



HAL
open science

Le pantagruélisme est-il un paganisme? Rabelais et l'amour des ennemis

Tristan Vigliano

► **To cite this version:**

Tristan Vigliano. Le pantagruélisme est-il un paganisme? Rabelais et l'amour des ennemis. *Etudes rabelaisiennes*, 2015, 54, pp.7-51. halshs-01356731

HAL Id: halshs-01356731

<https://shs.hal.science/halshs-01356731>

Submitted on 26 Aug 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le pantagruélisme est-il un paganisme ? Rabelais et l'amour des ennemis.¹

À Charline Granger,
pour un peu plus que la justice.

Depuis l'étude fondatrice de Michael Screech sur *L'Évangélisme de Rabelais* jusqu'à l'ouvrage récent de Nicolas Le Cadet sur *L'Évangélisme fictionnel*, une tradition critique longue d'un demi-siècle situe les livres rabelaisiens dans le contexte de la spiritualité évangélique. Cette contextualisation court parfois le risque d'affaiblir la singularité de l'œuvre, mais elle apporte plus souvent un éclairage utile sur les intentions dont cette œuvre procède, sur sa structure et sur son fonctionnement : on pense notamment aux travaux d'Edwin Duval sur le *Pantagruel*, le *Tiers* et le *Quart Livre*, par rapport auxquels toute interprétation générale de Rabelais est désormais tenue de se déterminer.² Bien entendu, d'autres approches herméneutiques se développent en parallèle. Certains lecteurs sont plus sensibles à la fantaisie du texte, aux aventures et aux jeux qu'il suggère.³ D'autres se prêtent plus volontiers au déchiffrement érudit et philologique du vaste hiéroglyphe rabelaisien.⁴ Ces approches d'inspiration différente ne cherchent pas à remettre en question l'évangélisme rabelaisien. Tout au plus s'y montrent-elles tranquillement indifférentes, ou rappellent-elles en souriant que Rabelais n'est pas un dogmatique ni un prêcheur, fût-il évangélique.⁵ Dans ces conditions, la sensibilité religieuse de l'écrivain ne ferait pas vraiment l'objet de débats, si ces débats ne s'étaient en fait exprimés de façon souterraine, dans une querelle sur l'univocité ou la pluralité des sens dans les fictions rabelaisiennes qui s'est donnée carrière vers la fin des années 1980 : querelle d'autant plus vive, à notre avis, que derrière la thèse polysémique pouvait planer le spectre menaçant d'un athéisme *new age*, renouvelant en tapinois la lecture démodée d'Abel Lefranc.⁶ Encore a-t-on proposé de cette discussion plusieurs dépassements, qui tous sauvegardent l'idée d'un Rabelais évangélique : les concepts d'évangélisme fictionnel, chez Nicolas Le Cadet, ou de mortification littéraire, dans nos propres travaux, tendent ainsi vers une forme de synthèse qu'on pourrait dire préservatrice du substrat religieux.⁷

¹ Pour citer cet article, merci de vous reporter à : T. Vigliano, « Le pantagruélisme est-il un paganisme ? Rabelais et l'amour des ennemis », *Études rabelaisiennes*, LIV (2015), Genève, Droz, p. 7-51.

² Edwin Duval, *The Design of Rabelais's Pantagruel*, New-Haven / Londres, Yale University Press, 1991; *The Design of Rabelais's Tiers Livre de Pantagruel*, Genève, Droz, E.R. XXXIV (1997) ; *The Design of Rabelais's Quart Livre de Pantagruel*, Genève, Droz, E.R. XXXVI (1998).

³ On pense en particulier à André Tourmon, *En sens agile. Les acrobaties de l'esprit selon Rabelais*, Paris, Champion, 1995 ; Myriam Marrache-Gouraud, « Le Pantagruélisme du *Quart Livre* ou les intermittences de la joie », dans *Un Joyeux Quart de sentences*, actes du colloque du CESR (Tours) et de Toulouse, dir. Marie-Luce Demonet et Stéphan Geonget, Genève, Droz, E.R. LII (2012), p. 123-140 ; M.-L. Demonet, « Les textes et leurs centres à la Renaissance : une structure absente », dans *La Renaissance décentrée*, éd. Frédéric Tinguely, Genève, Droz, 2008, p. 160 *sq.* notamment.

⁴ Dans cette autre voie interprétative se retrouvent en particulier les disciples de Mireille Huchon. On se reportera au récent *Rabelais et l'intertexte platonicien* de Romain Menini (Genève, Droz, E.R. XLVII, 2009) ou aux travaux de Claude La Charité, dont le *Rabelais et l'édition grecque du Pronostic d'Hippocrate* est annoncé par les Classiques Garnier.

⁵ Pour un exemple caractéristique de cet avertissement bonhomme : A. Tourmon, *En sens agile...*, p. 160, n. 87.

⁶ Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais. Essai de critique illusoire*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 542-567, en particulier p. 566. La querelle est aussi retracée par Nicolas Le Cadet : *L'Évangélisme fictionnel. Les Livres rabelaisiens, le Cymbalum mundi, l'Heptaméron (1532-1552)*, p. 74-87.

⁷ N. Le Cadet, *L'Évangélisme fictionnel*, p. 12-16 (pour une présentation générale de la méthode) et *passim*. T. Vigliano, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais*, p. 488-492, p. 564 et *passim* ; « Pour en finir avec le prologue de *Gargantua* ! », @analyses, été 2008, p. 92-93.

Mais si l'on suit notre proposition, cette prophylaxie critique ne peut avoir qu'un temps. Le mécanisme perpétuellement déceptif du texte rabelaisien et le doute qu'il fait renaître à tout moment finissent par atteindre de leur vertu corrosive le sens même de la riante ascèse qu'ils engagent. Aussi est-on conduit à se demander si cet exercice spirituel a pour fonction d'accompagner le lecteur bienveillant vers les joies simples d'une foi sans orgueil, du « bon espoir », ou s'il perd ce même lecteur dans un labyrinthe dont il ne parviendrait jamais à s'extraire : autrement dit, dans un temple érigé à la gloire de l'auteur plutôt qu'à celle de Dieu, dans un nouvel Évangile scandaleusement idolâtre.⁸ Bien entendu, on se laisserait piéger en concluant positivement pour l'une ou l'autre de ces hypothèses ; et une manière de s'en sortir consiste peut-être à refermer le livre. Mais c'est le terme du chemin. Plusieurs autres questions se posent entre-temps, qui ont trait elles aussi à l'évangélisme de Rabelais, et plus précisément, à la manière dont il figure ou se figure la charité. L'idée semble en effet s'être imposée, selon laquelle le discours sur la charité jouerait un rôle central dans la construction et la signification des cinq livres : la réflexion d'Edwin Duval n'a guère été discutée que dans le détail. Or, on a tenté de signaler ailleurs sur quelle singulière conception de l'amour chrétien cette réflexion débouchait quelquefois : le « test » de charité que constituerait l'éloge du Pantagruélien ressemble, par exemple, à un concours pour heureux élus qu'on peut trouver peu charitable, de la part de tout autre que de Dieu.⁹ On peut de même se demander dans quelle mesure l'œuvre représente effectivement le rapport du fidèle à la Passion, à la Résurrection, alors que l'imitation du Christ est en principe au fondement d'un tel amour.¹⁰ On peut enfin se poser cette question : faut-il vraiment prendre au sérieux des discussions critiques sur la charité ou l'anti-charité de fantoques, de géants et de monstres, entre lesquels il est bien difficile de concevoir un rapport personnel ?¹¹

L'étude qu'on présente ici laissera de côté cette dernière question, au moins à titre provisoire, et bravera le ridicule d'interroger une nouvelle fois la notion de charité dans des textes peut-être trop instables pour s'y prêter entièrement. On se propose en effet de mettre en évidence ce qui distingue l'amour évangélique, tel que les Écritures le définissent, du pantagruélisme : la différence principale tient selon nous dans la difficulté, pour le texte rabelaisien, de penser un amour dirigé vers l'ennemi. Ce constat établi, on aimerait se demander dans quelle mesure une telle difficulté peut être thématifiée par l'œuvre, voire affectée par l'ironie qui la traverse, et plus généralement, jusqu'à quel point l'apparente contradiction avec les opinions évangéliques de l'auteur peut être ressentie par cet auteur et ses contemporains. Pour essayer de le savoir, on déplacera la réflexion vers les écrits de grands évangéliques tels qu'Érasme, Lefèvre d'Étaples ou Marguerite de Navarre. Quelle place l'amour des ennemis occupe-t-il dans leur pensée ? Comment en parlent-ils ? L'enjeu n'est pas moins de décider si cet objet intellectuel en est bien un au XVI^e siècle, et le cas échéant, si une doctrine cohérente se dégage, que de situer le texte de Rabelais dans son contexte. Et c'est pourquoi ce deuxième temps sera plus long que le premier : il réunit des documents épars et parfois difficiles d'accès au lecteur francophone.

*

* *

Les livres rabelaisiens portent en eux une violence que leur évangélisation par certaines lectures critiques tend quelquefois à estomper. Ces lectures ont une vertu anesthésiante qui finirait par faire douter si le texte qu'on lit est bien le même qu'elles décrivent. Les remarques par lesquelles Gérard Defaux concluait naguère son *Rabelais*

⁸ T. Vigliano, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais*, p. 658-676 ; « Le prologue du *Quart Livre* : une sagesse et ses complications », *Cornucopia*, Bouquet 1 (janvier 2012), p. 15-17.

⁹ E. Duval, *The Design of Rabelais's Tiers Livre*, p. 212-213.

¹⁰ T. Vigliano, « Le prologue du *Quart Livre* : une sagesse et ses complications », p. 14-15.

¹¹ T. Vigliano, « Le prologue du *Quart Livre* : une sagesse et ses complications », p. 15.

agônistes fournissent, de ce point de vue, un avertissement aussi bienvenu que réconfortant. Après avoir mis en regard le texte de Matthieu 5. 38-39 et quelques phrases de Panurge à la louange du talion¹², il relève en effet

le fait patent, évident, que l'œuvre de Rabelais est le lieu de tensions et de contradictions également insurmontables. Par exemple, tout en citant l'Évangile, en "achetant" et en prônant la paix comme Érasme, Marguerite de Navarre ou Marot, en nous vantant les mérites de la fameuse *agapè*, Rabelais utilise son discours comme une arme. La littérature, pour lui, n'est pas seulement un formidable terrain de jeux, un espace de liberté, elle est aussi la guerre. [...] Ces contradictions deviennent encore plus évidentes quand on prend la peine de juxtaposer, comme je l'ai fait au début de cet Épilogue, ces *opposita* que sont d'une part la parole de Jésus, son *agapè*, sa loi d'amour, de l'autre le protocole éthique de Panurge. Qu'on me comprenne bien : il ne s'agit pas du tout ici ni de confondre Panurge et Rabelais, ni de reprocher quoi que ce soit à ce dernier – même si tout ce que nous savons de lui indique qu'il a lui aussi rarement tendu l'autre joue. Je ne m'intéresse nullement aux tensions qui pourraient exister entre l'homme – un homme tout hypothétique – et son œuvre, mais bien à celles qui, au sein de cette dernière, existent entre le message et sa formulation ; entre ce que l'œuvre *fait* – la forme, l'écriture – et ce qu'explicitement elle *dit* – le message, le fond. Ces contradictions, ces tensions, auraient, je crois, besoin d'être interrogées.¹³

On aimerait ici réaliser les grandes lignes de ce programme : interroger la tension entre évangélisme et violence du talion, d'après la comparaison des livres rabelaisiens avec les Écritures, et en se gardant de faire parler l'auteur contre son gré. On évitera cependant d'opposer le contenu et la forme : quoique cette opposition mérite certainement d'être étudiée, elle rencontre toujours l'objection lénifiante selon laquelle le texte doit se lire comme une parabole, dont il faudrait émonder les écarts d'expression, réputés négligeables.¹⁴ Une seconde contradiction, que remarque ailleurs Gérard Defaux, a sans doute plus de force. Elle oppose en effet un contenu à un autre :

Même si cette image s'accorde mal avec l'idée, aujourd'hui dominante, d'un Rabelais "évangélique" et "érasmien", d'un Rabelais apôtre de la tolérance et partisan convaincu de la paix, elle nous est pour ainsi dire imposée non seulement par les faits et les documents que nous possédons, mais encore et surtout par les textes que Rabelais a légués à la postérité : depuis les origines – voyez le *Pantagruel* et le *Gargantua* –, les abbayes de Thélème sont toujours fondées chez lui beaucoup moins sur des énigmes que sur des exclusions, des fulminations et des massacres ; et le Pantagruélisme, à bien le regarder, se définit autant par la violence et par la haine que par l'amour. Chez les bons, braves et joyeux compagnons de la Bouteille, le "Ci entrez" se double toujours – il serait vain et dangereux de l'oublier – d'un "Ci n'entrez pas", voire d'un impératif "Arrière, mastins, arrière caphards et cagots ! Hors de la quarrière, hors de mon soleil, cahuaille au Diable", naturellement assorti des injures coutumières, des invectives de rigueur et des malédictions appropriées.¹⁵

De notre point de vue, ces remarques ne sont pas excessives : à peine aurait-on mis un signe d'égalité entre l'énigme et l'exclusion, pour ne pas préférer l'une à l'autre. On pourrait s'étonner davantage que Gérard Defaux ait soutenu avec enthousiasme la thèse d'Edwin Duval et défendu mordicus la présence d'un sens univoque chez Rabelais, comme ici au sujet du *Quart Livre* :

Si l'on peut à propos [de ce livre] énoncer une règle, et une règle qui ne souffre aucune exception, c'est bien, comme nous l'avons déjà constaté, que l'Écriture sainte y est présente partout, que c'est à sa "touche" que se mesurent toutes les aberrations, toutes les perversions et tous les scandales que le texte nous met sous les yeux. Elle est, de chapitre en chapitre – voyez par exemple le mythe des paroles gelées, et le rôle qu'y joue le texte de l'*Exode* –, notre immuable point de perspective et de repère, notre constante transcendance, notre ancre de salut face aux nœuds de résistance qu'oppose encore le texte à notre lecture.¹⁶

Le problème qui se pose est le suivant : s'il existe un point de repère fixe, comment la contradiction relevée précédemment peut-elle subsister ? ne permettrait-il pas de la résoudre ?

¹² G. Defaux, *Rabelais agônistes : du rieur au prophète*, Genève, Droz, E.R. XXXII (1997), p. 563.

¹³ G. Defaux, *Rabelais agônistes*, p. 571.

¹⁴ T. Vigliano, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais*, p. 529-530.

¹⁵ G. Defaux, *Rabelais agônistes*, p. 488.

¹⁶ G. Defaux, *Rabelais agônistes*, p. 543.

Il semblerait prudent d'opposer plus nettement, dans la méditation des Écritures par Rabelais, la référence vétérotestamentaire à l'influence évangélique.

Ces réserves formulées, on voudrait s'arrêter sur la proposition selon laquelle la définition du pantagruélisme impliquerait autant la haine que l'amour. Quoique Gérard Defaux l'illustre à l'aide d'exemples éloquentes, il est possible de la préciser, en citant la toute première définition du substantif « pantagruélisme », telle qu'elle apparaît dans le prologue du *Tiers Livre* :

forme spécifique, et propriété individuelle, laquelle nos majeurs nommoient Pantagruelisme, moienant laquelle jamais en mauulvaise partie ne prendront choses quelconques *ilz congnoistront sourdre de bon, franc, et loyal couraige*.¹⁷

Naturellement, cette définition intéresse notre propos par la restriction sur laquelle elle s'achève, et qu'on a soulignée : le pantagruélisme consiste en effet à prendre en bonne part tout ce qui procède d'un cœur sincère et bienveillant. Comme le notait récemment Alexandre Dickow, il suppose une connaissance préalable de l'intention présidant aux paroles ou aux actes d'autrui¹⁸ : on pourrait se demander dans quelle mesure cette gnoséologie s'accorde avec l'invitation du Christ à ne pas juger son prochain. Mais pour l'heure, remarquons surtout qu'elle dessine un amour dont sont exclus les malveillants, les mal-intentionnés. Ou pour le dire autrement : un amour destiné à ceux-là seuls qui nous aiment. Peut-être le raccourci semblera-t-il abrupt, mais on ne voit guère comment comprendre la formule autrement.

Dans une étude précédente, on a proposé de donner à cette forme d'amour le nom de « charité restreinte », et signalé qu'elle remplaçait l'ordinaire captation de bienveillance par une « supposition de bienveillance » bien différente d'inspiration.¹⁹ Mais cette charité est évidemment autocentrée – osera-t-on dire : philautique ? – puisqu'elle requiert un amour en retour qui est nécessairement amour de soi. Or, il faut revenir au sermon sur la montagne pour comprendre le problème qu'elle pose quant à l'évangélisme de Rabelais :

- Vous avez entendu ce qu'il a été dit : *Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi*. Eh bien ! moi je vous dis : aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait se lever le soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Et si vous réservez vos saluts à vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait. (Mt. 5. 43-48)

- Mais je vous le dis, à vous qui m'écoutez : aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous diffament. À qui te frappe sur une joue, présente encore l'autre ; à qui t'enlève ton manteau, ne refuse pas ta tunique. À quiconque te demande, donne, et à qui t'enlève ton bien, ne le réclame pas. Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux pareillement. Que si vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en saura-t-on ? Car même les pécheurs aiment ceux qui les aiment. Et si vous faites du bien à ceux qui vous en font, quel gré vous en saura-t-on ? Même les pécheurs en font autant. Et si vous prêtez à ceux dont vous espérez recevoir, quel gré vous en saura-t-on ? Même des pécheurs prêtent à des pécheurs afin de recevoir l'équivalent. Au contraire, aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien attendre en retour. Votre récompense alors sera très grande, et vous serez les fils du Très-Haut, car il est bon, Lui, pour les ingrats et les méchants. (Lc. 6. 27-35)

- Bénissez ceux qui vous persécutent : bénissez, ne maudissez pas ! (Rm. 12. 14)

Le texte même des Évangiles semble indiquer que l'amour pantagruélique n'est pas chrétien, ou proprement chrétien, mais judaïque ou païen. On pourrait aussi dire, ce qui revient au même, que le pantagruélisme ainsi défini repose sur une conception strictement naturelle de l'amour. Et « l'Auteur M. François Rabelais », qu'on ne confondra point avec la personne de l'écrivain, prend soin d'écarter toute casuistique évangélistrice au terme de laquelle le sens de cette définition se trouverait altéré. Mieux encore, il devance explicitement cette

¹⁷ Rabelais, *Tiers Livre*, prologue, dans *Œuvres*, éd. Mireille Huchon, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1994, p. 351.

