

NOVA ^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

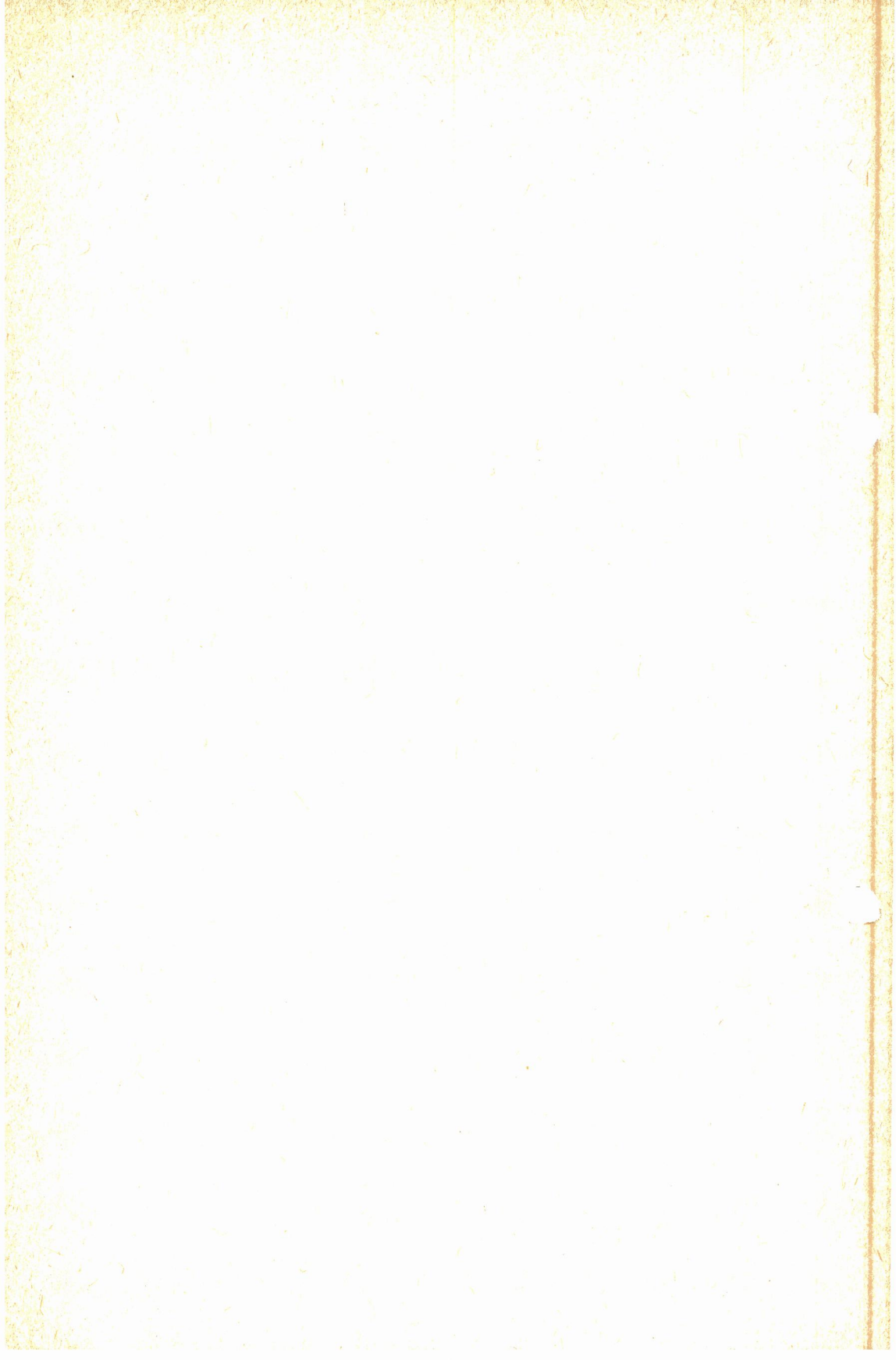
PIERRE COURTHION • <i>Georges Rouault</i>	81
RAÏSSA MARITAIN • <i>La Poésie comme expérience spirituelle</i>	95
NORBERT VIATTE • <i>Le « Mémorial » de Pascal</i> . .	99
CHARLES JOURNET • <i>La dialectique paulinienne des Juifs et des Gentils</i> : Pères grecs – Commentaires latins – Quelques commentaires modernes.	107
SISTER M. PAULINUS • <i>A l'Aquinate</i> , Poème de Noël.	130

NOTES ET CHRONIQUES

PIERRE MAMIE • <i>Chronique Biblique</i>	132
CHARLES JOURNET • <i>Chronique de Philosophie</i> : Etienne Gilson, philosophe: Philosophie chrétienne – Henri Bergson – Catéchisme. – Paul Grenet et Teilhard de Chardin: Teilhard philosophe – Teilhard savant – L'intuition profonde	141

BIBLIOGRAPHIES • L. J. Rondeleux, *Isaïe et le Prophétisme* • Jean Steinmann, *Ezéchiel* • Dom Thierry Maertens, *C'est fête en l'honneur de Yahvé*.

XXXVI^E ANNÉE - N° 2 - AVRIL-JUIN 1961



Georges Rouault¹

Celui que « le regard de Rembrandt vieux ou le masque de Beethoven aux yeux clos troublait plus qu'un siècle entier d'actions épiques ou héroïques² » ne se laissait pas distraire de son art, même par ce qui pourrait nous sembler à nous une nécessité. Il vivait, concentré sur son travail qui l'occupait tout entier. Pour le reste, il ne se donnait aucune obligation. « Je ne force rien, me disait-il. Je n'ai été à Chartres pour la première fois qu'au début de la dernière guerre, en 1940. Encore y ai-je trouvé la porte fermée : on enlevait les vitraux pour les mettre en lieu sûr³. »

Parti avec les primitifs chrétiens, Rouault a récusé « la hiérarchie classique qui place l'homme au centre de l'univers⁴ ». Aussi le mot de Valéry à qui Marcel Arland parlait du peintre à un déjeuner d'éditeurs : « Voyons, vous ne le prenez tout de même pas au sérieux⁵ ! » n'a-t-il rien pour surprendre. Rouault et Valéry, leurs poétiques se heurtaient ! Valéry défendait encore la beauté rayonnante de l'homme, roi de la création, beau physiquement, intelligent par la logique de son raisonnement, prêt à faire, à la suite de Léonard, le répertoire des merveilles physiques telles qu'elles apparaissent à nos sens ; méfiant de tout ce qui n'est pas démontrable et, par conséquent, fabricable. Alors que Rouault, entièrement engagé dans le mystère religieux, se demandait d'où nous venons, ce que nous sommes, où nous allons, mais sans céder au symbolisme papou de Gauguin, reconnaissant à Baudelaire « le sourire affectueux d'un frère en esprit⁶ » qu'émeuvent les femmes damnées, le vieux saltimbanque et le coucher de soleil romantique⁷. Rouault savait fort bien que sa poétique n'était point basée

¹ Nous sommes autorisés à donner en primeur les pages finales du grand livre illustré sur Rouault que vient d'écrire Pierre Courthion.

² Georges ROUAULT, *Stella Vespertina*.

³ Georges ROUAULT, entretiens personnels avec l'auteur.

⁴ Waldemar GEORGE, *Georges Rouault*, « La Renaissance », numéro spécial, 1937.

⁵ Marcel ARLAND, *Georges Rouault*, « Femina-Illustration », octobre 1956.

⁶ Georges ROUAULT, *Souvenirs intimes*, Baudelaire, Paris, 1926.

⁷ Il a été question d'une suite de Rouault sur *Les Fleurs du Mal*. Le peintre a renoncé à cette illustration.

sur l'équilibre des *proportions extérieures*, si beau que puisse en être le chant qui s'élève jusqu'à l'art des temples de Paestum. Ce qui l'a touché, c'est le rapport intérieur des choses, l'amour nu qui sonde les cœurs et les âmes et se manifeste jusque chez le prochain le plus disgracié, le plus vil et (corporellement) le plus laid. A l'optique physique de la Renaissance, à laquelle nous devons tant de chefs-d'œuvre qui, dans leur genre, ne seront plus jamais égalés, Rouault oppose une optique spirituelle, bouleversant ainsi les notions que nous pouvons retirer d'une étude de l'antiquité gréco-romaine à son apogée et de la fréquentation des musées orientés presque tous vers la célébration d'une seule esthétique, celle à la déviation de laquelle nous devons les canons de l'École.

Plus généreusement lucide que le poète de *Charmes*, le peintre m'a fait, un soir, l'éloge de Valéry, Il l'admirait par son côté fort : l'intelligence déductive, presque mathématique (mais, sans doute, pressentait-il aussi le danger qui menaçait le suprême préparateur de la statue d'Eupalinos !). Conscient des limites du jeu, de l'organisation et même de l'aptitude, Rouault ne divinisait pas les lumières que nous pouvons avoir des choses. « Pour les grands travailleurs, écrivait-il à Suarès, il y a à certaines heures : fatigue de *l'œil* et de *l'esprit*. Nul ne sera jamais son juge, malgré tous les pions, les critiques et les gens de bon sens et de raison, *l'inconscient* a une part dans la création qui n'est pas seulement une œuvre de volonté ¹ ».

Aussi, Rouault n'a-t-il prêté aucune attention à l'art qui procède uniquement par allusions calculées. Sa peinture nous fait oublier jusqu'à sa surface. Comment alors s'étonner que son œuvre ne soit point parvenue à toucher celui pour qui l'idée même de Dieu ne pouvait être qu'une « perspective bien déduite » ? Non seulement Valéry, mais aucun arrière-petit-neveu de l'Encyclopédie, aucun cartésien même n'aurait accepté cette noirceur, ces laideurs soulignées, la mise à nu d'un monde dans lequel il n'y a plus guère de place pour le joli, l'agréable, le plaisant – et même parfois pour cette délectation qui, selon Poussin, serait la fin suprême des des arts plastiques ².

La peinture de Rouault a ceci de particulier qu'elle est faite de notre chair, de l'humus dont notre chair est pétrie. Elle a la stridence du cri, le sursaut de la bête éphémère. Mais il y a dans sa substance, dans le sang

¹ *Correspondance de Rouault et de Suarès*, lettre de Rouault du 11 juin 1913, « Nouvelle Revue Française », 1^{er} avril 1958, pp. 674-675.

² Ou, alors, ce serait la « délectation dans le connaître » dont a parlé Maritain (*Art et Scolastique*, Paris, 1947).

qui la colore, dans le levain qui la fait gonfler je ne sais quelle transcendance, comme une conviction que tout est charité, avec l'attente, l'impatience même de la résurrection. Voilà enfin un art qui est, dans la matière, l'incarnation de l'esprit. Pourquoi alors s'étonner que toute la carrière de Rouault, passées les années d'apprentissage, se soit développée en réaction contre le siècle ? Ce peintre solitaire a toujours été *contre* : contre le faux idéal, contre la technique érigée en démonstration, contre l'explication, contre l'enseignement académique, contre tout jugement tranché. Et, par un juste retour des choses, voilà qu'il nous apparaît aujourd'hui comme le témoin capital de son temps, la véritable actualité se composant d'année en année, après le rythme effréné de la vogue et les tracés du vent sur le sable. Mais si Rouault ouvre notre vision à ce qui est feu, sang, chair à plaisir, noces noires, injustice, sueur de l'homme, exode, à tout ce qui va vers la poussière et la mort, il ouvre aussi les portes à ce qui attend en nous la suprême harmonie.

