité de l'univers moral... Saint Thomas discerne dans le monde moral surnaturel sept centres vitaux et c'est autour de ces

points stratégiques qu'il organise la structure de son traité»²⁰. Ainsi sont étudiées les trois vertus théologales et les quatre vertus cardinales. Au traité de chaque vertu sont rattachés les vices qui lui sont opposés. Une vertu peut englober des parties bien distinctes, à savoir des parties subjectives, intégrant ou potentielles. Le traité d'une vertu principale est suivi d'un exposé du don du Saint-Esprit, de la béatitude et des préceptes qui correspondent à celle-ci.

Les vertus infuses, tant les vertus théologales que les vertus morales, sont essentiellement surnaturelles, car leur objet spécifique l'est, mais l'étude de leur nature se fait au moyen d'une analogie avec les habitus naturels correspondants. La foi vise Dieu dans sa vie intérieure: sous la motion de la volonté elle nous fait adhérer à la révélation divine. La vertu de l'espérance tend à un bien surhumain, difficile à atteindre, en escomptant le secours de Dieu. Dans son traité de la charité saint Thomas se réfère à la notion aristotélicienne d'amitié: la charité, c'est l'amitié de Dieu et de l'homme. Une initiative de Dieu a rendu possible à l'homme d'entrer dans la sphère intime de la vie divine. L'acte de la charité nous fait aimer Dieu pour lui-même. Le Docteur angélique développe ensuite l'ordre de l'amour: l'amour de Dieu, l'amour de soi-même et l'amour du prochain.

La prudence est la première vertu morale et le perfectionnement de la raison pratique. La justice est une disposition de la volonté pour établir le juste, c'est-à-dire ce qui est dû à chacun. Le long traité de la justice est d'une richesse inépuisable. Enfin la force et la tempérance sont «deux manières d'affirmer la suprématie de l'esprit sur la chair»²¹. L'ensemble des vertus morales recouvre tout le champ des actes humains. Ainsi la *Secunda Secundae* présente une vue théologique et synthétique de l'agir humain. L'ampleur du tome est dû à l'énorme complexité de la vie humaine ainsi qu'à la diversité de nos actes.

La Pars Tertia

Certains auteurs modernes ont critiqué le rattachement – selon eux contingent – de la christologie aux considérations de la partie précédente de la *Somme*. Le Christ est la source de notre salut. Or la morale telle qu'elle est exposée dans la *Secunda Secundae* semble indépendante du Christ.

²⁰ A. BERNARD, *Présentation de la Somme théologique*, Avignon 1954, etc. 107.

²¹ BERNARD, *o.c.*, p. 128.

A y regarder de près cette difficulté se laisse facilement résoudre. La Pars Prima décrit l'œuvre de la création. Elle pose un point de départ : l'homme, doué de ses facultés naturelles et placé par Dieu dans l'état de la justice originelle. La Pars Secunda traite de la chute de l'homme et du régime de la Loi ancienne, institué par Dieu, ainsi que de la Loi nouvelle qui ne se comprend pas sans le Christ. C'est à ce point, comme le note si bien le Père H.-D. Gardeil ²², qu'intervient le Prologue de la Pars Tertia qui relie cette Partie à ce qui précède. Saint Thomas résume, dans des termes très simples, l'enseignement de la Sainte-Ecriture : « Puisque notre Sauveur ²³, notre Seigneur Jésus-Christ, ainsi que l'ange l'a attesté, en sauvant son peuple de son péché, nous a montré en lui-même la voie de la vérité par laquelle, en ressuscitant, nous pouvons parvenir à la béatitude de la vie immortelle, il est nécessaire à l'achèvement de l'entreprise théologique qu'après la considération de la fin de la vie humaine, des vertus et des vices, on poursuive par l'étude même du Sauveur de tous et des bienfaits qu'il a accordés au genre humain. » Il s'agit, en effet, de montrer comment l'homme peut de fait parvenir à sa véritable fin.

La Pars Tertia décrit le retour à Dieu. La division en une Deuxième et une Troisième partie s'explique par la nécessité de distinguer d'abord la multiplicité des actes humains avant de pouvoir les insérer dans la synthèse supérieure de la vie dans le Christ. La Troisième Partie n'est pas juxtaposée à la Deuxième, elle l'assume et la contient : la loi du Christ et la grâce intègrent l'ensemble de la vie morale.

Comme le note Dom Lafont, la christologie de la *Somme* est entièrement dominée par la révélation de la divinité du Christ et de sa mission rédemptrice. Plus qu'il ne l'avait fait dans d'autres écrits, saint Thomas considère la passion et la mort de Jésus comme le début de son exaltation. Il y a un rapport étroit entre son cours sur l'*Evangelie de saint Jean* et la christologie de la *Somme*. Signalons un détail qui a été mis en relief par W. Valkenberg : au lieu d'une seule question, divisée en quatre articles, qu'il avait consacrée à la résurrection du Christ dans le *Scriptum super libros Sententiarum* ²⁴, il y a maintenant quatre questions avec seize articles : la résurrection est le commencement de l'exaltation du Christ.

L'union hypostatique est le centre de réflexion christologique de saint Thomas. Celui-ci vise à une certaine compréhension du plan divin tel que celui-ci est manifesté dans l'incarnation de son Fils. Il a pu mettre à profit ses études de la patrologie grecque et des grands conciles ²⁵. A côté des

²² *O.c.*, p. 190.

²³ On notera l'accent mis sur le Christ en tant qu'il est le Sauveur qui nous libère du péché.

²⁴ III, d. 21, q. 2.

²⁵ Voir G. GEENEN, « En marge du Concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les œuvres de saint Thomas », *Angelicum* 1952, 43-59.

questions qui étudient des problèmes dogmatiques relatives au mystère de l'incarnation, il y a en d'autres qui analysent les principaux événements de la vie du Christ décrits dans les évangiles: le baptême, la tentation, son enseignement, ses miracles, la transfiguration, sa passion (questions 36 à 46). L'argument *ex convenientia* occupe ici une place centrale.

La christologie se prolonge dans la théologie des sacrements – les canaux par lesquels l'homme peut recevoir et s'approprier le salut. Les sacrements sont les liens par lesquels nous sommes rattachés au Christ sauveur et glorieux. Saint Thomas considère d'abord ce que les sacrements ont en commun, pour étudier ensuite les sacrements individuels. Il étend à ces signes et causes du salut dans l'homme (III 62, 1) l'instrumentalité salvifique de la passion et de la résurrection du Christ que saint Paul a mise en avant: le Docteur angélique a valorisé la foi de l'Eglise dans l'unité de la Pâque du Christ et les sacrements. L'exposé sur l'Eucharistie est parmi les plus beaux textes de toute la *Somme*. Ici on voit encore mieux qu'ailleurs que, pour saint Thomas, les sacrements sont aussi des actes culturels par lesquels le chrétien participe à la liturgie éternelle du Christ glorifié. Ainsi ils comportent une assimilation progressive à la vie éternelle.

Le Docteur angélique n'a pas achevé la *Somme*: les trois derniers sacrements ne sont pas traités. Manque aussi la section des fins dernières sur laquelle la *Somme* devait se terminer.

*

Il nous reste à dire quelque chose au sujet de la structure des questions et des articles singuliers. Ici il faudra nous limiter à quelques observations générales et à la présentation d'un ou deux exemples. Saint Thomas a préféré l'organisation des thèmes à traiter en questions et en articles à la division en chapitres, qu'il avait utilisée pour la *Somme contre les Gentils*. La raison de ce choix était bien qu'ainsi le livre serait plus proche de la structure de l'enseignement universitaire et de ce qui était d'usage dans les commentaires sur les *Sentences*. Mais la «question» possédait aussi de très grands avantages méthodologiques et pédagogiques: les difficultés soulevées font entrer l'étudiant au vif du sujet et lui montrent les différents aspects du problème. Elles fournissent aussi l'occasion d'étudier les positions principales qui, dans le passé, ont été adoptées relativement à l'un ou à l'autre problème.

Il y a pourtant une différence considérable entre la structure des questions disputées et quodlibétales d'une part et les articles de la *Somme* d'autre part. Dans les questions disputées l'argument «Sed contra» «n'est de soi ni la thèse de l'auteur, ni l'argument autoritaire, qui sert de base à [la] position [de l'auteur]; c'est de soi la présentation de l'autre partie de

l'alternative»²⁶. Or, dans la *Somme* l'argument «Sed contra» a le plus souvent, voire presque toujours, une tout autre fonction. D'ordinaire il contient un texte de l'Écriture ou de la Tradition qui exprime le donné révélé qui fait autorité en théologie. Dans l'optique de saint Thomas le fondement de chaque développement doctrinal en théologie doit être un texte de la Bible ou, le cas échéant, de la Tradition. L'autorité philosophique en tant que telle n'a donc pas de place en théologie. Mais en raison de la fonction auxiliaire de la philosophie certains développements qui relèvent de la raison ou de l'autorité philosophique peuvent être incorporés dans un traité de théologie. L'autorité philosophique est absente des arguments «Sed contra» dans les articles qui concernent des thèmes de nature théologique. Il nous faudra donc repenser la fonction de l'argument «Sed contra» dans la *Somme*: si celui-ci contient l'argument «ex auctoritate» qui, comme le dit saint Thomas au début de la *Somme*, est de tous celui qui convient le mieux à la théologie, le «Sed contra» devient la source et le guide de nos réflexions théologiques ainsi que l'objet de notre contemplation.

On comprend ainsi que, dans la très grande majorité des articles, il n'y a qu'un seul argument «Sed contra». Dans un certain nombre d'articles, pourtant, l'argument «Sed contra» a une fonction dialectique. Si cela est le cas, on en trouvera plusieurs dans un seul article²⁷. D'autre part, la fonction unique de l'argument «Sed contra» dans la très grande majorité des articles a une répercussion sur les difficultés soulevées qui ouvrent la détermination d'un point de doctrine: elles illustrent les *différents* aspects d'un problème doctrinal. Dans la *Somme* ces difficultés sont d'habitude peu nombreuses. Ce qui signifie que saint Thomas les a choisies avec beaucoup de soin et que d'autres difficultés peuvent être réduites à celles-ci. Prenons le texte célèbre des Cinq Voies pour démontrer l'existence de Dieu (I 2, 3). Les deux difficultés résumant, en effet, l'essentiel des objections: Dieu est superflu car on peut tout expliquer par un recours à des causes naturelles; Dieu ne peut pas exister car il y a du mal dans le monde. Or un Dieu infiniment bon chasserait tout mal.

Souvent ces objections expriment les positions d'auteurs importants. Elles fournissent donc l'arrière-plan historique d'un thème qui doit être examiné. Ainsi ils méritent toute notre attention.

Si l'on étudie l'ordre des articles à l'intérieur d'une question, on découvre un arrangement logique et bien raisonné. Prenons comme exemple la

²⁶ Voir M.-D. CHENU, *o.c.*, p. 80. A comparer F. A. Blanche, «Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de saint Thomas», dans *RSPT* 1925, 167-187.

²⁷ Voir notre «Structure et fonction de l'argument «Sed contra» dans la *Somme théologique* de saint Thomas, dans *Divus Thomas* 80 (1977), 247-260.

Troisième Question de la Pars Prima sur la simplicité divine: les différents articles suivent un ordre qui exclut de Dieu d'abord tout ce qui est grossièrement matériel pour nier ensuite plusieurs formes de composition et pour se terminer dans l'exclusion de toute composition en Dieu. A tout cela s'ajoute la thèse que Dieu ne peut entrer en composition avec ses créatures. Un cas frappant d'un arrangement systématique nous est donné dans la treizième question de cette partie, où saint Thomas développe la grammaire de notre façon de parler de Dieu.

On peut étendre ces observations à l'étude de l'ordre d'un groupe de questions à l'intérieur d'un traité. Prenons comme un exemple les questions consacrées à ce qu'on a appelé les attributs entitatifs de Dieu. Là aussi il y a un arrangement des cinq attributs principaux qui semble suivre l'ordre des Cinq Voies²⁸. En effet, le génie de saint Thomas a fait qu'il a toujours cherché un ordre des thèmes à traiter. Ce n'est pas le hasard ni un mouvement d'humeur qui préside au choix d'un arrangement mais le souci de faire ce qui correspond le mieux aux exigences de la matière à étudier et à celles de la raison. Quant aux grandes divisions de la *Somme*, saint Thomas en indique les raisons dans les Prologues. Mais pour la plupart des questions le pourquoi de l'arrangement est à découvrir par le lecteur.

Il nous reste à répondre à quelques critiques qu'on a adressées à la *Somme* de saint Thomas. La prédominance d'une approche positiviste a détourné les modernes du mode de traitement du Docteur angélique; le ressourcement biblique et patristique a amené certains parmi eux à chercher une forme «plus facile» de faire de la théologie, dont ils espèrent des avantages immédiats pour la vie spirituelle ou pour l'apostolat; l'individualisme de plusieurs leur donne une aversion du traitement objectif des problèmes; on préfère se plonger dans l'actualité et développer des formes de la pensée théologique qu'on ne trouve pas chez saint Thomas.

Il ne me semble pas difficile de répondre à ces objections: la *Somme* demeure la réflexion théologique la plus objective et la plus profonde sur les vérités centrales de la révélation. Elle est aussi l'étude la plus biblique et patristique du donné révélé qu'on puisse trouver. Certes, des prolongements et des applications de la réflexion théologique sont possibles, utiles et parfois nécessaires, mais il faudra toujours revenir au message central de la révélation et à sa signification²⁹.

²⁸ Voir notre *L'ordre des attributs divins dans la «Somme théologique»*, dans *Divus Thomas* 1979, 225-232.

²⁹ Voir H.-D. GARDEIL, o.c., p. 193ss. et Y. Congar «Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la sacra doctrina», dans *Mélanges Chenu*, pp. 135-187.

Une difficulté plus sérieuse pour certains lecteurs est l'absence apparente de l'ecclésiologie dans la *Somme*. Notre réponse est la suivante: nous avons déjà montré que l'histoire du salut est présente du début jusqu'à la fin du texte. L'Eglise l'est également: dans le plan divin, dans l'homme qui vit selon les vertus théologales, dans le Christ et les sacrements. Mais l'Eglise est un ensemble: le peuple de Dieu. Ontologiquement elle n'est pas un étant qui existe de soi (une substance). Il faut donc traiter des composantes de l'Eglise. La plénitude et la perfection de l'Eglise est le peuple des bienheureux dans le ciel. Malheureusement, saint Thomas n'a pas pu terminer cette partie de son œuvre.

Ce n'est qu'avec une immense gratitude qu'on étudie le chef-d'œuvre du Docteur angélique: la *Somme* est une source inépuisable de lumière; en même temps elle est l'invitation la plus puissante qu'on puisse concevoir pour connaître la merveilleuse économie du salut que Dieu dans sa bonté a bien voulu nous révéler.

Léon ELDERS s.v.d.



Charles Péguy

ou le dialogue de la peine et de la grâce (II)

Dans un premier article¹, nous sommes parvenus à ce point : après un long détour où son idéalisme socialiste s'est effondré, Charles Péguy est dans la main de Dieu. Il a retrouvé la foi, il a retrouvé la grâce.

III

La grâce dans la peine

Est-ce à dire que la peine va s'effacer de sa vie ? Nous allons voir au contraire comment elle fut plus profonde que jamais en ces quatre dernières années qui lui restent à vivre : permanence de la peine dans la grâce. Mais nous allons voir aussi comment la grâce va descendre sur cette peine, « s'articuler » sur elle, pour faire progresser Péguy vers cet abandon, cette enfance, qui furent à la fois le dernier secret de sa vie et le dernier mot de son œuvre. Emmanuel Mounier a pu dire que cet apprentissage de l'abandon, Péguy n'en a si bien parlé que parce qu'il racontait son propre drame : « C'est toute l'histoire de sa pensée, c'est l'histoire plus belle encore de sa vie. » J'ai cru pouvoir intituler cette troisième étape : la grâce dans la peine.

Mais il nous faut d'abord nous pencher un instant sur la permanence de la peine dans le retour à la grâce de Péguy. La parole de

Jeanne d'Arc (dont je vous citais les premiers mots) le dit très bien : « Moi aussi, mon Dieu, je suis dans votre main. Mais quand je pense, quand je pense. Quand on pense qu'il y a des âmes qui se damnent... »

Péguy, redevenu chrétien, reste torturé par le mystère du salut. Il n'y a plus en lui cette révolte qui faisait se dresser orgueilleusement la petite Jeanne d'Arc contre madame Gervaise, mais il ne cesse pas de poser à Dieu la question : « Vous nous avez envoyé votre garçon, sera-t-il dit que vous nous l'avez envoyé en vain ? » Il demeure en lui cette peine, « cette angoisse infinie », à la pensée de ceux qui se perdent. « Jésus étant venu pour sauver tout le monde... c'est toujours un mystère et une infinie difficulté que de savoir... comment des âmes se perdent... pourquoi des âmes se perdent ou enfin s'en donnent toute l'apparence. C'est une angoisse infinie. » Comment expliquer cela ? « Il y faudrait vingt volumes, dé-

¹ Cf. Nova et Vetera, N° 2, avril-juin 1991.

clare Péguy, et il ajoute aussitôt (nous livrant par là le nouvel état de son âme en cette année 1909): «Il y faut surtout, mon ami, des prières.»

Sous le signe de la division

Donc la présence de la grâce n'élimine pas la peine dans l'âme de Péguy. On doit même dire que c'est la présence de la grâce qui fait que la peine de Péguy, en ces dernières années de sa vie, devient littéralement si déchirante. Il suffit pour le comprendre d'évoquer cet état de division qui fut le sien à partir du moment où il retrouva la grâce, non seulement dans son milieu de travail, mais surtout dans sa famille, dans l'Eglise, et aussi dans le domaine le plus secret de sa vie: son cœur.

Au plan du travail «Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc» (janvier 1910) avait fait naître chez Péguy un grand espoir. Maurice Barrès avait parlé d'attribuer au Mystère le grand prix de littérature qui avait été récemment créé par l'Académie. Mais le 9 juin, c'est l'échec. La colère de Péguy s'enflamme en apprenant que son principal adversaire (Lavis) a dit de lui: «Péguy? Eau bénite et viatriol.»

Quelques jours plus tard, le 17 juin, un long article est publié sur le Mystère dans la *Revue Hebdomadaire* où on met en question la valeur religieuse de l'œuvre et l'orthodoxie de l'auteur. Or cette

revue s'adresse à un large public en majorité catholique. Réponse foudroyante de Péguy qui attaque le directeur de la revue, M. Fernand Laudet, et l'accuse de «tentative de détournement des consciences fidèles». Cette réponse est à peine rédigée (donc pas encore publiée) quand le 15 juillet (un mois plus tard), paraît un compte-rendu des «Œuvres choisies» de Péguy: volume publié au mois d'avril précédent. C'est un véritable éreintement. Péguy était qualifié de «roublard», de «geignard». Son style était un «bafouillage tout pur». L'article s'achève ainsi: «Ne passez pas, s'il vous plaît, sans jeter un coup d'œil sur les essais incohérents de Péguy.»

Péguy publie alors sa réponse à Fernand Laudet, non sans y avoir ajouté quelques pages. Mélange extraordinaire de vérité, de vie, mais aussi de férocité, d'humour, d'amertume. M. Fernand Laudet? «Il s'agit de l'homme qui n'a qu'un souci, qui n'a qu'une pensée: ne pas faire sourire M. Anatole France. Il s'agit de l'homme qui vendrait son Dieu pour ne pas être ridicule... Il s'agit du malheureux apeuré qui regarde de tous les côtés... pour être bien sûr que quelqu'un de l'honorable assistance n'a pas souri de lui, de sa foi, de son Dieu. C'est l'homme qui tremble, c'est l'homme dont le regard demande pardon d'avance pour Dieu dans les salons.» Un peu plus loin: «Cette idée que celui qui croit est forcément un imbécile est une des rares idées de M. Laudet qui pré-

sente un peu de consistance.» Et encore: «Rassurez-vous, M. Laudet... nous préférons vous le dire tout de suite: nous sommes aussi bêtes que S. Augustin ou que S. Paul, que S. Louis et que S. François et que Jeanne d'Arc et pourquoi ne pas le dire, que Pascal et que Corneille... Nous sommes bêtes une fois pour toutes.»

Nous avons là une des œuvres les plus brillantes de Péguy où il reconnaît lui-même qu'il y avait en lui, quand il l'écrivit, «quelque chose de forcené». Mais sous cette verve, sous ce brio, Péguy est terriblement touché: il avoue cette amertume en lui, cette angoisse, cette tristesse incurable, ce sentiment d'avilissement, d'avoir «à relever toutes ces bassesses, et la haine, et l'envie et l'ordure, et la honte...»