¹⁸ Alexandre Dickow, « "Remède contre fascherie" : critique de l'*apatheia* dans le *Tiers Livre de Pantagruel* », p. 95-96.

¹⁹ T. Vigliano, « Le prologue du *Quart Livre* : une sagesse et ses complications », p. 11.

interprétation euphémisante, comme nos soulignements voudraient en témoigner. Le patronage dont il se réclame alors est celui d'un satirique latin, et non du Christ :

*Notez bien ce que j'ay dict, et quelle manière de gens je invite. Car (affin que personne n'y soit trompé) à l'exemple de Lucillius, lequel protestoit n'escire que à ses Tarentins et Consentinois : je [n']ay persé [mon tonneau] que pour vous Gens de bien, Beuveurs de la prime cuvée, et Goutteux de franc alleu.*²⁰

L'attaque contre les « mastins », « caphards » et « cagots » suivra de près cette notable précision : le pantagruélisme est un amour pour les amis, donc une haine des ennemis ; la conclusion n'a rien de sophistique.

Du pantagruélisme encore, on citera peut-être cette autre définition, au prologue du *Quart Livre* : « certaine gayeté d'esprit conficte en mespris des choses fortuites ». ²¹ Mais à supposer que les actes et paroles malveillants relèvent des « choses fortuites », cette indifférence n'est toujours pas évangélique : le Christ ne demande pas seulement qu'on évite de haïr, mais encore qu'on aime. Une objection plus forte s'appuierait sur l'attitude de Pantagruel lui-même, ainsi décrite par le narrateur du *Tiers Livre* ; le géant vient d'apprendre les gaspillages de Panurge :

Je vous ay jà dict, et encores rediz, que c'estoit le meilleur petit et grand bon homet, que oncques ceigneit espée. Toutes choses prenoit en bonne partie, tout acte interpretoit à bien. Jamais ne se tourmentoit, jamais ne se scandalizoit. Aussi eust il esté bien forissu du Deificque manoir de raison, si aultrement se feust contristé ou altéré.²²

Dans une telle attitude, de bienveillante tranquillité, paraissent se rejoindre, voire se sublimer, les deux définitions du pantagruélisme. Cette apathie chrétienne pose sans doute certains problèmes, mais Pantagruel semble prendre toutes choses en bonne part, apparemment sans restriction d'aucune sorte : et c'est pourquoi Alexandre Dickow oppose ce « pantagruélisme parfait » au « pantagruélisme mitigé » d'un « Auteur » trop humain.²³ Il se peut cependant que la présence impatientée de la première personne, c'est-à-dire justement de cet « Auteur » ou d'un auteur-narrateur qui lui ressemble, jette un voile sur l'exemplarité de Pantagruel. Mais surtout, l'incurie de Panurge ne saurait revêtir un caractère d'inimitié à l'égard du géant. Et de manière plus générale, ce dernier n'est jamais en situation de haïr ni d'aimer ses ennemis, du moins dans le *Tiers Livre*, au contraire de son compagnon, à qui tout le monde prédit le cocuage...

Le *Pantagruel* et le *Quart Livre* présentent un autre cas de figure, puisqu'ils relatent des guerres et des combats. Mais une lecture attentive ne nous a pas permis de retrouver la trace d'un amour que le bon roi porterait à ses adversaires : « je vous les tueray icy comme les bestes et feussent ilz dix foys autant : ce pendent retirez vous et en prenez votre passetemps ». ²⁴ La même remarque vaudrait pour son père Gargantua. En fait, s'il existait une charité parfaitement évangélique chez Rabelais, il faudrait l'appeler grandgousiérisme. Car Grandgousier, lui, se soucie du salut de son ami ancien et nouvel ennemi Picrochole. Sa prière à Dieu en témoigne, de même que sa lettre à son fils, aux chapitres XXVIII et XXIX du *Gargantua* ; les soulignés sont nôtres :

Qu'il me ayt doncques en ce point oultraigé, *ce ne peut estre que par l'esprit maling*. Bon dieu tu congnois mon couraige, car à toy rien ne peut estre celé. Si par ce cas il estoit devenu *furieux*, et que pour luy rehabiliter son cerveau tu me l'eusse icy envoyé : donne moy et pouvoir, et sçavoir *le rendre au joug de ton saint vouloir* par bonne discipline.²⁵

[...] Dont j'ay congneu que dieu eternal l'a laissé au gouvernail de son franc arbitre et propre sens, qui ne peut estre que meschant sy par grace divine n'est continuellement guidé : et *pour le contenir en office et reduire à congnoissance* me l'a icy envoyé à molestes enseignes.²⁶

²⁰ Rabelais, *Tiers Livre*, prologue, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 352.

²¹ Rabelais, *Quart Livre*, prologue de 1552, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 523.

²² Rabelais, *Tiers Livre*, II, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 357.

²³ A. Dickow, « Remede contre fascherie », p. 96, n. 67.

²⁴ Rabelais, *Pantagruel*, XXV, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 303.

²⁵ Rabelais, *Gargantua*, XXVIII, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 82-83.

²⁶ Rabelais, *Gargantua*, XXIX, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 84.

Le premier mouvement de Grandgousier est d'exonérer Picrochole de sa faute, en l'imputant au Diable ou bien à la folie ; et son intention est de le ramener vers Dieu, non pas de le laisser à sa méchanceté, ni seulement de lui faire la guerre à moindre effusion de sang. Dans ces conditions, le pacifisme du vieux géant est bien fondé sur un amour authentiquement évangélique.

On laisse de côté le problème que pose la date de la lettre adressée à Gargantua, bien qu'elle vienne troubler ce tableau quelque peu idéal, par une ambiguïté typiquement rabelaisienne.²⁷ Il suffira de remarquer, comme nous y invitent les réflexions de Gérard Defaux, que l'attitude de Frère Jean dans les pages alentour peut sembler moins aimante :

[...] les petits moineçons coururent au lieu où [il] estoit [...], et luy demanderent en quoy il vouloit qu'ilz luy aydassent. A quoy respondit, qu'ils esgorgetassent ceulx qui estoient portez par terre.²⁸

Le *Pantagruel* comportait déjà une scène semblable : « Panurge ensemble Carpalim et Eusthenes ce pendant esgorgetoyent ceulx qui estoient portez par terre ». ²⁹ Et ces massacres paraîtront encore plus troublants, quand on les aura comparés aux préconisations d'Érasme dans sa *Consultatio de bello turcico*, à peu de choses près contemporaine des deux chroniques :

[Le] triomphe sera très agréable au Christ, si nous accomplissons l'exploit, non tant de [...] massacrer [les Turcs] que de les faire entrer dans la communauté de notre religion et de notre foi. Il aime de telles victoires, celui qui se réjouit de son titre de Sauveur, qui tue afin de rendre vivant, qui blesse afin de guérir. Pieux et très cher au cœur de Dieu, l'homicide qui juggle [ou : *égorge*] le Turc afin que vive le chrétien, qui abat l'impie afin que se lève l'homme pieux.³⁰

Il faut beaucoup de bonne volonté pour lire ici Rabelais par parabole, quand il a plutôt l'air de littéraliser les métaphores érasmiennes, en leur ôtant toute signification spirituelle. On conviendra du moins que ces passages, comme beaucoup d'autres analogues, peuvent prêter à confusion.

Dans toute l'œuvre narrative de Rabelais, seules quelques lignes brèves, mais importantes, du *Quart Livre* condamnent explicitement les déportements auxquels la haine de l'ennemi peut conduire. Après l'assassinat de Dindenault par Panurge, Frère Jean lui rappelle en effet que la vengeance est réservée à Dieu : « Tu [...] te damne comme un vieil diable. Il est escript, *Mihi uindictam, et caetera*. Matière de breviaire ». ³¹ Cette réplique est souvent citée par les commentateurs, parce qu'elle est un témoignage de l'évangélisme rabelaisien.³² Elle est intéressante en ceci, qu'on ne la trouve pas dans la première rédaction, publiée en 1548. Aussi peut-on l'interpréter comme une sorte de repentir, l'écrivain regrettant que ces chapitres aient pu passer pour une apologie du talion. Mais nous avons fait remarquer, dans une étude antérieure, que la seconde rédaction maintenait une lourde ambiguïté, en laissant Frère Jean aussi bien qu'Épistémon, qui remplace dans ce rôle Pantagruel, assister en témoins silencieux au meurtre du marchand.³³ Le terrain est glissant, car ce pauvre dindon de la farce fait partie des fantoches à propos desquels une grave discussion sur la notion de charité semblera vite oiseuse. Un amour proprement évangélique n'eût-il pas consisté cependant à sauver le détestable Dindenault de la noyade, plutôt qu'à morigéner *a posteriori* Panurge le

²⁷ A. Tournon, *En sens agile*, p. 28-31. T. Vigliano, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais*, p. 567-572.

²⁸ Rabelais, *Gargantua*, XXVII, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 81.

²⁹ Rabelais, *Pantagruel*, XXIX, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 320.

³⁰ « *Tum autem fuerit Christo gratissimus triumphus, si hoc egerimus, non tam ut illos occidamus, quam ut eos in religionis ac pietatis consortium adiungamus. Tales uictorias amat qui gaudet seruatoris cognomine, qui sic occidit ut uiuificet, sic uulnerat ut sanet. Pium Deoque gratissimum est homicidium, sic iugulare Turcam ut existat christianus, sic deiicere impium ut exoriatur pius.* » (Érasme, *Consultatio de bello turcico*, ASD V-3, trad. Jean-Claude Margolin dans *Éloge de la folie. Adages. Colloques* [et autres œuvres], Paris, Robert Laffont, « Bouquins », p. 971).

³¹ Rabelais, *Quart Livre*, VIII, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 556.

³² E. Duval, *The Design of Rabelais's Quart Livre*, p. 117-123. N. Le Cadet, *L'Évangélisme fictionnel*, p. 399-402.

³³ T. Vigliano, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais*, p. 650-652.

criminel ? On dirait volontiers que c'est là le bon sens, mais comme il est la chose du monde la mieux partagée, on invoquera plutôt l'autorité de saint Thomas d'Aquin. Dans la *Somme théologique*, IIa IIae, question 25, article 9, il s'interroge en effet : « faut-il donner à ses ennemis des marques d'amitié ? » Sa réponse consiste à distinguer l'amour des ennemis « en général » et l'amour pour un ennemi « en particulier » :

L'amour intérieur envers les ennemis en général est exigé absolument par le précepte ; tandis que l'amour pour un ennemi en particulier ne l'est pas absolument, mais seulement comme disposition de l'âme, on vient de le dire [art. 8]. Il faut donc en dire autant des actes ou des témoignages d'affection manifestés à l'extérieur. Car il y a des bienfaits et des marques d'amour que l'on doit donner à son prochain en général ; par exemple en priant pour tous les fidèles ou pour tout le peuple, ou bien encore en procurant quelque bienfait à la communauté [...] Mais il y a d'autres bienfaits ou d'autres témoignages d'affection que l'on n'accorde qu'à certaines personnes en particulier. Se comporter ainsi à l'égard de ses ennemis n'est pas nécessaire au salut, sinon quant à la préparation de l'âme, de telle sorte que l'on soit disposé à leur venir en aide en cas de nécessité, selon cette parole des Proverbes [25. 31] : "Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire".³⁴

Les évangéliques contemporains de Rabelais ne font apparemment pas la distinction entre amour des ennemis « en général » et « en particulier » : du moins n'en a-t-on pas trouvé la trace. Mais cette distinction, que fait Thomas d'Aquin, vaut pour nous comme un argument *a fortiori*, puisqu'elle assouplit en quelque sorte le commandement du Christ. Or, malgré cet assouplissement, le chrétien est tenu de donner des marques d'amitié à son ennemi, « en cas de nécessité » : de toute évidence, la mort imminente de Dindenault constitue un tel cas. Dans ces conditions, l'effet de notre passage est peut-être moins de promouvoir tout uniment les thèses évangéliques que de passer au trébuchet du doute le pantagruélisme. La question qu'il nous pose est la suivante : jusqu'où l'amour de nos amis peut-il se cantonner dans une tranquille indifférence au sort de nos ennemis ?

On parle bien de *l'effet* produit par ce passage, et non de son *objet*, au sens où celui-ci résulterait d'une intention délibérée de la part de l'auteur. Car le discours sur les intentions est toujours périlleux : la mise en garde de Gérard Defaux paraît, de ce point de vue, très salutaire. Et ce sera déjà prendre des risques que de s'interroger sur une *conscience possible*, chez cet auteur, du problème que pose la définition du pantagruélisme. Mais quoi qu'il en soit, pour quelques lignes qui représentent l'amour des ennemis et quelques autres qui condamnent la vengeance, que de pages où la haine paraît s'exposer librement ! Elles se trouvent le plus souvent aux places stratégiques, généralement vers la fin des prologues ou des épilogues, où l'attention du lecteur est la plus vive. On songera à l'insulte contre le « Tirelupin », dans le prologue de *Gargantua*.³⁵ À l'exclusion fondatrice, au seuil de Thélème.³⁶ Aux attaques anti-monastiques, dans la conclusion du *Pantagruel* : « iceulx fuyez, abhorissez, et haïssez autant que je foyz », demande sans s'en cacher « l'auteur » aux « bons pantagruelistes », qui savent quant à eux « vivre en paix, joye, santé, faisans tousjours grande chere », comme le précise la phrase suivante.³⁷ On se rappellera le prologue du *Tiers Livre*, mais aussi l'épître dédicatoire du *Quart Livre*, qui diabolise explicitement censeurs et ennemis des livres rabelaisiens. Le texte applique alors une forme de talion, qu'il faut mettre en rapport avec une sourde, mais persistante rêverie sur l'inversion – et non l'abolition – de toutes pratiques coercitives. Dans l'au-delà qu'a visité Épistémon, et où les premiers sont vraiment les derniers, Diogène ne laisse pas Alexandre à sa peine : il le bat à coup de bâtons. Dans l'ère nouvelle qu'annonce Gargantua, « ne se faudra [...] trouver en place ny en compagnie qui ne sera bien expoly en l'officine de Minerve »³⁸ : ce n'est pas assez que les savoirs humanistes

³⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a, II^{ae}, qu. 25, art. 9, Paris, Le Cerf, 1999, t. 3, p. 190, trad. Aimon-Marie Roguet.

³⁵ Rabelais, *Gargantua*, prologue, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 7.

³⁶ Rabelais, *Gargantua*, LIV, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 141-142.

³⁷ Rabelais, *Pantagruel*, XXXIV, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 337.

³⁸ Rabelais, *Pantagruel*, VIII, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 244.

l'emportent, il faut encore qu'ils étouffent l'ignorance scolastique, comme elle-même a essayé de les éteindre. Dans la contre-abbaye qu'est Thélème, le mécanisme utopique et le schème du monde renversé exacerbent cette tendance. Un hygiénisme sans charité paraît remplacer l'autre :

veu qu'en certains convents de ce monde est en usage : que si femme aulcune y entre (j'entends des preudes et pudicques) on nettoye la place par laquelle elles ont passé, feut ordonné [à Thélème] que si religieux ou religieuse y entroit par cas fortuit, on nettoiroit curieusement tous les lieulx par lesquelz auroient passé.³⁹

L'infraction à l'amour évangélique atteint son comble dans le prologue du *Quart Livre*, tel qu'il est publié en 1548. Texte à ce point scandalisé par les attaques venues de toutes parts qu'il apporte lui-même le scandale, sur un mode bouffon mais au sens propre, en invitant l'ennemi à trébucher dans un suicide désespéré. Et c'est Pantagruel qui parle, non sans tourner au sarcasme le pardon des offenses :

Or puis que par vostre adjudication et decret ces mesdisans et calumnieurs sont saiziz et emparez des vieux quartiers de lune, je leur pardonne : il n'y aura pas à rire pour tous desormais, quand voyrons ces folz lunatiques, aucuns ladres, autres bougres, autres ladres et bougres ensemble, courir les champs, rompre les bancz, grinsser les dents, fendre carreaux, battre pavez, soy pendre, soy noyer, soy precipiter [...] A [l']exemple [de Timon le misanthrope] je denonce à ces calumnieurs diaboliques, que tous ayent à se pendre, dedans le dernier chateau de ceste lune. Je les fourniray de licolz.⁴⁰

Texte à ce point violent que l'admonestation de Frère Jean à Panurge pourrait être conçue pour rectifier le tir : « la calumnie de certains Canibales, misantropes, agelastes, avoit tant contre moy esté atroce et desraisonnée, qu'elle avoit vaincu ma patience », admet Rabelais en 1552.⁴¹ Le prologue du *Cinquiesme Livre*, composé à partir de ses brouillons, comporte en tout cas la même scandaleuse suggestion, par deux fois exprimée :

[...] et que les usuriers se pendent, ils me cousteront beaucoup en cordeaux si bon temps dure. Car je proteste leur en fournir liberalement sans payer, toutes et quantefois que pendre ils se voudront, espargnant le gain du bourreau.

[...] Vous mourez de peur vous autres les zoiles emulateurs et envieus, allez vous pendre, et vous mesmes choisissez arbre pour pendages : la hart ne vous faudra mie.⁴²

Et de ce même livre, il faut encore lire ces lignes, qui satirisent les ordres mendiants et les moines hypocrites, sous la forme d'oiseaux monstrueux :

Tout ainsi [...] comme entre les abeilles hantent les freslons, qui rien ne font fors manger et tout gaster, aussi depuis trois cents ans ne scay comment entre ces joyeux oiseaux estoit par chascune quinte de lune avolé grand nombre de cagots lesquels avoient honny et conchié toute l'Isle [sonnante,] tant hideux et monstrueux que de tous estoient reffuis. Car tous avoient le col tors, et les pattes pelues, les griphes et ventre de harpies, et les culs de Stimphalides, et n'estoit possible les exterminer, pour un mort en avoloit vingt quatre.⁴³

La déshumanisation des personnages dans l'œuvre de Rabelais, notamment dans le *Quart* et le *Cinquiesme Livre*, n'est pas seulement un obstacle à la réflexion critique sur la charité. Elle indique parfois un refus de considérer l'adversaire comme une personne et, par conséquent, de s'astreindre à l'aimer : c'est le cas, nous semble-t-il, dans cette animalisation qui entend enfermer l'ennemi dans son Enfer.

Arrivé à ce point de la démonstration, on aimerait en préciser les objectifs. Il n'est pas question de nier que les fictions rabelaisiennes s'inscrivent dans le contexte de la piété évangélique, ni même qu'elles s'y inscrivent explicitement : « je feray prescher ton saint Evangile purement, simplement, et entierement », dit Pantagruel avant de combattre

³⁹ Rabelais, *Gargantua*, LII, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 138.

⁴⁰ Rabelais, *Quart Livre*, prologue de 1548, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 719-720.

⁴¹ Rabelais, *Quart Livre*, prologue de 1552, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 519.