Le peintre était sensible à la critique. Il a souffert, au début, de l'incompréhension du public des expositions et de l'injustice de certains articles. A la fin, il fut touché par les témoignages de valeur que son œuvre suscitait. Ce solitaire, ce sauvage n'était pas un indifférent. Il acceptait tous les risques de son métier, à commencer par l'inégalité du don chez l'artiste. Il admettait que tel peintre est fait pour remplir tel rôle. « Artiste bienheureux, écrit-il dans *Soliloques*, même si ton art est un art de malheur », continue ! « L'artiste ne s'occupe pas à refaire le monde. Il ne perd ou ne sauve que lui-même. »

Le peintre savait aussi que « ce qui sépare l'œuvre forte de l'œuvre honnête, c'est parfois un rien – en apparence – mais en réalité un abîme – façon sensible de toucher le clavier musicien ou de poser l'archet sur la corde du violon, façon d'aborder le sujet ». Des intentions au résultat, il se fait un mystérieux passage. « Tant de pauvres hères d'artistes, dans le Présent, l'Avenir, pourront élever même soupire vers la vision bienheureuse qu'ils ont entrevue ou cru entrevoir ! » Rouault savait s'arrêter, regarder, réfléchir. Il défendait « l'effort amoureux et constant... jamais aussi vain qu'il paraît aux gens d'action, qui considèrent que se croiser les bras ou fermer un instant les paupières pour voir s'orchestrer quelque composition légendaire, c'est là du temps perdu ¹ ».

On peut mieux mesurer aujourd'hui la place d'un peintre de cette force.

¹ Georges ROUAULT, *Soliloques*, Neuchâtel, 1944, p. 51.

Son art, son existence touchent à tout ce qui a eu quelque importance dans l'évolution de la pensée et de l'expression depuis la fin du XIX siècle. Cette œuvre hardie, va prendre place maintenant dans la vraie tradition, ainsi qu'il arrive à tout art profondément enraciné dans le vivant. On oublie trop qu'il faut beaucoup d'angulosité à la création d'un artiste – et même une hardiesse extrême – pour affronter l'avenir. Car les idées et les formes, par leur puissance de nouveauté effrayent inévitablement et généralement la conception et l'optique des témoins de leur naissance ; elles se présentent d'abord comme des enfants mal élevés que l'on ne parviendra jamais à discipliner : ce sont des maudits, des asociaux. Puis, le temps les émousse et en polit les angles. Ce qui paraissait un crime de lèse-peinture s'intègre alors à cet art même, et le terrible apôtre du laid qui empoisonnait l'Ecole et déshonorait l'Académie prend place parmi ceux dont l'œuvre montre une personnalité durablement vénérable.

A l'exemple de ceux auxquels on le peut comparer (Dante, Rembrandt, Daumier, Dostoïevski, Cézanne), Rouault, plutôt que de faire un art enchanteur, est entrée dans le secret de la création. Il a peint les profondeurs de l'homme. Aussi ne connaissons-nous pas d'artiste qui ait plus d'unité dans son comportement. Rouault est le même en tout : un homme parmi les autres, qui vit avec les autres.

« Ici ou là, écrivait-il à Vollard, en 1922, l'homme emporte avec lui sa misère. Moi, la mienne, c'est mon art. Y a-t-il orgueil ou simplicité d'esprit à l'avouer ? je n'en ai cure, mais ce n'est vraiment que là où je trouve (imparfaitement) le déversoir et l'expression de mon meilleur.

« Et puis, ma seule qualité, je crois la discerner tout de même : je ne crains pas de me foutre dedans.

« ... Mais allez donc l'expliquer à ceux-là qui se tirebouchonnent pour être au goût du jour ou de demain... le fond humain ne les intéresse pas. *Moi, c'est ma vie.* Et si je ne me suis pas trompé dans ma ligne, il m'arrivera d'être un petit peu classique ! sans le vouloir ou sans savoir si je mérite de l'être, et non en le cherchant par artifice, idée préconçue ou chatouillement de la glotte ¹ ».

L'homme, le croyant, va toujours à l'essentiel, négligeant les petits côtés de la vie. Il sait que l'on ne touche pas le but en ce monde. Mais rien que pour en approcher, que de difficultés ! « Il faut un long, un persévérant

¹ Lettre datée de Saint-Palais-sur-Mer, du 3 octobre 1922, dont la copie nous a été obligeamment communiquée par la famille Rouault.

et parfois un tragique effort pour succomber seulement en vue de la Terre promise », a-t-il dit fort justement ¹.

Rouault, à la manière de van Gogh, est un artiste religieux. Mais si le peintre hollandais d'éducation protestante a cherché le dialogue avec Dieu sans intermédiaire, au risque de se perdre dans les brûlures du soleil avec lequel il avait engagé la lutte, Rouault, le catholique, sachant qu'il n'atteindrait jamais Dieu de sa propre visée, a toujours compté avec le secours de la grâce. Aussi, alors que la religion du Néerlandais s'obscurcit finalement sous un poids insupportable où les visions s'embrouillent de façon panique, la foi du Breton s'affermir toujours plus. Rouault s'est montré sensible à tout ce qui vit sous le ciel, même en plus noires ténèbres, « où l'on rencontre tant de visages ravagés, de dos courbés sous le faix ». Mais, « malgré tant de misères visibles, il ne doit jamais désespérer, mais croire encore demain au héros, au martyr ou au saint ». Pour cela, il importe de se nourrir non pas de suaves et réconfortantes apparitions, mais de la Réalité profonde et permanente. « La quête du réel est inépuisable, écrit le peintre, il n'est pas besoin de voyager pour l'alimenter. Ceux dont les yeux et le cœur sont fermés peuvent aller jusqu'au bout du monde sans faire aucune rencontre ². » Joseph Pichard a noté ailleurs ceci : « Je ne vois dans l'œuvre de Rouault ni une Annonciation, ni une Résurrection. Et on peut s'en étonner. Rembrandt même, qui a aussi singulièrement limité ses sujets, a tout de même eu plus de curiosité ou, si l'on préfère, plus d'accueil ³. » C'est vrai pour l'Annonciation. Mais, de la Résurrection il y a l'une des ultimes gravures sur bois de *Passion*, laquelle a pour variante une peinture de la collection de M. et M^{me} S. S. White, Ardmore, en Pennsylvanie ⁴. Dans cette dernière, faussement intitulée *Le Christ aux bras levés*, le Seigneur a le visage tourné vers le ciel, alors que dans *Passion*, il est de face. Dans les deux versions, on aperçoit le tombeau gardé par les soldats. Mais, encore un coup, tout ceci n'a pas grande importance. Tout en Rouault est tellement chrétien que l'adoption de tel ou tel sujet ne peut guère ajouter en *profondeur* à ce que cette expression révèle d'unique et de vrai. « Tout est religieux de ce que vous faites, lui écrivait Suarès, même vos clowns, même une triste prostituée est bien ce qu'elle est : la pauvresse de la volupté, la viande pourrie du festin que s'est promis la

¹ Georges ROUAULT, *Divertissements*, Paris, 1943.

² Georges ROUAULT, *Divertissements*, Paris, 1943.

³ Joseph PICHARD, *Georges Rouault*, « L'Art d'Eglise », N° 1, Bruges, 1953.

⁴ Cette peinture est reproduite dans E. A. JEWEL, *Georges Rouault*, Hyperion, p. 27.

joie de vivre... *Votre foi se dérobe d'autant plus qu'elle est ardente. Vous n'en avez pas fait métier, ni une enseigne à tout venant*¹. »

Je crois que tout est là. Rouault a été le peintre des profondeurs de l'homme, le visionnaire de la lumière surnaturelle au fond des ténèbres les plus interlopes de la réalité, parce qu'il a eu l'extrême décence de ne point prononcer le nom de Dieu en vain. Ce nom, trop facilement articulé, et qui, chez les écrivains qui se disent catholiques et les artistes qui se proclament religieux, paraît venir si facilement et si légèrement sur la page ou se figurer sans effort sur la toile, Rouault n'en a pas fait éclat. Il a rempli son œuvre de sa signification mais au prix d'une grande pitié pour la créature, d'une grande souffrance pour son indignité. Croire, pour lui, c'était pâtir, montrer Celui qui est dans tout ce qui existe, mais du dedans, non en imagier : en visionnaire. Aussi Rouault disait-il justement que les plus beaux primitifs ne pensaient pas faire un art tellement religieux. « C'était leur nature, ou même leur façon de voir, de sentir, d'aimer. La religion faisait corps avec la vie, elle était leur raison de vivre². » La profonde, la sainte religion, l'amour discret et secret du Sauveur, il savait que c'est souvent « près du cœur des maudits³ » qu'on trouve tout cela.

Aussi ne fallait-il pas lui parler d'art sacré. Il répondait qu'il n'y a pas d'art sacré, mais un art fait par des artistes qui ont la foi. Il assurait qu'il lui était « impossible de classer en *section d'art sacré* tout sujet religieux, le véritable art sacré ayant été fait, selon lui – et je crois que Rouault voyait juste – sans que ses auteurs eussent un instant supposé que ce qu'ils faisaient était réellement sacré. Ce qui, selon lui, pouvait défier le temps, Rouault en a dressé une liste partielle : « *Résurrection du Christ* et *Mise en croix* de Grünewald, à Colmar, *Christ d'angoisse* des vieux Compagnons dont nul ne sait plus le nom, vitraux à restaurer, qui passèrent par mes mains d'enfant pâle, et qui me faisaient préférer les vieux maîtres verriers anonymes à tant de contemporains célébrés, décorés, portés sur le pavois vers 1889 – rois fainéants de l'art dont on oublie pour la plupart le nom⁴. »

Devant les efforts purement théoriques pour revenir à un art de chantier, pour recréer l'état de collaboration, la fraternité ouvrière des cathédrales,

¹ Lettre de Suarès à Rouault, « L'Art et les Artistes », numéro sur Gustave Moreau 1926.

² Georges ROUAULT, *Pour ou contre Matisse*, « Chroniques du jour », avril 1931.

³ Georges CHABOT, « La Revue d'art », Belgique, 1928.

⁴ Georges ROUAULT, *Anciens et Modernes* (sur l'art sacré), « Verve », 15 novembre 1938.