Deux jours avant la parution de ces pages virulentes, Joseph Lotte avait été rendre visite à Péguy. Il l'avait trouvé pâle, amaigri, le front soucieux. Et Péguy lui avait dit: «Ça va mal. Ma situation n'a jamais été plus menacée. J'ai tout le monde contre moi.»

Et en effet, par sa conversion, Péguy s'est aliéné les socialistes, sans se faire admettre pour autant des catholiques qui le jugent très mal et au regard desquels sa conversion apparaît des plus suspectes. Quant aux milieux littéraires, en dépit des éloges qui lui venaient de quelques grands noms: Maurice Barrès, Alain Fournier, André Gide, nous avons vu l'accueil que ces milieux lui réservaient: «Ne

passez pas sans jeter un coup d'œil sur les essais incohérents de Péguy.»

Tout cela se répercutait au plan des *Cahiers de la Quinzaine* que Péguy avait fondés en 1900 et pour lesquels il s'était dépensé sans compter jusqu'à épuisement de ses forces. Les anciens abonnés, strictement laïcs, déconcertés par les poèmes religieux du «gérant», se désabonnaient. Ils abandonnaient le navire. «Nous n'avons rien, disait Péguy à Lotte. Nous n'aurons rien. Les désabonnements viennent. Ah! ce n'est pas facile.» C'est à cette époque qu'il rédige l'appel pathétique: «A nos amis, à nos abonnés», avec le refrain désespéré: «Nous sommes des vaincus.» Les catholiques, eux, n'avaient aucune envie d'embarquer sur cette galère. «Les catholiques sont évidemment résolus à me faire mourir de faim.»

Ainsi placé en porte-à-faux entre le catholicisme et le socialisme, Péguy se sent de plus en plus seul: lui dont la nostalgie était si grande d'une communion humaine dont personne ne serait exclu, il écrit à un ami, le 15 août 1911: «Cher vieux, moi aussi je m'enfonce dans la solitude... Je sens autour de moi croître une grande solitude...»

On peut se demander alors si Péguy ne trouvait tout de même pas quelque réconfort du côté de sa famille, de ses enfants. Il avait tout de même trois enfants... Mais c'était là surtout qu'était le drame.

Le drame

Péguy s'était marié en octobre 1897, c'est-à-dire à l'époque de sa première ferveur socialiste. Il était depuis quelques années sous l'influence de son grand ami Marcel Baudouin qui lui faisait partager son rêve d'une cité idéale d'où serait bannie toute misère, et qui serait le fruit de la révolution socialiste. Mais Marcel Baudouin meurt prématurément en 1896; un an plus tard, Péguy épouse la sœur de Marcel Baudouin, Charlotte. Celle-ci a été élevée en dehors de toute foi religieuse; elle est même foncièrement hostile au catholicisme. Pas question de se marier à l'Eglise. A l'époque cela ne pouvait pas arrêter Péguy. Quand les enfants viennent au monde: deux garçons et une petite fille, le problème ne se pose même pas de les faire baptiser: M^{me} Péguy s'y opposerait absolument. Ajoutez à cela la présence au foyer de Péguy de sa belle-mère, M^{me} Baudouin, dont l'autorité sur sa fille et ses petits-enfants était grande.

Nous imaginons alors ce qui a pu se passer durant les années où Péguy redécouvrit peu à peu la foi de son enfance. Il avait toujours été très absent de son foyer, absorbé qu'il était par les multiples besoins que lui imposait son métier d'éditeur, d'imprimeur, cette énorme affaire de la gérance des *Cahiers de la Quinzaine*. Il avait toujours été très absent de son foyer mais il s'était senti jusque-là en communion profonde d'idées, de convictions avec sa femme. Peu

à peu il n'en sera plus de même, il ne pourra plus en être de même. C'est au cœur même de son foyer qu'il éprouvera cette douleur de l'absence, qui étreint sa petite Jeanne d'Arc:

«Il est vrai que mon âme est douloureuse à mort...

Tous ceux-là que j'aimais sont absents de moi-même.»

Nous avons sur ce drame familial un témoignage de toute première valeur: c'est celui de Raïssa Maritain, femme de Jacques Maritain, qui a consacré à ce sujet tout un chapitre de son beau livre «Les Grandes Amitiés». Témoignage très émouvant par sa sincérité et aussi par l'humilité avec laquelle Raïssa Maritain reconnaît qu'il aurait fallu se comporter autrement que son mari et elle n'ont cru devoir le faire à ce moment-là.

N'oublions pas que Jacques et Raïssa Maritain étaient eux-mêmes tout jeunes convertis. En juillet 1907, Jacques Maritain tout récemment baptisé porte à Péguy la bonne nouvelle de sa conversion. Péguy, que la grâce travaille secrètement, répond à Maritain: «Moi aussi, j'en suis là!» Mais il demande à Maritain de n'en rien dire à personne. Il le charge cependant d'une mission auprès d'un de ses vieux camarades, Baillet, qui s'est fait bénédictin et qui demeure en Angleterre: Baillet sera si content d'apprendre que Péguy a retrouvé la foi. Jacques Maritain s'exécute. Mais au retour, le message qu'il rapporte jette une ombre dans le

cœur de Péguy. Dom Baillet, s'appuyant sur l'autorité de son Père Abbé, Dom Delatte, déclare que Péguy n'a plus qu'une chose à faire, ou plus exactement deux choses à faire, lesquelles apparaissent toutes simples à ces bons moines, et comme allant de soi: Péguy doit faire bénir son mariage et baptiser ses enfants.

Dans les mois qui suivent, Jacques Maritain écrit à Péguy plusieurs lettres où il l'exhorte dans ce sens. Un an plus tard, la situation demeurant inchangée, les Maritain ont l'impression que Péguy manque de courage. «Péguy, lui, écrit Raïssa, sentit que nous le blâmions et se fâcha.»

C'est alors que se situe la visite dramatique à Lozère, près de Paris, où habitait la famille de Péguy. Un jour que la sœur de Maritain accusait Péguy d'être lâche et de vouloir servir deux maîtres à la fois, Péguy, abattu sur une chaise, finit par crier: «Vous feriez mieux d'aller dire toutes ces choses à Lozère!» La sœur de Maritain le prend au mot: «Est-ce que vous le voulez?» – «Oui», répond Péguy. Mais finalement c'est Jacques Maritain lui-même qui se charge de la visite. «C'est dommage, écrit Raïssa: une femme s'en serait mieux tirée; elle aurait crié avec les femmes, et de tous ces cris il ne serait rien resté...»

C'était si facile de prévoir que cette visite serait catastrophique... et elle le fut. De quoi donc venait se mêler ce jeune homme avec ses belles paroles. Et Raïssa de s'apitoyer

sur son cher mari: «Pauvre généreux ambassadeur!... Du moins avions-nous en ce temps-là l'excuse de notre jeunesse et de notre inexpérience.» Jacques Maritain revient «stupéfait» de l'opposition ardente qu'il avait rencontrée. Les «dégâts», note Raïssa, étaient «considérables... comme si un désastre s'était abattu sur cette pauvre maison».

On devine le compte-rendu que la mère Baudouin et sa fille durent faire le soir même à Péguy de cette terrible visite. On devine aussi l'état d'âme de Péguy devant cette attitude farouche des deux femmes qui ne laissait place dans l'immédiat à aucun espoir. «Partir, se battre aux frontières, c'est bien. Mais se battre au cœur de sa maison, se dévorer dans son pauvre cœur...» Péguy ne pouvait que se sentir de plus en plus étranger dans ce foyer où ses enfants eux-mêmes étaient entièrement dominés par l'influence de leur mère et de leur grand-mère, sans parler de leur oncle, frère de M^{me} Péguy, qui habitait là aussi...

Que pouvait faire Péguy? Il ne pouvait qu'attendre: attendre que la grâce fit son œuvre (attente qui devait aboutir seulement après la mort de Péguy, à la conversion de sa femme et de ses enfants). Mais tel n'était pas l'avis des amis catholiques qui entouraient Péguy, des prêtres qui le connaissaient: Jacques Maritain, Dom Baillet, l'abbé Batiffol, ancien aumônier du Collège Sainte-Barbe. Cette incompréhension, cette pression qu'on exer-

çait sur lui firent à Péguy beaucoup de mal. Il est clair que la situation anormale qui fut celle de Péguy au sein de son foyer ne pouvait pas ne pas entraîner une situation non moins anormale au sein de l'Eglise.

Sous le regard de l'Eglise

Comment l'Eglise, comment les curés, comme disait Péguy, auraient-ils pu regarder d'un bon œil cet homme qui déclarait avoir retrouvé la foi, qui publiait des œuvres religieuses, mais qui ne faisait pas régulariser son mariage, ni baptiser ses enfants? Non, les curés ne pouvaient pas voir Péguy d'un bon œil et Péguy le leur rendait bien. Il le leur rendait si bien qu'on s'est demandé si Péguy au fond ne s'est pas complu dans cette situation de catholique demeurant sur le seuil, hors de la communauté, marginal, comme on dirait aujourd'hui, échappant par là même à l'autorité des curés. Il faudrait être ici plein de nuances. Deux choses apparaissent certaines: d'une part l'anticléricalisme de Péguy; d'autre part le sens très profond qu'il avait de l'Eglise, et sa souffrance d'être privé des sacrements.

L'anticléricalisme de Péguy remontait très loin: à un certain instinct populaire, issu de la Révolution française, aux années passées au lycée, à l'Ecole normale, à ses fréquentations socialistes. C'était en lui comme une défiance instinctive à l'égard des prêtres, en particulier à l'égard de l'autorité déte-

nue par les prêtres. Quand il avait fait paraître son «Mystère de la charité de Jeanne d'Arc», la réaction de certains membres de la hiérarchie n'avait pas été pour le réconcilier avec l'autorité ecclésiastique. Les docteurs de la Loi lui avaient toujours été suspects: «Ils ont jugé Jésus-Christ, ils ont jugé Jeanne d'Arc. Ils continueront.»

Péguy se sentait plus à l'aise avec les jeunes prêtres qui venaient discuter avec lui dans sa petite boutique des *Cahiers*. Avec les curés plus âgés, plus doctrinaires, ça allait moins bien: «Nous ne pouvons pas dire que nos vieux curés aient absolument tout notre cœur, ni qu'ils aient jamais eu notre confiance.» Péguy avait plus de sympathie pour les vieux aumôniers militaires qui «administraient les sacrements avec des jurons de corps de garde. Et ce n'était pas les sacrements les plus mal administrés.» Péguy disait un jour à son ami Joseph Lotte: «Ce qu'il y a d'embêtant, c'est qu'il faut se méfier des curés...» Et on voit tout de suite ce que Péguy veut dire: «Comme ils ont (les curés) l'administration des sacrements, ils laissent croire qu'il n'y a que les sacrements (c'était toujours là-dessus qu'on ramenait Péguy: mariez-vous à l'église, faites baptiser vos enfants). Ils oublient de dire qu'il y a la prière, et que la prière est au moins de moitié!» Et c'était en effet du côté de la prière que Péguy se réfugiait de plus en plus: c'était sa seule issue...

Donc l'irritation de Péguy contre les curés lui vient de sa situation

personnelle où il ne peut que se sentir incompris, critiqué, condamné. Elle lui vient aussi de la déception profonde que lui cause l'Eglise de son temps. A cette Eglise du début du siècle, Péguy fait deux reproches essentiels: socialement l'Eglise a trahi le peuple; les ateliers, les usines lui sont fermés alors que les salons lui sont ouverts. Elle n'est plus que l'Eglise de la bourgeoisie: elle est devenue «presque uniquement la religion des riches et ainsi elle n'est plus socialement... la communion des fidèles».

Spirituellement l'Eglise a trahi la grâce. «Dieu y est servi avec une exactitude maigre». Ce n'est plus une question d'amour, c'est une question d'observance. Tant de catholiques qui trichent, qui sont tièdes, qui ont peur. Les mœurs vraiment chrétiennes disparaissent de plus en plus. Et Péguy là encore, en des pages terribles qu'il n'a pas publiées lui-même, de s'en prendre aux curés: «Il faut qu'une faute de mystique ait été commise», en les rendant responsables de cet état de choses: «Ah! non, ils n'imitent pas Jésus!» Quoi qu'il en soit de la part de vérité et de la part d'injustice que recouvrent ces accusations, ce qui est sûr c'est que Péguy, à l'intérieur même de l'Eglise, s'est senti de par sa situation familiale exilé de l'Eglise, et qu'il en a beaucoup souffert.

Car Péguy se faisait de l'Eglise une idée très haute. «La nef de Saint-Pierre n'a pas de voie d'eau... L'Eglise est une, Monsieur Laudet,

identique à soi, identiquement la même, temporellement éternelle». Et il n'était pas question pour lui de se désolidariser d'avec l'Eglise. «Vous qui avez honte de votre Dieu, et qui tremblez que votre foi ne paraisse ridicule, vous n'êtes point de chrétienté. Nous qui sommes de chrétienté, nous sommes naïfs et de candeur.» Cette Eglise, il la sentait comme une race immense, comme un peuple immense, où il était lui-même enraciné, en même temps qu'il y souffrait cette peine de l'exil: «On n'est pas chrétien parce qu'on est à un certain niveau moral, intellectuel, spirituel même: on est chrétien parce qu'on est d'une certaine race remontante... d'une certaine race spirituelle et charnelle... d'un certain sang.» Péguy se sentait de cette race, de ce sang. Par-dessous l'institution, ce que Péguy voyait dans l'Eglise, c'était ce corps immense où circulait le sang de Jésus-Christ.

Haute idée de l'Eglise, haute idée aussi des sacrements qui ont pour but de faire circuler dans le corps de l'Eglise le sang de Jésus.

«Ce sang que je versai, le jour que je fus prêtre
Et le sang d'un égal et nouvel amour
Que je verse et refais aux mains d'un nouveau prêtre.»

Péguy savait que les sacrements étaient nécessaires à la vie de la grâce. Alors? Alors on comprend que Péguy ait terriblement souffert. Il écrit à Lotte en septembre 1912: «Je vis sans sacrements. C'est une gageure... ma vie est une gageure.

Nul n'est prophète en son pays (Péguy pense à son foyer). Mes petits ne sont pas baptisés (sous-entendu ne peuvent être baptisés: Péguy ne voulait pas faire baptiser ses enfants contre la volonté de leur mère). A la Sainte-Vierge de s'en occuper.»

Jacques Maritain note dans son Journal dès 1908 l'affliction extrême de Péguy: «Il nous a parlé à Raïssa et à moi et nous sommes désolés de sa peine excessive.» Peine dans son travail, peine dans son foyer, peine dans l'Eglise.

Il faut ajouter: peine dans tout son être. Et d'abord dans son corps: Péguy est épuisé. On nous rapporte de lui à cette époque qu'il avait un immense désir de repos. Qu'il se plaignait sans cesse de sa fatigue. Or, c'est à cette époque qu'il compose le «Porche du mystère de la deuxième vertu». C'est donc de cette fatigue qu'a jailli le fameux hymne à la nuit et quelle résonance nouvelle ne prend-il pas quand on sait cela!

«O nuit, ô ma fille la nuit, toi qui sais te taire, ô ma fille au beau manteau

Toi qui verses le repos et l'oubli,
Toi qui verses le baume et le silence et l'ombre,

... Toi qui apaises, toi qui embaumes, toi qui consoles,

Toi qui bandes les blessures et les membres meurtris,

... Toi qui endors les cœurs, toi qui endors les corps.

... O ma fille étincelante et sombre, je te salue.

Toi qui ré pares, toi qui nourris, toi qui reposes.

O silence de l'ombre...»

«Toi qui endors les cœurs, toi qui endors les corps»: ce n'est pas seulement dans son corps que Péguy est envahi par la peine, c'est dans son cœur.

L'enfant bonheur

«O cœur exténué

Seul

sur un océan de lassitude...»

Dans cette plainte, il y a la solitude de Péguy au sein de son foyer. Nous l'avons évoquée tout à l'heure. Mais il y a autre chose aussi: autre chose à côté de quoi, quand on est un homme et qu'on a 40 ans et qu'on n'est pas heureux, le reste ne compte plus guère. Chez cet homme déçu, incompris, abattu par l'échec, une tentation s'est insinuée, qui le ronge depuis plusieurs années, et qui est la tentation du bonheur: «Ce jeune homme bonheur» que Péguy va célébrer dans ses «Quatrains», il en est comme fasciné.

«L'enfant bonheur

Montait

Comme une armée...»

Il s'agit d'une jeune fille dont Péguy parle dans ses lettres dès l'année 1905. C'était la sœur d'un des premiers collaborateurs des Cahiers. Cela avait commencé par n'être qu'une amitié. La mère de Jacques Maritain, à qui Péguy confiait beaucoup de choses, écrit: «Une jeune amitié, gracieuse, harmonieuse, exaltée d'admiration

avait fleuri à ses côtés.» C'était la communion parfaite. Mais Péguy n'avait pas tardé à comprendre que cette amitié, finalement, c'était de l'amour. Un amour dont on peut deviner le tourment dans le cœur de cet homme qui avait toujours été d'une fidélité irréprochable envers son foyer, envers sa femme. On a de lui cette confiance d'un jour de colère où Péguy s'était emporté contre ceux qui le traitaient de converti : «Je ne suis pas un converti. J'ai toujours été catholique (par le fond de l'âme c'était vrai ; rappelons-nous son rêve d'une communion universelle). J'ai toujours été sage, moi. Je n'ai jamais eu de maîtresse, moi. J'ai toujours travaillé ; ma vie a été une vie dure, sévère...» Tout Péguy est dans ces mots : avec cette intégrité, cette violence, ce courage.

Mais devant cette femme que va-t-il faire ? N'a-t-il pas le sentiment, comme tant d'autres parvenus au même tournant, qu'il a trouvé enfin la femme de sa vie ? Et après tout, son mariage avec Charlotte Baudouin n'était-il pas qu'un mariage civil ? Alors ?

Péguy a évoqué sa détresse dans les Quatrains si peu connus et pourtant si révélateurs où le poète s'adresse à son propre cœur :

«Halluciné d'amour,
Cœur fou, cœur sage
Guériras-tu un jour
De cette rage...»

On a bien l'impression que Péguy éprouve pour la première fois une telle rage, un tel amour.

«Tu avais tout prévu
Fors ces deux lèvres.
Tu avais tout prévu
Fors une autre âme
Tu avais fait ton compte
O Prévoyant.
Tu n'avait oublié
Qu'un cœur battant...»

Qu'est-ce que Péguy va faire devant ces lèvres, devant ce cœur ? Il fait deux choses : il facilite le mariage de celle qu'il aime avec un de ses camarades et il fonce, tête baissée, dans le travail. «Le travail seul peut vaincre ma peine...» Il écrit à la mère de Jacques Maritain : «Je travaille à bloc pour me mettre à la raison. J'ai été un peu malade. Mais j'aime mieux être un peu malade de travail que de manquer ma vocation par un dérèglement du cœur.»

On a l'impression que Péguy a surmonté la crise. Mais bientôt c'est le regret, la révolte qui s'emparent de lui et de nouveau la lutte épuisante. Il y a dans ses lettres à cette époque de véritables cris de détresse. Il parle en décembre 1911 de «semaine terrible». «J'ai perdu tout le terrain que j'avais gagné.» Et au même ami (Peslouan) quelques jours plus tard : «Vingt fois, j'ai voulu pécher, vingt fois les circonstances ont joué avec une ironie littéralement hermétique pour masquer le passage». Et il ajoute : «J'étais dans cet état où il faut serrer les poings pour ne pas marquer un nom sur une écorce d'arbre.»

Les deux mystères

Pendant des mois, Péguy va rester aux prises avec cette souffrance obsédante, et c'est pendant ces mois-là qu'il compose le «Porche des mystères de la deuxième vertu», «Le mystère des Saints Innocents»; les deux œuvres les plus connues de Péguy, où il chante la grâce de l'espérance, la grâce de l'enfance.