⁴² Rabelais, *Cinquiesme Livre*, prologue, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 725 et p. 727. Dans le premier de ces deux extraits, la violence du propos est peut-être atténuée par la référence implicite à un conte sur lequel nous sommes renseignés par Le Duchat (voir Michel Simonin, dans Rabelais, *Les Cinq Livres*, Paris, Le Livre de Poche, 2011, p. 1304, n. 35).

⁴³ Rabelais, *Cinquiesme Livre*, II, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 732.

Loupgarou.⁴⁴ On ne conteste pas non plus qu'il existe dans ces fictions un discours continu sur la charité ou sur la philautie : le mécanisme de la mortification littéraire, comme on a proposé de le nommer, nous semble au contraire procéder d'une profonde méditation sur les dangers de l'orgueil. On convient volontiers que ce discours sur la charité ne manque pas de grandeur ; il faut ici nuancer ce qui a été dit précédemment sur l'amour de soi, en faisant une différence entre l'auteur-narrateur et les géants : « la charité ne cherche pas son avantage », dit la devise grecque de Gargantua.⁴⁵ De même, Pantagruel donne son amitié à Panurge sans que celui-ci l'ait encore méritée, en toute gratuité, à la surprise du lecteur⁴⁶ ; et l'importance de cette gratuité est encore soulignée dans la harangue de Gargantua aux vaincus de la guerre picrocholine.⁴⁷ De l'amour du prochain, tel qu'il se présente dans les livres de Rabelais, on aimerait seulement mettre en lumière ce trait précis : s'il est offert spontanément, avant même tout espoir de récompense, il tolère très difficilement d'être payé par la méchanceté ou par la calomnie, et s'élève plus rarement encore jusqu'à l'amour des ennemis. Bien vain, sans doute, celui qui chercherait à ne voir chez Rabelais que la haine – d'autant que ce mot peut avoir plusieurs sens, comme Érasme va bientôt nous l'apprendre. Mais on déformerait aussi son texte en le lisant comme un simple décalque des Écritures, qu'il interprète pour sa part « en sens agile ».⁴⁸ Et l'on n'affadirait pas moins ce texte, en s'en tenant à ses jeux, à ses rires, à sa joie : cette forme de réductionnisme tire argument d'un art de vivre, d'une éthique de lecture, le pantagruélisme, plus troubles qu'il n'y paraît d'abord – ludiques, certainement, mais en ceci qu'ils demeurent équivoques.

Les différences entre la première et la seconde rédaction du *Quart Livre*, les repentirs qu'on aperçoit, la violence particulière du *Cinquiesme Livre*, dont la publication ne fut justement pas autorisée, semblent indiquer que Rabelais eut conscience du problème posé par les manifestations les plus scabreuses, dans son œuvre, du scandale actif : celui qui incite le prochain à pécher.⁴⁹ C'est une question plus délicate que de déterminer s'il vit une contradiction entre sa haine de l'ennemi et ses principes évangéliques ; ou pour le dire d'une autre manière, si la charité restreinte et la supposition de bienveillance qui définissent le pantagruélisme pouvaient appeler à ses yeux, ou au jugement de ses contemporains, une lecture critique ou ironique ; ou pour le dire encore différemment, si le problème qui nous occupe est un objet intellectuel au XVI^e siècle, s'il est thématé. Pour espérer le savoir, il faut se reporter à d'autres écrivains de sensibilité évangélique.

*

* *

Chez Érasme, qui est peut-être le premier d'entre eux, l'amour des ennemis est constamment décrit comme un amour parfait. C'est le cas, par exemple, dans le mordant colloque intitulé *Seraphicae exequiae*, ou *Les Obsèques sérapiques* (1531). Ce colloque fait dialoguer Philécous, « celui qui aime à écouter », et Théotime, « celui qui vénère Dieu »... ou peut-être « le redoute » ! Le premier représente visiblement le point de vue érasmien, qui se veut attentif et ouvert, quand le second est le type même du franciscain ridicule, justifiant

⁴⁴ Rabelais, *Pantagruel*, XXIX, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 318.

⁴⁵ Rabelais, *Gargantua*, VIII, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 27. Sur les problèmes que pose néanmoins cette devise et sur les sources littéraires que le chapitre exploite, l'analyse la plus neuve se trouve chez Romain Menini, *Rabelais et l'intertexte platonicien*, p. 152-177.

⁴⁶ Rabelais, *Pantagruel*, IX, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 246-250.

⁴⁷ Rabelais, *Gargantua*, L, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 133-134.

⁴⁸ Rabelais, *Gargantua*, LIV, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 143, et les analyses d'André Tournon.

⁴⁹ De même, on ne peut lire avec une bonhomie complètement dénuée d'inquiétude les massacres et les talions qui traversent ses cinq livres, sous prétexte que relevant de la fiction, étant purement verbales, ou s'inscrivant dans des codes littéraires dont nous ne sommes plus familiers, ces violences ne prèteraient pas à conséquence. Nous avons essayé de montrer naguère, à propos des Chiquanous roués de coups, que le texte même de Rabelais permet au contraire de penser les effets possibles d'une telle violence sur son lecteur : T. Vigliano, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais*, p. 657-658.

sottement les dérives les moins justifiables de son ordre : la satire de cet ordre fait l'objet principal de l'opuscule. Sur un point, pourtant, les deux hommes tombent d'accord :

Philécous. – [Les Franciscains] se vantent de pratiquer la perfection évangélique qui consiste, disent-ils, dans le respect des préceptes donnés par les textes sacrés. Or ceux-ci font l'objet de querelles acharnées entre les savants, et en outre chaque mode de vie laisse de la place pour la perfection en question. Cependant parmi les commandements de l'Évangile, lequel te semble être le plus parfait ?

Théotime. – À mes yeux, tout ce que saint Matthieu rapporte dans son chapitre cinq, dont voici la fin : "Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait".

Philécous. – Fort bien répondu.⁵⁰

Le consensus qui se dégage ici permet à l'auteur de faire valoir l'amour des ennemis, en posant comme une évidence sa perfection. Évidence d'autant plus frappante qu'elle contraste avec l'opacité générale des Écritures : ce thème érasmien bien connu est ici développé par Philécous, lorsqu'il mentionne les divergences entre interprètes de la Bible. Or, l'amour des ennemis fonctionne comme une évidence double : évidemment parfait, il sert aussi à faire voir la perfection ; il en est un signe, tout à fait irrécusable. Le commentaire au psaume XXXIII, *Enarratio psalmi XXXIII* (1532), oppose ainsi les mortifications extérieures pratiquées par les moines, indice de piété généralement trompeur, au pardon des offenses. Ce dernier ne saurait être feint, et c'est par lui que se révèle la supercherie :

Il est d'autres qualités que nous simulons ou qui nous abusent facilement. Jadis, à ce qu'on lit, les moines vivaient dans des déserts et rivalisaient entre eux de prières, de jeûnes, de pauvreté dans le vêtement et dans la nourriture, de nuits passées par terre et d'endurance à la chaleur, à la froidure. Certains prolongeaient les privations alimentaires pendant quatre jours, d'autres pendant sept jours, quelques-uns davantage encore, au point que des vers leur auraient parfois grouillé des dents ; et cela leur valait auprès de la foule une réputation de sainteté. Et cependant, ceux de ces saints qui étaient appelés à la charge épiscopale, provoqués par les injures, offensés par les insultes, s'avéraient de parfaits furieux, comme le dit le Chrysostome, incapables de supporter même des insultes insignifiantes. Ces arbres-là avaient la racine viciée. Ils débordaient de feuilles, mais le fruit leur manquait, d'une piété véritable. Et il est vraisemblable que Satan a tiré tout autant de profit de telles joutes que de l'ivrognerie dont d'autres faisaient preuve. Je veux parler de ceux qui agissent ainsi sans mesure, ou sous le coup de quelque humaine passion. Peut-être se trouve-t-il, aujourd'hui encore, des gens qui donnent l'impression d'une admirable sainteté parce qu'ils observent des disciplines semblables. Mais lorsqu'on les offense, non par des coups mais en parole, et qu'ils excitent le monde entier à la vengeance, les faits parlent d'eux-mêmes : comme ils sont éloignés de la vraie piété ! Craignons tous le Seigneur. Soyons tous fils de paix. Pardonnons-nous les autres aux autres, dans la charité de Dieu, afin de poursuivre les uns les autres les exigences de la paix et de garder les uns les autres celles de l'édification.⁵¹

⁵⁰ « PHILECOUS. *Praedicant se profiteri perfectionem Euangelicam, quam aiunt constare consiliis Euangelicis, de quibus inter eruditos magna digladiatio est. Et in uno quoque uitae statu locus est perfectioni Euangelicae. Sed quid omnium maxime perfectum tibi uidetur inter Euangelii praecepta ?*

THEOTIMUS. Arbitror totum illud, quod prodidit Matthaeus capito quinto, cuius haec est clausula : Diligite inimicos uestros, benefacite his qui uos oderunt, et orate pro persequentibus et calumniantibus uos, ut sitis filii patris uestri, qui est in coelis, qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos. Estote ergo uos perfecti, sicut et pater uester coelestis perfectus est.

PHILECOUS. Commodè respondisti. » (Érasme, *Seraphicae obsequiae*, dans *Colloquia*, ASD I-3, p. 698, trad. Étienne Wolff, dans *Colloques*, Paris, La Salamandre, vol. 2, p. 345).

⁵¹ « *Alia facile uel simulantur a nobis uel fallunt nos. Legimus olim monachos in desertis agentes, precibus, ieiuniis, uilitate uestitus ac ciborum, chameuniis et aestus frigoris patientia inter se decertasse ; quosdam produxisse inedia in quartum diem, alios in septimum, nonnullos etiam diutius, adeo ut fuisse legantur, e quorum dentibus scaterent uermes ob inedia ; atque his rebus magnam sanctitatis opinionem sibi apud uulgus conciliabant. Et tamen ex his sanctis qui uocabantur ad munus episcopi, lacessiti contumeliis, uexati iniuriis, prorsus, ut inquit Chrysostomus, furiosi reperiebantur, ac ne leuibus quidem iniuriis ferendis pares. Tales arbores radicem habebant uitiatam, frondibus luxuriantes, fructu uerae pietatis uacuae. Ac probabile est Satanam ex huiusmodi certaminibus nihilo minus lucrui tulisse, quam ex aliorum crapula. De his loquor, qui ista uel immodice faciunt, uel ob humanum aliquem affectum. Fortassis et hodie reperias, qui tum sibi tum aliis mira sanctimonia praediti uideantur, ob similibus rerum obseruationes ; sed dum, non dicam colaphis laesi, sed uerbo*

Érasme prend ici soin de limiter la portée polémique de son propos, qui s'accorderait mal avec l'appel au pardon des offenses. L'analogie avec les anachorètes anciens ne lui permet pas seulement de convoquer Jean Chrysostome à l'appui de sa critique : elle reporte sur le passé ses remarques les plus dures. Plusieurs modalisateurs atténuent de surcroît l'expression, de même que la première personne, par laquelle l'humaniste s'inclut lui-même dans son exhortation. La répétition de l'adverbe *inuicem* (« les uns les autres ») insiste encore sur la nécessité d'une communion entre les hommes, laquelle se fonde sur une charitable réciprocité. La précision selon laquelle des disciplines excessives sont seules condamnables adoucit le discours, dans une sorte de juste milieu. Sans doute le genre de l'*enarratio* contribue-t-il à ces mitigations, puisqu'il implique le prêche et l'oraison autant que l'exégèse. Dans *Seraphicae exequiae*, qui relève d'une forme littéraire différente, le ton est plus accusateur : il est vrai que le dialogue, de fonction apaisante, empêche l'emploi du « tu » et du « vous » ; mais la cible se trouve nommée, à la troisième personne exclusivement. Or, l'amour des ennemis reste cette pierre de touche à laquelle se juge la véritable piété évangélique, comme le signale la suite du dialogue entre Philécous et Théotime :

[...]

Philécous. – Je souhaite voir chez eux des exemples de cette charité évangélique qui répond à l'insulte par la bénédiction et aux injustices par les bienfaits ! Mais que signifie le mot désormais célèbre du pape Alexandre, qu'il est moins dangereux d'offenser le plus puissant des rois que le dernier des franciscains ou des dominicains ?

Théotime. – Il est légitime de venger la dignité de l'ordre si elle a été blessée, et le tort causé au moindre de ses membres touche la congrégation entière.

Philécous. – Pourquoi ne pas admettre plutôt que le service rendu à un frère l'est à l'ensemble de l'ordre ? Un affront subi par un seul chrétien pousse-t-il à la riposte toute la chrétienté ? Saint Paul, tant de fois frappé et lapidé, a-t-il appelé à l'aide contre les impies qui attaquaient à la dignité apostolique ? [...] Enfin il me semble que la meilleure preuve de leur miséricorde serait de ne pas s'enflammer aux reproches qu'on leur lance et de garder des sentiments de charité envers leurs ennemis. Quel mérite y a-t-il à abandonner une partie de ses ressources pour mener une vie nettement plus fastueuse aux dépens d'autrui, en se réservant de surcroît le droit aux représailles contre ses adversaires ? On rencontre partout une grande quantité de gens ceints d'une corde et chaussés de sandales ; mais celui qui montre les qualités, constamment pratiquées par les apôtres, que le Seigneur appelle perfection, est chez eux l'oiseau rare.⁵²

Comme dans le commentaire au psaume XXXIII, le thème que constitue l'amour des ennemis⁵³ est ici mobilisé pour la critique des ordres mendiants : incapables qu'ils sont d'interpréter en bonne part, de communier sinon dans la vengeance, les franciscains et les dominicains se montrent infidèles à leur apostolat et semblent oublier que leurs congrégations devraient être à l'image de l'Église. Particulièrement incriminées – on se rappelle les lignes

laesi totum mundum excitant ad uindictam, quantum absint a uera pietate, res ipsa clamitat. Omnes Dominum timeamus et omnes efficiamur filii pacis, condonantes inuicem in charitate Dei, ut quae pacis sunt inuicem sectemur, et quae aedificationis sunt, inuicem custodiamus. » (Érasme, *Enarratio psalmi XXXIII*, ASD V-3, p. 148-149 – sauf indication contraire, les traductions sont nôtres).

⁵² « PHILECOUS. *Utinam sint inter illos exempla charitatis Euangelicae, quae maledicta benedictis, iniuriam beneficio pensat. Quid sibi uult illa iam celebris Alexandri pontificis uox, tutius esse regem quamlibet potentem laedere, quam quemlibet ex ordine Franciscanorum aut Dominicanorum ?*

THEOTIMUS. Ordinis laesam dignitatem ulcisci phas est, et quod uni ex minimis male fit, fit toti ordini.

PHILECOUS. At quur non potius, quod uni benefit, fit toti ordini ? Et quur non unus Christianus laesus totum Christianismum ad uindictam prouocat ? Quur toties caesus ac lapidatus Paulus non in clamauit suppetias aduersus apostolicae dignitatis uiolatores ? [...] Atque hic uidetur esse praecipuum illius laudatae addictionis experimentum, si conuiciis impetiti non incandescant, si in male merentes charitatis affectum obtineant. Quid magni est, si quis aliquid facultatum relinquat, de alieno uicturus aliquanto lautius, quum sibi seruet ulciscendi cupiditatem ? Cinctorum fune, semicalceatorum ubique est magna copia ; haec qui praestet, quae perfecta Dominus uocat, quae apostoli constanter exhibuerunt, inter istos nimium rara est auis. » (Érasme, *Seraphicae obsequiae*, ed. cit., trad. Étienne Wolff, dans *Colloques*, ed. cit., p. 345-346).

⁵³ Il n'est pas question de recenser dans cette étude toutes les occurrences de ce thème, qui peut aussi être employé par Érasme dans sa polémique contre un pape tel que Jules II : ainsi, dans les *Sileni Alcibiadis* (*Adages*, III, III, 1, ASD II-5, p. 184).

précédentes – leurs feintes aspirations à la sainteté. C'est là, sinon une constante, du moins un trait récurrent dans l'œuvre d'Érasme : la référence à Matthieu 5. 43-48, à Luc 6. 27-35, à l'épître aux Romains 12. 14, est souvent associée à la dénonciation des hypocrisies monastiques. On en trouve dans *Lingua* un autre exemple ; le comble de l'hypocrisie paraît atteint lorsque les moines revendiquent en paroles l'amour de leurs ennemis, sans même aimer ceux qui les aiment – entendons : comme les juifs, les païens, les pécheurs mêmes y parviennent :

Aujourd'hui, la calomnie est monnaie courante, celle qui consiste à appeler son prochain, hérétique, hérésiarque, schismatique et faussaire. Et les plus actifs de ce point de vue sont ceux qui se vantent d'être morts au monde, et qui proclament être du nombre des hommes auxquels le Christ a donné ces commandements : "Aimez vos ennemis, soyez bienveillants envers ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient : vous serez ainsi les fils de votre Père qui est aux cieux". Dieu bon ! comme ils sont loin d'appartenir à cette catégorie, quand ils lancent leurs calomnies contre ceux qui ne les méritent pas, ou pire encore, quand ils attaquent leurs bienfaiteurs de leur langue nocive !⁵⁴

On remarquera l'irritation que suscite ici le qualificatif d'hérétique : tout à fait ordinaire dans le discours évangélique à la Renaissance, cette irritation transparait plusieurs fois chez Rabelais, mais sans jamais s'accompagner d'une référence au sermon sur la montagne. La même observation s'imposerait quant au grief d'hypocrisie, si souvent formulé dans le texte rabelaisien.

Érasme connaît les objections que le commandement évangélique peut rencontrer. La première est celle du droit, qu'il examine dans l'*Enchiridion militis christiani*, ou *Manuel du soldat chrétien* (1503) ; mais elle est tout de suite balayée :

"On a le droit", disent-ils, "de repousser la violence par la violence". Peu m'importe ce que les lois de l'Empire permettent : ce que je me demande avec étonnement, c'est d'où de tels propos ont pu entrer dans les mœurs des chrétiens. "J'ai nui, mais on m'avait provoqué. J'ai mieux aimé causer du mal que d'en laisser commettre à mon égard." Soit, les lois humaines ne punissent pas ce qu'elles ont permis. Mais que fera le Christ, ton Empereur, si tu portes préjudice à sa loi, qui se trouve chez Matthieu ? [Suit une citation de l'évangile selon saint Matthieu 5. 39-48.]⁵⁵

La réfutation, sur ce point, est d'autant plus rapide que la loi de César et celle du Christ ne sont pas complètement conflictuelles : de ce que l'on renonce à faire valoir ses droits, au sens juridique du terme, il ne résulte pas qu'on en conteste l'existence.