Rouault savait qu'en art rien ne sert de proclamer ou de désirer quelque chose. « On fait autre chose, on ne refait pas ce que cet effort collectif et non combiné des générations a pu édifier avec la foi que nous savons ¹. » En somme : on fait, on ne refait pas. « Il y a un terrible pastiche du passé, une forme extérieure du sublime ou du beau, qui n'apporte rien. On n'emprunte pas la garde-robe des anciens. Ce serait bien de l'artifice que de vouloir à tout prix pasticher cet élan de foi du moyen âge ². »

C'est ainsi qu'on a parlé d'un renouveau de la fresque et de l'art décoratif, de l'art mural, comme on dit aujourd'hui. « Moi, disait Rouault, je ne suis pas fait pour ça. Je ne vise pas au mural... Autrefois, c'était un peu différent. Le peintre commençait par être un artisan. Il travaillait. Le grand seigneur passait, regardait et demandait la décoration. »

Et je pense au coup de sonde que Rouault a jeté dans les profondeurs de notre cœur et de notre conscience. Il a été le hâleur qui tire avec lui la croix et la sueur du pauvre. Et vous auriez voulu que ce peintre maudit, qui effrayait les milieux ecclésiastiques trouvât place sur les murs des églises ! Eh ! bien, oui nous l'eussions voulu. « Il faudrait un cardinal, écrivions-nous en 1927, pour commander à Rouault un immense *Triomphe de la Mort* comme celui de Pise. Le peintre y ferait une danse macabre de toutes ses filles. La toque écarlate de ses juges pâlirait sous la fourche de fer rougi des démons. Les anges se disputeraient l'âme de ses clowns et, plus haut, assemblées dans la contemplation, les belles figures du *Miserere*, transfigurées autour du Christ, imploreraient sa sainte charité ³. »

*

Si nous essayons maintenant de nous représenter, dans son ensemble, l'œuvre de Georges Rouault, nous nous apercevons que le peintre est dans tout ce qu'il a fait, depuis ses premiers thèmes comme celui de *Samson* réduit en esclavage, jusqu'à celui du *Vieux Roi*. Rouault est à la fois « peuple et aristocrate ⁴ ». Il est dans les prostituées dont les miroirs renvoient la face douloureuse, dans les clowns dont l'expression de gravité prend sous le fard une franchise terrible, dans les vagabonds de l'éternel exode, dans les visages d'ouvriers qui, dans les ruelles de banlieue où se dressent

¹ Georges ROUAULT, introduction à *Stella Vespertina*.

² Cité par DORIVAL, dans *Hommage à Rouault*, « Sociologie et Religion », Paris, décembre 1958.

³ Pierre COURTHION, *Panorama de la peinture contemporaine*, Paris, Kra, 1927.

⁴ Georges ROUAULT, introduction à *Stella Vespertina*.

les cheminées d'usine, travaillent sans satisfaction, attelés parfois à un métier qu'ils détestent, dans ces écuyères, ces vieux saltimbanques amis des chiens et qui, sous le portant des baraques foraines, méditent sur les ironies de la vie.

Dans tous ces personnages, le peintre a tour à tour reconnu des représentations de l'humanité. Ce sont ses doubles, ce sont les « porte-expression de nos douleurs ¹ ». On sait que Rembrandt, aux diverses époques de sa vie, avait tendance à comparer les événements qui le touchaient en propre, aux grandes étapes de la vie du Christ. C'est avec ingénuité que le peintre hollandais s'est représenté comme acteur dans les scènes du Nouveau Testament où l'on retrouve toujours quelque part son visage. C'était sa façon de vivre l'essentiel du christianisme en extrayant « la lumière des profondeurs inquiétantes de ses nuits », alors que, pour Rouault, qui évoque les « êtres et les choses illuminés par derrière ² », l'assimilation est moins directe, plus complexe. Sans doute, le peintre français eût-il vu quelque impudeur à trop nettement montrer la Figure de sa croyance, sans compter que la représentation avait pour lui beaucoup moins d'attrait que la *présentation* même de sa foi. Ses doublures, ce sont les petits, les pauvres, les trahis, les maudits, mais aussi ceux qui acceptent d'assumer le rôle impossible de trancher dans les conflits. « Ses juges, dit fort bien Jean Grenier, les juges de Rouault, si monstrueux soient-ils, et par leur monstruosité même, font penser à la vraie justice ; les prostituées de Rouault évoquent par leur ignominie, leur déchéance, le véritable amour ; les clowns, si tristes et si désemparés, sont comme le repoussoir des enfants innocents qui jouent. » Mais toujours, et jusque dans ses œuvres les plus burlesques ou les plus terribles, Rouault conserve encore quelque tendresse ; et l'on peut dire que si son œuvre « est devenue aujourd'hui tout amour, elle a constamment ignoré le mépris et la méchanceté ³ ».

La franchise de Rouault, sa façon de protester contre l'injustice sociale et même morale de la vie civile, de la vie laïque comme on eût dit autrefois, vient de ce qu'il a toujours résisté au mensonge, à la dissimulation, à l'hypocrisie de la société. « J'ai découvert, dit-il, pudeur, délicatesse, persévérant et doux amour chez tant de ceux sur qui les puissants et ergotants pontifes ne lèvent même pas les yeux ⁴ ! »

¹ Georges CHABOT.

² Jean GRENIER., *Georges Rouault et la Bible*, « Preuves », avril 1958.

³ Marcel ARLAND, « Soleil », Arts et Métiers graphiques, avril 1958.

⁴ Georges CHABOT, « La Revue d'art », Anvers, septembre 1928.

Rouault était plus près de Dostoïevski que de Balzac. Ce qui l'intéressait, ce n'était pas tellement de créer des types sociaux, de se multiplier dans des personnages différents – allant même jusqu'à s'oublier en eux – que de saisir la signification de la vie, son pourquoi, son comment dans quelques personnages-types en lesquels il s'est dédoublé. Il y a dans la création du peintre français comme dans celle du romancier russe une fatalité dépassée, je ne sais quelle unité de préoccupation qui recouvre complètement le descriptif et le pittoresque et les dépasse largement. Aussi, le parallèle Dostoïevski-Rouault me paraît-il assez différent de celui qui réunit les noms de Balzac et de Daumier. Si différents qu'ils soient, Rouault et Dostoïevski suivent la poétique chrétienne qui consiste à montrer notre imperfection, l'enfer de la cité des hommes avec, tout au fond de l'ivrogne, de la prostituée ou du criminel les plus répugnants, l'étincelle appelée par la souffrance et la charité à rejoindre la communion des saints ¹.

Ainsi Rouault avait une vision grandiose et saisissante de la vie. Il a toujours vu en une impressionnante perspective la chaîne sans fin de nos iniquités. Guéri de l'esthétisme religieux de Huysmans et de son intellectualisme maniéré d'homme de foi, il n'a pas été spécialement chercher les représentants de l'humanité souffrante dans les cathédrales ou parmi les foules de Lourdes, mais chez ceux qui vivent en traînant la charrette, celles qui vendent leur chair aux coins des rues, les mal logés, les mal nourris, les expulsés, les pauvres, ceux qui adoptent encore des enfants parce que n'ayant rien à calculer, ils sont sans calcul.

Il y a toujours eu en lui une juste appréciation des choses. Sa grande pudeur, sa « peur invincible de souiller par des mots ce qu'il y a de plus pur, de plus beau ² », l'empêchait peut-être parfois de se raconter. Comme les hommes de foi, il s'étonnait de voir les gens cultivés idolâtres de l'intelligence, et prêts à en faire un privilège abusif. Il se disait que, devant tout l'inconnu qui s'ouvre devant lui, devant le vertige de l'ignorance accumulée même chez les plus clairvoyants et les plus sages, le plus extraordinaire d'entre nous n'est pas beaucoup plus compréhensif que le plus retardé, si nous voulons bien penser un instant à ce que peut être la force de pénétration de l'esprit divin.

Une dizaine d'années avant sa mort, j'eus plusieurs conversations avec Georges Rouault. J'arrivais vers les neuf heures du soir dans la grande

¹ La Sonia de *Crime et Châtiment* ouvre à Raskolnikoff assassin l'évangile de la mort et de la résurrection de Lazare.

² Georges CHABOT, texte inédit.

pièce du fond où le peintre m'accueillait avec sa fille Isabelle. Le plus souvent, il était en robe de chambre, un foulard bleu autour du cou. Son grand front contrastant avec les petites mains fines, presque transparentes, qu'il tenait devant lui sur la table et qu'il faisait bouger pendant qu'il parlait. Sa conversation était à elle seule un spectacle. Sur les définitions qu'on donnait de lui – toutes incomplètes – il plaisantait : « On dit : – Individualiste. – Non, il touche à certains classiques. – Vous voulez rire ! C'est un expressionniste ! » « Il commençait une histoire, dit Marcel Arland, la quittait pour une autre, passait à une troisième, revenait à la première. « Que pensez-vous de Degas, Rouault ? – Comment ? Degas ? Oui. Tenez, cela me rappelle... » Nouvel enchevêtrement d'histoires et de commentaires, où ne se profilait pas même l'ombre d'une *danseuse*. Il fallait attendre, puis, de nouveau, glisser : « Et Degas ? – Degas, mais oui ! Eh ! Degas ! Voyez-vous, c'est comme Derain : un jour que... c'est-à-dire, non, un autre jour, le jour que Roussel, Cadet-Roussel, à moins que ce ne soit Maxence, vous savez, la moustache à la gauloise... » Oh ! Breton bretonnant de Belleville ! Laissez-le s'épuiser. « Et Degas, Rouault ? » – Mais j'allais vous le dire, mais j'y suis, vous ne me laissez pas parler ! » Venait enfin la minute où ramassé sur lui-même, réfléchi et vif tout ensemble, Rouault ne se dérobait plus à ma question ¹. »

Ces conversations eussent dérouté complètement celui qui n'eût pas connu la petite histoire des académies, des ateliers et de l'Ecole des Beaux-Arts, sans parler de Vollard, des marchands et de tout le Landerneau artistique de la vie parisienne... Par bonheur, j'y étais préparé. Et c'est ainsi que j'ai pu me faire une idée plus complète du caractère de l'homme. Rouault parlait de façon vivante, animée, avec des haut-le-corps, des susurrations, des colères, des sourires de bonté. C'était, avons-nous dit, un spectacle. C'eût été un spectacle si ce qu'il disait avait eu pour effet d'éblouir, d'étourdir, de mettre en valeur celui qui parlait. Mais Rouault se racontait pour rétablir la juste proportion des faits contre la fausse appréciation du monde. Que de substance, que de vérité, que d'expérience dans ces monologues intérieurs parlés et à bâtons rompus ! Le langage de Rouault était direct, ramassé, truffé de ces mots à l'emporte-pièce qui sont des trouvailles, et qui (on en trouve dans ses écrits) ont leur mouvement, leur syntaxe, leur saveur particulière. Parfois, d'une voix bien appuyée, il s'écriait : « Je ne veux pas être mis dans les « forts », vous

¹ Marcel ARLAND, *Avec Rouault*, « Femina-Illustration », octobre 1956.

comprenez, je ne veux pas donner leçon. Je suis en granit breton. Ça résiste. J'ai des angles pointus. J'essaie parfois d'arrondir, mais je n'y parviens pas.»