Quand on connaît le contexte de ces deux œuvres, on peut se demander si Péguy a éprouvé lui-même ce qu'il exprime. Comme l'a très bien dit l'un des meilleurs connaisseurs de Péguy, Jean Onimus, Péguy remplissait un programme. Dans le mystère de la charité de Jeanne d'Arc, Péguy avait fait sortir Jeanne de la révolte et du désespoir. Le mystère suivant devait être le chant de la confiance. «La foi que j'aime le mieux, dit Dieu, c'est l'espérance». Mais rien ne prouve que Péguy ait éprouvé, dès ce moment-là, ces sentiments. «Ce qui m'étonne, dit Dieu, c'est l'espérance.» Il confie à son ami Joseph Lotte que c'est une anticipation : le titre le dit bien : «Porche» du mystère de la deuxième vertu. C'est un porche. Péguy n'est encore que sur le seuil de ces sentiments qu'il devine, qu'il pressent. Son véritable état d'âme est plutôt dans cette autre note : «C'est d'espérer qui est difficile, et la facile, et la pente, est de désespérer, et c'est la grande tentation.»

Comment ne pas être frappé alors par ces lignes des Saints Inno-

cents où ce qui nous est décrit est tout autre chose que la grâce de l'enfance, elle aussi pressentie, désirée, mais pas encore possédée.

«Sera-t-il dit qu'il y aura des regards
si éteints, des regards si pâles,
Que nulle étincelle ne les rallumera
plus.

... Et qu'il y aura des âmes
si fanées

D'épreuves, de détresses,

De larmes, de prières, de travail.

Et d'avoir vu ce qu'elles ont vu, et
d'avoir souffert ce qu'elles ont souffert,

Et d'avoir passé par où elles sont
passées et de savoir ce qu'elles savent,

Qu'ils en auront assez

Pour éternellement assez et que tout
ce qu'ils demanderont c'est qu'on
leur fiche la paix.»

Pages tragiques où Péguy se prend à envier les Saints Innocents que la vie n'a pas eu le temps de flétrir.

«Sera-t-il dit qu'il y a dans la vie et
dans l'existence de la terre une telle
amertume, une telle lassitude,
une telle ingratitude,
une telle flétrissure...

une telle marque, de telles rides inef-
façables

... une telle pente qui ne sera pas
remontée

un tel pli de blessure au coin des
lèvres

... que les plus grandes saintetés du
monde n'effaceront jamais ce pli.»

Ainsi, la sainteté de toute une vie ne saurait rejoindre la pureté de l'enfant. Daniel Halévy se souvient de ce que Péguy lui disait un jour :

«Ah! je ne savais pas que c'était cela la vie! Halévy poursuit: «Je continue d'entendre cette voix où il y avait plus de surprise que de tristesse. La surprise de l'enfant stupéfait que la vie lui donnât à rencontrer, après l'enchantement des premières années, tant de rudesse.»

Les Quatrains

Pour sentir tout cela, il faut lire les «Quatrains», ces tout petits poèmes pleins de douleur et de fièvre, qui ne sont pas le chant de la révolte et du désespoir (Péguy a dépassé ces choses), mais qui sont le cri de l'homme dégoûté de lui-même, saoulé de peine, titubant dans la nuit.

«Ame, réseau de peines
Entrecroisées
De la dernière peine
Sois-tu sauvée.

Ame, réseau de peines
Entrelacées
De la dernière peine
Sois-tu sauvée.

Peine, seule fidèle
Seule compagne
Seul amour, seule belle
Dedans ce bain.»

Ce n'est pas que Péguy ait perdu la foi, c'est au contraire parce qu'il l'a retrouvée que sa souffrance est si profonde et qu'il se dégoûte tellement lui-même. La tentation lui faisant découvrir en lui comme une duplicité intérieure.

«O vêtu de grandeur
Cœur de misère
Honni sois-tu cœur double
O faux ami...»

Il n'y avait rien que Péguy haïssait plus que le mensonge et il le découvrait dans sa vie:

«O temple de sagesse
Sur l'horizon,
Abîme de détresse
Dans ta maison.

Cœur mauvais camarade
Faiseur, faux frère,
Feras-tu ta parade
Toujours en vain.

Vase de pureté
Luxurieux
... Moisi, pourri, souillé.»

Quelle âpreté, quel déchirement intérieur! Péguy parlera quelques mois plus tard de ces cas où les mains les plus pures ne sont plus jamais pures. Et où celui qui n'est pas criminel est criminel tout de même, et traîne après lui une affreuse mémoire, une mélancolie, un immense regret pire que le remords».

«Quand il fallut s'asseoir à la croix
des deux routes
Et choisir le regret d'avec le remords...»

Le regret de n'avoir pas fait une faute (qui suppose qu'on voudrait bien l'avoir faite, qu'on voudrait la faire si c'était encore possible) est pire que le remords qui fait qu'on se repent de la faute qu'on a commise, qu'on ne la veut plus.

Au printemps 1912, Péguy atteint le fond de cet abîme de détresse. Les Saints-Innocents parus en mars n'ont eu aucun succès. Péguy écrit à Lotte le 6 mai. «Le départ des Innocents a été si totalement manqué que moi qui croyais m'être rendu insensible, j'en ai senti le choc physique».

A la même époque, l'un des enfants de Péguy, Pierre, tombe gravement malade: une typhoïde qui fait craindre le pire... Le 7 juin 1912, Péguy rend visite à l'abbé Batiffol, son ancien aumônier de Sainte Barbe. Il est à bout de forces. Il a besoin de conseils, de réconfort. Le soir même, il écrit à son meilleur ami (Peslouan): «Un long entretien très grave d'une heure et demie avec Batiffol n'a fait qu'accroître ma peine.» On devine quels ont pu être, une fois de plus, les conseils donnés à Péguy. Il se sent seul, acculé à des décisions impossibles. Les 8 et 9 juin ont dû être pour lui des jours terribles. Le 10 juin, il écrit trois lettres qu'il adresse à Peslouan, Alain Fournier, Henri Massis, un peu comme un homme qui a décidé d'en finir et de se jeter à l'eau: «Je vais à Chartres entre le jeudi 13 et le jeudi 20».

Du plus profond de sa peine, Péguy se jette éperdument vers la grâce, et la grâce ne restera pas sourde à l'appel de sa peine.

L'appel à la grâce

La grâce dans la peine... En réalité, dans toutes les peines que nous venons d'évoquer, nous aurions pu

déceler cette présence secrète de la grâce contrebalançant la peine et comme s'articulant sur elle.

La grâce de la foi au sein même des angoisses où se débattait Péguy. Nous avons là encore le très beau témoignage de Raïssa Maritain, donc de Jacques lui-même: «Et nous qui à travers tout cela n'avons cessé de l'aimer, trop anxieusement peut-être et avec trop d'impatience, nous n'avions jamais perdu l'assurance que la foi de Péguy était réelle et vivante, malgré ce que sa conversion pouvait montrer d'inachevé.» Et Raïssa de noter le désaccord qui peut subsister longtemps entre le don de la foi infuse et la transformation de l'esprit, du cœur, surtout chez un homme déjà solidement charpenté au point de vue intellectuel et psychique. Péguy avait 33 ans quand il retrouva la foi: il avait établi lui-même ses propres disciplines et la discipline de l'Eglise n'y avait aucune part. Il tenait la doctrine de saint Thomas pour une compilation.» Une compilation! On sent la pauvre Raïssa toute navrée qu'on puisse se faire de son cher saint Thomas une telle idée: une compilation! Peu importe. «Il faut donner tout leur poids, déclare Raïssa, aux mots de Péguy: j'ai retrouvé la foi, je suis catholique».

Grâce de la foi, au milieu des difficultés, des problèmes que Péguy ne parvenait pas à résoudre. Et puis grâce de la prière dans cet état de séparation, d'exil, qui tenait Péguy éloigné des sacrements. C'est Raïssa Maritain encore, qui évo-

que ce souvenir de Péguy priant avec larmes dans les rues de Paris et jusque sur les impériales des omnibus qui l'emmenaient à travers la ville.

«Songe donc à ce que c'est qu'un signe de croix. Se couvrir d'un signe de croix, quelle communion avec Jésus!»

Grâce de la foi, grâce de la prière. Sens de l'Eglise aussi, d'autant plus vif chez Péguy qu'était plus vif son anticléricalisme, avec cette exigence pour l'Eglise d'une «révolution» intérieure qui lui donne de redevenir vraiment «la communion des fidèles.» C'est dans ces pages les plus anticléricales qu'on sent affleurer dans Péguy cet amour de l'Eglise et surtout ce sens extraordinaire qu'il avait de la grâce, de la liberté, de la splendeur, de la suffisance de la grâce: «L'opération de la grâce, voilà ce qu'il faut répondre aux imbéciles qui demandent les raisons de la foi». C'est à Jacques Maritain que Péguy a dit cela. Et c'est là ce qui alimente la férocity de Péguy à l'égard de ceux qu'ils appellent les curés. Les curés qui «marchent dans les jardins de la grâce», disons pesamment lourdement... «Ils sont comme des pieds d'éléphants lâchés dans les jardins du Seigneur».

Donc présence de la grâce au sein même des débats et des peines de Péguy mais présence qui ne lui permet pas de surmonter cette tension douloureuse et presque désespérée dont nous avons entendu quelques échos; jusqu'à ce matin

de juin 1912 où Péguy s'engage à pied sur la route de Chartres.

Chartres est situé à 85 km de Paris environ. Chaque année, le pèlerinage des étudiants de Paris les lance par milliers au moment de la Pentecôte sur les traces de Charles Péguy. Ceux qui ont pris part à ce pèlerinage savent le choc qu'on reçoit quand, après une longue route et déjà beaucoup de fatigue, mais bien avant d'être arrivés, surgit soudain là-bas à l'horizon «la flèche inimitable». A ce moment-là, nous nous arrêtons et nous chantions le *Salve Regina*.

Péguy a reçu ce choc. «J'ai fait un pèlerinage à Chartres, écrit-il à Joseph Lotte. On voit le clocher de Chartres à 17 km sur la plaine. Dès que je l'ai vu, ça a été une extase. Je ne sentais plus rien, ni la fatigue, ni mes pieds. J'étais un autre homme... J'ai prié, mon vieux, comme jamais je n'ai prié...» Et Péguy ajoute ceci: «Notre-Dame m'a sauvé du désespoir».

Ce n'est pas qu'au retour de Chartres les difficultés de Péguy seront aplanies. Il se heurtera toujours aux mêmes peines: les Cahiers de la Quinzaine qui périclitent, sa santé qui se délabre, son petit Pierre qui retombe malade, (d'une diphtérie cette fois), la tentation toujours aussi violente en son cœur, en sa chair. Il écrit à la mère de Jacques Maritain en octobre 1913: «Je souffre autant qu'il y a trois ans».

Rien n'est changé dans la peine de l'homme. Mais il y a quelque chose de changé dans son âme.

C'est ce que Péguy confie à Joseph Lotte en septembre 1912: «J'ai tant souffert et tant prié, tu ne peux pas savoir... J'ai des trésors de grâces, une surabondance de grâces inconcevables.» Et Péguy précise d'une façon très significative: «J'obéis aux indications. Il ne faut jamais résister».

Ce texte nous dit tout. Il nous dit la souffrance de Péguy: «J'ai tant souffert.» Cette souffrance du fond de laquelle il a crié comme on crie du fond d'un abîme. De profundis clamavi ad te Domine. Ce texte nous dit la prière de Péguy: «J'ai tant souffert et tant prié». Et ce texte nous dit la grâce qui est descendue sur cette souffrance à l'appel de cette prière: «J'ai des trésors de grâces.» Ce texte nous dit enfin, nous dit surtout le genre de grâce que Péguy a reçu: «J'obéis aux indications, il ne faut jamais résister».

La grâce n'a pas supprimé la peine, mais elle est descendue sur elle pour aider Péguy à la porter autrement, sans raideur, sans amertume... C'est la grâce comme il dira un peu plus tard du «désarmement de l'ombre», «la grâce même du détendement de la nuit».

C'est la grâce qu'il avait si magnifiquement pressentie avant que de la vivre dans le «Porche du mystère des Saints Innocents»:

«O nuit... tu me fais honneur
et gloire,
Car tu obtiens quelquefois ce qu'il y
a de plus difficile au monde,

Le désistement de l'homme,
L'abandonnement de l'homme entre
mes mains».

«Il ne faut jamais résister.» Telle est bien la grâce que Péguy a reçue de Notre-Dame de Chartres. Grâce d'ouverture, d'oubli, de détente.

«O reine voici donc après la longue
route
Avant de repartir par ce même
chemin
Le seul asile ouvert au creux de
votre main
Et le jardin secret où l'âme s'ouvre
toute».

«Voici le lourd pilier de la montante
voûte
Et l'oubli pour hier, et l'oubli pour
demain;
Et l'inutilité de tout calcul hu-
main...

Voici le lieu du monde où tout de-
vient facile
... Le regret, le départ, et même l'évé-
nement.
... Le seul coin de la terre où tout
devient docile».

Grâce de docilité, de soumission,
de démission.

«Et même ce vieux cœur qui faisait
le rebelle
Et cette vieille tête et ces raisonnements.
... Voici le lieu du monde où la tenta-
tion
Se retourne elle-même et se met à
l'envers.
Car ce qui tente ici c'est la soumission
Et c'est l'aveuglement dans l'im-
mense misère.
C'est la révolte ici qui devient im-
possible

Et ce qui se présente est la démission».

En un mot, grâce d'enfance.

«Voici le lieu du monde où tout devient enfant
Et surtout ce vieil homme avec sa barbe grise...

Et même ce grand sot qui faisait le malin

C'est votre serviteur, ô première servante.

... Ce qui partout ailleurs se querelle et se prend

N'est ici qu'un beau fleuve aux confins de sa source,

O reine, et c'est ici que toute âme se rend

Comme un jeune guerrier retombé dans sa course».

Alors Péguy ne demande plus rien. Il accepte totalement la condition humaine avec son cortège de peines, d'usures.

«Nous ne demandons pas que la graine sous la meule
Soit jamais replacée dans le cœur de l'épi

Nous ne demandons pas que l'âme errante et seule

Soit jamais reposée en un jardin fleuri».

Qu'est-ce que Péguy demande?
Il demande la grâce de rester fidèle, de persévérer jusqu'au bout.

«Régente de la mer et de l'illustre port

Nous ne demandons rien dans ces amendements,

Rien que de garder sous vos commandements

Une fidélité plus forte que la mort».

Péguy cependant fait un retour sur sa vie passée, sur tout ce qu'il a souffert, et il pense à ses enfants. Aucune amertume ici dans son âme: il voit toutes ses épreuves sous le signe de la grâce. Mais une prière pour que soient reversées sur ses enfants à la fois les grâces qu'il n'a pas connues et celles qu'il vient de recevoir.

«Nous qui n'avons connu que vos grâces de guerre

Et vos grâces de deuil et vos grâces de peine

(Et vos grâces de joie et cette lourde plaine)

Et le cheminement des grâces de misère

Et la procession des grâces de détresse...

Nous qui n'avons connu que votre adversité

(Mais qu'elle soit bénie, ô temple de sagesse)

O veuillez reporter, merveille de largesse

Vos grâces de bonheur et de prospérité.

Veuillez les reporter sur quatre jeunes têtes,

Vos grâces de douceur et de consentement

Et tresser pour ces fronts, reine du pur froment,

Quelques épis cueillis dans la moisson des fêtes».

En deux mots, douceur et consentement, voilà la grâce de Chartres.

«Ce qui partout ailleurs n'est qu'un prosternement

N'est ici qu'une douce et longue obéissance

Ce qui partout ailleurs est règle de contrainte
N'est ici que déclanche et qu'abandonnement».

On comprend que Péguy ait pu dire en mai 1914, à trois mois de sa mort, en reparlant de Chartres: «C'est là que j'ai laissé mon cœur. J'y ai reçu des grâces inouïes». La grâce dans la peine...

L'articulation de la grâce sur la peine

Comment traduire alors par mode de conclusion ce que fut pour l'essentiel cette expérience spirituelle de Charles Péguy? Péguy nous en a livré à plusieurs reprises la formule, non seulement dans «Clio», mais dans ses tout derniers écrits en particulier dans les grands poèmes d'Eve et dans la «Note conjointe», cette note que Péguy a laissé inachevée sur sa table de travail, le 1^{er} août 1914, au moment où il est parti pour la guerre: «La grâce et le péché sont deux opérations du même royaume... Les deux opérations du salut hermétiquement articulées l'une sur l'autre».

Ce qui ressort en effet de ce que Péguy a vécu et de ce qu'il a écrit, ce qui ressort de ce dialogue dans sa vie, dans son œuvre, de la peine et de la grâce, c'est cette découverte, et plus que cette découverte, c'est cette expérience qu'il a faite que la peine s'articulait sur la grâce

et la grâce sur la peine. «La technique du christianisme..., la technique et le mécanisme de la mystique chrétienne, c'est cela: c'est cet emboîtement des deux pièces, cet engagement singulier, mutuel,... indéfaisable, indémontable, de l'un dans l'autre et de l'autre dans l'un, du temporel dans l'éternel.. mais surtout ce qui est nié le plus souvent, ce qui est le plus merveilleux, de l'éternel dans le temporel.» Et encore: «Ce qui est au cœur même du christianisme, ce singulier emboîtement d'une pièce sur l'autre... Cet ajustement défait, supposé défait, tout tombe, il n'y a plus rien... plus de monde à sauver... plus d'âme à sauver... plus aucun christianisme».

Il avait découvert cela d'abord dans la personne du Christ par la contemplation de cette Passion où Dieu lui-même était entré «dans la plus grande terreur dans la plus grande détresse de l'homme». Et c'était à partir de là qu'il avait recouvré la foi, l'espérance. Car le salut, au fond, qu'est-ce que c'était? Ce salut dont il portait en lui la hantise: «Qui faut-il sauver? Comment faut-il sauver?» En quoi consistait-il ce salut sinon dans cette jointure, dans cette liaison quasi organique de la peine et de la grâce: dans ce fait que la peine, c'est-à-dire le péché, la souffrance, la misère sous toutes ses formes, la mort elle-même, était comme un appel à la grâce, et que la grâce répondait.

«Où la mort a passé, passera bien la grâce.»

La grâce avait répondu pleinement dans le Christ, à l'appel de la misère humaine. Elle avait répondu aussi dans le secret du cœur de Péguy à l'appel de sa propre détresse.

Qu'est-ce donc que le christianisme? C'est cette liaison même, c'est cet emboîtement, cet «em-montement» d'une pièce sur l'autre. Articulation de la peine sur la grâce, de la grâce sur la peine. Qu'est-ce qu'être chrétien? C'est croire à cela. C'est consentir à cela. A cette articulation qui fait que la peine conduit à la grâce: «Ne fallait-il pas que le Christ souffrit ainsi pour entrer dans sa gloire?»

Ce qui suppose qu'on ne désespère pas de sa peine. Et non seulement qu'on ne se désespère pas mais qu'on ne s'évade pas de sa peine, puisque c'est dans cette peine que va s'insérer la grâce.

«Ne pas souffrir, ne pas accepter de souffrir (Est-ce que tu crois que je vais endurer ça?, disaient les bonnes femmes quand j'étais petit) c'est se disgracier.»

Et cela s'applique au péché, à cette différence près qu'il faut tout faire pour s'évader du péché. Il reste qu'il y a dans le péché plus qu'en toute autre misère un appel à la grâce.

«Dans le mécanisme spirituel, les pires détresses, bassesses, crimes, turpitudes, le péché même, sont précisément les points d'articulation des leviers de la grâce. Par là elle travaille, par là elle trouve le point qu'il y a en tout homme pécheur.»

Encore faut-il que l'homme se reconnaisse comme tel. Ce n'est pas le cas de ceux que Péguy appelle «les honnêtes gens», lesquels «n'ont point de défaut dans leur armure». «Leur peau de morale constamment intacte leur fait un cuir et une cuirasse sans faute. Ils ne présentent point cette ouverture que fait une affreuse blessure, une inoubliable détresse, un regret invincible, un point de suture éternellement mal joint... Ils ne présentent point cette entrée à la grâce qu'est essentiellement le péché. Parce qu'ils ne sont pas blessés, ils ne sont plus vulnérables. Parce qu'ils ne manquent de rien, on ne leur apporte rien... La charité même de Dieu ne panse point celui qui n'a point de plaies. C'est parce qu'un homme était par terre que le Samaritain le ramassa. C'est parce que la face de Jésus était sale que Véronique l'essuya d'un mouchoir. Or, celui qui n'est point tombé ne sera jamais ramassé, et celui qui n'est pas sale ne sera pas essuyé. Les honnêtes gens ne mouillent pas à la grâce...»

C'est là une de ces pages heureuses où Charles Péguy nous fait le mieux entrer dans sa pensée concernant cette liaison, tout évangélique, de la peine et de la grâce.