La seconde objection soulèvera plus de difficultés : à présenter l'amour des ennemis comme une perfection, après le Christ lui-même, le risque n'est-il pas de laisser croire que cet amour est presque inaccessible aux chrétiens ordinaires ? Érasme se saisit de la question à trois reprises au moins. On citera d'abord son annotation célèbre et audacieuse sur la première épître aux Corinthiens 7. 39 (1516), dans laquelle il s'étonne longuement que l'interdiction du divorce prononcée par le Christ n'ait pas été interprétée avec plus de souplesse. À l'intérieur de cette forte digression, qui repousse les limites de la simple annotation, un des arguments à combattre est le suivant : la perfection dont parle le Christ ne peut être de ce monde, elle n'est donc pas demandée dans ce monde. Une nouvelle fois, la référence au sermon sur la

⁵⁴ « *Nunc uulgaris est calumnia, proximum appellare haeticum, haeresiarum, schismaticum et falsarium. Et hoc in primis faciunt, qui iactant se mortuos mundo, qui profitentur sese esse de numero illorum quibus Christus praecepit : Diligite inimicos uestros, benefacite his qui oderunt uos, et orate pro persequentibus et calumniantibus uos, ut sitis filii patris uestri qui in coelis est. Ab hac forma, bone deus, quantum absunt, qui calumniantur immerentes, imo qui nocentibus linguis impetunt benemerentes ?* » (Érasme, *Lingua*, ASD IV-1, p. 317, trad. Jean-Paul Gillet, dans *La Langue*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 209-210).

⁵⁵ « *Vim ui iniquiunt ius est repellere. Nihil moror quod leges imperatoriae permittant : hoc demiror unde istae uoces in mores Christianorum peruenerint. Nocui, sed lacessitus. Malui dare malum quam in me admittere. Esto, non puniunt leges humanae quod indulserunt. At quid facturus est Christus, imperator tuus, si suae legi fraudem feceris, quae extat apud Matthaem ?* » (Érasme, *Enchiridion militis christiani*, LB V, col. 46, trad. André-Jean Festugière, dans Paris, Vrin, 1971, p. 180).

montagne va de pair avec la dénonciation de la duplicité, même si le thème n'est pas ici appliqué de manière explicite à la critique des moines :

On oppose une excuse qui vaut pour toutes les objections : "ces préceptes s'adressent aux hommes parfaits". Et pendant ce temps, parmi tant de camelots qui se piquent de perfection, pas un n'avoue faire profession d'une piété parfaite quand cela nécessite d'accomplir son devoir. De sorte que ces paroles du Christ sont prononcées en vain, ou à peu près. "Le Christ n'a pas parlé ainsi pour les foules, mais pour ses disciples, sur la montagne qui plus est, en dépeignant cette partie la plus pure de son corps qu'il appelle le royaume céleste".⁵⁶

Pour Érasme, le caractère prescriptif du sermon sur la montagne ruine cette belle casuistique. Au Paradis, l'infraction n'existe pas, puisque tout est béatitude ; le précepte ne peut donc pas y avoir cours :

Mais elle n'a besoin d'aucune loi ! Qu'est-il besoin du commandement "tu ne tueras point", là où personne ne s'emporte ni n'injurie, même devant l'offense ? là où celui qui a subi un préjudice apporte de lui-même l'apaisement ? là où tout un chacun aime mieux renoncer à ses droits que de les faire valoir devant un juge ? À quoi bon une loi qui interdise l'adultère, là où personne ne convoite le bien d'autrui ? Qu'est-il besoin de jurer, là où personne ne s'efforce de tromper ni ne conçoit de défiance ? Fallait-il qu'une loi vînt réfréner cette compensation qu'est la vengeance, là où l'on aime jusqu'à ses ennemis, où l'action mauvaise se voit payée par un bienfait, l'injure par des bénédictions ? Pas besoin de demande en divorce, là où personne n'est mauvais ! où le vice des hommes, s'il existe jamais, est toléré ou réparé mutuellement ! Suppose un peuple tel que le Christ le souhaite : il n'y aura pas besoin de divorcer ni de jurer.⁵⁷

L'orientation argumentative, en l'occurrence, consiste à mettre d'abord en évidence une interprétation spécieuse des préceptes évangéliques, pour l'opposer ensuite à l'intransigeance littéraliste avec laquelle l'interdiction du divorce est répétée. Le but n'est pas tant d'exhorter les chrétiens à rechercher la perfection que de vitupérer une hypocrite inconséquence :

Mais si à cause des hommes faibles, qui sont en si grand nombre dans l'Église, nul n'est empêché par les lois de faire valoir son droit, si nul n'est empêché de repousser la force loin de soi, si nul n'est empêché de jurer, pourvu qu'il ait une raison et ne se parjure pas, si nul n'est obligé de faire le bien à ceux qui font le mal, pourquoi exigeons-nous de tous sans distinction le respect du seul point relatif au divorce ?⁵⁸

Dans le commentaire au psaume XXXIII, à l'inverse, l'objection est réfutée pour elle-même : elle ne constitue pas le simple moment d'un syllogisme plus vaste. Commentant le verset 15, *Inquire pacem et persequere eam*, Érasme définit en effet les moyens de rechercher la paix, dans un passage avec lequel peut consonner la remarque de Frère Jean à Panurge, puisqu'il se fonde sur la même référence textuelle :

Celui-là n'aura pas de peine à être en paix avec les hommes, qui ne maudit personne, qui n'en impose à personne, qui dit du bien de tous et fait le bien à tous, dans la mesure de ses forces. Qui ne répond point à l'injure par l'injure, qui ne se venge pas de celui qui l'offense, mais qui paye plutôt les mauvaises actions par des bonnes, selon le mot de Paul aux Romains : *étant en paix avec tous les hommes, si*

⁵⁶ « *Postremo communis excusatio opponitur omnibus "perfectis haec praecipuntur". Neque quisquam interim ex tam multis, qui se perfectionis titulo uenditant, agnoscit perfectae pietatis professionem, quum exigitur officium, ut ista pene frustra dicta sint a Christo. Christus haec loquutus est non turbis, sed discipulis idque in monte, depingens purissimam illam sui corporis partem, quam appellat regnum coelorum [...]* » (Érasme, *Annotationes in Novum Testamentum*, ASD VI-8, p. 170-171).

⁵⁷ « *[regnum coelorum], cui nullis sit opus legibus. Quorsum enim opus praecepto "ne occidas", ubi nemo uel laesus irascitur aut maledicit ? ubi placat ultro etiam is, qui iniuria affectus est ? ubi quisque mauult de suo iure concedere quam apud iudicem experiri ? Quid opus lege quae uetat adulterium, ubi nemo concupiscit quod alienum est ? Quorsum opus iureiurando, ubi nec fallere studet quisquam, neque diffidit quisquam ? Quid opus, ut lex moderetur ultionis aequilibrium, ubi diliguntur et hostes, ubi malefactum beneficio pensatur, conuitium benedictis ? Ita nihil opus libello repudii, ubi nemo malus est aut si quid est humani uitii uel toleratur inuicem uel sanatur. Pone talem populum qualem Christus optat, nec repudio fuerit opus nec iureiurando.* » (Érasme, *Annotationes in Novum Testamentum*, ed. cit., p. 171-172).

⁵⁸ « *Quod si ob infirmos, quos in tanto numero plurimos habet ecclesia, nemo uetatur legibus suum ius persequi, nemo uetatur uim a capite propellere, nemo uetatur iurare modo ob rem et ne peieret, nemo cogitur bene mereri de male merentibus ; cur unum hoc de diuortio promiscue exigimus ab omnibus ?* » (Érasme, *Annotationes in Novum Testamentum*, ed. cit., p. 172).

possible, autant qu'il dépend de nous [Rm. 12. 18]. Comment cela se peut-il ? *En ne vous défendant pas*, dit-il, ou ce qui est plus clair, *en ne vous vengeant pas vous-mêmes, mes chers frères : faites place nette à la colère* [Rm. 12. 19]. Il est écrit, en effet : *à moi la vengeance et la rétribution, dit le Seigneur* [Dt. 12. 35].⁵⁹

L'humaniste réfute alors, au moyen d'une prolepse rhétorique, l'argument paresseux de la difficulté. Son intention n'est pas de contester cette difficulté, puisqu'il commence par la souligner, bien au contraire. Le Christ n'a pas seulement interdit la colère ou la vengeance, manifestations de haine pour l'ennemi (porte-parole peut-être du remords rabelaisien, Frère Jean s'en tient à cette interdiction) ; il a encore voulu qu'on essaie d'aimer cet ennemi :

Ce qu'il demande est bien difficile, diras-tu. Mais dans le même chapitre, ceci l'est davantage : *Bénissez ceux qui vous persécutent, bénissez et ne maudissez pas* [Rm. 12. 14]. C'est ce qu'ont fait les apôtres, c'est ce qu'a fait Paul ; et pourtant, ils n'ont pas été en paix avec tous les hommes, et c'est pourquoi l'apôtre a dit au préalable : *si possible* [Rm. 12. 18]. Mais pour autant que cela dépendait d'eux, les apôtres furent en paix, même avec les juifs et les païens. C'est là le fruit le plus éminent du bon arbre : n'être dépossédé de sa tranquillité par nulle insulte, n'être éloigné du goût de faire le bien par nul outrage.⁶⁰

Comme dans *Seraphicae exequiae*, et par un trait évidemment évangélique, l'action apostolique est donnée pour modèle de la conduite chrétienne. Or, le modèle des apôtres est doublement exemplaire : de la perfection à laquelle le fidèle est capable d'atteindre, mais aussi des obstacles que cette perfection peut rencontrer. Cependant, ces obstacles sont extérieurs : seule est ici limitée, semble-t-il, l'efficacité de la charité sur le prochain, lorsqu'il refuse d'entrer dans la paix qu'on lui propose. La restriction formulée par saint Paul, « si possible », ne paraît pas porter sur l'amour que l'on doit à ses ennemis : rien ne dit ici qu'on ait le droit de mesurer cet amour dans certaines circonstances. L'annotation sur le divorce, dans un passage précédant tout de suite celui qui a été cité et dont le mouvement est symétrique, semblerait même indiquer que cette sorte de fallacieuse demi-mesure, qui édulcore le précepte évangélique, rebute Érasme :

[Le divorce] est le seul point sur lequel nous soyons si opiniâtement attachés à une application littérale du droit, *summum jus* comme on dit, alors que l'interprétation est acceptée partout ailleurs. Dans le même chapitre, [le Christ] interdit formellement de jurer, le fait avec beaucoup plus de sévérité qu'il n'interdit de divorcer, et s'y attarde davantage : et pourtant, pour trois drachmes, nous jurons sans arrêt, sous le prétexte qu'on ne doit pas "jurer... sans bonnes raisons" ! Avec de bonnes raisons, que ne peut-on de même divorcer de sa femme ? Il interdit de s'emporter : "sans bonnes raisons", ajoutons-nous immédiatement. Il interdit toute apostrophe trop insultante : nous poussons jusqu'aux coups, et même jusqu'au meurtre, sous le prétexte que ce n'est pas pour offenser, mais pour châtier. Il interdit de présenter l'offrande sans s'être d'abord réconcilié avec son frère. Nous prétextons : "si ce dernier demande pardon et s'il répare ses torts". Il interdit d'aller devant les juges pour recouvrir son dû et ordonne que l'affaire soit réglée à l'amiable avec son adversaire : pour six oboles, nous jetons en prison notre prochain et sommes réputés avoir le droit pour nous ! Mieux encore : nous définissons comme un pécheur et accusons de négligence celui qui ne cherche pas à faire valoir ses droits de cette manière. Il interdit de répliquer à l'injustice par l'injustice, même dans un cadre juridique : dans l'Antiquité, en effet, le châtement par talion n'était pas autorisé sans jugement. Mais nous menons un homme à la potence pour quelques sous volés, et prétextons : "je veux le droit, non la vengeance" ! Il interdit de résister au mal : c'est un conseil, prétextons-nous, non un précepte ; et il est permis malgré tout de repousser la force par la force ! Mais n'entrons pas dans les détails : on nous ordonne d'aimer nos

⁵⁹ « *Postremo qui maledicenti non remaledicit, qui laedentem non ulciscitur, sed malefacta potius benefactis pensat, quemadmodum ait Paulus ad Romanos : Si fieri potest, quod in nobis est cum omnibus hominibus pacem habentes. Qui potest hoc fieri ? Non uosmetipsos, inquit, defendentes, siue, quod dilucidius est, ulciscentes, charissimi, sed date locum irae. Scriptum est enim : Mea est ultio, et ego rependam dicit Dominus.* » (Érasme, *Enarratio psalmi XXXIII, ed. cit.*, p. 148).

⁶⁰ « *Difficillimum, inquit, est quod praecipit, sed difficilium est quod in eodem capite praecipit : Benedicite persequentibus uos, benedicite et nolite maledicere. Fecerunt haec apostoli, fecit haec Paulus, nec tamen habuerunt pacem cum omnibus hominibus, et eo praefatus est Apostolus, si fieri potest ; certe quod in ipsis erat, etiam cum Iudaeis ac gentibus pacem habuerunt apostoli. Hic est praecipuus bonae arboris fructus, nullis hominum iniuriis a mentis tranquillitate deiici, nullis contumeliis a benefaciendi studio alienari.* » (Érasme, *Enarratio psalmi XXXIII, ed. cit.*, p. 148).

ennemis, de faire le bien à ceux qui font le mal, de prier pour le salut de ceux qui nous maudissent. Nous prétextons : "je souhaiterai à mes ennemis plus de sagesse, je ne suis pas tenu de leur donner des marques d'amitié".⁶¹

Il est vrai que la visée de ce passage en trouble de nouveau la signification, et peut-être même en diminue légèrement la portée immédiate : cette casuistique-là n'en vaut-elle pas une autre, en faveur du divorce, est-on tenté de demander ? Mais l'*Enchiridion militis christiani*, dont le propos est différent, rappelle lui aussi aux chrétiens qu'ils doivent désirer la perfection évangélique, tendre vers elle, sans chercher de prétextes dans sa difficulté :

Tu réponds : "Ce n'est pas pour moi qu'il a dit cela, il l'a dit aux apôtres, il l'a dit à des parfaits." N'as-tu pas entendu ? *Pour que vous soyez les fils de votre Père*. Si tu ne désires pas être le fils de Dieu, la loi sans doute ne te regarde en rien, mais il n'est même pas un être bon, celui qui ne veut pas être parfait. Écoute ceci encore : la loi sans doute ne te regarde en rien, mais seulement si tu ne désires pas de récompense. Il suit en effet dans le texte [Mt. 5. 46] : *Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? C'est comme s'il disait : "Aucune."* Car s'il y a crime sans doute à ne pas agir ainsi, il n'y a pas de vertu à agir ainsi. Aucune récompense n'est due ni à l'un ni à l'autre puisque du même a été donné en réplique à du même. Écoute Paul, ce grand connaisseur et interprète des lois chrétiennes : [suit une citation de l'épître aux Romains 12. 14 et 12. 17-21].⁶²

On a du mal à dire, d'après ces lignes, si l'intention d'aimer son ennemi est à elle seule une condition suffisante du salut : autrement dit, si le fidèle est justifié, qui désire pour lui-même cet amour sans toutefois y parvenir. Peut-être Érasme connaît-il trop les faiblesses de l'homme pour nier cette forme douloureuse d'impuissance ; mais peut-être sait-il également ses paresseuses et préfère-t-il, pour cette raison, ne pas sortir d'une certaine ambiguïté. Vouloir l'amour de ses ennemis, quoi qu'il en soit, est à ses yeux un devoir dont nul ne saurait être dispensé.

La troisième objection est l'inutilité d'une bienveillance incapable de réformer les cœurs trop endurcis. Or Érasme, là encore, aime mieux constater l'imperfection de la paix que celle de l'amour. Dans le commentaire au psaume XXXIII, c'est la différence sémantique des verbes *inquirere* (« rechercher ») et *persequi* (« poursuivre ») qui l'y invite. Humaniste autant qu'évangélique, sa réponse renvoie alors le lecteur à la dignité de la condition humaine, mais aussi à ses limites :

"Mais il y a des gens que les bienfaits exaspèrent !" Que peux-tu faire pour eux ? Ce ne sont pas des hommes : ils sont pires que les bêtes, qui sont sauvages par nature, mais que les bienfaits apprivoisent. Tu as fait, cependant, ce qu'un homme peut faire : tu as cherché la paix, il te reste à la poursuivre. On poursuit ce qui fuit : et l'on poursuit ce qui se perfectionne. Une paix absolument parfaite n'est pas de ce monde, mais il faut tendre vers la perfection, dans la mesure où l'humaine faiblesse le permet. Faute de rechercher ou poursuivre la paix ici-bas, nous ne parviendrons pas à la paix bienheureuse du

⁶¹ « *Hac igitur una in parte tam mordicus tenemus summum, quod aiunt, ius in caeteris quamuis recipientes interpretationem. Vetat inibi, ne iuremus omnino, uetatque multo seuerius quam diuortium et pluribus uerbis inculcat et tamen ob treis drachmas iuramus passim sic excusantes "non est iurandum temere". Cur non item "non est diuertendum ab uxore temere" ? Vetat ille irasci, mox subiicimus "temere". Vetat ille compellare quenquam contumeliosius : nos etiam colaphos impingimus, denique occidimus et excusamus "non laedendi, sed castigandi animo". Vetat ille ne munus offeramus, ni prius reditum sit in gratiam cum fratre, excusamus "si petat ille sibi ignosci et si satisfaciatur". Vetat ire ad iudices pro credito, sed rem transigi iubet cum aduersario. Nos ob sex obolos coniicimus proximum in uincula et iure agere dicimur. Imo definimus peccare eum et negligentiae reum agimus, qui ius suum hac uia non persequatur. Vetat iniuriam iniuria retaliare, etiam iure. Nam antiquitus talionis poena sine iudicio, ni fallor, non permittebatur. Nos ob paucos nummos subductos hominem ad suspendium adigentes excusamus "ius persequor, non uindictam". Vetat ille resisti malo, nos excusamus consilii esse, non praecepti, licere nihilo secius uim ui repellere. Et ne singula persequar, iubemur diligere inimicos, bene mereri de male merentibus, bene precari male precantibus. Excusamus "optabo inimicis mentem meliorem, signa familiaritatis non teneor exhibere". » (Érasme, *Annotationes in Novum Testamentum*, ed. cit., p. 170).*

⁶² « *Respondes, non mihi ista dixit : dixit apostolis, dixit perfectis. Nonne audisti : ut filii patris uestri sitis ? Si filius dei non cupis esse, nihil ad te pertinet lex. Quamquam ne bonus quidem est, qui perfectus esse nolit. Accipe et illud : si mercedem non desideras, nihil ad te mandatum. Sequitur enim : si enim diligitis eos, qui uos diligunt, quam mercedem habebitis ? Quasi dicat nullam. Neque enim istud facere uirtus est, sed non facere scelus est : neutri debetur quicquam, quum par relatum est pari. Audi Paulum, magnum Christianarum legum et consultum et interpretem. » (Érasme, *Enchiridion militis christiani*, ed. cit., col. 46-47).*

royaume céleste. Dans l'intervalle, *la paix de Dieu dépasse toute intelligence : il gardera nos cœurs et nos entendements en Jésus-Christ* [Phil. 4. 7], jusqu'à ce qu'advienne cette perfection absolue, ce moment où aucune altération ne se produira plus, et où Dieu sera *tout en tous* [1 Cor. 15. 28].⁶³

Inutile ici-bas, l'amour des ennemis peut aussi bien paraître pernicieux : cette remarque, que suggère ici le verbe *exaspérer* (« *exasperantur* »), se formule plus nettement dans ce qui suit. Car l'absence de réaction face au mal le laisse prospérer :

"Mais si les hommes pieux ne méditent aucune vengeance d'ici là, le danger paraît double : que les justes ne résistent pas, dans une telle conspiration de méchancetés, et que leur impunité incite les impies à plus d'audace dans l'offense". Le prophète prévient en deux versets l'un et l'autre danger : quelle que soit la nature de l'attaque, on ne laissera point sans secours les hommes pieux, et la malice des impies ne sera pas sans punition.⁶⁴

Bien que la référence ne soit pas tout à fait claire, Érasme paraît songer aux deux derniers versets du propre psaume qu'il commente :

La mort des pécheurs sera terrible et ceux qui détestent le juste failliront.