Aujourd'hui, je revois, chez lui, la succession de ses portraits par lui-même, ou, plutôt, les états de son enveloppe corporelle. Le voici, doux et amaigri, encore élève de Gustave Moreau dans la pèlerine de Ligugé. Puis, c'est l'« apprenti ouvrier », comme il s'est intitulé lui-même à une époque et à un moment de sa vie où beaucoup se seraient contentés du dixième de son talent d'alors pour se donner comme maîtres. C'est enfin le vieil homme aux sourcils blanchis, le grand artiste du *Miserere*, celui qui « sait porter la souffrance et ne fuit pas devant elle comme un cerf forcé par les chiens ¹ ». Par sympathie, par fraternité, par ce sens de l'universel et de compréhension qui l'a guidé sans cesse, Rouault s'est toujours identifié avec ce qui éprouve de la douleur. Écoutons-le : « Ils n'ont jamais entendu comme moi avec une telle intensité, en paix ou en guerre, le rôle de la bête égorgée, la bouche qui s'entrouvre sans qu'aucun son ne sorte, comme un rêve déchirant ². »

Rouault vivait son art. Il savait que rien ne sert de tout connaître, sans ce don de seconde vue qui est aussi le propre de l'artiste doué. « Il faut tout oublier, dès que tu peins, disait-il : père, mère, frères, sœurs, amis ou ennemis, œuvres anciennes ou modernes, et t'en donner à cœur joie », car « rien n'est *ancien*, rien n'est *nouveau* que le rayon de la grâce sous lequel un cœur d'homme bat ». Il y avait en lui un accord peu fréquent de la fonction fabulatrice et de ce qu'on nomme le sens commun. « Plus on a d'imagination, écrivait-il, plus il est nécessaire d'être réaliste. »

En somme, phénomène rarissime dans l'art français, Rouault est de la famille de Rembrandt et de Goya. Le sens dramatique de son œuvre se révèle non pas directement et par le motif choisi avec intention pour nous frapper, mais « dans sa conception tout entière de la figure humaine et surtout par la couleur – si profondément originale et impressionnante ³ ». C'est incontestable qu'il y a chez Rouault des couleurs qui parlent et, comme celles de Delacroix, font naître en nous des évocations très secrètes.

« En vérité, a-t-il dit, j'ai peint en ouvrant mes yeux nuit et jour au monde visible, mais aussi en les fermant de temps en temps pour mieux

¹ Georges CHABOT, texte inédit.

² *Ibid.*

³ Roger FRY, « L'Amour de l'Art », 1924, p. 154.

laisser s'approfondir mes visions ¹. » Et, pour répondre à ceux qui l'avaient accusé de peindre sombre, de peindre noir, d'effacer en lui tout ce qui pourrait avoir quelque charme, il s'écrie : « Peindre de la joie !... Pourquoi pas ? J'ai été si heureux de peindre, fou de peinture, oubliant tout dans le plus noir chagrin. Les critiques ne s'en apercevaient pas, parce que mes sujets étaient tragiques. Mais la joie n'est-elle que dans le sujet qu'on peint ? ² » Rouault considérait son art tellement en dehors de l'aptitude et de tout exhibitionnisme qu'il arrivait à me dire que l'acte de peindre était pour lui un moyen de s'élever l'esprit, de dialoguer avec l'inconnaissable, une sorte d'action de grâces. « J'ai cherché dans cet art redoutable et bien-aimé autre chose qu'un aplât décoratif sur un mur et même un peu plus que la jouissance raffinée d'un œil exigeant, sans prétendre cependant succéder aux vieux compagnons qui gravèrent au faitage de la cathédrale : « *Non nobis, Domine, sed nomini tuo da gloriam* ³. »

Tout en Rouault s'ouvre sur les profondeurs de la destinée. Le peintre s'est si bien assimilé la matière même de son art que c'est elle-même qui nous livre les secrets qui la dépassent. Les dernières années de sa peinture donnent la vision d'un univers terrible, mais pacifié, et d'une sérénité difficilement atteinte, contre quoi rien ne saurait plus prévaloir. Depuis longtemps déjà, délaissant l'acrimonie et l'anathème (qu'un Léon Bloy n'avait cessé jusqu'à la fin de jeter à la face de ses contemporains), Rouault avait abouti à une peinture plus colorée, dorée des plus beaux ors clairs, et sabrée de rouges et de noirs qui n'évoquent que d'assez loin une scène représentative. Sa peinture a un regard en soi : elle s'élucide pour nous par elle-même, et sans aucun accessoire qui lui soit étranger. Avec elle, par elle, le peintre attendait – et nous faisait attendre avec lui – l'événement capital. Ce rythme humain de la peine, cette douleur, ce pâtir dont la matière est empreinte et comme transfigurée, c'est la figure du vrai christianisme. Rien, encore un coup, n'indique superficiellement une image. De la matière pétrie, presque sculptée sur le papier entoilé, quelque chose semble irradier au-delà de l'univers physique.

Alors, dans ce quotidien de la besogne, au milieu des outils et des pouvoirs de la main, dans la vision de l'aveugle brille la petite lumière. Une blancheur paraît parmi les hommes, une présence s'avance pas à pas vers eux, entre les maisons. De cette vision de substances touchées, remuées,

¹ Cité par Lars Erik ASTRÖM, « Expressen », 28 janvier 1951.

² Georges ROUAULT, introduction à *Stella Vespertina*.

³ Georges ROUAULT, introduction à *Stella Vespertina*.

salies, et glorifiées tour à tour par la main de l'ouvrier, un grand sentiment se détache, une certitude naît, la foi crée son incontestable évidence.

Le voilà donc le secret de cet homme un peu farouche, la voilà donc la clé qui ouvre le cœur du solitaire, fidèle à certains thèmes apparus dès sa jeunesse dans une peinture encore hésitante et qui se raccrochait trop alors, pour donner une impression d'angoisse, « au jardin de Gethsémani historique ¹ ». Cet art sombre de Rouault, ces coups de sonde dans les horreurs de notre condition, cette humanité misérable qui, de la prostituée au juge, voudrait satisfaire le sens du toucher ou celui de la justice, ces prolétaires de vieux faubourgs, ces rois qui font penser à la frappe de monnaies antiques, cette humanité pétrie dans la sueur et le sel de la vie quotidienne, ce monde tour à tour repoussant et émouvant, joueur et joué, bon et mauvais, fécond et stérile, outrageant et outragé, nous conduit à cette Face qui a laissé ses traits dans le linge de Véronique, à cette Croix où se noue avec notre indignité la promesse du salut par la Rédemption.

Et je crois voir dans *La Sainte Face* aux grands yeux fascinants la lueur qui ne s'éteindra plus. Car Rouault savait et *réalisait* que la « très modeste lance qui perça Jésus a percé tous les cœurs : cette plaie ne se ferme pas depuis vingt siècles. Il y a les lamentables sans nombre, femmes, vieillards petits enfants ; il y a les vivants et les morts. Tout ce peuple saigne, toute cette multitude jette sang et eau du milieu de la Croix de misère, en Orient, en Occident, sous tous les ciels, sous tous les bourreaux, sous tous les fléaux, parmi les tempêtes des hommes et les tempêtes de la nature ². »

Toujours, le peintre a éprouvé dans sa création le sentiment de la présence éternelle. C'est ce que nous dit sa couleur solidifiée sur les panneaux où nous voyons ses gammes de bleus entremêlés de luisantes plaques de cobalt. Cette matière tour à tour creusée, boursouflée de reprises, martelée de coups qui auraient voulu l'ouvrir à des profondeurs insoupçonnées, ce jaune de soufre, la pâleur du visage éternel, tout cela, avec des laques, des vernis, gonflé, tourmenté, repris sans cesse, laissant à la vision une intense vibration de pierres brillantes comme celles des mosaïques, tout cela porte en soi le « dur métier de vivre » et la « douceur d'aimer ». C'est ainsi que ce Breton, fils d'un polisseur de pianos, a compris le mystère vertigineux – pierre d'achoppement de tant de nos contemporains – de

¹ Le mot est de Vincent van Gogh, et il résume tout le problème de l'art religieux : « Pour donner une impression d'angoisse, écrivait Vincent à Emile Bernard, on peut chercher à le faire sans viser droit au jardin de Gethsémani historique. »

² Léon BLOY, *Le Sang du Pauvre*, Paris, 1909.

« la coexistence dans ce monde d'un abîme de détresse, d'erreur et de méchanceté et d'un infini de miséricorde de lumière et d'amour ¹ ».

Ainsi, tout Rouault s'éclaire. Et, sans doute, beaucoup plus tard, l'humanité sera-t-elle étonnée quand, dans la balance, la justice pèsera d'un poids plus lourd que l'infamie, quand la beauté physique succombera sous la bonté du cœur et de l'esprit. Oui, elle sera bien étonnée de certains jeux stériles et de certaines performances où se seront usés les yeux et la pensée des esthéticiens, alors qu'il suffisait d'un homme ouvert à la vraie spiritualité pour renverser la vapeur, et indiquer à l'art sa véritable fonction qui est finalement de se perdre pour se retrouver transfiguré dans l'acte concentré de la prière.

PIERRE COURTHION

¹ Pères LUCIEN MARIE DE SAINT-JOSEPH et ALBERT DU SACRÉ-CŒUR, « L'Art sacré », mars-avril 1952.

La Poésie comme expérience spirituelle

Celui qui désire connaître les profondeurs de l'esprit, ou, si l'on veut, la spiritualité de l'être, commence par entrer en soi-même. Et c'est aussi dans l'intériorité de la vie, de la pensée, de la conscience, qu'il rencontre la Poésie, s'il est destiné à la rencontrer. Surtout s'il est de ces poètes en qui la création poétique – l'émotion, l'intuition formatrice –, surgit non de la rumeur continue de l'imagination, mais du recueillement dans le silence le plus dépouillé de formes et de paroles, quand le silence atteint un haut degré de profondeur et de pureté.

Pour reprendre ce que j'ai déjà indiqué dans une étude sur le même sujet je dirai qu'à mon avis la source de la poésie comme celle de toute intuition créatrice se trouve dans une certaine expérience qu'on peut appeler « connaissance » obscure et savoureuse, d'une saveur toute spirituelle, parce qu'à ces profondeurs tout est esprit et vie. Et le poète sait qu'il y pénètre par un recueillement de tous ses sens, si fugitif soit-il ; c'est la condition première de la conception poétique ; il s'agit ici d'un recueillement passif comme est aussi cette quiétude dont parlent les mystiques, non d'une concentration volontaire et active, (laquelle est requise aussi, mais à d'autres moments).

La Poésie m'apparaît ainsi comme le fruit d'un contact de l'esprit avec la réalité en elle-même ineffable, et avec sa source, qui est à vrai dire Dieu lui-même dans le mouvement d'amour qui le porte à créer des images de sa beauté. Boccace n'avait-il pas dit, déjà, que « poésie est théologie » ? Elle est en tout cas ontologie, parce qu'elle prend naissance, lorsqu'elle est authentique, aux mystérieuses sources de l'être. Là se noue la connaissance poétique en laquelle le poète épouse la singularité des choses. Connaissance substantielle, la Poésie est le chant de cette connaissance. Connaissance par connaturalité avec l'objet qui l'a fait naître, connaissance concrète et singulière, si intime, aiguë et profonde, qu'elle frappe le cœur du poète déjà

tendu, déjà prêt à sonner le chant de la découverte, comme l'alouette endormie que frappe le soleil s'éveille, et monte dans le ciel, et chante.