Il ne faut pas s'évader de la peine, il ne faut pas faire comme si l'on n'était pas des pécheurs. La peine, celle du péché, comme celle de la souffrance, toutes les détresses, toutes les misères font comme le soc de la charrue: elles creusent, elles déchirent, elles font mal, terri-

blement mal, mais la grâce a besoin de ce sillon pour germer. La peine, c'est le sillon, et la graine est la grâce. A l'appel du sillon répond le don de la graine. A l'appel de la peine répond le don de la grâce. «Là où le péché abonde, la grâce surabonde.»

Il ne faut pas que les hommes se révoltent contre leur peine, qu'ils s'évadent de leur peine, puisque le Fils de Dieu y est entré lui-même, dans cette peine, pour l'articuler précisément sur la grâce.

Il ne faut pas non plus par conséquent que les hommes s'évadent du temps, de la peine et de la grâce du temps présent, pour vivre soi-disant dans l'espérance, en réalité dans l'inquiétude, dans une inquiétude de l'avenir qui a pour effet de gâcher, de dévorer la vie présente. «Le monde moderne tout entier est un monde qui ne pense qu'à ses vieux jours.» Ceux qui vivent vraiment de l'espérance, ce sont ceux qui vivent sans inquiétude exagérée de l'avenir, sans angoisse quant à leur avenir, et donc tout occupés, comme les enfants, du moment présent, tout donnés à la tâche d'aujourd'hui. Depuis que Dieu est entré dans cet aujourd'hui de nos vies d'hommes pour y insérer sa grâce, son salut, c'est dans cet aujourd'hui que nous le trouvons : «A chaque jour suffit sa peine ; c'est en vivant pleinement cet aujourd'hui que nous nous sauvons, ce n'est pas en enjambant sur demain.»

Ne pas s'évader de l'aujourd'hui de Dieu. Ne pas s'évader enfin du travail, de l'effort humain, sous

prétexte de sainteté. Rien qui irrite davantage Péguy que cette «faute de mystique» qui consiste pour mieux viser le spirituel à négliger le temporel. Jésus n'a pas fait comme cela. Jésus n'a pas fait l'ange. C'est en entrant à plein dans la condition humaine qu'il a fait œuvre divine. Est-ce que les croisés, saint Louis, priaient comme des oies qui attendent la pâtée ? Non. «Ils priaient mieux que nous et si je puis dire, en exécution de leur prière ils se battaient... tant qu'ils pouvaient de tout leur corps, de tout leur temporel. L'homme aujourd'hui qui travaille est un homme qui fait comme Jésus.»

Et c'est ainsi qu'a fait Péguy : il ne s'est pas évadé, il a porté sa peine au jour le jour jusqu'au bout. Il a travaillé, il a lutté jusqu'au bout. Il est mort en se battant, magnifiquement. Il est mort comme il avait rêvé de mourir : «inachevé, dans un combat militaire». Qu'on se reporte à son immense et ultime poème : «Eve».

«Heureux ceux qui sont morts pour
la terre charnelle

Mais pourvu que ce fût dans une
juste guerre.

Heureux ceux qui sont morts pour
quatre coins de terre

Heureux ceux qui sont morts d'une
mort solennelle

Heureux ceux qui sont morts dans
les grandes batailles

Couchés dessus le sol, à la face de
Dieu

Heureux ceux qui sont morts sur un
dernier haut-lieu

Parmi tout l'appareil des grandes fu-
nérailles.»

C'était ce bonheur-là qu'attendait Péguy le 5 septembre dans la plaine de Villeroy. Le 3 septembre au soir, cantonné dans un vieux couvent, il avait longuement prié devant l'autel de la Sainte Vierge, après y avoir mis des fleurs. Ses camarades ont rapporté que tout respirait en lui la confiance, la joie, comme s'il avait pressenti que sur cette terrible retraite de l'armée française allait enfin descendre la grâce de la victoire.

Et peut-être est-ce le pressentiment de sa propre victoire, au

terme de sa longue peine et de toutes ses défaites, qui a dicté à Péguy les derniers mots qu'il ait tracés sur ces feuilles qu'on a retrouvées sur sa table de travail:

«Nous entrons ici dans un domaine inconnu, dans un domaine étranger, qui est le domaine de la joie. Cent fois moins connu, cent fois plus étranger, cent fois moins nous que les royaumes de la douleur. Cent fois plus profond, je crois, et cent fois plus fécond. Heureux ceux qui, un jour, en auront quelque idée!»

P.J. HOUYVET, O.P.



ERRATA

Le dernier numéro de NOVA ET VETERA (2/1991) comporte deux erreurs qui altèrent le sens de certains passages de l'article de Georges BA-VAUD: *Comment justifier le ministère réformé*. A la page 101, col. 1, au bas, il

faut lire: «Il est certain que les messes et sacrifices... sont *illégitimes*...» A la page 110, col. 1, il faut lire: «Les actes du ministère sont nécessaires à l'Eglise non *absolument* pour son être, mais pour son bien-être.» L'auteur ainsi que les lecteurs voudront bien nous en excuser.

Verbo et exemplo: savoir dire ou savoir faire?

*Méditation herméneutique
en compagnie du sage égyptien Ptahhotep*

I^{re} Partie

1. Introduction

*Qui fait la justice est exempt de mensonge (Ptahhotep)*¹

Le thème universel de la cohérence entre la parole et l'action a été adressé à travers les âges de l'histoire par la réflexion sapientielle, fondamentalement selon deux approches interdépendantes, correspondant à la considération du double sujet de l'enseignement:

– d'une part, selon qu'elle vise le bien du sujet destinataire de l'enseignement, le disciple, elle met l'accent plutôt sur *l'exigence de crédibilité*, qui fait qu'un enseignement ne soit pas crédible s'il n'est pas pratiqué par celui qui le dispense;

– d'autre part, selon qu'elle vise le bien du sujet dispensateur de l'enseignement, le maître lui-même, elle met l'accent plutôt sur *l'exigence de salut*, en rappelant qu'il ne suffit pas d'enseigner une doctrine pour atteindre le salut, ou le bonheur, qu'elle propose.

Ces préoccupations ont inspiré, tout au long de l'histoire, des exhortations adressées soit aux disciples, invités à considérer la solidité de la doctrine plutôt qu'à juger le comportement de leurs maîtres, soit aux sages invités à fournir des actions exemplaires, éclairai-

rant la doctrine proposée, ou éclairées par elle²: elles ont toutes en commun la conscience du fait que la coïncidence de la parole et de l'action est loin d'être automatique et qu'il faut donc se poser la question de la crédibilité d'une parole, indépendamment du comportement du maître de sagesse³.

¹ Ptahhotep est l'auteur de l'écrit de sagesse le plus complet (et le deuxième en ordre chronologique) que nous ait transmis l'Ancien Empire égyptien: son œuvre, qui remonte probablement au règne du roi Izozi de la 5^e dynastie, se situe vers 2450 av. J.-C., et donc dans la deuxième partie de l'époque des pyramides. On trouve traduction et bibliographie des *Maximes de Ptahhotep*, entre autres publications, dans: MIRIAM LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, University of California Press, 1973, vol. I, p. 61 ss.

² L'expression «par l'exemple de la vie éclairée par la doctrine» se trouve dans la lettre adressée par Innocent III à son légat Raoul de Fontfroide, à propos de la Mission en Albigeois, selon la traduction de Guy Bedouelle, *Dominique ou la grâce de la parole*, Fayard-Mame, 1982, p. 172.

³ Ne considère pas celui qui te parle, mais retiens ce que l'on te dit de valable. (Je traduis de S. Thomas d'Aquin, *Consigli per acquistare il dono di*

Il est d'un grand intérêt de comparer, à travers quelques textes issus d'époques et de milieux sapientiels différents, les explications recherchées pour rendre raison de cette coïncidence, réalisée ou manquée, et les implications qui en ont été formulées. C'est un peu comme si on voulait suivre le cours d'un fleuve souterrain, pour individuer sa direction à partir de ses remontées en surface.

Un de ces jaillissements se retrouve, 45 siècles avant notre époque et 25 avant l'Evangile, en terre d'Égypte, chez le sage Ptahhotep, que nous prendrons pour guide et dont nous parlerons dans cette première partie.

Ensuite je voudrais considérer un deuxième jaillissement qui correspond au surgissement de cet «amour de la sagesse» qu'est la philosophie proprement dite, en terre de Grèce, où nous rencontrerons Socrate.

Et enfin nous verrons, à partir du passage déjà signalé de Matthieu (voir note 3), comment les deux dimensions de la parole et de l'action se présentent à l'embouchure du fleuve, là où il se jette dans l'«Océan pacifique» de la Sagesse évangélique.

Ptahhotep

Le thème ou l'esprit général de son enseignement est celui qui traverse toute la sagesse égyptienne, préoccupée du maintien de l'ordre et du bonheur dans un pays confié aux soins d'un roi divin: elle prêche la rigueur et le zèle dans l'accomplissement de ses devoirs et de ses fonctions; elle recommande le respect de l'autre par la douceur et par l'exclusion de la convoitise, au nom d'une attitude que l'on pourrait définir par le terme de «mansuétude», accep-

tation bienveillante de l'ordre et respect de l'espace vital de ses semblables.

Le bien le plus précieux est donc l'accord des volontés, dont le premier signe et fondement est l'accord entre *chef* et *sage*. Leurs fonctions sont complémentaires, comme le montre, entre autres, le fait que le titre de sage est toujours porté par un fonctionnaire du royaume: il est un fidèle exécuteur et interprète de la volonté du roi, face auquel il n'assume pas la position contestataire, ni de conseil, d'un prophète.

La préoccupation spécifique de Ptahhotep (semblable du reste à celle d'autres «Instructions») se situe en particulier au niveau de l'usage responsable du don de la parole et se traduit, paradoxalement, par la valorisation du *silence*, considéré comme une attitude générale de la personne, et non seulement comme un silence de la bouche:

– humilité dans l'acquisition de la sagesse:

Ne te vante pas de ton savoir, mais interroge l'ignorant comme le sage;

– modération devant l'opposition d'un adversaire, que l'on réduira à l'impuissance moins par une dispute colérique que par le silence et l'autocontrôle dérivant de la magnanimité;

– loyauté (manifestée par le respect du bien conjugal) envers les amis:

scienza, in Fede e opere, a cura di Eugenio Sonzini s.j., Città Nuova, 1981, pag. 272). Et cf. Mt 23,2-3: Sur la chaire de Moïse se sont assis les scribes et les Pharisiens: faites donc et observez tout ce qu'ils pourront vous dire, mais ne vous réglez pas sur leurs actes: car ils disent et ne font pas.

Si tu veux que l'amitié soit durable dans la maison dans laquelle tu entres, que ce soit comme maître, comme frère ou ami... garde-toi d'approcher les femmes!

– zèle et fidélité envers les supérieurs:

Rapporte fidèlement ton message; donne ton opinion dans le conseil de ton maître... parle seulement quand tu sais que tu comprends;

– justice et bienveillance envers les inférieurs:

Si tu es un chef, écoute calmement le plaidoyer qu'on t'adresse... Pas tout ce qu'on demande peut être accordé, mais une écoute attentive soulage le cœur;

– détachement dans l'acquisition et l'utilisation des richesses, selon la belle expression de «suivre son cœur»:

Suis ton cœur tout au long de ta vie, n'en fais pas plus que ce qui est demandé, ne raccourcis pas le temps du «suivre ton cœur»... la richesse ne profite pas quand on est triste; Quand un homme dit: – j'arracherai à un autre –, à la fin il devra donner à quelqu'un qu'il ne connaît même pas.⁴

En guise d'épilogue à son enseignement, Ptahhotep place un discours sur le rapport qui doit lier le maître et le disciple: il a ainsi l'occasion de tisser les louanges de l'art *d'écouter*, de résumer les préceptes de l'art de *parler*, et de désigner comme une véritable *paternité* la transmission de la sagesse; et de souligner la liaison nécessaire entre celle-ci et l'action: **Celui qui écoute met en pratique ce qu'il écoute et celui qui enseigne enseigne ce qu'il pratique**⁵.

C'est sur cet aspect de la sagesse de Ptahhotep que je voudrais m'arrêter: il se manifeste non seulement dans l'une ou l'autre affirmation, mais encore plus dans cette pensée sous-jacente et

profonde dont les structures elles-mêmes du discours se révèlent être des signes. J'en prendrai comme exemple une maxime de son épilogue, qui se présente comme un petit poème achevé et dans laquelle il pénètre avec finesse et profondeur le rapport entre la science et l'action, entre la fonction du chef et celle du sage: les ressources de la langue et du parallélisme poétique soutiennent le discours en l'appuyant sur des consonances mises en évidences par la structure même du poème:

S'il advient un *fait admirable*
par la main de celui qui est un chef,
celui-ci sera bienfaisant pour l'éternité
et sa connaissance sera pour toujours.

Un sage nourrit son âme de ce qui dure,
son bien est avec lui sur la terre,
Connait-on le sage pour sa sagesse,
le prince pour ses *faits admirables*.

Se balancent-ils son cœur et sa langue,
se joignent-elles ses lèvres,
c'est alors qu'il parle;
ses yeux sont ouverts pour regarder,
ses oreilles sont tendues pour écouter
ce qui est utile pour son fils.

Qui fait la justice est exempt de mensonge.

⁴ Comparer le Psaume 49 (48), v. 11 et 17-18: Or, il verra mourir les sages, périr aussi le fou et l'insensé, qui laissent à d'autres leur fortune. Ne crains pas quand l'homme s'enrichit, quand s'accroît la gloire de sa maison. A sa mort, il n'en peut rien emporter...

⁵ Le fils (qui écoute) atteint l'excellence, ses actions sont élevées, alors que la faillite s'attache à celui qui n'écoute pas... Tout homme enseigne selon qu'il agit (Je traduis de Lichtheim, *op. cit.*, voir p. 74 et 75, lignes 572-573 et 593).

Dans ce très riche passage la figure du chef et celle du sage se côtoient comme deux statues dans leurs niches de part et d'autre d'un portail, au centre de la façade d'un temple: et les lois du parallélisme nous invitent à les considérer non pas séparément ou successivement, mais comme en un dialogue tissé par les liens spatiaux qui s'établissent entre elles en raison de leurs positions respectives et de leur place dans la structure qui les soutient.

En effet, parmi les principes sur lesquels se fonde le parallélisme ancien, deux sont déterminants pour la lecture de ce texte et l'approfondissement de son sens:

d'un côté le principe de la *structure binaire* du sens, selon lequel le sens complet d'une sentence n'apparaît qu'à travers son déploiement sur deux (parfois trois) membres de phrase ou «versets»⁶;

d'autre part, et cela est particulièrement valable pour l'écriture hiéroglyphique, dont l'aspect visuel est fondamental, le principe selon lequel il faut considérer le texte comme une *structure spatiale*, sur laquelle il faut porter un regard simultané plutôt qu'une écoute successive: revenir constamment en arrière, sauter comme d'un angle à l'autre de la structure, monter et descendre en suivant les lignes de la façade et ainsi de suite. On se fera de cette façon une idée de l'aspect général de la construction avant de pousser le portail et pénétrer dans l'intérieur de l'œuvre, dont les lignes extérieures régissent l'ordre et la proportion⁷.

Alors les interdépendances, les enrichissements, les allusions permettront de reconnaître le véritable sujet du poème et, dans le cas du texte cité, il apparaîtra qu'il s'agit non pas de deux figures que l'on oppose ou juxtapose, mais de deux aspects d'un même idéal

pour l'être humain, simultanément ouvert à l'écoute et rayonnant de bienfaisante efficacité.

2. Pouvoirs, sagesse et éternité: le chef

Considérons d'abord la partie du texte qui s'inscrit dans l'inclusion représentée par la répétition de l'expression «FAIT ADMIRABLE»; partie qui peut être subdivisée en deux «strophes», dédiées respectivement au «Chef» et au «Sage».

Il faut bien préciser le sens du terme «faits admirables» et du verbe qui exprime leur manifestation, «s'il advient»: ce verbe n'exprime pas un «faire» ou un «produire», mais signifie plutôt prendre forme, venir à l'existence, «arriver». Or, on aurait pu s'attendre précisément au verbe «faire» qui aurait attribué le mérite des «faits ad-

⁶ Cf. IRENE SHIRUN-GRUMACH, *Bemerkungen zu Rhythmus, Form und Inhalt in der Weisheit*, dans *Studien zu Altägyptischen Lebenslehren*, édité par E. Hornung et O. Keel, Fribourg 1979, p. 317 ss.

⁷ Cette lecture synchronique, qui ne veut pas ignorer le développement chronologique d'une œuvre, mais veut souligner l'unité profonde que l'auteur (au sens large, comprenant le rédacteur) lui impose, me paraît voisine de la méthode de «lectio divina» à laquelle fait appel le Père D. Barthélemy O.P., dans l'«avertissement» à son livre *Dieu et son image* (Cerf, 1973, pp. 9-10): *Se refuser d'isoler un livre ou même un Testament, alors que c'est l'ensemble de la Bible qui se noue comme une tragédie en ses cinq actes... Si la trame de la Bible a un sens global, il faudra... échanger l'investigation analytique contre un regard d'ensemble... commencer par circuler sans se lasser dans toute la Bible...*

mirables» à la personne qui les accomplit. Nous sommes par contre invités à attribuer un caractère en quelque sorte hasardeux au lien établi entre l'événement et la personne qui, pensons-nous, en est la cause. L'égyptologue Posener⁸ a remarqué à propos de Pharaon, par antonomase le chef efficace, que quand les textes commémorent ses actions tenant du merveilleux, et que nous appellerions des «miracles», ils semblent ne pas les attribuer directement à la volonté du Roi, mais ils les voient comme des signes manifestés en sa faveur⁹. Et on a aussi remarqué que les exploits accomplis à son service par les fonctionnaires de Pharaon, sont par ceux-ci attribués au Roi et à sa faveur, c'est-à-dire à une puissance supérieure à celle de leurs auteurs matériels¹⁰: il y a comme une *désappropriation* de l'efficacité et du succès, celui-ci n'étant explicable que par l'intervention d'une force qui représente la source du pouvoir manifesté et lui donne sa légitimité.

C'est donc à bon escient que notre auteur utilise le verbe «advenir», car une action du chef n'est pas significative si elle ne révèle pas l'intervention d'une puissance supérieure, de laquelle lui provient un surcroît d'efficacité. Il faut se rappeler que c'est le même verbe qui est utilisé pour désigner l'apparition de nouveaux êtres ou de nouvelles formes: et ce qui se manifeste avec un caractère de nouveauté ne peut que dériver d'une cause créatrice d'existence. Comment donc celui qui pour sa propre existence dépend de forces qui le dépassent, pourrait-il être à la source d'événements «jamais vus», sortant de l'ordinaire?¹¹

Or, si le chef ne fait pas de miracles, encore moins pourra-t-il causer des «événements», c'est-à-dire des «faits» qui manifestent le surgissement d'une

nouveauté de la vie et de l'existence: et le terme utilisé par Ptahhotep pour désigner les «exploits» du chef, et que je traduis par «fait admirable», signifie précisément un «bel événement» (littéralement une «belle fois»). C'est par le même nom que les Egyptiens désignent rien moins que la création du monde, le «premier événement» (littéralement «la première fois»): ainsi tout «bel événement» se présente comme quelque chose qui «arrive encore une fois», de la même manière selon laquelle le monde a émergé du chaos «la première fois», et manifeste l'intervention d'une force mystérieuse, celle-là même qui est à l'origine de tout commencement. Le fait qu'un «bel événement», digne

⁸ GEORGES POSENER, *De la divinité du Pharaon*, Cahiers de la Société asiatique, Paris 1960.

⁹ *Op.cit.* passim: *Autant qu'on puisse voir, le pharaon n'opère pas de miracles* (p. 47)... *Cette formulation... fait du pharaon non pas l'auteur, mais le bénéficiaire du prodige* (p. 50)... *Ils peuvent se produire à cause du roi ou à son profit ou même sur sa demande; ce n'est pas lui-même qui les réalise* (p. 57)... *Si celui-ci commémore le miracle, ce n'est pas pour montrer qu'il commande les éléments, mais plus modestement pour faire voir qu'il jouit de l'affection céleste* (p. 53).

¹⁰ Avec une pointe de ressentiment démocratique (bien naturel chez un sujet de la Reine...) Sir ALAN GARDINER (*Egypt of the Pharaohs*, Oxford University Press, Londres 1966) remarque, à propos de l'Autobiographie de Weni (Gouverneur sous la 6^e dynastie): *Après une si longue carrière et si pleine de mérite, il semble plutôt dur que Weni ait été obligé d'attribuer tous ses succès à la puissance et à la force de volonté de son souverain. Mais peut-être n'aurait-il jamais atteint cette place élevée sans un caractère fourni d'une dose supplémentaire d'obséquiosité* (p. 97). C'est moi qui traduis.