Le Seigneur rachète l'âme de ses serviteurs et tous ceux qui ont foi en lui ne failliront point.⁶⁵

Dans l'*Enchiridion militis christiani*, la référence à la justice divine est plus discrète, et la réfutation prend un tour plus socratique :

"Mais alors", dis-tu, "qu'arrivera-t-il si j'entretiens l'effronterie d'autrui par ma propre douceur et, en supportant une vieille injure, engage à ce qu'on m'en fasse une autre ?" Si tu peux échapper à un mal ou le repousser sans commettre toi-même un mal, nul ne t'empêche de le faire. Sinon, garde-toi de dire : "mieux vaut faire que subir". Si tu le peux, corrige l'autre, soit en le couvrant de bienfaits soit en le vainquant par la douceur. Sinon, mieux vaut que l'un des deux périsse que tous les deux, mieux vaut t'enrichir par le profit que tu tires de la patience que si tous les deux vous deveniez mauvais par des représailles mutuelles dans le mal. Qu'il soit donc décidé comme règle chrétienne qu'on rivalise avec tous en amour, douceur, bienfaisance, qu'on cède volontiers même aux plus humbles en fait de dispute, haine, dénigrement, outrage, injure.⁶⁶

Ici se fait entendre comme une réminiscence du *Gorgias* (469 b-c) : mieux vaut subir l'injustice que la commettre. L'amour le plus expressément évangélique se trouve ainsi pensé d'après l'apport d'une sagesse païenne. Érasme affectionne ces rencontres entre sa foi et sa culture profane⁶⁷. En l'espèce, leur concorde pourrait bien fonctionner comme un argument *a fortiori* : sur un mode – il est vrai – implicite, elle signale aux chrétiens paresseux que des

⁶³ « *Sed quidam beneficiis exasperantur. Quid facias illis ? Tales non sunt homines, sed feris immitiores, quae natura immites, beneficiis cicurantur. Tu tamen quod est hominis fecisti, inquisisti pacem, superest ut persequaris eam. Persequimur fugientia et persequimur ea quae perficiuntur. Non contingit in hac uita simpliciter perfecta pax, sed tamen ad perfectionem conitendum est, quantum patitur humana imbecillitas. Nisi enim hic inquiramus et persequamur pacem, non perueniemus ad illam beatam pacem regni coelestis. Interea pax Dei exuperat omnem sensum, custodiet corda et intelligentias nostras in Christo Iesu, donec uenerit illud, quod perfectum est omni ex parte, quum nihil erit admixtum adulterinum, sed Deus erit omnia in omnibus.* » (Érasme, *Enarratio psalmi XXXIII*, ed. cit., p. 149).

⁶⁴ « *Verum interim si pii nullam moliuntur uindictam, geminum uidetur imminere discrimen, ne in tanta malorum conspiratione boni non subsistant, et impios ad laedendi maiorem audaciam extimulet impunitas. Vtrique periculo propheta duobus uersibus occurrit, docens nec piis utcunque pressis defutura praesidia, nec impiis suam malitiam fore impune.* » (Érasme, *Enarratio psalmi XXXIII*, ed. cit., p. 149-150).

⁶⁵ « *Mors peccatorum pessima et qui oderunt iustum delinquent. Redimit Dominus animas seruorum et non delinquent omnes qui confidunt in eum.* » (Érasme, *Enarratio psalmi XXXIII*, ed. cit., p. 157-160).

⁶⁶ « *Quid igitur futurum est, inquis, si prociatam alienam aliena mea lenitate aluero, et ueterem ferendo iniuriam inuitaro nouam ? Si potes malum sine tuo malo uel effugere, uel depellere, nemo te uetat facere : sin minus caue dixeris, facere satius est quam pati. Si potes, emenda, uel beneficiis obruens, uel mansuetudine uincens. Sin aliter, praestat alterum perire quam utrumque ; praestat te patientiae lucro ditescere quam mutua talione mali malos ambos fieri. Ergo Christianum decretum sit, cum omnibus amore, mansuetudine, beneficio certare, contentione, obtrectatione, contumelia, iniuria, uel infimis etiam libenter cedere.* » (Érasme, *Enchiridion militis christiani*, ed. cit., col. 47).

⁶⁷ En l'espèce, cette rencontre ne signifie pas que les impératifs évangélique et socratique se superposent exactement : Socrate nous demande, négativement, de ne pas répondre au mal qui nous est fait ; il ne nous invite pas à aimer, positivement, celui qui fait ce mal. Le point est important, car il justifie la question posée dans le titre de cet article : « le pantagruélisme est-il un paganisme ? » Aucune philosophie païenne, à notre connaissance, n'a pensé l'amour de l'ennemi, tel qu'il se trouve recommandé dans l'Évangile.

philosophes mêmes, sans l'aide de la Révélation, se sont astreints à la règle dont eux voudraient se dégager.

Dès lors, la haine de l'ennemi peut être déplorée sans peine chez ceux-là qui se veulent chrétiens, mais ne font pourtant pas profession d'atteindre la perfection évangélique, contrairement aux moines hypocrites. Dans *Querela pacis*, ou *La Complainte de la paix*, cette critique s'adresse aux princes et prend ainsi un sens plus politique :

Comme [le Christ] savait que la paix ne pouvait pas se maintenir là où l'on se dispute une fonction publique, la gloire, des richesses, un titre à revendiquer, il a arraché complètement de l'âme de ses disciples toute passion de cette nature, mais il leur interdit absolument de résister au mal, il leur ordonne même de se montrer charitables à l'égard de ceux qui leur veulent du mal et, si possible, de prier pour le bien de ceux qui ont lancé contre eux des imprécations. Et pourtant, ils se prennent pour des chrétiens, ces princes pour qui la plus insignifiante des injures bouleverse une grande partie de l'univers en la jetant dans la guerre ?⁶⁸

De manière plus générale, c'est l'ensemble des fidèles qui devraient se sentir concernés par le commandement évangélique. En témoigne une brève mais significative annotation à Luc 6. 29, dont le contenu n'est pas seulement grammatical :

A qui te frappe. – Le changement soudain de nombre permet d'inculquer un précepte que chacun devrait écouter comme s'il lui était adressé, à lui seul. Peu après, [le Christ] revient au pluriel et dit : "ce que vous voulez qu'ils fassent..."⁶⁹

En relevant cette énallage de personne, Érasme continue de réfuter, de façon indirecte, une interprétation spécieuse de Mathieu 5. 48. Tous les chrétiens, décidément, doivent aimer leurs ennemis.

On pourrait s'étonner que l'humaniste, homme de mesure, se montre si intransigent sur ce chapitre. Dans *Querela pacis*, pourtant, la restriction paulinienne « si possible » ne s'applique plus à la paix avec l'ennemi, mais bien à l'amour que le fidèle doit porter à ce dernier. La prière est, certes, une des formes les plus abouties d'un tel amour, ce qui limite l'importance de cette concession. Mais une interprétation plus souple du précepte se fait entendre ici. Parce que l'ouvrage est une déclamation, non un texte d'exégèse, ni de piété à proprement parler ? Peut-être. Mais dans le commentaire au psaume XXXIII ou dans *Enchiridion militis christiani*, c'est le dialogisme cher à Érasme qui adoucit sa position. Une fonction des prolepses est de dire les résistances du cœur humain au commandement du Christ : d'où il est aisé de déduire que ce commandement peut excéder les forces du chrétien. Voici, dans le *Manuel*, les dernières lignes du passage que nous avons étudié :

"Mais il n'est pas digne qu'on lui fasse du bien, qu'on lui cède". Mais il est digne de toi que tu agisses ainsi, et le Christ est digne, pour l'amour de qui tu le fais. "Ni je ne veux blesser quiconque", disent-ils, "ni je ne souffrirai qu'on me blesse". Bien plutôt, si l'on t'a blessé, pardonne la faute du fond du cœur, veillant ainsi à ce qu'il n'y ait rien qu'on ait à te pardonner. Sois aussi scrupuleux à éviter d'être toi-même en faute que facile à pardonner la faute d'autrui.⁷⁰

L'argument de l'indignité, un argument d'ordre moral, paraît moins suspect d'insincérité que ne l'étaient les trois autres objections : il a d'ailleurs une résonance presque enfantine, qui peut toucher, comme si l'individu qui le prononce n'arrivait pas à s'élever de la moralité vers

⁶⁸ « *Caeterum quando [Christus] sciebat non posse constare pacem, ubi de magistratu, de gloria, de opibus, de uindicta certamen est, ut penitus affectus eiusmodi reuellit ex animis suorum, uetat in totum, ne malo resistant, iubet ut et de male merentibus bene mereantur ; si possint, bene precentur male precantibus. Et Christiani sibi uidentur, qui ob quantumuis leuem iniuriolam magnam orbis partem in bellum pertrahunt ?* » (Érasme, *Querela pacis*, ASD IV-2, p. 74, trad. Jean-Claude Margolin, dans *Éloge de la folie. Adages. Colloques [et autres textes]*, ed. cit., p. 926-297).

⁶⁹ « *Et qui te percusserit. Subito mutatus numerus facit ad inculcandum praeceptum quod unusquisque sic audire debeat, quasi sibi uni dicatur. Ac paulo post redit ad numerum multitudinis et pro ut uultis ut faciant.* » (Érasme, *Annotationes in Novum Testamentum*, VI-5, p. 516).

⁷⁰ « *Sed indignum est, cui benefiat, cui concedatur. At dignum te, ut facias ; dignus Christus, ad cuius gratiam fit. Neque laedere quemquam uolo, aiunt, neque laedi me patiar. Immo tu laesus, ex animo remitte noxam, cauens ne quid sit quod quisque tibi remittat. Tam obseruans esto in uitanda culpa tua, quam facilis ad remittendam alienam.* » (Érasme, *Enchiridion militis christiani*, ed. cit., col. 47).

un ordre de choses plus clairement spirituel. L'humanisme de la réponse érasmienne consiste alors à accompagner cette élévation, ou plus exactement à la faciliter, en rappelant à cet individu la grandeur de sa condition, en même temps que celle du Christ. Or, le discours cesse à ce moment-là de progresser. « Je ne veux blesser personne » n'est que l'indice supplémentaire d'un engluement moral, qu'Érasme cherche à retourner en sa faveur, lorsqu'il demande un geste d'introspection. « Je ne souffrirai pas qu'on me blesse » n'est plus vraiment une objection : plutôt l'aveu final d'une impuissance, vers laquelle convergeaient les différentes objections successivement envisagées. Et l'on comprend alors que l'autre voix était en fait une voix intérieure. Ce dialogisme est humaniste, lui aussi. Non parce qu'il constate *explicitis verbis* la dignité de l'homme, mais parce qu'il représente sa fragilité, peut-être irréductible, sans cependant s'en satisfaire.

*

**

Sur l'amour des ennemis, Lefèvre d'Étaples et ses disciples adoptent des positions assez proches de celles d'Érasme, mais qui introduisent certaines nuances notables. Dans ses *Commentarii initiatorii in quatuor Euangelia* (1522), le chef de file des évangéliques français explique ainsi les paroles du Christ, en Mathieu 5. 48 :

Soyez donc parfaits, comme votre père céleste est parfait. – Le père céleste est Dieu, qui est parfait et même plus que parfait, en toute forme de bien, par lui-même et réellement : nous ne pouvons quant à nous être parfaits par nous-mêmes, mais nous le sommes par l'imitation ; c'est un don de sa grâce. Il est parfait par sa vérité, qui est même vérité souveraine : soyons donc parfaits par la foi, car la foi est l'imitation de la souveraine vérité. Il est parfait en soi aussi bien qu'hors de soi, par sa bonté à l'égard de son œuvre. Soyons donc parfaits par notre charité : envers Dieu, surtout ; envers notre prochain, en second lieu. Car la charité est une émulation avec la bonté divine [...] Et qu'en nous se diffuse la charité de Dieu, par l'Esprit Saint, qui se donne aux élus ! Puisque dilection et charité sont ce par quoi nous sommes rendus souverainement parfaits, à l'imitation de Dieu, qu'il nous donne ces biens souverains ! Que sa bonté plus que parfaite nous donne son amour saint, sa dilection, sa charité ! À ce souverain père, qui est la source et l'origine de toute perfection divine, par son fils, dans l'Esprit Saint, nous rendrons gloire, honneur et grâces, pour tous les siècles des siècles. Amen.⁷¹

Rien n'autorise le lecteur à penser, ici non plus, que le commandement évangélique s'adresserait à certains chrétiens seulement, les apôtres par exemple : Lefèvre d'Étaples rejoint Érasme sur ce point. Il évite cependant de donner voix à la raison paresseuse, dont les objections ne sont pas mentionnées. Peut-être faut-il rapporter ce choix au genre du *commentarius initiatorius* : orienté vers les petites gens simples, pour qui les Évangiles sont chaque jour Bonne Nouvelle, plutôt que destiné à des Docteurs dont le prétendu savoir évente cette nouveauté, le commentaire introductif évite de faire trébucher son lecteur dans d'inutiles arguties. Plus caractéristique encore du fabrisme, alors influencé par les thèses luthériennes : l'insistance sur la grâce, la foi et l'élection, sans lesquelles l'homme ne peut atteindre la perfection évangélique. La survenue finale de la prière, sous forme de verbes au subjonctif, rappelle que la charité peut être tout au plus sollicitée : l'exégèse érasmienne assignait au fidèle un rôle plus actif dans cette vertu, tout en la rapportant de façon moins insistante à

⁷¹ « *Estote ergo uos perfecti, sicut et pater uester coelestis perfectus est. Coelestis pater deus est, qui omni bonitate, et se ipso, et re ipsa perfectus est, immo superperfectus : nos autem dono gratiae eius, non nobis ipsis perfecti esse possumus, sed imitatione. Perfectus est ueritate, et summa quidem ueritate : nos ergo perfecti simus fide. est enim fides summae ueritatis imitatio. Est perfectus bonitate et in se, et extra se ad opus suum : simus ergo perfecti charitate et ad deum maxime, et secundo loco ad proximum. charitas enim est aemulatio diuinae bonitatis [...]* Et charitas dei diffundatur in nobis per spiritum sanctum, qui datur electis. Ergo cum dilectio et charitas sit, quae nos summe ad imitationem dei reddat perfectos, det nobis illi summa, et superperfecta bonitas suum sanctum amorem, suam dilectionem, suam charitatem : nos autem illi summo patri, qui totius diuinae perfectionis fons est, et origo, per filium eius in spiritu sancto gloriam, honorem, et gratiarum actionem in omnia seculorum secula. Amen. » (Lefèvre d'Étaples, *Commentarii initiatorii in quatuor Euangelia*, Bâle, Andreas Cratander, 1523, f. 27 v°).

l'amour divin. Le lien entre les dimensions horizontale et verticale de la charité est ici souligné.