Le poète s'est plongé dans le fleuve de l'esprit sous-jacent à toute notre activité coutumière, il a senti le contact de cette réalité étrangère aux formules, dans ce recueillement rare et fécond, et qu'il faut mériter en quelque manière, et dont il sort vivifié en ses facultés, enrichi de dons.

Cette plongée dans les profondeurs spirituelles ne se confond pas avec le simple abandon à l'automatisme de l'imagination qui ne descend que jusqu'à la nappe freudienne de la mémoire physiologique, en elle-même source de pur verbalisme. On y fait des trouvailles d'images, mais nulle découverte réelle. On peut le dire maintenant, la poésie n'a pas été, ne sera jamais renouvelée par l'automatisme, et par le seul concours des mots. Un Eluard par exemple est un grand poète *malgré* certaines recettes et théories préconçues, non à cause d'elles.

Le poète qui se contente du procédé de la thérapie freudienne, de ce pseudo-recueillement qui n'est qu'un abandon de soi pur et simple, ne prend contact qu'avec du « tout fait », ne pénètre, par définition, que dans la région des souvenirs inscrits dans l'inconscient comme des nœuds de vipères et comme des traumatismes. Que le psychologue et le psychiatre y fassent des découvertes, on ne voit pas en quoi cela intéresse la Poésie. Que l'automatisme dénoue jusqu'à un certain point l'imagination verbale cela ne suffit pas à justifier le procédé, dont les conséquences sont par ailleurs néfastes, parce que l'automatisme délie ce que la concentration et le recueillement ont amené à l'unité de la vie, à la création d'une forme nouvelle.

Le recueillement réel et fécond est le don premier qui est fait au poète, et c'est aussi chez lui une disposition naturelle qui doit être cultivée. Cette entrée en soi-même le poète la désire, il cherche à y persévérer. De même que Dieu attire à lui ceux qui aspirent à lui, la Poésie attend ceux qui la cherchent et se laisse trouver par ceux qui l'aiment.

Dieu. La Poésie. Une activité intérieure absolument droite et pure, va à l'un et à l'autre, va parfois, de l'un à l'autre. Le recueillement divin éclate en psaumes – et la quiétude du poète parfois découvre Dieu. Mais le plus souvent les poètes, les artistes opposent l'un à l'autre sinon Dieu et la Poésie, du moins les exigences de l'Un et de

l'autre. Ils reconnaissent, généralement, la source divine de leurs dons. Et poètes et musiciens disent : « Toutes les sources sont en Toi. »¹ Mais ils regardent les exigences de la loi de Dieu comme un obstacle à leur liberté créatrice, et l'obéissance à cette loi comme une mutilation. Ils ne savent pas que cette loi est spirituelle, et par conséquent libératrice de notre propre liberté. « Ceux qui croient à Jésus-Christ sont soumis à la loi de Dieu comme à une lumière sur le chemin de la liberté². » « La loi est spirituelle, dit saint Paul, mais moi je suis charnel, vendu au péché³. » Baudelaire, lui, savait cela, (et Rimbaud aussi sans doute), et il a accepté pleinement les déchirements qu'apporte avec elle une telle connaissance, et l'humilité qu'elle commande.

Baudelaire acceptait l'univers de la vérité objective, qui ne lui était pas un scandale. Cela est devenu rare chez les artistes de notre temps ; le ciel radieux de l'univers métaphysique est pour eux comme un morne désert. Se porter à un objet immuable en son essence est pour eux comme sortir de la vie. Par préjugé, ou par réelle impossibilité, les artistes, les poètes ne connaissent, ou ne veulent savoir, que ce qu'ils font, ou plutôt ce qui se fait en eux : leur émotion, la conception de l'œuvre en eux, leur travail, leur expression. S'ils pouvaient par un acte d'humilité admettre la réalité du monde objectif des êtres et des lois que le Créateur des poètes a *aussi* posés dans l'existence, de nouveaux et multiples champs de beauté leur seraient sans doute découverts. Ils deviendraient alors – certains d'entre eux, les plus grands – ils deviendraient de véritables inspirés, des prophètes de ce monde, et l'expérience spirituelle de la vérité divine augmenterait, harmoniserait, illuminerait en eux l'expérience spirituelle de l'état poétique.

Un artiste à l'état pur se voit aussi rarement qu'un athée à l'état pur. A ceux d'entre eux cependant qui sont d'une bonne foi absolue et qui pensent qu'il y a une antinomie insurmontable entre les exigences de l'art et celles de Dieu, il faut bien que Dieu leur trouve une place dans la vie éternelle. Ces ouvriers de la beauté qui ne croient pas rejeter Dieu en rejetant sa Loi, il faudra bien qu'ils reçoivent leur salaire, du moins ceux qui ne le reçoivent pas en ce monde, et qui en cela sont semblables aux saints. Et il faudra donc bien que

¹ Cf. Ps. 87 (86), 7.

² Jacques MARITAIN, *La pensée de saint Paul*.

³ *Rom.*, 7, 14.

l'apparente antinomie soit résolue. Là où la vérité et la liberté s'affrontent comme ennemies l'une de l'autre, il se fait un appel vers la charité que la sainteté entend. Un poids d'amour et de sainteté se trouve quelque part qui ajoute à un bien temporel un bien d'une valeur éternelle, qui sauve la beauté de ce monde qui passe, qui rachète la beauté créée par les poètes et l'arrache à celui qui se prévaut de ses droits sur toute beauté créée parce qu'il est le Prince de ce monde.

Ainsi rien de beau ne se fait en réalité sans l'amour. L'artiste crée une créature que le saint reprend au diable, lequel souvent a collaboré à sa création en donnant au poète une expérience de ce monde, de ses « pompes », de ses délices. Mais il n'est de bien, et de beauté, et d'être, que la grâce ne veuille et ne puisse sauver, si seulement nous nous rangeons au rang des pécheurs, si seulement nous nous reconnaissons responsables du Sang du Christ et du martyre des saints.

New York, 21 Novembre 1941.

RAÏSSA MARITAIN

Le « Mémorial » de Pascal¹

I. TEXTE (Edition Tourneur, N° 296)



L'An de grâce 1654

Lundi 23 novembre, jour de saint Clément, pape et martyr (v), et autres au martyrologue,

– Veille de saint Chrysogone, martyr et autres.

Depuis environ dix heures et demie du soir, jusques environ minuit et demie.

FEU

« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob », non des philosophes et – des-savants.

(Dieu de Jésus-Christ).

Certitude. – * Joie * – Certitude. Sentiment. – « * Vue * – Joie. Paix.

Dieu de Jésus-Christ.

« Deum meum et Deum vestrum » – * Jean, xx, 17 *.

« Ton Dieu sera mon Dieu ». – * Ruth *.

Oubli du monde et de tout, hormis Dieu.

Il ne se trouve que par les voies enseignées (par) dans l'Evangile.

Grandeur de l'âme humaine.

« Père juste, le monde ne t'a point connu, – mais je t'ai connu – ». * Jean, xvii *.

Joie, Joie, Joie – et – pleurs de joie

Je m'en suis séparé.

« Dereliquerunt me fontem aquae vivae ».

« Mon Dieu, me quitterez-vous ? »

Que je n'en sois pas séparé éternellement !

« Cette vie est la vie éternelle qu'ils te connaissent, seul vray Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. »

Jésus-Christ !

Jésus-Christ !

Je m'en suis séparé – je l'ai fui, renoncé, crucifié.

Que je n'en sois jamais séparé !

Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Evangile.

Renonciation totale et douce, etc.

– * Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur. Eternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.

* « Non obliviscar sermones tuos. Amen. » *

¹ Nous remercions le *Bulletin des Compagnons de Saint-Maurice* de nous permettre d'imprimer cette étude.

II. PRESENTATION

Tard dans la soirée du 23 novembre 1654 et pendant environ deux heures Pascal fut dans un état de méditation religieuse auquel il attacha immédiatement une importance si grande qu'il en fit sur le champ une relation schématique à l'aide de citations de l'Écriture et de brèves notations qui vont du simple substantif à la proposition correctement grammaticale.

Cette importance si grande n'est pas une conjecture, mais une certitude historique, car Pascal conserva toujours sur lui cette relation établie en double exemplaire figuré (avec les mêmes alinéas) qu'il prit sur soi, à chaque fois qu'il changeait d'habit, de coudre dans la doublure de son vêtement. On la trouva par hasard, après sa mort, sur le dernier habit qu'il avait porté ; et Madame Périer fut, comme son mari, d'avis qu'il s'agissait là d'un vrai mémorial – d'où le nom de ce fragment.

On retiendra aussi leur étonnement : Pascal semble n'avoir jamais parlé à personne, ni de ce qui s'était passé cette nuit-là, ni évidemment de la relation qu'il avait faite.

On trouve ce texte, que je voudrais commenter, dans toutes les éditions des *Pensées* ; dans Tourneur, Editions de Cluny, au N° 296. Les mots et les dernières phrases, qui sont entre astérisques dans cette dernière édition, ne se trouvaient que sur un des deux exemplaires (de parchemin : il fut perdu après avoir été copié par Périer) ; ils sont communément regardés comme authentiques.

*

L'obscurité du Mémorial a une double cause : Pascal écrit pour se rappeler, et il note les articulations essentielles de ce moment au sein d'un état affectif intense ; il n'a pas *autrui* en perspective, il ne met pas de *distance* entre l'événement et lui. Pascal n'explique pas : les mots ne sont évocateurs qu'à lui seul. Un tel texte n'a pas pour but de *faire comprendre*, mais de faire *revivre* un événement intérieur.

Qu'on ne se méprenne pas au sujet de cet état affectif intense. Il serait vain de croire rejoindre Pascal en je ne sais quelle communion affective. Il n'est pas question de relire le texte jusqu'à en être ému : Pascal n'a pas été submergé par de pathétiques émotions. Jacqueline, religieuse à Port-Royal, qui le voyait très souvent, note un lent progrès continu dans la ferveur de son frère ; elle n'a eu, à aucun moment, l'impression d'un bouleversement, ou d'une rupture avec le passé.

D'ailleurs le texte parle de joie et de paix ; de certitude et de connaissance (le mot sentiment, dans l'usage de Pascal, désigne une connaissance intuitive). Rien n'indique un abandon, même momentané, de la maîtrise de soi. N'y mettons point de romantisme.

C'est pourquoi j'ai parlé d'un « état de méditation religieuse », sans préciser. A-t-il été le résultat d'un long entraînement ? Y a-t-il eu ravissement, grâce mystique ? Je n'en sais rien et je ne vois guère quels secours ou quelles lumières on peut recevoir de telle ou telle option.

Le Mémorial est un texte littéraire singulier, peut-être unique ; mais un texte littéraire. Prenons-le comme tel.