¹¹ Cf. la remarque de Nicodème (*Jean* 3, 2): *Personne ne peut faire les signes que tu fais, si Dieu n'est pas avec lui.*

de susciter la stupeur, arrive à quel-qu'un qui est en position de commandement, signifie que celui-ci est en contact direct avec la source du monde, et qu'il jouit de ses faveurs: ce qui le rend bien plus rassurant que s'il ne fallait compter que sur sa propre force à lui.

On est bien loin de la notion moderne de «fait» ou de «produit»: et quand dans la suite de la phrase nous lisons que l'événement s'est produit «par sa main» cette expression n'a pas forcément un sens causal; elle définit plutôt le rayon d'action et de pouvoir dans lequel l'événement se place. Au fond, on pourrait traduire ces deux versets de la façon suivante:

Si un fait admirable tombe
en pouvoir d'un chef...

Vraiment, si un fait admirable tombe dans la main d'un chef, ce dernier ne le laissera pas s'échapper de sitôt! C'est que la force qui a fait irruption dans la sphère de son pouvoir est une force d'éternité et c'est cela que les deux versets suivants nous disent: ils constituent encore un distique très caractéristique, un binôme relié par les derniers mots de chaque verset comme l'aurait fait notre rime. En effet les deux expressions que je traduis «pour l'éternité» et «pour toujours» sont les deux composantes de l'expression binaire par laquelle les Egyptiens désignent l'idée de l'éternité, ou, plus précisément, de cette totalité de temps et d'espace qui caractérise les régions où vivent les divinités¹². Depuis ces régions d'outre-monde les dieux envoient au chef un signe de leur faveur qui garantit la stabilité de son rayonnement bénéfique sur le pays.

Mais voilà que le quatrième verset, («et sa sagesse sera pour toujours»), qui par la structure du parallélisme bi-

naire ne peut pas être séparé des précédents, déplace soudain la perspective: si, jusque-là, il s'agissait visiblement de reconnaître l'efficacité du chef (et quoi de plus naturel? l'exercice efficace du pouvoir n'est-il pas précisément ce que l'on attend d'un chef bien assis sur les faveurs divines?), Ptahhotep nous affirme maintenant que ce qui est assuré pour l'éternité n'est pas seulement la «bienfaisance», mais encore la «connaissance»: et celle-ci acquiert d'autant plus d'éclat qu'elle est placée à la fin de la strophe, comme sa clef de voûte.

En conclusion, nous pouvons retenir trois aspects de cette présentation de la figure du chef:

- les faits et événements qui lui sont attribués et dont nous aurions tendance à le considérer l'auteur, ont une **origine qui lui est extrinsèque**:
- le chef, dont la fonction devrait être de régir le cours de l'histoire, est assuré d'une permanence et d'une efficacité dont le rayonnement dépasse le cadre de la terre et s'établit plutôt dans la **sphère de la durée et de l'éternité**:
- le chef se voit attribuer une **dimension sapientielle**.

3. Eternité et histoire, savoir et action: le sage

Si la figure du chef nous a été présentée à partir du fondement de son efficacité («s'il advient, etc.») la

¹² Il est notoire que les Egyptiens ne partageaient pas notre idée d'éternité: les dieux aussi étaient «mortels», dans le sens qu'ils étaient soumis à la loi du vieillissement et de la régénération: seul le Chaos primordial, la force indéterminée de la vie, symbolisée d'ailleurs par le Serpent, peut prétendre à une réelle éternité: cf. E. HORNUNG, *Les Dieux d'Égypte*, Le Rocher, 1986, p. 136 ss.

deuxième strophe nous présente maintenant le sage dans son effort de fondation de la sagesse, s'abreuvant aux sources avant d'irriguer la terre:

Un sage nourrit son âme
de ce qui dure.

Comme le chef est avant tout, paradoxalement, un «passif», ainsi le sage est avant tout un contemplatif, dont la préoccupation première est celle d'accueillir dans les racines de sa personnalité une nourriture adaptée à cette sorte d'ombre inséparable, destinée à une survie espérée, que nous traduisons par «âme» et en laquelle les Egyptiens voyaient déjà le siège de la vie personnelle.

On trouve également dans le texte un jeu de mots entre les termes de «nourrir» et «durer», dont l'orthographe est partiellement commune: nous sommes ainsi amenés à rechercher l'origine de la «nourriture» en cette même dimension de stabilité de laquelle provient le soutien du chef et qui est indispensable pour que la nourriture soit réelle et non la tromperie de l'instant, toujours attrayante et toujours en fuite.

Deux versets plus loin un autre jeu de mots, ou plus précisément une paronomase¹³ («**Le sage est connu par sa sagesse**») nous rappelle encore que la condition de sage n'est que l'aboutissement de cette assimilation par laquelle la nourriture s'est faite la substance dont surgit le nom. Nous nous attendrions à ce que cet aboutissement soit révélateur d'une condition heureuse, définitive pour le sage, selon une promesse analogue à celle qui est faite au chef, «pour l'éternité»: cette nourriture qui provient des régions durables devrait y élever celui qui l'a reçue. On nous dit par contre que c'est «sur la terre» que les choses se passeront bien

pour lui (ou «par lui», autre sens possible).

De nos jours un poète (qui est toujours un familier de la sagesse), semble avoir voulu parler du sage dans des termes très proches de ce distique de Ptahhotep, auquel il reste singulièrement adhérent:

Délicat et non exclusif,
Il sera du jour où nous sommes,
Son cœur, plutôt contemplatif.
Pourtant, saura l'œuvre
des hommes...¹⁴

(VERLAINE)

Nous pouvons donc percevoir, à travers toutes ces consonances et correspondances, un parallélisme croisé entre les deux figures:

d'un côté le chef dont se manifeste l'éclat sur terre, se voit promis à un destin d'éternité;

d'autre part le sage qui se nourrit d'éternité est assuré d'une efficacité terrestre.

Ce parallélisme exclut toute opposition entre les deux figures et nous invite à chercher entre elles des liens significatifs également au-delà d'une simple juxtaposition: et le distique suivant nous propose un autre parallélisme qui va encore plus clairement dans le même sens:

On reconnaît le sage à sa sagesse,
Le prince à ses faits admirables.

¹³ J'entends par paronomase les jeux de mots dérivés du même radical et donc de même sens, alors que les véritables jeux de mots se font entre vocables dont la seule parenté est celle de l'orthographe. Cf. SIEGFRIED MORENZ, *Wortspiele in Ägypten*, Festschrift Johannes Jahn, Leipzig, p. 23.

¹⁴ Je suis tombé sur cette citation de Verlaine, à propos de la sagesse, dans un texte de J. Maritain (*Sur le progrès*), publié dans *L'humanisme intégral de J.M.* - *Colloque de Paris*, Editions Saint-Paul, 1988, p. 133.

La loi binaire du sens nous oblige ici à *attribuer tour à tour à chacune des deux figures la qualité qui est le prédicat de l'autre*: donc, non seulement faut-il voir dans la sagesse un attribut du chef (ce que la première strophe nous avait déjà appris), mais il faut également comprendre que le sage est garanti comme tel par un «bel événement», c'est-à-dire que sa sagesse, que les versets précédents nous avaient présentée comme une sagesse acquise, doit plutôt être considérée comme un don gratuit, une manifestation de la faveur des puissances supérieures, habitant les régions éternelles, au même titre que les «exploits» du chef.

C'est également un fait remarquable et un indice du raffinement de l'écrivain égyptien, qu'alors que la première strophe, dédiée au chef, se termine sur la considération de la sagesse, la deuxième, dédiée au sage, se termine par un retour à la considération du chef: «faits admirables», nous suggère de considérer les deux strophes comme un tout et les deux figures, du chef et du sage, comme les composantes d'un ordre qui les dépasse et dont elles révèlent deux aspects distincts mais non séparés.

Un ordre parfait, capable d'assurer à la Terre une paix durable, doit trouver son fondement en une stabilité venue d'ailleurs et doit également déboucher en une destinée qui la dépasse: les limites temporelles du début et de la fin peuvent être supportées à condition qu'une durée plus grande manifeste son existence et se fasse représenter par des êtres visibles dont on puisse constater qu'ils sont en rapport avec cette durée: qu'ils trouvent en elle le fondement comme l'aboutissement de leur efficacité.

Le chef et le sage ne sont donc pas, dans la société égyptienne, deux per-

sonnes étrangères l'une à l'autre; on ne pourra même pas considérer le sage comme un simple servant du seigneur, un instrument dans sa main. Ce sont deux éléments complémentaires d'une unité qui finalement les dépasse: le fait que le «vizir», le fonctionnaire le plus élevé, soit par excellence le sage et que d'autre part on ait fini par faire du roi lui-même le sage suprême, est une conséquence nécessaire de cet inséparabilité¹⁵. Ce qui les unit est le but commun, la survie du pays, qui s'identifie à la survie de la dynastie et se traduit également dans la recherche de la transmission des charges et privilèges de père en fils, dont les «Instructions» de sagesse sont un très bel exemple.

En effet la strophe suivante du texte en question le dit très explicitement en introduisant dans le tableau une nouvelle dimension, celle de la *fonction paternelle de la sagesse*. Elle est d'une telle beauté, dans son appel à l'écoute et à l'observation, qu'il faudrait longuement s'y arrêter: qu'il suffise pour la présente réflexion d'en remarquer la structure:

Se balancent-ils son cœur et sa langue,
se joignent-elles ses lèvres,
c'est alors qu'il parle;
ses yeux sont ouverts pour regarder,
ses oreilles sont tendues pour écouter
ce qui est utile pour son fils.

Elle se compose de deux distiques, dont le deuxième verset contient un

¹⁵ Les premières «Instructions» ont toujours pour auteur un haut fonctionnaire: ce n'est qu'après la «Première Période intermédiaire», temps de conflits et de dangers, que la fonction monarchique de garantie de l'ordre et de la prospérité a poussé les rois à prendre une conscience plus explicite de leurs devoirs moraux, ce qui a entraîné aussi l'attribution d'écrits de sagesse à certains d'entre eux soit comme auteurs soit comme destinataires.

«*ped*» en plus par rapport au verset précédent et les deux membres surnuméraires peuvent être lus de suite (comme des mots croisés), donnant le sens à toute la strophe :

C'est alors (seulement) qu'il parle,
(disant) ce qui est utile pour son fils¹⁶.

Conclusion: un problème de légitimité

Nous pouvons ainsi résumer les notes caractéristiques que la structure et le contenu du texte nous invitent à attribuer à la figure du sage et du chef :

- la «sagesse» est un apport *extrinsèque*, reçu comme une nourriture, et qui a son origine dans la dimension extra-temporelle de la durée;
- elle oriente l'efficacité du sage vers la dimension terrestre, vers le «*maintenant*» de la vie du pays;
- les «faits admirables» du chef, dont nous aurions tendance à le considérer comme l'auteur, ont également une origine qui lui est *extrinsèque*;
- ils orientent l'efficacité du chef, sa stabilité, vers la sphère de la durée et de l'éternité;
- ces deux figures manifestent une exigence commune, à laquelle «faits admirables» et «sagesse» répondent de la même façon: l'exigence de *légitimité*, notion qui me paraît fondamentale dans la pensée sapientielle égyptienne. Les «faits admirables» légitiment le chef *quant à la durabilité de sa sagesse*, de façon analogue la sagesse est ce qui «fait reconnaître» le sage et garantit son rayonnement bénéfique: elle revêt en ce sens la fonction d'un «fait admirable»: l'enchaînement des événements merveilleux réalise une sagesse et la manifestation de la sagesse est

elle-même un événement merveilleux;

– entre ces deux figures s'établit donc à plusieurs titres un *mouvement croisé*: les événements, dont le caractère merveilleux manifeste l'origine extraterrestre, mais qui se révèlent dans l'histoire, confèrent au chef une destinée d'éternité: la sagesse, qui des régions éternelles rejoint immédiatement, intimement, l'âme du sage, fait de lui dès le début un «**familier de la durée**», et stabilise son action bénéfique au milieu de la société;

– la dimension vers laquelle est orientée cette «familiarité de la durée» est la *dimension paternelle* explicitement attribuée au sage; nous pouvons facilement l'étendre au chef: en effet le parallèle que le texte nous a invités à établir entre sage et chef nous fait dire que, si la sagesse de celui-ci doit «durer pour toujours», c'est avant tout, comme pour le sage, dans sa transmission assurée, de génération en génération. Les sagesse postérieures, adressées par un roi à ses successeurs, seront d'ailleurs une conséquence nécessaire de cette dimension paternelle de la sagesse.

¹⁶ J'ai essayé de visualiser ce fait en isolant chaque fois le dernier «*ped*» du deuxième verset. Pour la notion de «*ped*», fondé non pas sur une mesure syllabique, mais sur la notion d'unité minimale de lecture ou de signification, cf. IRENE SHIRUN GRUMACH, *op.cit.*

Pour la lecture «croisée», il faut aussi considérer que l'écriture égyptienne était avant tout verticale, mais qu'il était fréquent qu'un membre commun à plusieurs phrases se trouve écrit horizontalement au-dessus et au-dessous de celles-ci, justifiant ainsi une lecture du genre «mots croisés»: cf. K. SETHE, *Dramatische Texte*, Hildesheim 1964, p. 2 et note 3.

Ce sera encore à partir des exigences de la paternité et de sa fonction de transmission de la sagesse, que le problème de l'agir et du savoir sera repris dans le contexte que nous analyserons dans la deuxième partie, celui de la sagesse socratique.

Avant de la rejoindre, nous prendrons congé de ce beau texte, en admirant sa conclusion, contenue dans le dernier «verset» et qui en une ligne résume et contient tout ce qui a été dit jusqu'ici, tout en enrichissant encore la perspective:

Celui qui opère la justice est exempt de mensonge.

Ce verset introduit enfin le verbe que l'on attendait depuis le début: «faire», «opérer»: la fusion de la sagesse assi-

milée et reçue *par* le sage et des faits admirables accomplis *pour* le chef transforme les événements extérieurs en justice intérieure et la sagesse intérieure en vérité réalisée: et confère au sage comme au chef le privilège de causer ces événements de l'histoire et de la sagesse qui leur avaient été donnés d'abord comme dons gratuits. Et comment ne pas pressentir dans cette parole, où se joignent la vérité intellectuelle et la justice opérante, la justice fidèle et la vérité féconde, comment ne pas y pressentir la synthèse chrétienne qui dira la même chose en une formule encore plus prégnante et concise: «**Fa-cere Veritatem**»?

II^e partie

«Un tel homme est à mes yeux le musicien idéal, qui ne se contente pas de mettre la plus belle harmonie dans sa lyre ou dans quelque instrument frivole, mais qui, dans la réalité de sa vie, met d'accord ses paroles et ses actes, selon le mode dorien... le seul qui soit vraiment grec.»
(Platon, «Lachès»)

Introduction

Le fleuve souterrain de l'esprit qui, selon l'image que nous avons utilisée au début de la première partie de cette étude, emporte à travers les âges les labeurs de la sagesse, se plaît à irriguer les représentations propres au paysage culturel qu'il découvre à chacun de ses jaillissements: le sage Ptahhotep, sensible à l'ordre mesuré régnant dans son pays grâce à la régularité immuable du Nil et du Soleil, avait utilisé l'image de la balance pour réclamer l'exactitude du poids respectif du cœur et de la lan-

gue; l'«ami de la sagesse» Socrate-Platon, nourri par le mystère des nombres et des rapports entre les choses, s'approprie l'image musicale pour faire de l'homme un instrument capable de capter et d'exprimer les harmonies cosmiques¹⁷.

¹⁷ «A leurs yeux (i.e. des Grecs), les seules forces naturellement capables de forger l'âme étaient les mots et les sons, et – pour autant que l'ouvrage se composât de mots et de sons ou des deux ensemble – le rythme et l'harmonie; en effet, dans toute paidéia, le facteur décisif reste l'énergie active...» (W. Jaeger, *Paideia*, Gallimard, Paris, 1964, p. 25).

La diversité des images ne cache pas pour autant un accord profond sur la compréhension de l'homme, de sa valeur et de son destin. Il est vrai que certaines prémisses ont changé d'une façon substantielle: à l'Etat non seulement fondé sur l'institution monarchique, mais réellement identifié à la personne du Roi divin, a succédé la Polis, expression de la communauté et de la solidarité des citoyens; parallèlement, la préoccupation centrale n'est plus tellement celle d'assurer l'ordre et la fidélité au service du souverain, mais plutôt celle d'édifier l'intelligence de chaque homme pour qu'il puisse contribuer à la construction de la société.

L'accord entre la parole et l'action est encore une fois au cœur de cette édification, et il reste la condition indispensable pour reconnaître le sage comme le guide¹⁸: mais il faut aussi remarquer que celui qui, chef ou sage, apparaît comme le dépositaire de la sagesse ou de l'efficacité, n'est toujours pas conçu comme leur bénéficiaire final: en effet, comme pour Ptahhotep la mesure ou règle de la parole était l'utilité de la progéniture, pour Socrate il s'agit, encore par la parole, d'engendrer, ou du moins d'aider à mettre au monde, des êtres accomplis.

Cette pensée est centrale, par exemple, dans le dialogue platonicien du Lachès, où nous pouvons retrouver les thèmes déjà abordés à propos du sage égyptien.

Le «Lachès» et la fonction sapientielle de la paternité¹⁹

Si dans la Sagesse de Ptahhotep, nous rencontrons un sage qui se préoccupe de transmettre son savoir à son

fils (ce qui nous fait parler d'une fonction paternelle de la sagesse), dans le Lachès nous rencontrons le cas, en quelque sorte symétrique, d'un père qui désire transmettre à son fils quelque chose de plus que la seule vie biologique, et qui se conforme par là à ce qu'il conviendrait d'appeler la «fonction sapientielle de la paternité». Rappelons les faits: deux parents, Lysimaque et Mélésius, préoccupés de l'éduca-

Quant à la question de la correspondance du personnage platonicien et du personnage historique qui correspondent au nom de Socrate, on ne saurait naturellement la trancher ici: mais puisque Platon lui-même a voulu rendre à son maître l'honneur dû au «père en sagesse», continuons à faire parler le fils de la sage-femme!

¹⁸ Il faut peut-être préciser que la notion même de sage a subi une modification importante: le binôme chef – sage est devenu un trinôme, que Jaeger appelle «la trinité grecque du poète, de l'homme d'Etat et du sage» (*Paideia*, p. 24). Cette modification est la conséquence d'une certaine bipartition de la sagesse entre la poésie et le «logos» (représenté par la science ou la philosophie), avec prééminence d'abord à la première et ensuite au deuxième. Mais ce qui reste plus vrai que jamais est la conscience que la sagesse doit, sous une forme ou sous une autre, se réaliser et se manifester dans toutes les situations de la vie de la Polis et particulièrement dans la formation des chefs. Ainsi, Jaeger (*Paideia*, p. 337) rappelle, à propos du mouvement sophiste, la nécessaire interdépendance de la fonction d'homme d'Etat et de sage:

... le mouvement éducatif instauré par les sophistes se proposa non pas d'éduquer le peuple, mais d'éduquer les chefs du peuple.

¹⁹ Les citations du dialogue platonicien «Lachès» sont tirées de la traduction d'Alfred Croiset dans Platon, *Œuvres complètes*, Edition «Les Belles Lettres», «Collection des Universités de France», Paris, 1965, Tome II.

tion de leurs enfants, en appellent au jugement de deux généraux, Nicias et Lachès, pères eux aussi, sur le genre de métier à apprendre à leurs enfants pour en faire des hommes accomplis. Sur conseil de Lachès, Socrate est prié de prendre la direction de l'entretien et de donner son avis.

Il est important de souligner que cette préoccupation paternelle n'est pas seulement le point de départ, le prétexte, de la discussion, mais la raison même de la rencontre entre les interlocuteurs : cela me semble important car ce point de vue «privatise», en quelque sorte, le souci de l'éducation et le rapproche donc de la dimension «humaniste» de la sagesse plus que ne peut le faire le point de vue inévitablement collectif et souvent totalitaire de l'éducation d'Etat. Le discours s'éloignera quelque peu de cette perspective, pour se concentrer sur le problème, lui aussi d'ailleurs plus interpersonnel que politique, de la crédibilité du maître : mais l'aporie finale posera à nouveau, en toute sa force, le problème spécifique de la paternité sapientielle.