Car la perfection évangélique, telle que définie par Lefèvre d'Étaples, n'est pas une passivité. Les nombreux parallélismes et antithèses, qui tirent argument de la comparaison établie par le Christ pour mettre en regard l'homme et Dieu, confèrent au contraire un rôle central à la notion d'imitation, qui suppose un effort. Ici, cette imitation se dirige naturellement vers le Père, suivant la suggestion du Christ en personne. Il en va de même, pour la même raison, dans le commentaire à Luc 6. 32-33 :

Si vous aimez (dit-il) ceux qui vous aiment, quelle reconnaissance cela vous vaudra-t-il ? Comprendre : "de la part de Dieu". Aucune, assurément, à supposer que la reconnaissance puisse jamais être un dû ! Car aimer ceux qui vous aiment est un devoir de la nature. Et si tu dis que Dieu leur est reconnaissant, alors il est reconnaissant même aux pécheurs : car ils aiment ceux qui les aiment, eux aussi. En revanche, si nous aimons nos ennemis, ce n'est pas un devoir de la nature : cela va au-delà. C'est une forme d'imitation de Dieu, et de celui qui nous a aimés, malgré notre méchanceté et notre inimitié, et qui a envoyé son fils unique, et qui nous l'a livré à tous pour notre salut.⁷²

Mais plus loin, et dans le prolongement de ce qu'on vient de lire, cette imitation se tourne plutôt vers le Fils :

Les seconde, troisième, et quatrième [phrases de Luc, 6. 32-33] s'expliquent par l'imitation du Christ, qui, comme le dit Pierre, ne maudissait pas quand il était maudit, ne menaçait pas quand il souffrait, mais se livrait à celui qui le jugeait injustement, lui qui porta lui-même nos péchés, dans son corps, sur le bois [1 P. 2. 23-24] ; lui dont les soldats se répartirent les vêtements et tirèrent au sort la tunique.⁷³

La même idée traverse cette méditation sur le chapitre 12 de l'épître aux Romains, qui figure parmi les *Epistres et Évangiles pour les cinquante et deux semaines de l'an* (1525) :

Et si d'aventure il advient que quelqu'un a l'encontre de vous dit ou fait quelque injure : pour entretenir ceste amitié fraternelle, ne vous vengez point de luy en luy rendant mal pour mal [Rm. 12. 17]. Car *Jesuchrist (duquel la vie nous doit estre pour exemple) ne s'est point vengé de nous, mais pour nous qui estions ses ennemis il a voulu endurer la mort*. Vous ne devez point seulement prendre peine d'estre bons devant dieu, lequel congnoist toutes choses : mais aussi devant les hommes, non point pour vous glorifier, mais affin que iceulx considerans vostre vie rendent la gloire a dieu eternal. Ne pensez point que il suffist d'entretenir paix envers les bons : mais d'autant qu'il vous sera possible, gardez la paix envers ung chascun [Rm. 12. 18]. Et s'il advient que on vous injurie par parolles ou autrement : vous en *ensuyvant l'aigneau innocent Jesus, ne demandez point vengeance, mais plus tost endurez l'injure*, considerans la parole du treshault dieu eternal, lequel dit : A moy appartient la vengeance, et je la rendray [Rm. 12. 19]. Et non point seulement vous vous devez garder de vous venger d'autrui, mais qui plus est, si vostre ennemy a faim ou soif, vous luy devez donner a manger et a boire [Rm. 12. 20]. Et pourquoy ? Car en ce faisant, s'il n'est plus brutal que une beste, vous l'induirés a congnoistre le createur et a vous aymer. Et que ainsi soit : qui est la beste si brutalle, laquelle n'ayme celuy qui bien luy fait ? Voyla donques mes amys la manière par laquelle le souverain dieu veult que nous entretenons dilection et fraternelle charité. Ne pensez point donques, mes freres, surmonter le mal par le mal : mais par bien tant seulement [Rm. 12, 20]. Car tout ainsi comme froit avec froit fait une plus grande froidure, semblablement mal adjousté avec mal, de quelque partie qu'il vienne, engendre une plus grande malice et indignation. *Surmontez donques le mal par bien, affin que vous soyez semblables a nostre seigneur Jesuchrist*, lequel avec le pere et le benoist saint esperit vit pardurablement en gloire, prest a nous donner ses graces et charite. Amen.⁷⁴

⁷² « *Si diligitis (inquit) eos qui uos diligunt, quae uobis est gratia, id est quae uobis est gratia apud deum ? Nulla sane debetur, etiam si ulla deberi potest gratia : nam diligentes se diligere, est naturae debitum. Quod si dicas, illis apud deum gratiam esse, ergo et peccatoribus apud deum gratia est : nam et peccatores, diligentes se diligunt. Verum si diligimus inimicos, non est naturae debitum : cum id supra naturam sit, et dei quaedam imitatio, et eius qui cum mali essemus et inimici, dilexit nos, et misit unigenitum suum, et pro nobis omnibus tradidit illum.* » (Lefèvre d'Étaples, *Commentarii initiatorii in quatuor Euangelia*, ed. cit., f. 211 r°).

⁷³ « *Rationes secundi, tertii, et quarti, sunt CHRISTI imitatio : qui (ut ait Petrus) cum malediceretur, non maledicebat : cum pateretur, non comminabatur : tradebat autem iudicanti se iniuste, qui peccata nostra ipse pertulit in copore suo super lignum. Cuius uestimenta partiti sunt sibi milites, et in uestem eius miserunt sortem.* » (Lefèvre d'Étaples, *ibid.*).

⁷⁴ Lefèvre d'Étaples, *Epistres et évangiles pour les cinquante et deux semaines de l'an*, fac-similé de la première édition Simon Du Bois [1525], avec introduction, note bibliographique et appendices par M. A. Screech, Genève, Droz, 1964, f. 49 r° – 50°. La ponctuation est légèrement modifiée.

Le texte de saint Paul et l'ordre de son propos sont suivis d'assez près. Mais le passage précis qu'il s'agit de paraphraser (Rm. 12, 14-21) n'établit pas de rapport explicite entre l'amour des ennemis et la Passion. Or, Lefèvre d'Étaples invoque l'exemple du Christ par trois fois, en sorte que cet exemple encadre son discours, au début, au milieu et à la fin de l'extrait, comme le signalent nos soulignements. Ici se fait sans doute sentir l'influence de la *devotio moderna*, qui a pour fondement l'imitation du Christ⁷⁵ : cette influence est, dans le traitement par Lefèvre du thème qui nous occupe, beaucoup plus apparente que chez Érasme, qui préférerait mettre en exergue le modèle apostolique. Plus nette également, l'idée connexe selon laquelle l'amour des ennemis contribue à la glorification de Dieu et à l'édification du prochain, par le témoignage qu'il implique : sans engager davantage la responsabilité du chrétien, qui était chez Érasme tout aussi importante, il l'engage de manière différente.

Parce qu'il se représente spontanément la charité envers l'ennemi d'après l'exemple offert aux hommes par le Christ, Lefèvre d'Étaples est conduit à scruter avec une attention particulière le caractère spécifiquement évangélique de cet amour et à souligner la distance qui le sépare des autres formes d'affection. Dans son commentaire à Luc, il définit ainsi l'amour pour les amis comme un devoir strictement naturel. Cependant, cette définition ne laisse pas de poser certains problèmes, qu'il examine ensuite longuement. Un grossier malentendu consisterait à croire que l'amour des amis doit être délaissé : comme il est à la fois un bien et un devoir, ce n'est pas le cas. Mais cet amour, de lui-même, ne contribue en rien à la justification du chrétien :

Mais alors, ceux qui aiment ceux qui les aiment, et qui agissent bien avec leurs bienfaiteurs, soit justes soit pécheurs... agissent-ils bien ou mal ? Rien n'empêche qu'ils n'agissent bien, car ils font ce qu'ils doivent faire et s'acquittent de leur devoir. Mais cela, en tant que tel, ne leur vaut aucune reconnaissance : ils n'en seront ni récompensés ni punis.⁷⁶

Or, une distinction est ici établie, d'après l'intention d'où procède chacun des deux amours. En fait, l'amour même des amis peut contribuer au salut, pour autant qu'il trouve son origine dans l'obéissance au commandement évangélique :

Peut-être te diras-tu, dans ces conditions, qu'aucune reconnaissance ne se dirige vers celui qui observe le précepte d'amour à l'égard de ses amis : seul la mérite celui qui aime ses ennemis. Mais ce n'est pas exact : l'observation de ce précepte, envers ses amis comme envers ses ennemis, peut mériter de la reconnaissance. En effet, quand tu aimes tes amis non seulement parce que c'est un devoir de la nature, mais parce que Dieu l'a demandé, lui qui aime ceux qui l'aiment, et que tu les aimes plus et plus agréablement parce que Dieu l'a demandé que parce que c'est un devoir de la nature, Dieu te sera reconnaissant d'observer ce précepte, toi qui accordes le premier rang et la place principale à l'amour de tes amis.⁷⁷

Ce point étant posé, Lefèvre d'Étaples peut établir une hiérarchie des mérites, puis rappeler que la charité envers les amis est impliquée par l'amour que l'on porte à ses ennemis :

Mais aimer nos ennemis nous vaut une plus grande reconnaissance, car cet amour n'est nullement un devoir de la nature : et c'est pour cette raison qu'on nous en est reconnaissant. Et quant au fait que nous observons ce précepte principalement parce que Dieu l'a formulé, à qui nous donnons le premier rôle et

⁷⁵ Sur les rapports du fabrisme avec la dévotion moderne : Claudia Louise Salley, « Jacques Lefèvre d'Étaples, Heir of the Dutch Reformers of the Fifteenth Century », dans *The Dawn of Modern Civilization. Studies in Renaissance, Reformation and Other Topics. Presented to Honor Albert Hyma*, éd. Kenneth A. Strand, Ann Arbor Publ., University of Michigan Press, 1962, p. 75-124.

⁷⁶ « *Sed age, qui diligunt diligentes se, et benefaciunt iis, qui sibi bona faciunt, siue boni sint, siue peccatores : benene an male faciunt ? Nihil prohibet quin bene faciant : nam quod facere debent, faciunt : et debitum pendunt. Sed haec, quatenus huiusmodi, nihil ad gratiam, neque illi praemium inde accipient, neque isti dabunt poenas.* » (Lefèvre d'Étaples, *Commentarii initiatorii in quatuor Euangelia*, ed. cit., f. 211 r°).

⁷⁷ « *Videbitur ergo forsitan tibi, qui praeceptum dilectionis erga amicos obseruat, hoc nihil illi esse ad gratiam : sed solum ei, qui erga inimicos. Non ita est : sed erga amicos et erga inimicos obseruatio, potest esse ad gratiam : nam cum obseruas erga amicos, non solum quia id naturae debitum est, sed quia dominus praecepit, qui diligit diligentes se : et magis et delectabilius, quia dominus praecepit, quam quia naturae debetur : huic obseruationi tuae erit gratia apud deum, cui in diligendis amicis das primum et potissimum locum.* » (Lefèvre d'Étaples, *ibid.*).

le rôle essentiel dans cet amour, cela fait plus encore pour sa reconnaissance. Toutefois, cet amour-ci ne se trouve nulle part sans celui-là : comment se ferait-il que l'on aime son ennemi sans aimer son ami ?⁷⁸

Dans le cours de ce commentaire, la réflexion de l'humaniste a pris une tournure plus dialogique : comme celle d'Érasme, elle a progressé par questions et prolepses. Mais il ne s'agit pas d'objections à proprement parler, et la raison paresseuse a gardé le silence. Bien loin de renchérir sur la difficulté de l'amour évangélique ou d'indiquer quelles résistances il rencontre, Lefèvre fait entendre la voix du fidèle trop zélé, qui enfreindrait les lois de la nature, à force de vouloir les dépasser : il part de l'implicite postulat que le précepte est obéi.

Dans d'autres textes issus du milieu fabriste, l'inflexion est différente : ainsi chez Marguerite de Navarre, qui eut pour directeur de conscience l'évêque Guillaume Briçonnet, lui-même disciple puis appui éminent de Lefèvre. Dans l'une de ses *Chansons spirituelles*, qu'on reproduit ici intégralement, la sœur du roi François I^{er} insiste en effet sur la difficulté d'aimer son ennemi :

Pour estre bien vray Chrestien
 Il fault à Christ estre semblable,
 Renoncer tout bien terrien,
 Et tout honneur qui est damnable,
 Et la Dame belle et jolye, 5
 Et plaisir qui la chair esmeult ;
 Laisser biens, honneurs, et amye :
 Il ne fait pas le tour qui veult.
 Ses biens aux povres fault donner
 D'un cœur joyeux et volontaire, 10
 Et les injures pardonner,
 Et à ses ennemis bien faire ;
 Laisser vengeance, ire, et envie,
 Aymer l'ennemy si l'on peult,
 Aymer celle qui n'ayme mye ; 15
 Il ne fait pas le tour qui veult.
 De la mort fault estre vainqueur,
 En la trouvant plaisante et belle,
 Voyre et l'aymer d'aussi bon cœur,
 Que l'on fait la vie mortelle ; 20
 S'esjouyr en melancolie,
 Et tourment, dont la Chair se deult,
 Aymer la mort comme la vie ;
 Il ne fait pas le tour qui veult.⁷⁹

En soulignant les limites de la volonté, le refrain de cette chanson rappelle implicitement la faiblesse de l'homme sans la grâce : même si l'utilité des œuvres est évoquée par ailleurs, ce refrain fait sonner des accents analogues à ceux qu'on entend, par exemple, dans le commentaire de Lefèvre d'Étaples à Matthieu 5. 48. L'importance de la charité évangélique est signalée par la position centrale du thème dans les trois strophes : non sans certain humour qui lui évite toute tentation théologique, Marguerite le féminise et peut-être l'entrelace au thème plus profane de la dame cruelle (« celle », v. 15).⁸⁰ Mais alors même qu'elle énumère les qualités du « vrai chrétien », la restriction paulinienne « si l'on peult » (v. 14) semble indiquer que l'amour des ennemis n'est pas complètement indispensable pour mériter ce nom, tant il rencontre de résistances et d'obstacles. Or, la proposition conditionnelle ne porte pas sur la paix, en tant qu'elle est un résultat de cet amour, mais sur la charité proprement dite. Il

⁷⁸ « *Sed observatio dilectionis erga inimicos, magis est ad gratiam : nam dilectio illa nequaquam naturae debita est : et ideo est ad gratiam. Et quod hoc praecipue observamus, quia deus praecepit, cui primas et summas huius dilectionis tribuimus partes, id insuper ad gratiam. Quanquam haec dilectio nunquam inuenitur, nisi illa inueniatur : nam qui fieri potest, ut quis diligit inimicum, qui non diligit amicum ?* » (Lefèvre d'Étaples, *ibid.*).

⁷⁹ Marguerite de Navarre, *Chansons spirituelles*, éd. Michèle Clément, dans *Œuvres complètes*, IX, Paris / Genève, Champion / Slatkine, 2001, p. 139-140.

⁸⁰ On emprunte cette dernière remarque à l'éditrice moderne du texte.

est vrai que celle-ci paraît alors être considérée sous sa forme la plus exigeante : non pas seulement pardon des offenses (v. 11), marques extérieures d'amitié envers l'ennemi (v. 12), ni renoncement à la vengeance (v. 13), mais effort à la fois intérieur et positif pour aimer.

Reste que la difficulté de la perfection évangélique est mise en évidence. Et c'est aussi ce qui explique que cette perfection puisse ailleurs faire office d'argument encomiastique. Dans l'épître en forme de prosopopée que Marguerite de Navarre adresse à son frère pour les étrennes de l'année 1543, le roi David chante les vertus de François I^{er}. Il loue en particulier l'amour dont ce dernier a fait preuve envers son adversaire Charles Quint, en l'accueillant à Fontainebleau, en 1540, malgré l'offense qu'avaient constituée sa captivité et celle de ses enfants à Madrid. On remarquera avec quel soin la poétesse souligne la dimension chrétienne de cet amour. Le portrait qu'elle trace correspond à ses propres convictions religieuses, plus encore qu'à celles de François, qu'il s'agit en même temps de convertir et de représenter, plus ou moins publiquement, comme un évangélique :

[...] A l'on jamais veu sa volonté lasse
De faire bien pour l'amour de son Dieu ? 95
Y a il nul qui ait veu en nul lieu,
Qu'il ait usé de rigueur ou vengeance
Encontre ceulx qui ont fait diligence
De luy oster enfants, honneur et vie ?
Par ces effectz l'on peult juger l'envie, 100
Que son cœur a d'une paix juste et bonne :
Non telle paix, comme le monde donne,
Mais d'une paix en dieu si fraternelle
Qu'à tout jamais peult durer immortelle.
Las, qu'a il fait pour acquerir ce bien ? 105
Son interestz tresgrand a mys à rien,
En oublyant son injure passée,
Pensant par là vaincre et rendre lassée
L'inimitié de son grand ennemy,
Duquel l'erreur debvoit fendre parmy, 110
Voyant tel Roy plein de si grant douceur,
De deux telz filz, d'une sy digne seur,
Avoir receu tant de signes d'amour
Durant le temps qu'en France feist sejour.
De quel honneur, et de quel traicement 115
Depuis la fin jusqu'au commencement
Le festoya le Roy, chacun l'ha veu.⁸¹

Les marques d'amitié du roi François I^{er} à Charles Quint ont mal été récompensées, puisqu'en 1543, la France et l'Espagne sont de nouveau en guerre : la visée religieuse du poème n'est pas exclusive d'une intention plus politique, ni l'éloge d'un blâme, adressé à l'Empereur pour son ingratitude. Dans ces conditions, la méditation sur l'amour de l'ennemi n'est nullement incompatible avec une forme de polémique, d'inspiration mi-patriotique mi-évangélique, dont témoigne plus nettement encore l'attaque anti-romaine des vers suivants :

L'Ytalien à grand peyne l'a creu :
Car la bonté qui de Dieu est venue,
De l'infidelle est tousjours incogneue. 120
Celuy qui est de la foy devestu,
Ne peult louer en aultre sa vertu.⁸²

Cet écart entre l'éloge de la charité et la pratique polémique intéresse évidemment notre propos. Mais il n'est qu'à moitié contradictoire, puisque l'amour des ennemis est expressément présenté comme la plus difficile des vertus, celle qui rend toute autre louange superflue :

⁸¹ Marguerite de Navarre, *Épître à François I^{er}*, dans *Chrétiens et mondains. Poèmes épars*, éd. Richard Cooper, dans *Œuvres complètes*, VIII, Paris / Genève, Champion / Slatkine, 2007, p. 158-159.

⁸² Marguerite de Navarre, *ibid.*

Or dictes moy, qu'esse ce que dieu demande ?
 Qu'esse que tant il loue et recommande ?
 C'est rendre bien pour mal, voyre et aymer 125
 Son ennemy : qui est le plus amer,
 Et dur morceau qui soit en l'escriture,
 D'autant qu'il est contre nostre nature.
 Le Roy l'ha fait : or s'il a accomply
 Ce dont le cœur, s'il n'est de dieu remply, 130
 Plustost mourroit que de s'y accorder,
 Je me tairay du surplus recorder.⁸³

La charité à laquelle a atteint le roi de France ne peut être pensée en dehors de sa dimension verticale (v. 130) et elle va « contre » la nature (v. 128) : on aura reconnu l'enseignement de Lefèvre, qui disait cependant « au-delà », de façon moins hyperbolique. Mais la peine que David éprouve à aimer l'ennemi n'illustre pas seulement ses propres dires : elle fait ressortir, par contraste, les vertus exceptionnelles de François I^{er}. Encore faut-il convenir sur-le-champ que c'est là une interprétation bienveillante, qui prête à Marguerite de pieuses intentions qu'elle n'eut peut-être pas : les flagellations satiriques de l'*Heptaméron* ne nous invitent-elles pas à davantage de prudence ? Le problème que pose le pantagruélisme pourrait bien trouver ici des résonances assez aiguës ; et même d'autant plus aiguës que l'amour des ennemis fait l'objet, en l'espèce, d'un effort réflexif plus important que chez Rabelais.