L'activité créatrice de l'écrivain n'est pas arbitraire. Elle a ses exigences auxquelles elle obéit. La toute première est l'intention d'exprimer. Je m'explique : pensez à ce qui se passe en vous quand vous cherchez un mot qui vous échappe ; votre esprit est vide, mais c'est un vide actif et capable de commander un discernement. Votre intention d'exprimer est une tension intérieure qui fait apparaître le mot souhaité. Dans la création, mettez au lieu du vide une plénitude active, avec toutes sortes de tensions intérieures discernant le ton, les images, les rythmes etc. L'écrivain n'est pas libre vis-à-vis de son inspiration, cette nuit d'où naîtra l'œuvre qui exige elle-même qu'elle soit.

Mais le Mémorial n'est fait que de mots épars ou de propositions en asyndète (sans lien). Au lieu de la pleine lumière, la nuit demeure. Oui, mais avec ces constellations de mots. A nous de méditer et de trouver l'ordre qu'elles manifestent en le voilant (n'y a-t-il pas des Pensées de Pascal qui évoquent quelque chose de semblable ? « figure porte présence et absence »).

Si Pascal voulait revivre un instant majeur de sa vie chrétienne, ce n'est pas s'émouvoir qu'il recherchait, c'est reposer un acte, renouveler une attitude intérieure, se remettre, avec le même consentement, en face d'une décision, d'un événement. Trouver l'aimantation invisible qui tient ce texte en sa splendide tension est pour nous l'unique chance de le comprendre.

III. ANALYSE

DIVISION DU TEXTE

La date, évidemment, que Pascal n'a pas écrite d'un trait. Il s'est rappelé tout à coup que sa méditation avait duré jusqu'à passé minuit, et il a étendu aux deux jours le patronage des saints inscrits au martyrologe.

Dans le corps du Mémorial, deux phrases ne diffèrent que par le verbe : *Il ne se a) trouve, b) conserve que par les voies enseignées dans l'Evangile.*

Toutes deux sont suivies d'une proposition nominale : a) *Grandeur de l'âme humaine* ; b) *Renonciation totale et douce.*

Si l'on regarde ces séquences comme marquant un point, elles déterminent des suites verbales qui débutent toutes deux par des citations de l'Ecriture. Il semble que l'on tienne les deux temps de la méditation : une invention, une découverte et la « conservation » de cette découverte.

Enfin, troisième temps, une résolution ajoutée peu après (elle n'est connue que par la copie) : *Soumission totale à Jésus-Christ...*, etc. accuse le caractère grave de la décision prise cette nuit-là.

ANALYSE

La matière du Mémorial est composée pour un tiers (c'est beaucoup) de citations de l'Ecriture. Elles commandent les réflexions et les sentiments que Pascal a notés. On peut donc parler de thèmes inducteurs et de thèmes induits.

THÈMES INDUCTEURS

Ils sont de deux sortes. Les textes latins de l'Ecriture demeurent, me semble-t-il, isolés, tandis que les textes traduits se lient au discours de Pascal.

Ce n'est pas seulement parce qu'il est plus difficile qu'une pensée passe sans heurt d'une langue à l'autre ; c'est que le latin préserve mieux l'aspect sacré des Paroles divines et Pascal, saisi et recueilli par elles, laisse opérer en lui leurs résonances infinies. En réalité, il goûte un au-delà des mots. Et comme il y a une citation latine par temps de méditation, je crois qu'elles en indiquent les moments ou les aspects majeurs.

1. *Deum meum et Deum vestrum.* – Ces mots évoquent cet instant éblouissant de l'Evangile – Jean xx, 17 – où Jésus ressuscité confesse, dans sa gloire, de l'autre côté de la mort, à Marie-Madeleine, que son Dieu et Père est aussi (conjonction !) le Dieu et Père de ceux qu'il appelle ses frères. Remarquez que la citation : *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob* sert à préciser *non des philosophes et des savants*. Pascal, au départ, oppose la révélation à la raison.

Mais la révélation culmine dans le Dieu de Jésus-Christ, celui que Jésus révèle. Et à ce point de vue, la théophanie suprême est celle du Ressuscité.

Le deuxième temps insistera sur cette connaissance de Dieu par Jésus dans les citations traduites du chapitre xvii de S. Jean. *Père juste, le monde ne t'a point connu...* Pascal est revenu au cours de ses réflexions sur cette citation pour la compléter (la compléter ou prendre la parole en son nom ?) : *mais je t'ai connu*. Et un peu plus bas : *Cette vie est la vie éternelle qu'ils te connaissent, seul vray Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ*. Et Pascal enchaîne : *Jésus-Christ ! Jésus-Christ !*

Ce n'est donc pas sans motif qu'on pensera que la Révélation suprême est celle de Jésus ressuscité. Mais notez que cet aspect de connaissance avec ses harmoniques pascaliens est en retrait par rapport aux mots *Deum meum et Deum vestrum*, et comme un appauvrissement. Les mots latins évoquent une alliance et pourquoi pas ? une communion.

On pourrait croire que les mots du premier temps *Ton Dieu sera mon Dieu* disent la réponse de Pascal à Jésus. Le fait que la citation est empruntée au livre de Ruth I, 16 – où il s'agit des conditions sociales de la religion ; que le futur évoque un établissement – tout cela donne à croire que Pascal songe à Jacqueline et au groupe des « Messieurs ».

La suite : *Oubli du monde...*, etc. fortifie cette impression. Rappelons-nous qu'à cette époque Pascal multiplie les visites à sa sœur, et va quitter le monde pour Port-Royal.

2. *Dereliquerunt me fontem aquae vivae*. – L'édition de la Bible de Louvain, que cite Tourneur et dont se servait Pascal, traduit ainsi cette phrase : « Ils m'ont délaissé, moi qui suis la fontaine d'eau vive ».

Le contexte immédiat manifeste un fort hiatus. Les mots latins sont introduits par : *Je m'en suis séparé*, et suivis de *Mon Dieu, me quitterez-vous ?* Les éditeurs voient en ces derniers mots une citation de saint Matthieu xxvii, 46, que Louvain traduit : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » C'est le cri de Jésus agonisant sur la Croix. Le latin porte bien *dereliquisti*, même verbe que *dereliquerunt* ; mais rien dans Pascal ou dans la Bible de Louvain ne favorise ce rapprochement. La double traduction (délaissé, abandonner) du même verbe ne permet pas à la mémoire de joindre les textes l'un à l'autre et les mots, les temps verbaux différents de Pascal (séparer, quitter) dont aucun n'est une traduction de *derelinquere* indiquent une réaction au texte.

De plus, le mouvement de *Me quitterez-vous* est contraire à *Ils m'ont délaissé* : à la confession d'une faute succède l'anxiété devant une sanction divine qui fixerait le coupable dans l'acte même de sa faute. Trait

« caractériel » de l'angoisse pascalienne, peut-être, mais il s'exprime dans une construction théologique plus janséniste qu'orthodoxe. Car l'aveu du péché est déjà une confession de la gloire, de la présence de Dieu.

Enfin le texte : *Cette vie est la vie éternelle qu'ils te connaissent...* que Pascal prend dans son sens le plus pauvre (cf. la Pensée : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ! » : Pascal ignore la richesse du connaître biblique : on connaît le Père parce qu'on est engendré par Lui) évoque faiblement la *source d'eau vive*.

Dereliquerunt me fontem aquae vivae demeure donc dans un magnifique isolement : c'est Dieu qui s'y révèle comme source de vie (comme acte inépuisable de don vivifiant) et Dieu qui révèle la faute. Le mouvement brisé et à sursauts de la pensée de Pascal indique mieux que ses notations claires qu'il essaie de dire un sentiment plus vécu que compris.

Encore deux ans et il pourra appeler cœur (un terme biblique) cette sensibilité de notre être au toucher divin.

3. *Non obliviscar sermones tuos. Amen.* — Conclusion du Mémorial tirée du Psaume cxviii, 16 et que la Bible de Louvain traduit : « Je n'oublierai point tes paroles ». Le refus d'oublier étant une volonté de se rappeler, *Mémorial* s'est imposé de lui-même à l'esprit pour définir la méditation de Pascal.

Oublier s'oppose dans le même verset du psaume à se soucier de, penser à, méditer ; les paroles sont celles de la Loi. Le sens du texte latin est la décision ferme de vivre chrétiennement. C'est *Oubli du monde et de tout...* et *Renonciation totale et douce...* qui me paraissent les « harmoniques » de ce dernier texte.

THÈMES INDUITS

1. *Thèmes de connaissance.* — La phrase initiale *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants* est célèbre. Elle se trouve admirablement résumée dans l'appellation *Dieu de Jésus-Christ* que Pascal était pressé d'écrire.

Et elle dit bien ce qu'elle veut dire : à un Dieu atteint au terme d'une longue chaîne de déductions, elle oppose l'irruption du Dieu Vivant dans l'Histoire, dans l'histoire personnelle de Pascal aussi.

Mais cette « longue chaîne de déductions » dénote une conception cartésienne de la philosophie et des sciences ; sans la renier, Pascal découvre une autre source de la connaissance de Dieu où la révélation (la confiance)

importe plus que les capacités intellectuelles ou le pouvoir opérateur du sujet connaissant.

Une autre source : quelque chose qui ressemble à cet esprit de finesse que lui avait enseigné Méré et qu'il devait opposer à l'esprit de géométrie, mais d'un autre ordre et qui fonde plus que la pensée cartésienne (cf. le début du *Pari*) la *Grandeur de l'âme humaine*.

2. *Thèmes de volition*. — Une autre source : c'est vers elle que Pascal se tourne : elle seule. *Oubli du monde et de tout, hormis Dieu*, le Dieu de Jésus-Christ. Les voies par lesquelles il a été découvert sont dans l'Évangile et les mêmes voies le conservent : « Si quelqu'un ne renonce... », dit Jésus ; Pascal acquiesce : *Renonciation totale et douce...*

Mais la confiance divine importe plus que le pouvoir humain, alors Pascal amoureux s'affole : *Je m'en suis séparé* et il reprend son péché et il détaille : *je l'ai fui, renoncé, crucifié*. La complaisance divine est hors de ses atteintes, la grâce hors de son pouvoir : *Que je n'en sois pas séparé éternellement ! Que je n'en sois jamais séparé !*

Me trompé-je ? ce cri n'est pas un appel. Pascal a peur. Il prend certes une résolution héroïque dans cette volonté de *Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur* ; dans cette espérance d'être *Eternellement en joie pour un jour d'exercice* (ces derniers mots signifient : une vie d'épreuves) *sur la terre*.

Mais Pascal a peur : d'abord parce qu'il a l'esprit fasciné par la terrible prédestination janséniste et ensuite plus profondément peut-être parce que son cartésianisme scientifique exalte le pouvoir opérateur de l'intelligence dont les harmoniques affectifs sont l'agressivité et le ressentiment. Or ici, l'initiative n'appartient point à Pascal : son pouvoir et ses harmoniques subitement frustrés de leur exercice déclenchent une crise d'angoisse.

3. *Thèmes affectifs purs*. — Ils se réduisent à deux séries de noms, au premier et au deuxième temps de la méditation. Voici la première : *Certitude*. (*Joie*) *Certitude*. *Sentiment*. (*Vue*) *Joie*. *Paix*. Les mots entre parenthèses ne sont connus que par la copie. Voici la seconde : *Joie, Joie, Joie et pleurs de joie*.