Ce qu'il convient de souligner ici est une double caractéristique de l'objet de l'enseignement proposé par les parents soucieux (et qui sera par la suite seulement précisé comme «la vertu du courage») :

d'un côté, il ne s'agit pas d'une quelconque connaissance théorique, d'un complexe de notions abstraites, mais plutôt de «hauts faits», d'exploits, d'exemples :

«Donc, chacun de nous trouve dans la vie de son père de belles actions qu'il peut raconter aux deux jeunes gens, actions accomplies dans la guerre et dans la paix, actions relatives aux affaires des alliés et de la cité ; mais de nous deux personnellement, nous n'avons rien à raconter.»²⁰

Il est frappant de constater que le terme utilisé par Platon, «kalà èrga», «belles œuvres», est d'un côté très proche du terme égyptien «sep nefer», «bel événement», qui désignait l'intervention d'une force supérieure, légitimant l'efficacité du chef et garantissant la nature durable de son savoir²¹. D'ailleurs, la fonction de ces «belles actions» n'est pas seulement une fonction d'exemplarité, mais la véritable garantie, par l'imitation, de la continuité de la lignée :

«et nous en tirons une leçon pour nos enfants, leur disant que, s'ils ne prenaient pas soin d'eux-mêmes et ne nous écoutaient pas, ils vivraient sans gloire, tandis que, s'ils faisaient le contraire, ils pourraient se montrer *dignes des noms qu'ils portaient.*»²²

²⁰ Par. 179c.

²¹ La similitude avec la conception égyptienne de la nature suprahumaine des «exploits» est frappante dans la notion grecque de l'«areté», fondement de la supériorité de la noblesse :

«Dans Homère, comme ailleurs, le terme d'areté est souvent employé dans un sens large pour désigner non seulement le mérite des individus, mais encore la perfection des choses extrahumaines – le pouvoir des dieux, l'ardeur et la rapidité des nobles coursiers. Mais les hommes ordinaires n'ont pas d'areté... L'areté constitue vraiment l'attribut du noble. Les Grecs ont toujours pensé qu'une force et une bravoure exceptionnelles formaient la base naturelle du droit au commandement : il leur était impossible de dissocier autorité et areté.» (Jaeger, *Paideia*, pp. 31–32).

²² Par. 179d. L'argument est repris plus loin par Socrate, pour qui le but de la recherche est de faire en sorte que les enfants «ne fassent pas honte à leurs ancêtres par leur indignité» (par. 187a). L'idéal de *Paideia* est ici placé dans le cadre du souci de la continuité de la vie familiale, soit dans l'éducation des enfants, soit dans le soin des affaires privées (par. 180b).

Mais d'un autre côté, le terme grec semble s'éloigner profondément de la perspective égyptienne, à cause de la deuxième caractéristique que je voulais souligner: le terme «èrga», «œuvre», «action», désigne clairement, et le contexte le confirme, quelque chose qui *appartient en propre à son auteur*: ce que Lysimaque regrette est en effet de ne pouvoir citer et montrer des faits accomplis par lui-même, révélant sa propre valeur, sa propre grandeur dont son fils, en l'imitant, pourrait recevoir une participation de sa personnalité, de sa vie et assurer ainsi la continuité de la lignée (représentée par l'expression «se montrer dignes des noms qu'ils portent»). Il paraît que nous sommes loin des «beaux événements» qui «advient» pour le chef, ou de la nourriture de sagesse éternelle dont se nourrit le sage: nous sommes maintenant en plein «humanisme», et l'idéal de l'homme «harmonique» est celui de l'homme qui est pleinement maître de ce qu'il fait et de ce qui lui arrive. Nous verrons que l'intervention de Socrate va mettre en doute, et en doute profond, cette belle assurance.

Lachès, ou le savoir certifié par l'action

La position de départ de la discussion est énoncée par le personnage qui donne le nom au dialogue, et ce fait souligne l'importance centrale de l'enjeu.

Les arguments de Lachès sont formulés pour justifier l'appel à Socrate, considéré comme un maître valable à cause de l'exemple qu'il a su donner de la science sur laquelle on veut l'interroger (celle du courage):

– d'abord, il y a eu effectivement la preuve pratique que Socrate a donné à la bataille de Délion (et qui pourtant, il faut le noter, n'a pas été imitée)²³;

– il y a ensuite la preuve a contrario, celle de ceux qui se proclament maîtres en la science des armes mais à l'épreuve des faits échouent misérablement (comme le ridicule Stésilaos, qui a failli se faire entraîner en mer par l'arme de son invention!);

– il y a enfin l'attitude, apparemment paradoxale, d'un peuple connu pour sa bravoure, celui des Lacédémoniens, et qui semble mépriser tout enseignement théorique de cet art.

La conclusion à laquelle conduisent de toute évidence les arguments de Lachès, est donc celle de la *priorité des actes sur la théorie* pour le jugement de crédibilité: d'ailleurs, cela est confirmé par l'appréciation qu'il fait de Socrate comme d'un homme que ses actes rendent dignes de tenir des discours appelant le respect:

«Pour Socrate, je ne connais pas encore ses discours, mais je connais ses actes, et, sur ce point, je l'ai trouvé digne du langage le plus beau et de la plus *entière liberté de parole* («parrhesia»²⁴)»

Au fond, le problème de la sagesse est encore posé dans les termes de Ptahhotep, dans une perspective de *légitimité*: est digne d'enseigner celui dont les actions garantissent la compétence.

Or, Socrate semble déplacer, ou plutôt élargir, la perspective de Lachès, car

²³ Par. 181 b:

«Dans la retraite de Délion, il marchait à mes côtés, et je te déclare que si tous avaient eu la même attitude, Athènes aurait gardé la tête haute au lieu de subir un tel échec.»

²⁴ Par. 181 b.

il ne se contente pas de prendre acte de l'exemple proposé, et ne lui attribue pas automatiquement valeur de preuve: la question que Socrate pose en un premier temps, et qui rejoint au fond la préoccupation de Ptahhotep, est celle de l'origine de la compétence et donc de la légitimité:

«Socrate affirme ne rien connaître de la question, et n'être pas capable de distinguer lequel des deux a raison, n'étant sur ces matières ni inventeur («euretès») ni élève d'un maître («mathetès»)»²⁵

On retrouve ici la perspective en laquelle se plaçait la préoccupation des deux parents, celle de la transmission de la sagesse: est une véritable sagesse celle qui n'a pas son origine en nous-mêmes, mais en quelqu'un qui avant nous en a fait la preuve et nous l'a transmise. Et en remontant cette même ligne de pensée on rejoint la recherche de l'origine première de cette sagesse selon l'exigence du sage égyptien, qui la faisait remonter jusqu'au plan de l'éternité.

Le problème pour Socrate n'est donc pas celui de fonder la vérité des actes sur la constatation de leur efficacité, mais de vérifier l'origine de ce savoir qui permet de poser des actes efficaces. On pourrait aussi dire que la valeur de l'exemple, pour Lachès, est de diriger l'attention de celui qui le remarque vers la personne de celui qui le pose: alors que Socrate invitera à la diriger non pas vers l'auteur de l'exemple, mais vers le savoir en soi, source et origine de l'exemple.

La solution de Socrate est double: on trouve cette origine en un maître reconnu, capable de transmettre son savoir, ou bien on apporte la preuve de l'avoir soi-même découvert: mais dans les deux cas on tourne en rond, car la preuve qu'il s'agit d'apporter n'est autre que celle fournie par une série

d'exemples dont la force n'est pas celle de révéler leur origine ultime, mais uniquement de prouver leur efficacité passée: il s'agit au fond d'une «*preuve par l'archétype*», qui appartient à une structure encore mythique et non pas proprement philosophique de la pensée, même si les héros du comportement «*mythique*» sont recherchés parmi les hommes plutôt que parmi les dieux. Il s'agit encore, en effet, de retrouver un «*modèle*» susceptible d'être répété et dont la crédibilité provient ou bien de l'ancienneté de celui qui l'a posé en premier, ou bien de sa répétition elle-même²⁶. La recherche de l'universel n'en est pas satisfaite.

L'argument sera donc abandonné par Socrate, du moins pour le moment (il le reprendra en effet, mais sur un autre plan, à la conclusion du dialogue):

²⁵ Par. 186 e.

²⁶ On citera encore Jaeger («*Paideia*», p. 33), à propos des mots de «*agathòs*» et «*àristos*»:

«Tous deux ont la même origine: ils désignent primitivement l'homme de qualité qui dispose – à la guerre comme dans la vie privée – de modèles dont la valeur est ignorée du commun des mortels.»

Et encore, à propos de la valeur éducative de l'exemple des ancêtres (pp. 60 + 62):

«Quel est le rôle de l'«*exemple*» en éducation? Aux époques primitives, alors qu'il n'existe ni code de lois ni système moral, les seuls repères permettant de diriger sa vie sont ceux fournis par quelques injonctions religieuses d'ordre pratique et par une kyrielle de proverbes populaires... A part cela, la référence la plus sûre qui se puisse rencontrer en cas de difficulté personnelle est la vie exemplaire des héros anciens... les Grecs des époques postérieures estimeront eux aussi que le «*paradeigma*» ou «*exemple à imiter*» est une des catégories fondamentales de la vie et de la pensée.»

«Je songe à une autre (recherche) qui conduit au même but et qui doit peut-être venir la première.»²⁷

Socrate, ou le savoir certifié par la parole

Cette recherche qui doit venir la première est, comme chacun sait, la recherche de la définition, la recherche de l'universel,²⁸ et constitue l'acte de naissance de la philosophie:

«Ne faut-il pas... que nous sachions avant tout ce qu'est («ò ti pot'estin») la vertu?»²⁹

Ce savoir se manifeste et se vérifie avant tout par le «dire» (dire l'être), plutôt que par l'«agir»:

«Nous disons donc que nous savons ce qu'est la vertu... Par conséquent, la connaissant, nous pouvons dire ce qu'elle est.»³⁰

Il est intéressant toutefois de remarquer que la nouvelle approche de Socrate reste toujours ancrée dans la perspective de la transmission de la sagesse et que la recherche de la définition n'est pas une fin en soi:

«Si nous savions... un objet dont la présence améliorerait sûrement celui qui le posséderait, et si nous étions en outre capables de procurer cette présence, il est clair que nous connaîtrions l'objet...»³¹

Dans cette perspective, la question n'est pas purement et simplement de vérifier les conditions du savoir universel, mais de faire la preuve, devant les autres, de la possession de ce savoir: le but est toujours de fonder la crédibilité. Le renversement du raisonnement tient à la priorité respective du savoir pratique et du savoir théorique en vue de la légitimation du maître; et ce que Socrate propose est l'affirmation de la

priorité de la connaissance sur l'action, du «savoir dire» sur le «savoir faire»: les deux termes restant encore intimement liés.

L'exemple du médecin à qui on demande le moyen d'acquérir la vue ou l'ouïe confirme cette interprétation: il s'agit de répondre à des interlocuteurs qui réclament un savoir efficace, une règle pour le comportement.³²

²⁷ Par. 189e.

²⁸ L'«universel» comme but de la recherche philosophique est explicitement affirmé dans ce même dialogue par la bouche de Socrate (par. 191e):

«Essaie maintenant de me dire, à propos du courage d'abord, ce qu'il y a d'identique dans toutes ses formes.»

Et l'aporie finale consistera en la découverte que le sujet de la discussion, le courage, n'est qu'une partie, lui aussi, d'un ensemble plus vaste, la «vertu»: le dialogue s'achèvera ainsi sur la sensation que l'objet final, le véritable universel, est, pour le moins, difficile à atteindre.

²⁹ Par. 190b: la traduction des Belles Lettres porte: «que nous possédions la connaissance»: je préfère traduire littéralement, car l'expression originale («dire ce que c'est») a une telle force fondatrice du réalisme et de la philosophie de l'être, qu'elle en devient (pardon!)... «mythique»!

³⁰ Par. 190c.

³¹ Par. 189e.

³² Par. 190a:

«Nous savons, je suppose, que la présence de la vue rend les yeux plus parfaits, et en outre nous avons le pouvoir de leur procurer cette présence: c'est donc évidemment que nous savons ce qu'est la vue, puisque nous pouvons indiquer, à qui nous le demanderait, le moyen le plus court et le plus efficace de se la procurer. Car si nous ne savions même pas ce qu'elle est... nous serions de pauvres conseillers et de tristes médecins pour les yeux... lorsqu'on viendrait nous demander le meilleur moyen d'obtenir la vue...»

Il ne s'agit pas, dans le cadre de ces quelques réflexions, de suivre le développement de la méthode dialectique tout au long du dialogue: l'effort des interlocuteurs nous est présenté tout tendu à la recherche de cette définition qui permettrait, en faisant la preuve du «savoir dire», de vérifier la réalité de la connaissance. L'échec de la tentative n'a pas l'effet, et cela vaut la peine d'être souligné, de ramener les interlocuteurs à leur première preuve, c'est-à-dire à la valeur probative de l'exemple. Ce que Socrate suggère, au fond, c'est que l'on n'a pas encore réussi à déterminer quel doit être le véritable objet de la recherche: car de généralisation en généralisation, le processus donne l'impression de devoir être infini. Il avait en effet débuté par cette partie du courage qu'est l'oplomachie pour s'élever au courage tout entier, comprenant le courage moral vis-à-vis des passions³³, pour aboutir enfin à l'inévitable considération de la vertu tout entière³⁴; le dialogue s'arrête là, en laissant ouverte la question non formulée: où est-elle, la «vertu tout entière» et qui peut espérer atteindre cette «totalité», qui manifestement se situe à l'origine du savoir?

La conclusion est que l'homme ne peut pas «chercher tout seul»: d'une façon un peu abrupte et surprenante, le dialogue semble donc abandonner l'effort logique, autonome, de la raison, comme si celle-ci se rendait compte d'être finalement dépassée par l'envergure de son objet. Et tout ce que Socrate trouve à proposer n'est qu'un retour à la recherche première, celle d'un maître:

«J'estime que nous devons tous ensemble... chercher d'abord pour nous-mêmes et ensuite pour vos enfants, un maître aussi parfait que possible, car nous en avons besoin... Quant à rester tranquille-

ment tels que nous sommes, je ne l'admets pas.»³⁵

Conclusion

Avant de conclure sur le sens prophétique de cette proposition, il est bon de résumer la position de Socrate face à celle de l'Égyptien Ptahhotep:

il convient d'abord de souligner la continuité de perspective ou plutôt de préoccupation entre les deux sagesse: comme le sage égyptien était tout tendu à «écouter et dire ce qui pouvait être utile à son fils», ainsi la motivation des interlocuteurs du «Lachès» est toujours celle de transmettre un savoir (un «savoir faire») de père en fils: il y a une étroite liaison entre *paternité et sagesse*. Tout au plus pourrait-on percevoir, ainsi que nous l'avons signalé au début de cette réflexion, un certain déplacement d'accent, dans le sens que là où pour l'Égyptien on avait pu parler d'une «dimension paternelle de la sagesse» (le sage se devant d'être père et d'orienter sa sagesse vers l'utilité de son fils), pour le Grec on pourrait parler de «dimension sapientielle de la paternité» (le père se devant d'être sage, pour pouvoir transmettre une sagesse à son fils, duquel il doit faire en quelque sorte un disciple).³⁶ Mais l'intention reste la même.

³³ Par. 191 e.

³⁴ Par. 199 e:

«Ce n'est donc pas d'une partie de la vertu que tu parles maintenant, mais bien de la vertu toute entière.»

³⁵ Par. 201 a.

³⁶ On pourrait remarquer que l'appel à Socrate de la part des parents soucieux de l'éducation de leurs enfants n'est pas fait au titre de sa sagesse, mais à cause des relations qu'il entretient avec les milieux enseignants et qui lui donnent la possibi-

Une autre raison de continuité se retrouve dans le souci commun de définir les bases de la *légitimité* de l'enseignement : chez l'Égyptien la présence des « beaux événements », parmi lesquels la profondeur même du savoir garantit l'efficacité et la durabilité des grands (qu'ils soient chefs ou sages) : chez le Grec, la dérive pratique de la perspective archétypale est corrigée par la priorité donnée au moment théorique de la recherche : mais la question reste la même : qui est habilité à enseigner (ou à guider) ?

Par contre, la question de *l'origine* est abordée apparemment d'une façon très différente dans les deux sagesse : si en effet chez Ptahhotep la dimension transcendante, merveilleuse, est celle qui révèle l'enracinement de la sagesse dans la dimension de l'éternité, la recherche socratique est toute tendue à retrouver cet enracinement, que ce soit selon un procédé mythique ou logique, *chez l'homme lui-même*, dans sa capacité de raison. Mais il est alors frappant de constater que la confiance naissante en la capacité de savoir de l'homme s'accompagne indissolublement d'un doute radical sur la possibilité de « trouver tout seul » (nécessité d'un maître) : *la question de l'origine extrinsèque de la sagesse* comme de l'efficacité reste donc posée.

Le socratique « savoir de non-savoir » constitue en effet un aveu radical : il est la reconnaissance du fait que l'origine de la connaissance est dans un « ailleurs ». Il n'est pas une affirmation désespérée et désespérante d'une incapacité de savoir, et l'histoire de la pensée montre que ce doute n'a pas poussé à refermer immédiatement la porte qui venait de s'ouvrir. Cela est dit d'ailleurs explicitement à la fin du dialogue, par la bouche même de Socrate :

« Quant à rester tranquillement tels que nous sommes, je ne l'admets pas. »³⁷

Finalement, les deux approches, la recherche de l'origine et celle de la définition, se soldent par un échec apparent, car elles ne permettent pas d'atteindre l'origine ultime du savoir :

– la première bute, dans le cas du « mathetès », sur la nécessité de remonter indéfiniment la chaîne des maîtres, alors que dans le cas de l'« euretès » (qui est analogue à celui de la preuve par l'exemple) la preuve du savoir reste circonscrite à l'individu, dont la capacité d'« invention » ne peut pas être transmise mais doit être à chaque fois réengendrée chez le fils-disciple ;

– la deuxième approche échoue sur l'impossibilité de l'autojustification du discours logique et relance la nécessité de la recherche d'une origine extrinsèque du savoir, en rejoignant par là l'intuition égyptienne.

Il est de signaler les maîtres à contacter : et Lysimaque, en l'invitant à « mettre en commun » cette recherche, semble voir en lui une sorte de « père auxiliaire », de parrain, et l'associer à la fonction paternelle (Socrate prendra d'ailleurs la place de Lachès pour interroger Nicias : par. 196 d). Le fait qu'il veuille en même temps le louer pour la preuve qu'il donne d'émulation envers son propre père n'est peut-être pas sans signification, alors que Lysimaque n'est précisément pas en mesure de fournir cette preuve (par. 181 a) :

« (Lachès) : ... ce qui m'étonne c'est... que tu négliges de consulter Socrate... qui passe tout son temps dans les endroits où l'on peut trouver ce que tu cherches... (Lysimaque) : Par Héra, Socrate, je te félicite de faire honneur au nom de ton père, le meilleur des hommes, et je serai heureux que tout soit en commun entre nous. »

³⁷ Par. 201 a.

Nous avons vu d'ailleurs que cette impasse n'est pas ressentie par «Socrate» comme définitive: le dialogue s'achève ainsi sur une ouverture d'espoir, ouverture qui réunit l'essentiel des deux approches: la nécessité d'une part d'une origine extrinsèque du savoir, représentée par la recherche d'un maître, et d'autre part de la fondation de ce savoir sur une justification intrinsèque, représentée par la capacité de dire «ce qui est», permettant ainsi la transmission de ce même savoir. Ceci veut dire qu'il faudra chercher un maître «aussi parfait que possible», c'est-à-dire capable précisément de dire «ce qui est», de dire la vérité: et il devra être recherché par «tous ensemble», disciples, enfants, pères et candidats à l'enseignement, desquels cette vérité sera le bien commun: or, quel pourrait être ce maître de vérité, capable de répondre aux exigences de Socrate, sinon celui qui se trouverait lui-même aux origines de la vérité et qui pourrait se présenter comme la Sagesse en personne? ³⁸

Et où trouver d'autre part le fondement qui permettrait au discours humain d'atteindre et de transmettre valablement un contenu de vérité?

Nous essaierons, dans la troisième partie de ces réflexions, de voir comment l'impasse socratienne pourrait avoir trouvé une réponse (satisfaisant à la fois la sagesse «religieuse» de Ptahhotep et la sagesse «humaniste» de Socrate) dans une parole (à laquelle nous avons déjà fait allusion) ³⁹ de la sagesse évangélique.