*

**

Une question qu'on n'a pas entièrement résolue consiste à décider dans quelle mesure l'objet intellectuel circonscrit par notre étude en est bien un au XVI^e siècle. Il n'est pas surprenant que la perfection évangélique soit étudiée ou invoquée dans des écrits de piété, et à plus forte raison dans des travaux exégétiques dont la fonction est d'éclairer les Écritures. Des annotations telles que celle d'Érasme sur le divorce ne sont qu'à demi probantes, car elles n'abordent la question que par détour. De même, si l'on se fie au relevé de ses éditeurs modernes, la correspondance entre Marguerite de Navarre et Guillaume Briçonnet, de grande conséquence pour l'essor de l'évangélisme français, ne comporte qu'une seule référence à l'amour des ennemis. On la trouve dans la lettre que l'évêque de Meaux envoie le 22 décembre 1522 à son illustre destinataire, et elle est pour le moins fugitive : « il est [...] plus que nécessaire la puissance irasible estre rochiere et adamantine, insensible pour quelque tribulacion que puisse advenir, embrassant patience, relaschant injures et bien faisant aux ennemis et malveillans ».⁸⁴

On ne peut dire, pour autant, qu'il n'y eut pas de débats sur le problème qui nous occupe. En 1526 paraissent en effet les *Annotationes in Iacobum Fabrum Stapulensem et Desiderium Erasmus Roterodamum* de Noël Béda, syndic de la Sorbonne, héraut de la théologie parisienne, et qui sera bientôt l'une des cibles favorites de Rabelais. Cet ouvrage réfute, comme contraires à la foi catholique, de nombreuses propositions extraites des commentaires de Lefèvre d'Étaples et des paraphrases d'Érasme sur le Nouveau Testament. Certaines de ces propositions concernent directement l'amour des ennemis. Dans son commentaire à Matthieu 5. 46, Lefèvre écrit ainsi :

De ce mot du Lévitique [19. 18] : *tu aimeras ton ami comme toi-même*, les anciens déduisaient, par raisonnement inverse, cet autre précepte : "tu haïras ton ennemi". Les vieilles Écritures le montrent clairement, qui partout souhaitent aux ennemis de connaître le malheur. Ainsi : *contre nos ennemis dirige les maux et extermines-les, selon la vérité de ta promesse* [Ps. 53. 7]. Ou encore : *qu'ils rougissent et se troublent pour les siècles des siècles, et qu'ils soient confondus et périssent* [Ps. 82. 18]. Si ces paroles se comprennent des ennemis charnels et non de ces ennemis spirituels que sont les

⁸³ Marguerite de Navarre, *ibid.* Pour « or s'il », v. 129, l'éditeur critique retient une autre leçon.

⁸⁴ Guillaume Briçonnet / Marguerite d'Angoulême, *Correspondance*, éd. Henry Heller, Christine Martineau et Michel Veissière, t. 2, Genève, Droz, *THR CLXXIII*, p. 82.

dérèglements, elles semblent bien dites par permission de les haïr, et sont contenues dans la loi ancienne. Or, la nouvelle loi revient dessus, car elle l'amende.⁸⁵

Ces réflexions sont remarquables en ceci, qu'elles manifestent une claire préférence pour le Nouveau Testament, par opposition à l'Ancien, implicitement décrit comme perfectible, donc imparfait. Mais pour Béda, Dieu n'a jamais permis la haine, même aux juifs :

En s'exprimant ainsi, Jacques [Lefèvre d'Étaples] s'est éloigné plus d'une fois du droit sens de l'Écriture divine. Premièrement, il est clair qu'il se trompe, quand il entend prouver par la parole de Dieu que les anciens étaient fondés à poursuivre de leur haine les ennemis.⁸⁶

Alors que Lefèvre présente volontiers la perfection évangélique comme excédant la loi de la nature, la démonstration de Béda consiste au contraire à naturaliser et à moraliser le commandement d'amour :

Par ailleurs, puisque l'amour ou la haine du prochain ont trait aux préceptes moraux de la loi divine et à eux seuls, il est incontestable que les lois ancienne et nouvelle ont tenu l'homme dans les mêmes obligations, puisque tous les commandements de cette espèce ont trait à une loi que Dieu a inspirée à l'esprit humain, c'est-à-dire à la loi naturelle.⁸⁷

On pourrait se demander pourquoi, dans ces conditions, le Christ semble décrire l'amour des ennemis comme étranger aux juifs ou aux païens ; mais Béda ne s'en explique pas. Il préfère relever les préceptes de charité formulés dans l'Ancien Testament, de manière à aplanir la différence des deux lois. La mention des Proverbes lui est d'ailleurs suggérée par saint Paul en personne (Rm. 12. 20) :

D'où vient au demeurant que le Seigneur, comme on l'a relevé précédemment, interdise la haine de manière explicite, dans le même passage de la loi ancienne : *tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur* [Lv. 19. 17], et par la voix de Salomon : *si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui de l'eau à boire* [Pr. 25. 21], etc.⁸⁸

L'enjeu ? Exempter Dieu de toute malice. Mais il ne faudrait pas non plus laisser accroire que l'injustice reste impunie, et c'est pourquoi Béda reprend la distinction classique du pécheur et du péché :

En outre, Lefèvre s'égare quand il enseigne que les Écritures de l'Ancien Instrument "souhaitent aux ennemis de connaître le malheur", etc. Car l'auteur premier et principal des Écritures en question fut manifestement le Saint Esprit. Comment Dieu souhaiterait-il le malheur de qui que ce soit, lui qui ne hait rien de ce qu'il fit – l'Écriture, là encore, en atteste [Sg. 11. 25] ? lui qui fait lever son soleil sur les bons comme sur les méchants, et tomber la pluie sur les justes comme sur les injustes [Mt. 5. 45] ? Puisse-t-on n'avoir pas à connaître sa haine pour cette substance qu'est un homme, même le plus

⁸⁵ « *Ex illo Leuitici uerbo, Diliges amicum tuum sicut te ipsum, aliud antiqui ex opposito trahebant, scilicet : odio habebis inimicum, quod et ex ueteribus scripturis aperte cognoscitur, quae passim mala inimicis imprecantur, ut id : Aduerte mala inimicis nostris, et in ueritate tua disperse illos, et iterum : Erubescant et conturbentur in seculum seculi, et confundantur, et pereant. Quae nimirum si de carnalibus et non de spiritualibus inimicis, quae sunt spirituales nequitiae intelligantur : dicta uidentur ex permissione odii in inimicos in ueteri lege contenta, quod lex noua aufert : emendat enim illam* » (Lefèvre d'Étaples, *Commentarii initiatorii in quatuor Euangelia*, cité par Noël Béda, *Annotationum... in Iacobum Fabrum Stapulensem libri duo et in Desiderium Erasmus Roterodamum liber unus...*, Cologne, Petrus Quentell, 1526, f. 163 v° – la citation du syndic est fidèle au texte original de Lefèvre, même si elle en tronque la fin, puisque ce dernier finit ainsi sa phrase : « *ex ea parte, qua deficiebat, eandemque perficit* », « sur les points où elle laissait à désirer, et même elle la parfait », *ed. cit.*, f. 27 v°).

⁸⁶ « *Non semel a recto diuinae scripturae intellectu his recedit Iacobus uerbis. In primis enim manifeste aberrat, quod per eloquia dei asserit constare, antiquos licuisse inimicos odio insectari.* » (Noël Béda, *Annotationum... libri*, *ed. cit.*, f. 164 r°).

⁸⁷ « *Porro cum diligere aut odisse proximum sit mere pertinens ad diuinae legis moralia praecepta, certum est aequae in ueteri ut in noua hominem obligatum tenuisse, quod scilicet eiusmodi omnia ad eam quam deus humanae inspirauit menti legem, id est naturalem, pertineant.* » (Noël Béda, *ibid.*)

⁸⁸ « *Unde et (ut in superioribus citatum est) dominus expresse eodem legis ueteris loco odium prohibet dicens : Non oderis fratrem tuum in corde tuo, et per Salomonem : Si inimicus tuus esurierit, ciba illum ; si sitit, da ei aquam bibere, etc.* » (Noël Béda, *ibid.*)

pervers ! Car s'il la haïssait, il la supprimerait sans plus tarder. Ce qui est sûr, en revanche, c'est qu'il haït les péchés. Et tous les saints, les prophètes et les justes font de même.⁸⁹

Il est important que le Saint Esprit soit ici présenté comme « l'auteur premier et principal » de l'Ancien Testament : car c'est précisément pour cette raison que la position de Lefèvre d'Étaples semble à Bédà inacceptable. À l'inverse, si Lefèvre considère que le Nouveau Testament amende l'Ancien, c'est sans doute que le Verbe de Dieu, dans la loi mosaïque, ne lui paraît pas s'être livré aux hommes de manière immédiate. Cette divergence attire notre attention sur le fait suivant : l'évangélisme se signale par une nette différenciation entre les Écritures ; or, la manière dont il traite l'amour de l'ennemi est perçue, au XVI^e siècle déjà, comme un élément notable de cette différenciation – les remarques de Bédà en témoignent. En négligeant un tel amour, le pantagruélisme se dépouille d'un caractère propre à la piété évangélique et ressenti comme tel.

Érasme est censuré par le syndic de la Sorbonne pour une formule d'apparence assez semblable à celle de Lefèvre. Dans sa *Paraphrase de Matthieu*, parue en 1522, le verset 43 du cinquième chapitre est ainsi développé (c'est le Christ qui parle) :

Écoutez encore ce précepte, qui est tenu pour un point essentiel de la loi : *Tu aimeras*, dit-il, *ton prochain et tu haïras ton ennemi*. Il exige la bienveillance, mais seulement envers ceux qui sont eux-mêmes bienveillants et qui nous font du bien : pour le reste, il permet de vouloir le mal de ceux qui nous offensent. Vois comme je ne retranche rien à ce précepte, mais combien je lui ajoute ! Car je ne me contente pas, moi, d'une bienveillance mutuelle entre amis : j'exige de vous, qui suivez mon enseignement, que vous aimiez aussi vos ennemis et qu'à ceux qui vous poursuivent de leur haine, non seulement vous ne répondiez point par une haine réciproque, mais que vous les incitiez même à l'amour, par vos bienfaits.⁹⁰

Le précepte dont il est ici question est, en effet, cité dans le sermon sur la montagne et semble relever de la loi judaïque, bien qu'on n'en trouve pas trace dans l'Ancien Testament. Le résumé, par Bédà, de cette paraphrase met en évidence la formule litigieuse :

La loi dit *Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi*, et elle permet ainsi de vouloir le mal de ceux qui nous offensent.⁹¹

Ce que le théologien conteste, de nouveau, c'est que les Écritures aient jamais pu autoriser la malveillance. Une censure expéditive lui paraît suffisante, puisque Lefèvre d'Étaples a déjà fait la même erreur :

Cette proposition est contraire à une saine intelligence des paroles divines et, par conséquent, erronée, dans l'ordre des mœurs comme de la foi, ainsi qu'il apparaît clairement dans notre réfutation de la proposition 27 de Lefèvre sur Matthieu.⁹²

Or, Érasme décide de réagir aux annotations de son censeur : en 1527 paraissent des *Supputationes errorum in censuris Natalis Bedae*, ou *Relevés d'erreurs dans les censures de*

⁸⁹ « *Deinde plane delirat Faber docens scripturas ueteris instrumenti mala inimicis imprecari, etc. Nempe ipsarum autor scripturarum primus et principalis, spiritus sanctus extitit. Quomodo igitur deus qui (scriptura eadem testante) nihil odit eorum quae fecit, sed solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos, malum quibuscumque imprecaretur ? Absit itaque ut sapiat quis, deum quantumvis peruersi hominis substantiam odisse. Si enim odisset, mox illam annihilaret. Ille profecto tamen odit peccata, et similiter sancti, prophetae, et iusti quique [...]* » (Noël Bédà, *ibid.*)

⁹⁰ « *Accipite iam et illud praeceptum, quod habetur in lege praecipuum : Diliges, inquit, proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum. Benevolentiam exigit, sed erga beneuolos ac benemeritos, caeterum permittit male uelle iis, qui nos laedunt. Vide quam huic praecepto non derogem, sed quantum adiiciam. Siquidem ego non contentus mutua in amicos benevolentia, illud a uobis meae doctrinae sectatoribus exigo, ut diligatis et inimicos et iis qui uos odio prosequuntur, non solum non respondeatis odio mutuo, uerum etiam beneficiis ad amorem prouocetis.* » (Érasme, *Paraphrasis in Euangelium Matthaei*, Bâle, Froben, 1522, p. 42).

⁹¹ « *Lex dicit : Diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum, et sic permittit male uelle iis qui nos laedunt* » (Noël Bédà, citant Érasme, *Annotationum...libri, ed. cit.*, f. 241 r°).

⁹² « *Hanc propositionem sanae diuinorum eloquiorum intelligentiae aduersari, et ob id etiam in moribus et fide esse erroneam, per dicta in confutatione propositionis XXVII Fabri super Matthaeum liquet.* » (Noël Bédà, *ibid.*)

Noël Bédà.⁹³ Sur le point qui nous occupe, l'humaniste hollandais commence par récuser l'association établie entre son propos et celui de Lefèvre d'Étaples⁹⁴ :

Ce que Bédà se vante [*iactat*] d'avoir écrit contre la proposition 27 de Jacques Lefèvre sur Matthieu ne me concerne en rien. Je n'ai jamais écrit ni pensé que la haine de quelque homme que soit ait plu à Dieu, mais que la loi a fait cette concession à la faiblesse des juifs, pour qu'ils ne pèchent pas plus gravement.⁹⁵

Le verbe *iactare* permet à Érasme de ne pas prendre trop ouvertement ses distances avec Lefèvre, car il connote péjorativement la réfutation de Bédà à son encontre. Si le cas des deux évangéliques doit être distingué, c'est sans doute que la phrase *Tu haïras ton ennemi* ne se trouve pas dans l'Ancien Testament : Érasme signale qu'il s'est gardé de dire le contraire, alors même qu'il aurait pu se prévaloir d'Augustin ou de Jean Chrysostome.⁹⁶ Habile prétériton, grâce à laquelle il peut nier et confirmer tout à la fois la discordance des Écritures, sans faire injure au Saint Esprit. Il relève d'ailleurs les passages de l'ancienne loi qui permettent la haine de l'ennemi, en soulignant qu'il s'agit bien d'une permission, et non d'un commandement :

À ce qu'il peut sembler [*uideri*], les juifs se sont entendu dire : "si tu n'arrives pas à chasser de ton âme la haine, tourne-la contre l'ennemi, plutôt que contre ton ami". Il semble [*uidetur*] en outre, quand la loi permet à des gens la répudiation sous n'importe quel prétexte, qu'elle leur accorde le droit de haïr leurs épouses. De même, quand elle permet à des gens de se venger par le talion, il semble [*uidetur*] qu'elle leur permette une forme de haine. Ce n'est pas parce que c'est permis que c'est bien ! Et cependant, comme la loi le permet, ce n'est pas là un crime qu'on punirait.⁹⁷

L'emploi de modalisateurs montre qu'Érasme entend rester prudent, sur un sujet délicat. Mais leur accumulation finit par paraître narquoise, et l'on devine un sous-texte ironique : « faut-il être aveugle, comme Bédà, pour ne pas voir (« *uideri* », « *uidetur* », « *uidetur* ») que l'Ancien Testament autorise la haine des ennemis ! » Bien entendu, cette argumentation suppose de donner un certain sens au mot « haine ». Et c'est pourquoi Érasme relève sa polysémie, pour qu'on ne confonde point cette notion et celle de malveillance :

Je ne reviens pas ici sur le fait que la haine est comprise de multiples façons dans les Saintes Écritures. Haïr, c'est se détourner : Dieu hait quiconque agit avec iniquité. Et David haïssait d'une haine parfaite les impies, dont il souhaitait pourtant le bien : autrement dit, le repentir. Haïr [*odit*], c'est frapper et punir, bien que ce soit sans haine [*odio*]. C'est haïr son père et sa mère que de les quitter par amour du devoir religieux. C'est haïr sa vie que de l'exposer, par passion du devoir religieux, au danger. Aussi n'était-il pas nécessaire d'interpréter la haine comme une simple malveillance envers l'ennemi : elle consiste à le frapper afin qu'il se repente.⁹⁸

⁹³ Pour une présentation générale de cette polémique entre Érasme et Bédà : Pierre Caron, *Noël Bédà*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 131-158 ; et surtout, Edwin Rabbie, « Long and Useless : The Polemic between Erasmus and Beda », *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, vol. 30 (2010), p. 7-21. Ce dernier propose de rendre *supputatio* par « *final account* » (*ibid.*, p. 20).

⁹⁴ Il faut signaler que Bédà se consacre d'abord à la critique des commentaires de Lefèvre, et n'annote les paraphrases d'Érasme qu'en second lieu, à titre d'appendice, et de façon plus sommaire : il considère en effet que beaucoup d'erreurs sont communes aux deux humanistes (E. Rabbie, *ibid.*, p. 18).

⁹⁵ « *Quae Bedda iactat se scripsisse in Propositionem Iacobi Fabri XXVII super Matthaeum, ea nihil ad me pertinent. Nunquam scripsi neque sensi Deo placuisse odium cuiusquam hominis, sed Legem indulsisse Iudaeorum infirmitati, ne grauiora peccarent.* » (Érasme, *Supputationes errorum*, proposition 29, LB IX, col. 577).

⁹⁶ « *Jam an haec uerba, Et odio habebis inimicum tuum, sint in sacris Litteris necne non pugno, licet Augustinus enarrans hunc locum putet esse, scribens hunc in modum : non quod in Lege dictum est, Oderis inimicum tuum, uox iubentis iusto accipienda est, sed permittentis infirmo. Item Chrysostomus tractans hunc locum fatetur Dominum olim non exegisse ab infirmis, quod suo tempore praecepit iam instructoribus. Si confirmassem esse in sacris Litteris, haberem probatos auctores.* » (Érasme, *ibid.*).

⁹⁷ « *Sic Iudaeis dictum uideri potest : si non potes odium ex animo depellere, exerce in inimicum potius quam in amicum. Ad haec quibus Lex permittit repudium ob quamlibet causam, uidetur et odium uxoris indulgere. Item quibus permittit talionem, uidetur et odium aliquo pacto concedere. Nec statim probe fit, quod conceditur, nec tamen pro scelere punitur, quod concedit Lex.* » (Érasme, *ibid.*).