Pascal a donc pleuré cette nuit-là ; et de joie. Le contraste est grand avec les explications de tout à l'heure : mais il est aussi grand dans le texte. Et il n'y a pas d'échappatoire : quand Pascal a relu son texte, ç'a été pour y insérer une sixième mention de la Joie et préciser *Certitude*

et Sentiment par Vue. Vue de quoi ? Joie de quoi ? Au-delà des problèmes intellectuels, des crises d'angoisses, des volontés d'organiser une vie chrétienne, Pascal sait, à l'exultation profonde de son être, qu'il a rencontré l'Ineffable. (Il ne faudrait pas beaucoup me pousser, mais enfin il y a une troisième série nominale – ces deux Jésus-Christ ! – avec exclamation.)

*

Oubliez ce que je viens de dire, et surtout la dispersion des phrases du Mémorial. Relisez celui-ci, posément : sa première strophe est une découverte qui ne se reconnaît encore qu'intellectuelle ; sa seconde affirme un désir mal sûr de sa nature et de sa durée.

Mais aux symétries marquées, aux symétries estompées, vous saisissez par ses crêtes le beau rythme de la houle puissante qui dilate l'âme de Pascal. C'est ce rythme qui est significatif : il est né d'une touche imprévisible ; il ordonne une liturgie qui gagne tous les niveaux de son âme, de la conscience obscure à la conscience claire, de ce qu'il est à ce qu'il connaît et ce qu'il espère aveuglément ; il crée un psaume d'acquiescement à un Être de plénitude sacrée et déjà de béatitude.

Car ce savant, tourné vers le monde et qui l'envisageait comme une proie offerte à la toute puissance du savoir, voici que cette nuit il est assailli – non pas en face – par Quelqu'un dont saint Augustin disait qu'il était plus intime à nous que notre intime même (*intimior intimo meo et superior supremo meo*). Non, ce n'est pas du dehors, c'est au plus profond de son âme que se lève la fulgurante présence divine. Et sa victoire soudaine ne lui laisse pas le temps de se reprendre.

Que la réflexion du savant, que l'effroi du pécheur composent comme ils peuvent avec l'indicible évidence qui devient sa vie. (Et du lointain des âges les paroles divines attestent qu'il est dans le vrai.) Pascal le sait : c'est ici les prémices de l'éternité ; voici que le jour du Seigneur est venu, incandescent comme une fournaise !

Pascal s'assied à sa table, marque son papier d'une croix irradiante, note une date, et trace le mot qu'il essaiera de commenter misérablement, splendidement :

« FEU »

NORBERT VIATTE

La dialectique paulinienne des Juifs et des Gentils

Comment entendre les chapitres neuf à onze de l'Épître aux Romains, où l'apôtre, pour l'instruction d'une Eglise mélangée de fidèles venus les uns du judaïsme, les autres de la gentilité, découvre ce que l'on peut bien appeler la dialectique de Dieu à l'égard des Juifs et des Gentils ? Dialectique qui n'a rien d'un procès hégélien ; dialectique admirable des alternances de la miséricorde divine, offerte d'abord sous une première forme (Loi de nature) à toute l'humanité tombée, et qui, lorsqu'elle est refusée par les uns passe aux autres sous une forme nouvelle et plus haute (vocation d'Abraham et Loi mosaïque), pour aboutir enfin à l'économie de la Loi nouvelle, où il n'y a plus normalement ni Juifs ni Gentils.

Portons maintenant notre attention plus précisément sur la portion d'Israël rejetée pour n'avoir pas su reconnaître son Messie. Quel est son destin ? Est-elle vouée à se confondre dans la multitude anonyme des autres peuples ? Nous la voyons, après vingt siècles, résister à tous les agents de dissolution, et survivre aux plus terribles des persécutions. Est-elle donc protégée par une providence particulière, gardée pour quelque extraordinaire réintégration, qui se fera soit vers la fin du monde, soit avant ? Mais alors comment définir son statut propre ? Est-elle le même peuple que celui de l'Ancien Testament, dont elle aurait hérité l'histoire et les richesses sans apparente solution de continuité ? Faut-il dire plutôt qu'elle est le même peuple, mais privé désormais de sa dignité messianique, et destiné pourtant à la retrouver un jour, en rejoignant l'Eglise, où cette dignité est passée tout entière ?

Notre intention est ici simplement d'essayer de pénétrer la pensée de saint Paul, plus précisément dans les passages de Rom., XI, 11-15 et Rom., XI, 25-32, où il parle de la restauration future de l'Israël maintenant « endurci », en nous aidant de quelques-uns des plus autorisés des commentateurs des Pères et des exégètes modernes, dont, sans faire une analyse exhaustive, nous nous efforcerons pourtant de résumer exactement la pensée. Nous verrons alors ce qu'il faut tenir comme assuré, ce qui prête davantage à la discussion, et, dans une future étude, ce que le spectacle de vingt siècles de persistance d'Israël au milieu des nations pourrait aujourd'hui permettre de compléter.

I. LES PERES GRECS

Les deux premiers grands commentaires sont ceux d'Origène, qui nous est parvenu dans la traduction latine de Rufin, et celui de saint Jean Chrysostome.

ORIGÈNE

La « dialectique » de l'apôtre, sa préoccupation constante, est d'encourager tour à tour les Juifs et les Gentils, en les empêchant de se prévaloir les uns contre les autres des dons de la miséricorde divine ¹.

Rom., XI, 11. — *Je demande donc : ont-ils trébuché de telle sorte qu'ils soient tombés ? Certes non ! Mais leur faux pas a été le salut des Gentils.* Paul vient d'expliquer pourquoi Israël a été répudié et les Gentils accueillis. Mais craignant de fournir un prétexte à l'arrogance des Gentils, il ajoute que le faux pas d'Israël a eu pour résultat non sa chute, mais le transfert du salut aux Gentils. Et si le salut a passé aux Gentils, c'est pour qu'en retour les Juifs soient excités à la jalousie et provoqués à la conversion.

Pour Origène, notons-le une fois pour toutes, comme d'ailleurs pour tout les commentateurs, car la pensée de Paul est nette, l'Israël rejeté, dont il annonce le retour, n'est en aucune manière une simple réalité historique « phénoménale » demandant, avec celle des Gentils, à être « stylisée », à être ramenée à des schèmes capables, par leur opposition et leur récurrence, de fournir une explication a priori et artificielle de l'entière histoire du salut. C'est l'Israël issu des patriarches, qui a reçu la loi et les promesses, qui leur est apparenté selon la chair, de qui est issu selon la chair le Christ, Dieu béni éternellement.

Origène le note, c'est le même peuple d'Israël qui a trébuché et qui sera relevé. Paul, dit-il, distingue ici entre trébucher, faire un faux pas, et tomber, ce qui est irrémédiable. En d'autres mots, il sait qu'il y a deux sortes de chutes : celles dont on se relève : *Le juste tombe sept fois, et se relève* (Prov., XXIV, 16) ; *Fait-on une chute sans espoir de se relever ?* (Jér., VIII, 4), et celles qui sont définitives : *Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair* (Luc, x, 18). Israël a trébuché, il n'est pas tombé de la seconde manière.

Rom., XI, 12. — *Si leur faux pas a fait la richesse du monde, et leur amoindrissement la richesse des Gentils, que ne fera pas leur plénitude ?* Ici paraissent les dispensations de la Sagesse divine. Chacun pèche par décision de son libre arbitre ; mais ce dont il se prive va servir à l'enrichissement des autres.

L'ambiguïté du mot *monde* est levée : le monde, ici, ce sont les Gentils ; ce qui est enlevé à Israël passe à ceux des Gentils qui par la foi deviennent la part et l'héritage du Seigneur.

Dans ce même verset, le peuple d'Israël est appelé *plénitude*. Cette signification, dit Origène, est profonde. Comment l'entendre ? Voici ce qu'il

¹ P. G., t. XIV, col. 1184-1200, n° 9.

lui semble. Son explication est particulière. Il pense non immédiatement à la plénitude du peuple d'Israël se convertissant, mais immédiatement à la plénitude que la conversion d'Israël apportera à l'Eglise :

« Aujourd'hui, où toutes les nations sont appelées au salut, les richesses de Dieu sont faites de la multitude des croyants ; mais tant qu'Israël persiste dans son incrédulité, la plénitude de la portion du Seigneur ne pourra pas se dire achevée. Il manque à son intégrité le peuple d'Israël. Mais quand la *plénitude des nations sera entrée* (Rom., XI, 25) et qu'Israël à la fin du temps, *in novissimo tempore*, viendra au salut par la foi, c'est par ce peuple, jadis premier, puis dernier venu que s'achèvera en quelque sorte la plénitude de l'héritage et de la portion du Seigneur. L'apôtre appelle Israël *plénitude*, parce qu'il complètera à la fin du monde, *in novissimis*, ce qui manquait à la part de Dieu »¹.

On le voit : 1^o le peuple d'Israël durera, selon Origène, jusqu'au temps de sa réintégration, qu'il place à la fin du monde ; 2^o cette réintégration apportera à l'Eglise un complément qui lui manquait. Et il est vrai que l'Israël maintenant « endurci » manque encore à l'Eglise et qu'en venant à elle il la complètera ; non certes, précisons-le, dans la ligne de son *essence*, mais de son *extension*, en recevant d'elle la dignité messianique, qui a passé désormais tout entière en elle depuis qu'il l'a perdue, et dont la privation s'inscrit maintenant en creux dans sa chair.

Rom., XI, 14-15. — Sans doute² Paul est l'apôtre des Gentils et il honore son ministère ; mais, leur dit-il, *avec l'espoir d'exciter la jalousie de ceux de ma race et d'en sauver quelques-uns*.

Pourquoi se soucier pareillement d'Israël ? La grâce perdue par Israël a passé au monde, qui se réconcilie à Dieu. Qu'apportera donc au monde la réconciliation même d'Israël ? *Si leur rejet a été une réconciliation du monde, que sera leur admission (assumptio) sinon une vie d'entre les morts ?*

Quand les morts eux-mêmes reprendront vie, quand le monde corruptible deviendra incorruptible et les mortels immortels, alors s'accomplira l'admission d'Israël. Si leur faux pas a donné au monde la réconciliation, il serait absurde que leur admission ne lui apportât pas quelque don encore plus grand et plus précieux.

Rom., XI, 25-27. — *Je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère, de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse ; une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la plénitude des Gentils, et ainsi tout Israël sera sauvé.*

Les Gentils³ vont-ils s'engueillir d'avoir été entés sur l'olivier à la place des branches retranchées ? Non, ce serait ignorer le mystère de Dieu. Il a permis un aveuglement partiel en Israël pour faire place aux Gentils. Mais, sous l'effet de l'émulation, les yeux d'Israël s'ouvriront. Il reviendra, comme l'épouse infidèle revient à son premier mari (Osée, II, 7). Les prophètes ont maintes fois annoncé ce retour : *Jamais je ne rejetterai le peuple*

¹ Col., 1187.

² *Ibid.*, n° 10, col. 1187.