³⁸ Nous avons déjà souligné le caractère radical et fondamental de la recherche à laquelle sont conviés les amis de Socrate, l'objet de leur débat étant, bien plus que le seul courage, la vertu tout entière: «... le courage n'est pas seulement la science du redoutable et de son contraire, mais plutôt celle de tous les biens et de tous les maux en tout temps.» (par. 199c et cfr. 199d-e).

³⁹ 1^{re} partie, note 3. Il s'agit de *Mt.* 23, 2-3.

III^e partie

Réponse à Ptahhotep

Introduction

Cher Ptahhotep,

Ce rapide survol que nous avons entrepris en votre compagnie, stimulés par vos intemporelles exhortations, n'avait au fond comme but que d'échanger quelques réflexions autour d'une question bien simple: où trouver la source de la sagesse? et comment reconnaître ceux qui savent y puiser? Notre rencontre avec Socrate était dès

lors bien naturelle: vous saviez tous les deux, ainsi que nous avons pu le constater, que l'homme n'est pas lui-même source de son propre savoir.

Quant à vous, vous aviez fait confiance aux dieux, qui avaient placé votre pays sous la protection d'un roi visiblement nanti des faveurs divines; Socrate par contre n'avait, en guise de garantie divine, qu'une voix intérieure le poussant à attendre la venue d'un Maître qui serait légitimé pour lui communiquer la clef d'une sagesse à la

fois parfaite et à la mesure de l'homme.

Ce Maître, croyons-nous, est finalement venu et nous a communiqué le secret d'une sagesse dont la lumière et la garantie sont telles, qu'elle s'impose, ainsi que le demandait Socrate, d'elle-même : et certains passages de Son enseignement nous disent que cette sagesse peut se passer de ces « exploits », de ces « beaux événements » dont vous aviez besoin pour être rassuré sur son origine éternelle et auxquels par contre Socrate ne faisait pas une confiance aveugle, dans la mesure où leurs bénéficiaires n'étaient pas capables d'en montrer eux-mêmes les raisons. Certes, Sa bienveillance est telle qu'Il n'a jamais refusé de fournir maintes occasions de toucher avec nos mains les effets de son pouvoir, mais Il nous a mis en garde contre la tentation de préférer la visibilité des faits à l'évidence, « quoad se », de la vérité qu'Il nous a donnée et qu'Il fait également jaillir de notre propre raison.

En votre monde si bien ordonné, où l'ordre lui-même était un exploit divin, les événements merveilleux rassuraient les hommes quant à sa durabilité et les confirmaient dans leur confiance en ses fondements éternels. De nos jours par contre, nous admirons n'importe quel individu qui puisse montrer un comportement qui bouleverse la normalité, désormais désenchantée, des événements : que ce comportement soit futile ou héroïque, cela nous est d'ailleurs souvent égal et notre disponibilité à l'imiter semble être inversement proportionnelle à la vérité de la doctrine que ces comportements nous invitent éventuellement à partager : ce qui est une application pour le moins curieuse du principe de vérification invoqué par

Socrate. Principe de vérification que nous invoquons par contre dans toute sa rigueur pour refuser de reconnaître la vérité d'une doctrine si celui qui la propose n'est pas en mesure d'en constituer un exemple parfait : exactement l'inverse de l'attitude proposée par Socrate. Quant au problème de la reconnaissance de la légitimité d'une autorité enseignante, c'est un problème dont chacun de nous prétend se réserver la solution et en être le seul juge.

Que devons-nous donc retenir de ces heures passées ensemble ? Faut-il faire confiance à la doctrine, et sur quelle base de légitimité, ou faut-il regarder les exemples, pour essayer de les imiter ? Devons-nous écouter ceux qui enseignent « verbo », par la parole, ou bien « exemplo », par l'exemple, ou par les deux ensemble et dans quel ordre ?

Car, voyez-vous, nous avons un problème : loin de louer notre exigence de perfection chez ceux qui nous enseignent, et plutôt méfiant à l'égard des exemples fournis par nos semblables, notre Maître nous a exhortés à nous désintéresser de leur comportement et à *fixer notre attention sur les choses qui nous sont dites plutôt que sur les humains qui nous les exposent* : là où vous affirmiez que le rayonnement bienfaisant de la sagesse était le moyen de reconnaître le véritable sage :

Son bien est avec lui sur la terre.
On connaît le sage à sa sagesse.

Voilà le conseil que nous donne notre Sagesse :

Sur la chaire de Moïse se sont assis les scribes et les pharisiens : faites donc et observez tout ce qu'ils pourront vous

dire, mais ne vous réglez pas sur leurs actes : car ils disent et ne font pas. (*Mt* 23, 2-3)⁴⁰

La Chaire de Moïse

En notre époque, où les humains (du moins ceux qui font un effort) croient plus volontiers aux témoignages qu'aux raisonnements, et respectent plus naturellement la cohérence que la vérité, ce passage de l'Évangile peut avoir quelques difficultés à se faire accepter : comment peut-on croire à celui qui « ne met pas d'accord ses paroles et ses actes », selon l'expression de Lachès, et dont les exemples ne viennent pas confirmer son enseignement ?

En effet, le texte de Matthieu est on ne peut plus clair : la crédibilité de l'enseignement et donc son efficacité, ne sont pas liées à la cohérence de vie du maître et demeurent intactes même en présence d'une contradiction flagrante entre sa doctrine et son comportement.

Le comportement des scribes et des pharisiens n'est donc pas seulement déclaré indigne d'imitation, mais est également, par voie de conséquence, considéré sans importance en vue de la légitimation de leur autorité, qui n'est pas affectée par leur façon d'agir.

La référence à l'autorité de Moïse ne semble pas non plus, à première vue, pouvoir être d'un grand secours : il est vrai que dans la vie et dans la mission de Moïse, les signes et les exploits accomplis par Yahvé en sa faveur ont toujours eu une importance décisive pour asseoir sa crédibilité : à partir des plaies d'Égypte jusqu'aux théophanies du Sinaï et aux miracles de la manne et de l'eau au désert, il n'y a pas eu de difficultés rencontrées par Moïse pour se faire entendre par Pharaon d'abord

et par le « peuple à la nuque raide » ensuite, qui n'aient été surmontées par un « *sep nefer* », selon votre expression égyptienne, un « bel exploit » destiné à rappeler à tout le monde de quelles faveurs il jouissait et de Qui il était le « familier ». Mais était-il suffisant pour ses successeurs de renvoyer à ce passé glorieux et de s'en prévaloir pour asseoir leur propre légitimité ? Nous avons vu que déjà Socrate n'attendait pas grand-chose d'une telle prétention et que pour lui les hauts faits des ancêtres n'étaient pas en eux-mêmes une preuve de la valeur des descendants.

Ce texte paraît donc contredire votre position, sage Ptahhotep, car il affirme la validité d'un enseignement même en l'absence d'une confirmation par les « exploits » : en ceci, il semble plutôt effectuer une ouverture en direction de Socrate, en affirmant la priorité et l'autosuffisance de la doctrine, de la théorie, face à la pratique. Il est évident que l'allusion à la « Chaire de Moïse » constitue une reconnaissance d'autorité, mais d'autres textes évangéliques soulignent précisément la perte d'autorité des scribes et des pharisiens, surtout quand on lui oppose celle, beaucoup plus évidente, de Jésus lui-même :

Lors donc que Jésus eut achevé ces discours, les foules étaient frappées de son enseignement ;

il les enseignait avec pouvoir et non comme leurs scribes (*Mt*, 7, 28-29).

Il ne semble pas que la supériorité de l'autorité de Jésus sur celle des scribes

⁴⁰ Cf. la note de la Bible de Jérusalem : « La « Chaire de Moïse » n'est pas qu'une simple métaphore. On a trouvé dans plusieurs synagogues des premiers siècles un siège de pierre, réservé apparemment au plus digne des Anciens qui présidait l'assemblée. »

se manifeste d'abord par la puissance des signes, mais qu'elle soit plutôt reconnaissable dans et par Ses discours eux-mêmes : et en toute cohérence c'est sur les discours eux-mêmes des scribes que Jésus invite à porter l'attention, sans attribuer d'importance au fait que ces derniers ne puissent certainement pas montrer autant de puissance que Lui ! C'est donc sur le plan de la parole elle-même que la supériorité de Jésus doit être reconnue, mais, et cela est fondamental, sans que celle des scribes soit niée pour autant. Il y a ici une énigme ; pour la résoudre, nous pourrions peut-être reprendre le propos conclusif de Socrate en son dialogue avec Lachès et ses amis.

Un seul Maître

Dans le prolongement du texte de Matthieu cité plus haut (23, 2-3), nous rencontrons le passage suivant :

Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbi, car vous n'avez qu'un Maître et vous êtes tous frères (23, 8).

Comme il est tentant d'entendre dans cette exhortation comme une réponse directe à celle que Platon mettait sur la bouche de Socrate en conclusion du « Lachès » !

J'estime que nous devons tous ensemble... chercher d'abord nous-mêmes et ensuite pour vous enfants, un maître aussi parfait que possible, car nous en avons besoin... Quant à rester tranquillement tels que nous sommes, je ne l'admets pas.

Ce qui est frappant, ce n'est pas tellement la confirmation de l'unicité du Maître, qui correspond logiquement à l'universalité, reconnue par Socrate, du savoir⁴¹. Ce qui doit nous atteindre encore plus profondément, c'est la

conscience que devant ce maître « aussi parfait que possible » nous devenons tous, également, des disciples : la priorité que Socrate semblait donner à l'enseignement destiné aux parents par rapport à celui destiné aux enfants n'avait pas le but de mettre les parents en condition de pouvoir le transmettre à leur tour à leurs descendants, mais plutôt celui de combler un manque encore plus grave chez les aînés que chez les plus jeunes. On dirait même qu'une fonction sapientielle ne soit plus reconnue à la paternité. Ceci aussi correspond apparemment à la parole évangélique, du moins en ce qui concerne la paternité humaine : « Vous êtes tous des frères ». Devant le « maître parfait » la hiérarchie disparaît, qu'elle soit celle de la génération ou celle de la sagesse et tous les interlocuteurs se retrouvent à égalité.

Mais je crois que ce lien profond entre sagesse et paternité, auquel vous, sage Ptahhotep, teniez tellement, se trouve non pas nié mais plutôt transformé et sublimé par l'enseignement de notre Maître : et vous, qui avez été si sensible aux virtualités du parallélisme et à la signification des structures expressives, vous serez certainement frappé par l'extraordinaire luminosité de la construction de ce passage de l'Évangile : en effet le verset que je viens de vous montrer n'est que le premier d'un merveilleux triptyque dans lequel vous reconnaîtrez facilement l'habituel rythme binaire du sens, par lequel la référence à la paternité de-

⁴¹ Cf. le texte cité en II^e partie, note 24 :

«... le courage n'est pas seulement la science du redoutable et de son contraire, mais plutôt celle de tous les biens et de tous les maux en tous temps. » (par. 199 c).

vient comme la clef de voûte du rayonnement de la sagesse :

Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbi, car vous n'avez qu'un Maître et vous êtes tous des frères.

Et n'appellez personne votre «père» sur la terre, car vous n'avez qu'un Père, le Céléste.

Ne vous faites pas appeler non plus «Docteurs», parce qu'il n'y a pour vous qu'un Docteur, le Christ.⁴²

Il est évident que le sens de cette exhortation nous renvoie non seulement à l'unicité du magistère et de la paternité, mais encore une fois au lien indissoluble qui relie la transmission de la vie corporelle à la transmission de la nourriture spirituelle : et que le prolongement de la recherche de la source de sagesse jusqu'aux hauteurs du Ciel rend justice à votre religiosité, qui est celle de celui qui est tourné vers «les choses qui durent».

Il rend justice aussi à la suspension de jugement à laquelle Socrate s'était astreint, et à son désir de ne pas s'arrêter jusqu'à ce qu'il ait pu atteindre la source même de la perfection. A son invitation à la recherche répond maintenant l'assurance de la possession du but désiré et entre sa parole («nous devons chercher») et celle de Matthieu («vous... avez») se déroule, comme entre un prologue et un épilogue, l'histoire entière de la pensée, dont les chapitres intermédiaires peuvent encore d'ailleurs se multiplier à loisir.

S'il n'y a donc qu'un seul Maître, étroitement lié à un seul Père, et que d'autre part non seulement Jésus, mais aussi les scribes sont également dignes d'écoute, cela nous force à conclure qu'un fil conducteur conduit de la «Chaire de Moïse» à la «Doctrine» céleste et cela en passant par ce Maître qui «enseigne comme ayant pouvoir».

– Certainement, mon ami : et j'entrevois la possibilité de lire ce passage à la lumière d'une image qui m'est familière et qui m'apparaît maintenant elle aussi comme une possible préfiguration des choses que vous avez été appelé à comprendre. Ainsi que vous le savez peut-être, nous Egyptiens avons vu dans le pouvoir évident de notre roi un signe de son origine divine, et nous avons voulu l'exprimer en attribuant au trône, «chaire» de son pouvoir, le nom même de la mère divine du roi, Isis⁴³ : assis sur son trône légitime, le roi est ainsi en même temps engendré dans le sein de la déesse. L'expression «Chaire de Moïse» pourrait bien avoir une semblable valeur de renvoi à l'origine de l'autorité.

– Oui, peut-être : Celui qui «parle avec pouvoir», engendré dans le sein du seul Père Céléste, et qui se présente comme le seul «Docteur», est Lui-même, de tout temps, assis sur la «Chaire» d'en haut et il Lui appartient d'y accueillir ceux qui désirent «se nourrir des choses qui durent». C'est sur Sa «Chaire», sur Son «trône de grâce» que Moïse s'était assis pour proclamer La Loi, sur Son sein que le disciple préfère s'est appuyé pour connaître Son Amour, de Son côté blessé que les sages se sont approchés pour se désaltérer. Au fond, Il est Lui-même la

⁴² (Mt. 23, 8-10).

⁴³ Non seulement le mot «trône» et le nom «Isis» s'écrivent avec les mêmes lettres, mais le signe même par lequel ces lettres sont représentées n'est autre que le dessin, précisément, d'un trône :

«Isis, dont le nom s'écrit à l'aide du signe représentant le «trône», sœur et épouse d'Osiris et mère d'Horus, qu'elle protège des dangers grâce à son rôle de magicienne.»

(E. Hornung, «Les dieux de l'Égypte», Le Rocher, 1986, P. 297)

«Chaire», qui garantit la crédibilité de ceux qui sont appelés à diffuser Son enseignement.

Il reste quand même une question : quel sens donner aux exhortations répétées tout au long de l'histoire, profane aussi bien que sacrée, et qui nous pressent à rechercher l'«harmonie dorienne», c'est-à-dire une correspondance toujours plus grande et plus parfaite entre les paroles et les actes ? Et pourquoi est-ce que l'on nous présente un patrimoine toujours grandissant d'exemples à imiter, et surtout à considérer comme des garanties de crédibilité ? Il est vrai que la condescendance divine nous permet de temps en temps de toucher pour croire, mais il a été dit bien clairement que bienheureux sont ceux qui auront cru sans voir !

La question du destinataire

– Cher ami,

le passage de mon écrit que vous avez voulu prendre comme point de départ peut, je crois, vous mettre sur le chemin d'une réponse à vos questions. Comme vous l'avez remarqué, double est le mouvement qui se dégage de la rencontre de nos vies avec l'éternité : d'un côté nos chefs s'entendaient promettre, et cela grâce aux faveurs divines qui assuraient leur efficacité, une permanence sans fin dans les régions de l'éternité ; d'un autre côté les sages, grâce à leur attention aux lumières durables, étaient invités à les refléter sur terre pour le plus grand bien de leurs enfants, charnels ou spirituels. Cette double destinée, tour à tour éternelle et historique, de ces hommes qui fonctionnent comme des pierres d'angle de la société, invite peut-être à distinguer, dans le rapport entre sagesse et efficacité, entre parole et action, entre vérité

et cohérence, des exigences différentes selon les personnes qui sont concernées ou selon la destinée qui leur est confiée : selon qu'il s'agit de la fin de l'œuvre ou de celle de l'auteur. Comment pourrait-on exprimer cette dualité dans le vocabulaire de vos connaissances herméneutiques ?

– En effet, sage Ptahhotep, je pense que le problème fondamental consiste à *distinguer clairement les destinataires* auxquels s'adressent les exhortations évangéliques que nous avons méditées : elles s'adressent essentiellement à *ceux qui sont appelés à écouter*, alors que les exhortations à la cohérence s'adressent à *ceux qui sont chargés de parler* (les uns et les autres concernent en réalité tout homme, mais eu égard à ces deux moments distincts).

Lorsque ceux qui parlent sont concernés, il ne s'agit pas principalement du problème de la crédibilité de l'enseignement, mais plutôt du problème de leur salut personnel, qui ne saurait être atteint par la simple émission d'un savoir non pratiqué. Et de ce point de vue on comprend bien que les «exploits», les «beaux événements» qui accompagnent éventuellement leur enseignement (et qui parfois tout simplement le constituent) sont comme des signes tangibles de la faveur divine et l'assurance que le savoir qu'ils proclament est destiné, pour leur gloire, à «être pour toujours», selon vos propres mots, c'est-à-dire à être pour toujours en leur possession : non seulement sur la langue mais également dans le cœur. Et j'ajouterai encore, avec vous, que non seulement leur sagesse a un destin durable, mais qu'aussi bien leur «bienfaisance» (que nous appelons «intercession») «sera pour l'éternité».

Par contre, celui qui est appelé à écouter, le disciple, est invité à recevoir

l'enseignement sans juger le maître sur ses actes, car, comme vous l'avez dit, «le sage se reconnaît à sa sagesse» plutôt qu'à de beaux événements extérieurs; le problème est alors celui du choix du critère qui permet de reconnaître la sagesse elle-même: et du moment que le sage, ainsi que vous-même et Socrate l'avez souligné, n'est pas lui-même le fondement de sa sagesse, c'est à la légitimité de celle-ci, c'est-à-dire à son origine (céleste), qu'il faut la reconnaître.

C'est bien à cette référence à la sagesse éternelle, créatrice et fondement de toute sagesse humaine, que se reconnaît la crédibilité de la «Chaire de Moïse», même quand elle est occupée par des docteurs dont les comportements sont en flagrante contradiction avec les propos de leur enseignement: et dites-moi sincèrement, si on devait croire seulement à ceux qui seraient d'une cohérence parfaite, ou si nous devions attendre d'être parfaits pour ouvrir la bouche, quand aurions-nous l'espoir de conduire à terme cette recherche à laquelle nous invitait Socrate? Notre Maître aurait-il limité son enseignement public à trois bien courtes années en nous laissant ensuite avec notre faim, aiguisée en plus par l'exemple tangible de ce qu'il convient d'appeler «un maître aussi parfait que possible?»

Bien sûr, tout cela n'est pas si simple et notre capacité de reconnaître la sagesse venant d'en haut n'est pas à surévaluer: même ce Maître à l'autorité évidente a envisagé la possibilité de ne pas être cru et nous a encouragés, en ce cas, à prêter foi, précisément, aux œuvres: non pas à des œuvres dont Il serait l'auteur (ce qui aurait été, dans Son cas, parfaitement légitime), mais à des œuvres venant d'encore plus haut,

à des «exploits», à des «beaux événements» venant confirmer Sa mission et son origine divine:

Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas; mais si je les fais, quand bien même vous ne me croiriez pas, croyez en ces œuvres.

(Jean, 10, 37-38)

Il nous est donc donné de pouvoir confirmer nos paroles par des hauts faits, par des «beaux événements» venant d'en haut et non pas de nos propres justices, toujours limitées et contestables: peut-être aurions-nous pu nous en passer et être capables de croire sans voir, si nos docteurs avaient, selon votre idéal, les oreilles toujours tendues et les yeux toujours ouverts, et les lèvres toujours exactes et les cœurs toujours en harmonie avec la langue: mais un tel idéal «classique» a-t-il jamais existé? Et aurions-nous de toute façon été tant soit peu capables de transmettre un mystère? C'est pour cela que les «beaux événements» nous sont tout de même nécessaires: mais ils ne viennent pas de nous, et ils font partie d'une histoire que vous, sage et honnête Ptahhotep, n'avez pas encore connue: l'histoire de la «Sapientia Sanctorum».