⁹⁸ « *Ne referam hic quod odium in sacris Litteris multifariam usurpatur : Odit qui auersatur, ut Deus odit omnes operantes iniquitatem. Et Dauid perfecto odio oderat impios, cum tamen illis optaret bene, nempe ut*

La dérivation-diaphore « *odit* » / « *odio* » manifeste une forme d'embarras autant que d'habileté, car le sujet est scabreux ; mais ces précisions lexicales empêcheront Bédà de prétendre que la volonté de Dieu, au jugement d'Érasme, pourrait être mauvaise. Reste à dissiper l'apparente contradiction des Écritures : et pour ce faire, il faut redire la différence entre commandement et permission. Bien loin d'être ordonnée, la haine de l'ennemi est seulement tolérée, chez qui ne peut atteindre la perfection :

Or, s'il est vrai que la même loi ordonne ailleurs de faire le bien à son propre ennemi, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle propose un but aux hommes parfaits, mais en concède un autre aux hommes faibles. Elle ne se contredit donc pas, quand elle dit à la fois *Tu hairas ton ennemi* et *Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger* : car le second précepte s'adresse aux hommes parfaits, quand le premier est concédé à ceux qui ne le sont pas, comme je l'ai dit.⁹⁹

Érasme reconnaît-il, chez certains chrétiens, une infirmité que ses écrits de piété s'efforçaient au contraire de minimiser ? Le contexte polémique, les nécessités de la réfutation, influencent-ils ici le contenu de son propos ? Le point n'est pas complètement clair. Mais il a pris soin d'indiquer, en commençant, que la haine des ennemis est concédée à « la faiblesse des juifs » : peut-être faut-il entendre qu'ils bénéficient seuls de cette concession. Érasme signale en tout cas que la haine doit rester contenue dans le for intérieur pour être tolérable. On notera son plaisant et volontaire contresens sur un adage qui veut en fait que les lois défavorables à la défense, dans un procès, soient strictement interprétées :

Mais il ne s'ensuit pas, de ce qu'il a permis de vouloir le mal, qu'il ait permis de le faire ! *Adstringenda sunt odiosa*, si nous en croyons les juristes.¹⁰⁰

Le souci de l'humaniste, comme dans ses textes de piété, reste d'obvier aux arguments d'une raison à la fois paresseuse et hypocrite : de faire obstacle à la mauvaise foi. Pour l'occasion, et sans nulle intention humoristique, le voilà qui se fait ami des animaux. Car on ne peut faire dire aux Écritures, pour les tourner à son propre avantage, plus qu'elles ne veulent dire ; mais au rebours, il ne s'agirait pas de leur faire dire moins, pour la même raison, que ce qu'elles disent effectivement :

Il ne s'ensuit pas non plus qu'on leur ait demandé d'atténuer¹⁰¹ : "*le cheval* de l'ennemi". Plutôt l'ennemi lui-même ! Car il y a plus de folie à se venger d'une bête dépourvue de raison et innocente que de son adversaire. Dieu a voulu que la haine soit contenue dans les replis du cœur, si l'on est incapable de l'en chasser, et il a refusé qu'elle se porte sur les enfants ou sur les bêtes.¹⁰²

Mais comme si son propos avait décidément du mal à le convaincre lui-même et, de ce fait, peinait à avancer, Érasme reprend finalement la distinction lexicale qu'il opérerait précédemment :

Maintenant – pour que personne ne me chicane d'avoir écrit ailleurs "souhaiter le mal" pour "tu hairas" – "bienveillance" et "amour", "bienveillant" et "ami", "vouloir le bien" et "aimer" ont en latin le même sens : de même, "malveillance" veut dire "haine", "malveillant" "ennemi", "vouloir le mal" "hair". Nous haïssons parfois certaines personnes, que nous évitons et dont nous nous détournons, mais auxquelles nous ne souhaitons pas qu'il arrive quelque mal que ce soit.¹⁰³

resipiscerent. Odit qui affligit ac punit, licet odio uacet, odit patrem et matrem qui illos amore pietatis deserit. Odit animam suam, qui eam exponit periculo, studio pietatis. Nec erat igitur necesse, odium interpretari male uelle inimico simpliciter, sed affligere eum quo resipiscat. » (Érasme, *ibid.*).

⁹⁹ « *Quod si lex eadem alias et inimico benefacere iubet, non est mirum, si aliud proponit perfectis, aliud concedit infirmis. Non igitur pugnat sibi lex dicens, odio habebis inimicum tuum, et si esurierit inimicus tuus, cibum dato illi. Hoc enim praecipitur perfectis, illud, ut dixi, conceditur imperfectis.* » (Érasme, *ibid.*).

¹⁰⁰ « *Rursum non consequitur, permisit male uelle, ergo permisit male facere. Adstringenda sunt odiosa, si credimus Iureconsultis.* » (Érasme, *ibid.*).

¹⁰¹ On pourra relever le sens ici donné par Érasme au verbe *alleuare* : aucun lexique ancien ni moderne ne l'atteste, quoique le contexte ne permette pas de douter qu'il signifie bien « dire pour atténuer, euphémiser ».

¹⁰² « *Ne illud quidem consequitur, iubebantur alleuare iumentum inimici, multo magis ipsum. Insaniam est enim ulcisci iumentum rationi expers et innoxium quam hostem. Voluit Deus odium intra cordis sinus premi, si non posset eiici, nec uoluit ad liberos aut iumenta proferri.* » (Érasme, *ibid.*).

¹⁰³ « *Iam ne quis in calumniam rapiat, quod alibi pro odio habebis scripserim male uelle, sicut beneuolentia nihil aliud sonat Latinis, quam amor, beneuolus nihil aliud quam amicus, et bene uelle nihil aliud quam amare:*

À la lecture de ces lignes, on se demandera probablement en quoi l'homme parfait, qui aime son ennemi, est différent du faible, si la haine de ce dernier n'est pas une volonté mauvaise. Peut-être faut-il comprendre que le faible s'en tient à une sorte de silencieuse indifférence, ou que ses châtiments sont bien intentionnés, quand le parfait s'élève jusqu'à une forme d'amour plus positive. La gêne d'Érasme, face à une distinction qui ne lui est pas naturelle, n'en demeure pas moins perceptible dans les va-et-vient de son argumentation.

Il est plus à son aise quand l'apologie le cède ensuite au blâme. Les multiples inconséquences de son censeur sont alors dénoncées, de même que les propres infractions de ce censeur au commandement évangélique :

Quand Béda défend ailleurs avec tant d'énergie la vengeance et que Dieu demande clairement de ne pas résister au mal, je ne comprends pas bien où est la cohérence d'avoir ainsi en horreur la haine de l'ennemi ! Quand on ne permet pas, ne serait-ce qu'aux juifs, de haïr leur ennemi, où est la cohérence de se laisser emporter soi-même, un chrétien, un théologien, aux manifestations d'une haine si âpre contre son frère, contre un collègue qui jamais ne vous a insulté ? Mais c'est qu'il haït l'erreur, et non Érasme... Eh bien, il n'avait qu'à terrasser l'erreur avec le glaive de l'Esprit, au lieu d'invectiver celui qu'il prétendait soigner ! Moyennant quoi il ne terrasse pas l'erreur : il invente, en déformant des paroles exactes, en forgeant de son cru des propos qui n'ont pas été tenus, en interprétant à mal ce qui pouvait être pris en bonne part. Un juif n'a pas le droit de haïr son ennemi... et c'est ainsi que Béda aime son frère et son ami ?¹⁰⁴

On aura remarqué la fausse naïveté des deux premières phrases : ensuite dissipée par une franche accusation de calomnie, elle souligne l'hypocrisie de l'adversaire, en imitant discrètement ses détours. Le jeu de mots bouffon entre « Érasme » et « erreur » balaie avec maestria la distinction du pécheur et du péché : elle l'emporte dans le rire. La référence au « glaive de l'Esprit » retourne contre Béda sa défense de l'Esprit Saint, supposément malmené par Lefèvre d'Étaples. Au terme de la réfutation, le censeur malveillant n'est pas seulement mauvais chrétien : il est pire qu'un juif, ce qui n'est pas un compliment, dans la bouche de l'humaniste. Ici se joue une sorte de talion verbal qui intéresse notre propos, comme tout à l'heure les vers de Marguerite, par le contraste qu'il implique avec l'évangélisme de l'auteur et ses déclarations sur l'amour de l'ennemi. L'attitude de Lefèvre est moins problématique, puisqu'il ne réplique pas publiquement à son censeur.

*

**

Un exemple caractéristique de l'évangélisation, parfois éclairante, parfois forcée, que la critique a fait subir au texte rabelaisien se trouve dans l'analyse, par Edwin Duval, des troisième et quatrième chapitres du *Quart Livre*. Alors que Gargantua s'enquiert par lettre des navigations de son fils et l'assure de son affection paternelle, Pantagruel lui répond par une autre déclaration d'amour :

Ainsy pourray je dire que l'excès de vostre paternelle affection me range en ceste angustie et necessité, qu'il me conviendra vivre et mourir ingrat. Si non que de tel crime soys relevé par la sentence des Stoiciens : lesquelz disoient troys parties estre en benefice. L'une du donnant, l'aulture du recepvant, la tierce du recompensant : et le recepvant tresbien recompenser le donnant, quand il accepte voluntiers le bienfaict, et le retient en soubvenance perpetuelle. Comme au rebours le recepvant estre le plus ingrat du monde, qui mespriseroit et oubliroit le benefice. Estant doncques opprimé d'obligations infinies toutes procreés de vostre immense benignité, et impotent à la minime partie de recompense, je me saulveray pour le moins de calumnie, en ce que de mes espritz n'en sera à jamais la mémoire abolie : et

ita malevolentia sonat odium, maleuolus inimicum, male uelle odisse. Odimus quosdam interdum, quos uitamus et auersamus, quibus tamen non optamus quicquam euenire mali. » (Érasme, *ibid.*).

¹⁰⁴ « *Illud non satis intelligo qui conueniat, ut cum alias Bedda tam strenue defendat ultionem, cumque Dominus aperte doceat, omnino non resistendum malo, hic sic abhorreat ab odio etiam inimici ? Deinde qui congruit, ut qui nec Iudaeis permittit odium inimici, ipse Christianus ac Theologus tam amaris odiis debacchetur in fratrem et collegam, a quo nunquam fuerat uerbo laesus ? Sed errores odit, non Erasmum. Errores igitur gladio Spiritus iugulare debbat, non conuictis incessere cui uolebat mederi. Nunc errores non iugulat, sed fingit, et bene dicta deprauans, et quae dicta non sunt de suo confingens, et quae in bonam partem accipi poterant, detorquens in deteriorem. Iudaeo non conceditur odisse inimicum, et Bedda sic amat fratrem et amicum.* » (Érasme, *ibid.*).

ma langue ne cessera confesser et protester que vous rendre graces condignes est chose transcendente ma faculté et puissance.¹⁰⁵

Edwin Duval note d'abord que Rabelais emploie le vocabulaire des *beneficia* sénéquiens, mais dans un contexte chrétien, puisqu'il est question d'amour, et non pas simplement de faveur ou de service. Il signale en outre que cet amour est décrit dans des termes qui s'appliqueraient aussi bien à la relation entre Dieu et la créature humaine, ou entre la personne du Père et celle du Fils. La correspondance des deux géants est d'ailleurs portée par un « Gozal », c'est-à-dire par une colombe, habituel symbole du Saint Esprit : la présence de ce « celeste messaigier » complète une implicite, mais nette référence à la Trinité. De nombreux échos se font entendre avec les *Paraphrases* d'Érasme, pour qui l'amour du prochain trouve son origine dans l'amour du créateur pour les hommes et constitue lui-même la meilleure manière d'aimer Dieu. De plus, lorsqu'il paraphrase Matthieu 5. 44-48 ou Luc 6. 35-36, Érasme utilise déjà un vocabulaire de type sénéquien, à propos de versets qui distinguent justement l'amour évangélique de la morale païenne. Edwin Duval conclut ainsi :

En décrivant l'amour paternel de Gargantua et sa propre piété filiale en des termes qui rappellent la relation caractéristique entre Dieu et ses créatures humaines, entre Dieu le Père et le Christ son Fils en particulier, et en analysant cette relation, comme Matthieu et Luc eux-mêmes, dans les termes païens du bienfait, Pantagruel rappelle l'exact fondement théologique de l'obligation, pour tout chrétien, de ne jamais résister au mal, mais de tourner l'autre joue, de pardonner toutes les offenses, de répondre à l'injure par la bonté et à la haine par l'amour, de bénir ceux qui vous maudissent, d'aimer même le plus hostile et le moins charitable des ennemis – bref, de combattre l'anti-charité par la charité.¹⁰⁶

Il ne nous paraît pas contestable que l'amour de Pantagruel pour son père soit pensé par Rabelais sur le modèle d'un autre amour : celui que la créature doit porter à Dieu, et qui jamais n'égalera l'amour de Dieu pour l'homme. La référence à la Trinité n'est pas moins convaincante. On ne voit pas bien, en revanche, comment les deux chapitres en question pourraient clairement figurer le lien entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain : si Gargantua représente symboliquement le Père (ou Dieu), et Pantagruel le Fils (ou la créature), peuvent-ils en même temps représenter deux frères en Église ? Il faut pourtant que ces deux représentations soient simultanées, pour qu'un rapport autre que purement associatif puisse s'établir entre elles. Mais surtout, où est-il ici question de l'amour pour l'ennemi, alors que Gargantua accable Pantagruel sous les marques d'affection ?

Edwin Duval cite abondamment Érasme : il suit en ceci une méthode qu'on a essayé d'imiter ici-même, afin de pouvoir en discuter les résultats. Dans les Évangiles, si la morale chrétienne se distingue de la morale païenne, ce n'est pas que cette dernière soit uniquement fondée sur la faveur ou le service : c'est qu'elle ne parvient pas à s'élever jusqu'à l'amour de l'ennemi. Non seulement la lettre de Pantagruel ne préconise pas une telle élévation, mais elle contient une notation qui va plutôt en sens inverse. Dans les lignes suivantes, le géant annonce en effet à Gargantua l'envoi de trois licornes, et fait à leur propos une remarque dont on voudrait extraire le « plus hault sens » :

Je m'esbahis comment nos escrivains antiques les disent tant farouches, féroces, et dangereuses, et oncques vives n'avoir esté veues. Si bon vous semble ferez epreuve du contraire : et trouverez qu'en elles consiste une mignotize la plus grande du monde, pourveu que malicieusement on ne les offense.¹⁰⁷

Tout symbolisme trop évident est déjoué, mais ces animaux mi-réels mi-imaginaires portent en eux une équivoque et un mystère qui sont aussi constitutifs de l'objet littéraire selon

¹⁰⁵ Rabelais, *Quart Livre*, IV, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 546.

¹⁰⁶ « By describing Gargantua's paternal love and his own filial piety in terms that recall the characteristic relationship between God and his human creatures and between God the Father and Christ the Son in particular, and by analyzing that relationship, as Matthew and Luke themselves had done, in terms of pagan beneficence, Pantagruel recalls the precise theological basis for the obligation of every Christian never to resist evil but to turn the other cheek, to pardon all offenses against him, to repay abuse with kindness and hatred with love, to bless those who curse him, to love even the most hostile and uncharitable of enemies – in short, to fight anticaritas with caritas. » (Edwin Duval, *The Design of Rabelais's Quart Livre*, p. 116).

¹⁰⁷ Rabelais, *Quart Livre*, IV, dans *Œuvres*, ed. cit., p. 547.

Rabelais.¹⁰⁸ Or, ces licornes ont été les victimes du préjugé et de la calomnie : les naturalistes anciens en ont donné une description négative, inquiétante, sans même les avoir vues. On pense encore à Rabelais, injustement attaqué par ses censeurs. Pantagruel, à l'inverse, invite son père à faire preuve de curiosité : on se dit que la même invitation est lancée, de façon indirecte, au lecteur. Au lieu d'un prétendu danger, il découvrira alors une extraordinaire « mignotize », mélange d'agrément et d'amabilité qui pourrait aussi caractériser le texte et son message évangélique. Mais pour que les licornes soient douces, encore faut-il qu'on soit doux avec elles : sinon, gare ! Car elles ne connaissent pas le pardon des offenses... Rappelons-nous une dernière fois le ridicule de dissenter sur la charité de monstres, de fantoches, ou maintenant de bêtes à moitié fabuleuses. Et cependant, l'allégorie ne serait-elle pas parfaitement suivie ? Le pantagruélisme, comme les licornes, endure *presque* tout, mais non pas tout absolument.¹⁰⁹

On a montré, dans cette étude, qu'Érasme, Lefèvre d'Étaples ou Marguerite de Navarre ne promeuvent en aucun cas une éthique semblable à celle-ci. Les deux premiers, bien au contraire, prennent soin de définir la perfection évangélique de telle sorte que l'amour des ennemis soit exigible de tout chrétien. Ils hésitent même à en reconnaître la difficulté, parce qu'ils craignent de donner prise à la faiblesse des hommes, aux arguties de la mauvaise foi. Seule Marguerite insiste sur l'amertume de cette charité, dont elle fait toutefois l'éloge. Tantôt implicitement, tantôt explicitement, l'originalité du texte rabelaisien est de donner pour une règle l'amour que ces trois auteurs présentent, quant à eux, comme naturel, judaïque ou païen. En tant que préconisation d'une bienveillance restreinte, le pantagruélisme n'est un évangélisme ni au regard des Évangiles ni au regard des positions évangéliques de l'époque : Rabelais appartient à un *milieu* évangélique, utilise un *vocabulaire* évangélique, se réclame d'une *foi* évangélique ; le pantagruélisme, en tant qu'il a ses exclusives et qu'il les revendique, n'est pas une *norme* évangélique. Cette contradiction put fort bien n'être pas douloureuse, ni même consciente : Érasme et peut-être Marguerite se laissent aller aux talions de la polémique au moment même où ils prennent l'amour des ennemis pour objet de leurs réflexions et dénoncent la vengeance¹¹⁰ ; l'écart ne peut être plus grand et, pourtant, ne les choque pas. C'est sans doute que l'opposition marquée de cet amour aux préceptes de la loi judaïque est un caractère propre de la piété évangélique, fait l'objet de discussions théologiques, mais n'est pas réputée un enjeu intellectuel de toute première importance : les deux propositions de Lefèvre ou d'Érasme réfutées par Bédac et qui ont trait à la question portent respectivement les numéros 27 et 29, ce qui indique bien la place limitée qu'elles occupent dans le débat d'ensemble. Dès lors, mieux vaut ne pas dire trop vite que le pantagruélisme, tel qu'il est défini ou mis en pratique par les personnages rabelaisiens, est intentionnellement affecté par l'auteur d'un indice ironique. Ce serait le cas, sans aucun doute possible, si ces personnages distribuaient les coups et les insultes tout en prêchant ouvertement l'amour de l'ennemi : car leur attitude ne manquerait pas de rappeler une critique de l'hypocrisie récurrente chez Érasme. Mais ce schème est absent des cinq livres, ou n'y apparaît pas de façon claire. Par ses incohérences comiques, ses processus déceptifs, ses fonctionnements ambigus, l'œuvre suggère à son lecteur un questionnement que l'écrivain peut n'avoir pas prévu.

¹⁰⁸ Paul J. Smith, « Rabelais et la licorne », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 63 (1985), p. 481 et p. 490.

¹⁰⁹ Il faut, sur ce point, nuancer l'analogie établie par Gérard Defaux avec la première épître aux Corinthiens (*Rabelais agonistes*, p. 338).

¹¹⁰ Notre collègue Eric MacPhail nous fait remarquer qu'en ce sens, le rappel de l'amour évangélique est chez eux un thème bien souvent agressif : toute paradoxale qu'elle puisse d'abord paraître, on ne peut que souscrire à cette remarque.

Ne pas entendre cette suggestion serait une possibilité. Mais il faudrait alors s'en tenir à une conception très appauvrie de l'amour évangélique, ou présenter le pantagruélisme comme ce catéchisme qu'il n'est pas.

Tristan VIGLIANO
(Université Lyon 2, GRAC – UMR 5037, CNRS).