Epilogue: l'origine des signes

– Cher ami,

je suis forcé de vous accorder que cette histoire ne m'est pas connue, mais vous devez reconnaître que l'un de vos plus grands poètes a tout de même percé le secret du mystérieux désir qui nous a habités, nous les anciens, de connaître les réalités dont

nous vivions tant de préfigurations⁴⁴. Ce dialogue que nous avons pu établir à travers les âges n'aurait pas été possible si une flamme d'éternité, petite mais ardente, n'avait été allumée dans nos esprits dès la plus profonde antiquité: et je ne pense pas que ce désir soit réellement resté sans fruits.

Au fond, quand je vous disais que la condition pour être sage était de se laisser d'abord nourrir par les choses qui durent, je voulais précisément affirmer que dans le cas du sage l'efficacité n'est pas un préalable, ni une sorte de tremplin pour s'élever à la sagesse, mais éventuellement une conséquence de cette familiarité que nous devons développer avec les choses d'en haut: c'est à partir de cette familiarité que l'efficacité accompagnera le sage et le fera non seulement reconnaître comme tel mais, comme les exploits font reconnaître le chef et l'établissent pour toujours, ainsi les fruits de la sagesse assureront également au sage un destin d'éternité, tout en faisant profiter ses disciples de sa bienfaisance tout au cours de l'histoire.

– Sage Ptahhotep,

vous rejoignez ainsi certains enseignements de notre Maître au sujet de ses disciples les plus attentifs: ce n'est pas d'abord par l'imitation matérielle d'actes extraordinaires que nous pourrions atteindre l'élévation de la pensée et la familiarité avec la vérité, le processus étant exactement l'inverse, la

familiarité avec la durée fructifiant en de beaux événements:

«Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé, celui qui refusera de croire sera condamné.

Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru: en mon nom ils chasseront des démons; ils parleront en langues nouvelles;

ils prendront des serpents, et s'ils boivent quelque chose de mortel, cela ne leur fera aucun mal; ils poseront les mains sur des infirmes et ceux-ci iront bien.»

(Marc, 16, 15–18)

C'est bien ce que je vous disais, mon cher ami:

(Lorsqu') un sage nourrit son âme de ce qui dure,
son bien est avec lui sur la terre.

Ernesto ROSSI DI MONTELERA

⁴⁴ Ptahhotep fait allusion à Dante qui met sur la bouche de Virgile ce fameux cri:

««disiar vedeste senza frutto tai che sarebbe il lor disio quietato,
ch'eternalmente è dato lor per lutto:
io parlo d'Aristotile et di Plato e di molt'altri»;
e qui chinò la fronte,
e più non disse, e rimase turbato.»

(*Divina Commedia, Purgatorio*, III, 41–45)

Je traduis librement (en adaptant la traduction de la Bibliothèque de la Pléiade):

««et tels vit-on désirer sans fruit,
dont le désir aurait été leur paix,
alors qu'il est le fardeau de leur peine:
je parle d'Aristote et de Platon,
et de tant d'autres!»
Et il baissa son front,
resta en silence et demeura troublé.»



A propos d'un ouvrage du P. Adriano GARUTI

LE PAPE, PATRIARCHE D'OCCIDENT ?

Il arrive que, dans la vaste production théologique contemporaine, l'on rencontre – trop rarement, à notre gré – des livres modestes et salutaires qui fournissent au progrès de la science sacrée une contribution autrement plus sérieuse et plus durable que bien des ouvrages signés de noms célèbres et affichant de vastes prétentions. L'étude du P. Adriano Garuti sur les fondements de l'attribution au Pape du titre de Patriarche d'Occident¹ est l'un de ces livres, et non des moindres, car il apporte des lumières qui nous semblent décisives sur un point dont l'importance, comme nous le verrons, n'est mineure qu'en apparence.

Le titre de Patriarche d'Occident est l'un des nombreux titres que l'*Annuario Pontificio*² attribue au Pontife romain et, pendant longtemps, voire, pour beaucoup de théologiens, jusqu'à présent, ce fut un titre « communément admis » (*op. rec.*, p. 139). La réflexion œcuménique lui a d'ailleurs donné une particulière actualité, puisque plusieurs auteurs³ ont pensé découvrir dans cette fonction reconnue à l'évêque de Rome la voie qui permettrait de trouver une solution au problème de la papauté considérée comme l'obstacle majeur sur la voie de l'unité des chrétiens⁴. Malheureusement, le fondement historique d'une telle thèse apparaissait quelque peu précaire et ses aspects doctrinaux n'étaient pas sans causer quelque inquiétude. Il était donc néces-

saire de reprendre les choses à la racine et de s'engager dans l'« étude historico-doctrinale » du problème : c'est ce à quoi s'est employé de façon exemplaire le P. Garuti dans l'ouvrage qui nous occupe.

1. Le P. Congar aime à dire que l'histoire permet de résoudre la plupart des problèmes théologiques. Même si une telle affirmation apparaît quelque peu excessive, on ne pourra nier, cependant, qu'elle n'exprime, au fond, une indéniable vérité.

¹ Adriano GARUTI, *Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale*, Bologna, Edizioni Francescane («Collectio Antoniana, 2»), 1990, 280 pp., 30 000 Lit.

² Et ce, depuis sa deuxième édition, en 1863 (v. *op. rec.*, p. 139, note 2).

³ Y. CONGAR, A. de HALLEUX, J. M. TIL-LARD, W. DE VRIES, etc. (cf. *op. rec.*, p. 224, note 1 et *passim*).

⁴ L'A. lui-même affirme, en renvoyant à Paul VI : « Èrisaputo [...] che il papato costituisce l'ostacolo più grave sulla strada dell'ecumenismo » (p. 16). Je ne suis pas sûr que cela soit aussi vrai qu'il y paraît à première vue et on est tout à fait fondé à penser, me semble-t-il, que les divisions confessionnelles s'enracinent dans des oppositions philosophiques et théologiques beaucoup plus fondamentales. – Nous nous permettons de renvoyer à ce propos à notre étude « Diversités et communion », *Angelicum*, 60 (1983), pp. 122–150 (spéc., pp. 124–131).

En effet, il arrive parfois que l'histoire, en tant que telle, permette de résoudre un problème théologique, comme c'est le cas, par exemple, pour la question de la «forme de l'absolution»; plus souvent, cependant, l'histoire permet de reconnaître les faux problèmes et, surtout, de débusquer les fausses réponses aux vrais problèmes. Et c'est ce dernier cas, me semble-t-il, que nous rencontrons dans l'ouvrage du P. Garuti.

Quel est, en effet, le problème qui se trouve à la base de toutes les constructions théologiques contemporaines à propos du Patriarcat romain? C'est essentiellement, comme le dit justement notre A., le problème œcuménique. Reconnaître que la majeure partie des actes des Papes ont été, en réalité, des actes du Patriarche d'Occident, et donc des actes valides seulement pour l'Occident, permettrait, en particulier, de rétablir la communion avec les Orientaux séparés sans devoir leur demander d'adhérer aux développements dogmatiques postérieurs à la séparation. Cela permettrait aussi d'offrir une organisation ecclésiastique plus acceptable à ces mêmes Orientaux d'abord, mais aussi aux anglicans et aux protestants.

Devant cette réponse donnée à certains aspects fondamentaux du problème de la réconciliation œcuménique, une double recherche s'impose: d'un côté, il faut rechercher si le Pontife romain a jamais agi comme Patriarche d'Occident et, de l'autre, il faut établir s'il peut le faire; autrement dit, il faut s'interroger, d'un côté, sur le fondement historique et traditionnel, et de l'autre, sur le fondement théologique de ce titre attribué au Pape.

La recherche relative au premier point présente deux aspects: en pre-

mier lieu, le P. Garuti, grâce à une enquête historique minutieuse, démontre que le titre de Patriarche, titre d'origine orientale, n'a jamais vraiment été adopté par les Papes, ni entériné par les deux conciles du Vatican; en second lieu, il examine attentivement les argumentations des théologiens qui, au cours des siècles, ont défendu l'attribution de ce titre au Souverain Pontife.

Nous ne saurions, dans les brèves limites de cette présentation, résumer l'enquête proprement historique de notre A., enquête dont les résultats nous semblent incontestables. On nous permettra, en revanche, de nous arrêter un instant sur le second point, qui présente, à notre avis, un grand intérêt. Nous sommes ainsi amenés à découvrir des théologiens bien oubliés aujourd'hui, comme le cardinal du Perron, Jacques Sirmont, Henri de Valois et, surtout, Emmanuel Schelstrate, auquel notre A. consacre un long et intéressant chapitre. Que ces auteurs soient oubliés ne signifie pas, en effet, que leur influence se soit éteinte avec le souvenir de leur nom et que leurs doctrines dorment pour toujours dans les volumes poudreux de leurs œuvres. Bien au contraire, ce sont eux qui ont fait passer dans l'«enseignement commun» et, comme tel, reçu et répété de façon non critique de siècle en siècle, la doctrine du Pape Patriarche d'Occident. Et l'on peut dire, sans paradoxe aucun, que plus ces auteurs ont été oubliés, plus leur doctrine s'est imposée, puisqu'elle n'apparaissait plus comme la doctrine de tel ou tel théologien, mais bien comme un élément intégrant de la «vulgate théologique»: il s'agissait désormais d'une «idée reçue». Or, comme le remarquait autrefois Mgr Batiffol:

Quand un faux ou une erreur a pénétré dans l'Ecole (entendez les cahiers des Sorbonnistes et les manuels de séminaires), il ne faudrait pas moins qu'un ange du ciel pour rétablir la vérité!⁵

Souhaitons que, pour ce qui concerne le problème du Pape Patriarche d'Occident, le P. Garuti soit cet ange du ciel!

En effet, si, guidés par lui, nous examinons les argumentations de ces théologiens, nous ne tardons pas à découvrir que leurs fondements historiques sont bien fragiles et surtout qu'elles sont totalement dominées par une préoccupation apologétique qui a conduit – comme il arrive souvent – à se hâter d'affirmer ce que niaient les dissidents (soit calvinistes, soit gallicans), à savoir que le Pape fût Patriarche d'Occident, sans prendre le soin d'examiner le problème à sa racine. Or, ce qu'en définitive niaient ces dissidents, ce n'était pas que le Pape fût Patriarche, c'était qu'il fût Patriarche d'Occident, c'est-à-dire de tout l'Occident. Leur ecclésiologie de type associatif (et même, pour ce qui regarde les calvinistes, de type démocratique) était voisine des conceptions mises en œuvre par les Orientaux pour interpréter l'institution patriarcale. Ce qu'on aurait dû faire, comme toujours, c'est de remonter aux fondements et alors on se serait aperçu que toute la controverse dépendait d'une ecclésiologie fortement suspecte et que, en tout état de cause, comme l'écrit le P. Garuti,

il eût été suffisant de défendre la primauté, sans insister sur un titre que les Evêques de Rome se sont vu attribuer – sans toutefois jamais y attacher grande importance – et sur une autorité qu'en pratique ils n'ont jamais exercée (*op. rec.*, p. 138).

Et nous pourrions ajouter qu'il est infiniment probable que ceux qui, aujourd'hui, défendent l'existence du Patriarcat d'Occident, y soient conduits davantage par des préoccupations, non plus apologétiques, mais qui se veulent «œcuméniques» que par un examen serein et objectif des faits historiques et qu'ainsi ils risquent fort de se laisser entraîner vers des conceptions ecclésiologiques étrangères à l'orthodoxie catholique.

2. Mais on ne saurait se contenter d'avoir montré, grâce à une recherche positive, que l'attribution au Pape du titre de Patriarche d'Occident est dénuée d'un fondement tant soit peu solide. L'histoire, en effet, si elle nous permet d'établir comment sont les choses, ne nous permet cependant pas d'accéder aux raisons ultimes des choses. Il était donc nécessaire – comme l'a bien compris le P. Garuti – de prolonger l'enquête historique par une réflexion doctrinale, réflexion qui occupe le dernier chapitre de l'ouvrage. A partir de ce qui était déjà apparu à l'occasion de l'étude des divers théologiens et surtout à travers l'examen des débats aux deux conciles du Vatican, l'A. met bien en évidence comment, pour une ecclésiologie qui soit en accord avec l'enseignement de ces conciles (enseignement qui lui-même, évidemment, est enraciné dans la Tradition), «la distinction entre rôle primatial⁶ et rôle patriarcal du

⁵ Pierre BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, Première série, Paris, Lecoffre, 1906⁴, p. 6.

⁶ Précisons que le P. GARUTI utilise l'adjectif «primatial» pour indiquer la primauté universelle du Pape, telle qu'elle a été définie à Vatican I; le sens plus courant («relatif à la dignité de primat») est totalement exclu.

Pape [...] n'apparaît pas possible» (*op. rec.*, p. 270).

Et, portant un regard spéculatif sur tous les éléments rassemblés par l'enquête historique, le P. Garuti n'a pas de peine à montrer comment l'histoire du problème du Pape, Patriarche d'Occident n'est autre, en réalité, que l'histoire de l'affrontement de deux conceptions ecclésiologiques. Et il n'est pas mauvais, me semble-t-il, de s'attarder un instant sur ce point qui est, à notre avis, un des points critiques de l'actuel débat œcuménique, et pas seulement œcuménique...

Le problème peut se formuler, très simplement, de la façon suivante: l'Eglise universelle est-elle antérieure ou bien postérieure aux Eglises particulières?

Comme le souligne fort justement le P. Garuti, l'idéologie patriarcale naît d'une ecclésiologie selon laquelle la réalité originaire et fondamentale est l'Eglise particulière. Les Eglises particulières, radicalement égales, se réunissent et, renonçant (mais de façon toujours provisoire: c'est dans ce type d'ecclésiologie que peut se développer la théorie de la «réception») à certains droits, se regroupent autour de sièges plus importants (métropolitains et patriarcaux): le pouvoir du Patriarche vient d'en bas, comme le montre, d'ailleurs, le fait qu'il ne puisse pratiquement rien faire sans son synode.

En revanche, l'ecclésiologie «occidentale», canonisée à Vatican I et à Vatican II⁷, affirme que l'Eglise universelle est antérieure aux Eglises particulières, c'est-à-dire que, de droit divin, chaque Eglise est partie de l'Eglise universelle qui est la réalité ultime et le fondement. Sont responsables de cette Eglise universelle le

successeur de Pierre et le collège épiscopal (sans qu'il y ait, évidemment, distinction adéquate entre ces deux termes).

Vatican II, assurément, parle de communion, mais il parle de «communio hiérarchique» (*Lumen Gentium*, 21-22 [et *Nota praevia, passim*]; *Christus Dominus*, 4; *Presbyterorum Ordinis*, 15; etc.), c'est-à-dire d'une communion qui n'est pas le résultat d'une reconnaissance réciproque, mais qui est une communion à l'intérieur de l'Eglise universelle, autour du siège de Pierre et dans la soumission au siège de Pierre. Comme le rappelait le Saint-Père aux évêques des Etats-Unis:

«[...] cette Eglise universelle ne peut être conçue comme l'ensemble des Eglises particulières ou comme une fédération d'Eglises particulières. [...] Dans cette perspective aussi, nous devons voir le Ministère du successeur de Pierre non seulement comme un service «global» qui atteint chaque Eglise particulière «du dehors», mais comme appartenant déjà à l'essence de chaque Eglise particulière «du dedans». ⁸

⁷ V., en part., pour Vatican I: DS 3050-3051; pour Vatican II: *Lumen Gentium*, 13 & 23; *Christus Dominus*, 6; *Orientalium Ecclesiarum*, 2; etc.

⁸ JEAN PAUL II, «Discours aux évêques des Etats-Unis d'Amérique», Los Angeles, 16 septembre 1987, in *L'Osservatore Romano*, 18 septembre 1987, p. 4. — Sur tout cela on peut voir, entre autres, les pages admirables et point vieillies de dom Gréa (Adrien GRÉA, *L'Eglise et sa divine constitution*, nouv. éd., Tournai, Casterman, 1965, pp. 80, 200-201, 228, 294-295) et les mises au point pénétrantes du cardinal Ratzinger (Joseph RATZINGER, *Chiesa, Ecumenismo e Politica*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline [«Saggi teologici, 1»], 1987, pp. 15-16, 76-78, 93-95).

C'est pourquoi, en revenant au thème du livre qui nous occupe, nous ferons remarquer qu'il y a, en réalité, une certaine ambiguïté à affirmer que Rome reconnaît l'institution patriarcale pour l'Orient (p. ex., *op. rec.*, p. 261). Rome, en effet, reconnaît l'organisation patriarcale, mais elle ne reconnaît en aucune manière l'idéologie qui, chez les Orientaux séparés, est sous-jacente à cette organisation, puisque, comme le montre fort bien notre A., les pouvoirs patriarcaux, «en tant que pouvoirs supra-épiscopaux [...] ne peuvent dériver que de l'autorité suprême de l'Eglise: le Pape seul ou le collège épiscopal» (*op. rec.*, p. 247).

Et, pareillement, il peut être équivoque de présenter les conférences épiscopales comme l'équivalent occidental de l'institution patriarcale (*op. rec.*, pp. 263-264, 267, etc.). Chaque jour, en effet, nous assistons à des tentatives visant à faire des conférences épiscopales des organes de gouvernement autonomes qui tireraient leur pouvoir de la délégation opérée par leurs membres. Il est donc urgent de rappeler de la façon la plus nette que ce pouvoir de la conférence épiscopale, quand il existe, procède non d'une délégation des membres de la conférence, mais d'une délégation du Siège apostolique (CIC 449 et 455). C'est pourquoi, lorsque l'on dit que les conférences épiscopales sont l'équivalent occidental des patriarchats, il serait bon, en ces temps d'œcuménisme souvent quelque peu approximatif, de préciser que cela n'est vrai que si l'on conçoit les patriarchats selon les exigences de l'ecclésiologie catholique.

*

Ces quelques brèves observations suggérées par l'ouvrage du P. Garuti ne peuvent, certes, donner qu'une idée très imparfaite de sa richesse; on se flatte toutefois d'avoir pu faire entrevoir la fécondité et l'actualité de la recherche qui y est menée. En effet, si elle regarde en premier lieu le domaine de l'œcuménisme, son incidence s'étend cependant beaucoup plus largement. Le P. Garuti nous donne un bel exemple de méthode «historico-doctrinale» (comme dit le sous-titre) et nous rappelle, avec une courtoise fermeté, des vérités fondamentales au sujet de la constitution divine de l'Eglise, vérités qui, aujourd'hui comme hier, sont en butte à bien des contestations et pas seulement en dehors de l'Eglise catholique... Il serait donc fort souhaitable que cet ouvrage, que certains sans doute jugeront dérangeant, trouve l'attention qu'il mérite et ne soit pas victime d'une de ces «conspirations du silence» par quoi, trop souvent, sont accueillis les travaux qui, tout en se révélant difficilement réfutables, obligeraient, si on les prenait en considération, à réviser profondément des habitudes de pensée et des normes d'action.

Daniel OLS, O.P.

IX^e Congrès international de philosophie médiévale

La Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (SIEPM) organise à Ottawa (Canada) son neuvième Congrès international de philosophie médiévale. Ce congrès, parrainé par l'Université d'Ottawa et le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, aura lieu du 18 au 23 août 1992 et le thème central choisi pour cette occasion est *Les philoso-*

phies morales et politiques au Moyen Age. Les commissions du congrès se pencheront sur les différents aspects de la problématique générale: les sources de la pensée morale et politique; l'épistémologie et la logique des sciences pratiques; la psychologie de l'agir; le problème de la liberté, de la fin dernière, des normes, des rapports entre éthique, politique et métaphysique. Des sections spéciales seront consacrées à la philosophie de l'histoire, aux théories économiques, aux problèmes

de la tolérance, de la sexualité et des diverses formes du respect de la vie. Pour obtenir une circulaire précisant les modalités de participation aux sections et commissions de travail, ainsi que les détails concernant le logement, l'inscription et les activités reliées au Congrès, prière de s'adresser au Secrétariat, IX^e Congrès international de philosophie médiévale, Département de philosophie, Université d'Ottawa, Ottawa (Ontario), Canada K1N 6N5. Tél.: 613/564-2294; Fax 613/564-7668.

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la Nova et Vetera
correspondance: 76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries
Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974-3
(Revue **Nova et Vetera**)

Compte bancaire: N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat de Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement:

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 45.-
	Abonnement de soutien:	Fr. 50.-
	Prix du numéro à part:	Fr. 12.-

Autres pays (y compris la France):	
Abonnement annuel:	Fr. suisses 45.-
Le numéro:	Fr. suisses 12.-

*Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement
par simple mandat
ou virement postal international, libellé en francs suisses, sur notre
CCP: 17-974-3, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.*