³ *Ibid.*, n° 12, col. 1195.

entier des enfants d'Israël à cause de tout le mal qu'ils ont fait (Jérémie, XXXI, 37). Tel est le mystère que Paul révèle aux Gentils.

Par qui et comment, sorti de son aveuglement, Israël sera-t-il sauvé ? De Sion viendra le Libérateur, il ôtera les impiétés du milieu de Jacob, et ce sera mon alliance avec eux lorsque j'enlèverai leurs péchés.

Rom., XI, 28-29. — *Ennemis, il est vrai, selon l'Evangile à cause de vous, ils sont, selon l'élection aimés à cause de leurs pères ; car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance.*

Voilà le texte difficile ¹. Faut-il distinguer, dans l'Israël d'après le Christ, ceux qui sont endurcis et ceux qui sont convertis ? C'est ce que fait Origène qui sera suivi par beaucoup. Il y a, d'une part, l'Israël *ennemi* de Dieu, qui a réclamé la crucifixion de son Christ, et qui maintenant encore empêche la prédication de parvenir jusqu'aux Gentils ; et il y a, d'autre part, le « reste » d'Israël, *aimé* de Dieu, accordé à la foi de ses pères, croyant en Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts (Rom., IV, 24), et qui est sauvé.

Cette distinction est théologiquement exacte. L'est-elle exégétiquement ? Il ne semble pas. Elle est trop facile. Surtout elle divise le mouvement de pensée de l'apôtre. C'est l'Israël endurci, dont le sort ici le préoccupe, qu'il regarde comme à la fois *ennemi* sous un aspect : il refuse l'Evangile, et *aimé* sous un autre aspect : il descend des pères à qui ont été faites des promesses sans repentance.

Rom., XI, 30-33. — L'apôtre découvre aux gentils la dialectique des miséricordes divines. Jadis, vous les Gentils, vous n'avez pas cru en Dieu. Pourtant Dieu ne vous a pas abandonnés complètement : au dernier moment vous avez enfin obtenu miséricorde ². Quelle fut l'occasion de cette miséricorde ? L'incrédulité d'Israël. Est-ce que tout va en rester là ? Non ! Car ceux du peuple d'Israël (*de populo Israel*) qui n'ont pas cru, et qui, en raison de leur incrédulité, ont été délaissés pour que la miséricorde de Dieu pût se détourner sur vous, ne seront pas toujours abandonnés à leur incrédulité, *non usquequaque relinquentur in incredulitate sua*. Quand l'époque de la plénitude des nations sera accomplie, eux aussi recevront miséricorde.

Pour montrer la Bonté divine qui, de l'incrédulité des uns, fait le salut des autres, l'apôtre écrit : *Dieu a enfermé tous les hommes dans l'incrédulité, pour faire miséricorde à tous* (Rom., XI, 32). L'incrédulité certes ne vient pas de Dieu. Mais quand les croyants deviennent incrédules, il ouvre aux incrédules le chemin de la foi. Paul s'arrête ici pour considérer les choses de haut. Dieu ne rejette pas aussitôt ceux qui usent mal de leur libre arbitre. Il est saint, patient et longanime. Saisi de stupeur et de crainte, l'apôtre s'écrie : *O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu* (Rom., XI, 33).

¹ *Ibid.*, n° 13, col. 1198.

² Les Gentils ne sont pas abandonnés complètement, mais gardés pour une miséricorde. L'Israël endurci, lui aussi est gardé pour une miséricorde, et en ce sens, encore aimé.

Dans la sixième homélie sur les Nombres, n° 4, Origène compare, à la Synagogue, Marie, femme d'Aaron, devenue lépreuse, chassée du camp puis finalement guérie et réintégrée.

« Regarde maintenant ce peuple, vois quelle lèpre le péché a déposée en lui, quel brouillard obscurcit son intelligence, son culte corrompu, son aspect repoussant. Et pourtant cette lèpre ne demeurera pas toujours ; mais quand la semaine du monde approchera de sa fin, il sera rappelé au camp. En effet, à la fin du monde *quand sera entrée la plénitude des nations*, alors tout Israël sera sauvé (Rom., XI, 25-26), et c'est le moment où la lèpre quittera le visage de Marie, Israël recevra la gloire de la foi et la splendeur de la connaissance du Christ, et son visage reprendra son éclat, quand, les deux troupeaux réunis en un, *il n'y aura plus qu'un seul troupeau et un seul Pasteur*. C'est alors qu'il faudra dire vraiment : *O abîme de richesses de la sagesse et de la science de Dieu qui n'a enrhumé tout le monde sous le péché que pour étendre à tous sa miséricorde* » (Rom., XI, 33) ¹.

On lit plus loin :

« Ce peuple qui est maintenant un *peuple vain*, et les docteurs qui le maintiennent dans l'erreur en ne croyant pas au Christ, verront clair plus tard, *aux derniers jours*, lorsque *la plénitude des nations fera son entrée* et que tout Israël commencera de venir à la foi du Christ ; oui, ceux qui maintenant *ont des yeux et ne voient pas* (Mc., XIII, 18), verront alors. *Ils lèveront leurs yeux vers des pensées plus hautes et spirituelles*, et ils verront, et ils comprendront *qu'il est bon devant Dieu de bénir l'Israël spirituel* » (Nombres, XXIV, 1-3) ².

Et encore :

« Les docteurs de la Loi et les scribes montreront que le Christ a été prophétisé dans la Loi et les Prophètes. Cela se fera non pas maintenant, je veux dire ; non pas à l'époque où il est venu. Mais *lorsque la plénitude des nations sera entrée*, et que tout Israël commencera d'être sauvé, alors ils manifesteront, alors ils proclameront bienheureux Celui qu'ils blasphèment maintenant. Cependant le temps où cela doit arriver n'est pas proche ; il est distant, il faut se contenter de l'espérer à la fin du siècle. Voilà pourquoi Balaam dit : *Je lui montrerai, mais non pas maintenant*. A qui ? à lui, c'est-à-dire au peuple qui alors sera sauvé » ³.

C'est toujours la même doctrine. Israël est gardé pour une réintégration, qui suivra la conversion des Gentils, et qu'Origène renvoie à la fin du monde.

SAINT JEAN CHRYSOSTOME

Il est celui des Pères qui a été le plus violent, déchaîné, outrancier, « indéfendable » à l'égard des Juifs, auxquels il reprochait de séduire ses ouailles, et en même temps, celui qui, dans « le plus beau des commentaires aux Romains que nous ait laissés l'antiquité », expose avec la conviction la plus profonde les extraordinaires raisons d'espérer que l'apôtre a données aux Juifs.

¹ ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres*, P. G., t. XII, col. 611, trad. A. Méhat, Sources chrétiennes, n° 29, pp. 131-132.

² *Homélie XVII*, P. G., t. XII, col. 704., Méhat, p. 341.

³ *Homélie XVIII*, P. G., t. XII, col. 716.

Je demande donc : ont-ils trébuché de telle sorte qu'ils soient tombés ? (Rom., XI, 11) ¹. Le faux pas des Juifs est-il sans remède ni redressement ? Non, dit l'apôtre. Il vient de leur remettre en mémoire les reproches de leurs prophètes, mais il ne veut pas les priver d'espérance. Il leur révélera bientôt que, *lorsque la plénitude des Gentils sera entrée*, au temps de la seconde parousie et de la consommation du monde, *tout Israël sera sauvé* (Rom., XI, 25). Qu'ils sachent d'abord que si *leur faux pas a été le salut des Gentils*, c'est afin, en retour, *d'exciter leur jalousie* Rom., XI, 11). Tel était déjà le sens des paraboles évangéliques : celle du festin où les invités sont remplacés par les mendiants (Mt., XXII, 10), celle des vigneronniers homicides à qui la vigne est reprise (Mt., XXI, 41). La dignité des Juifs est grande : c'est à eux d'abord que l'Evangile est offert pour qu'ils le portent aux Gentils. A la Syrophénicienne, le Sauveur avait répondu qu'il n'était envoyé qu'aux brebis d'Israël (Mt., xv, 26).

Maintenant ² l'ordre est renversé : l'Evangile passe brusquement aux Gentils, mais afin de provoquer la jalousie des Juifs.

Si leur faux pas a fait la richesse du monde et leur amoindrissement, la richesse des Gentils, que ne fera pas leur plénitude ? (Rom., XI, 12). Il reste aux Juifs l'espérance : si, lors de leur défaillance, tant d'autres ont été sauvés, et lors de leur rejet, tant d'autres appelés, que sera-ce lorsqu'ils se convertiront ? Quand ils entreront tous, πάντες, plus que de leur conversion, plus que de leur transformation, il faudra parler de *leur plénitude* : ce sera le temps de l'abondance de la grâce, et du don de Dieu, tout presque sera donné, καὶ σκεδὸν τὸ πᾶν.

Ceci dit pour que les Gentils soient humbles. Mais confiants. C'est eux, maintenant, que Paul loue. C'est son devoir étant leur apôtre. Et il espère, à travers eux, provoquer l'émulation de ceux de sa race, en sauver peut-être quelques-uns : *Or je vous le dis à vous les Gentils, étant l'apôtre des Gentils, j'honore mon ministère, avec l'espoir de provoquer à la jalousie ceux de ma chair, et d'en sauver quelques-uns* (Rom., XI, 13-14). Le rôle des Gentils est magnifique : c'est l'incrédulité des Juifs qui a été pour eux occasion de salut ; au contraire c'est leur foi qui va l'être maintenant pour les Juifs.

L'apôtre ³ oppose entre eux les mérites des Juifs et des Gentils. A Israël est dû l'appel brusqué des Gentils ; mais aux Gentils de provoquer les Juifs à la jalousie ! Par ces derniers mots Paul ne vient-il pas de froisser les Juifs ? Il recommence leur éloge : *Si leur rejet fut une réconciliation du monde, que sera leur admission sinon une vie d'entre les morts* (Rom., XI, 15). En d'autres mots : si Dieu, au temps où il s'irritait contre les Juifs, a répandu tant de grâces sur le monde, que ne fera-t-il pas quand il se les réconciliera ? Sans doute, ils ne seront que l'occasion [non la cause] de la résurrection des morts, ἀνάστασις τῶν νεκρῶν, comme ils n'ont été que l'occasion de notre salut : la cause c'est la foi et la grâce d'en haut.

¹ P. G., t. LX, n° 2, col. 585.

² Ibid., n° 3, col. 586.

³ Ibid., n° 4, col. 587.

Les Gentils¹, explique l'apôtre, seront retranchés s'ils ne persévèrent pas dans la foi ; les Juifs seront entés de nouveau s'ils ne persévèrent pas dans l'incrédulité. Puis, laissant de côté tout ce qui assombrit, Paul finit en ouvrant aux Juifs, s'ils le voulaient, de grandes espérances. Il s'agit du mystère du retour d'Israël. L'apôtre parle aux Gentils : *Je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse* (Rom., XI, 25, a). Il appelle ici mystère une chose inconnue et secrète, étonnante, paradoxale. Dans le même sens il disait ailleurs : *Voici que je vous annonce un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais nous serons tous changés* (I Cor., xv, 51). Quel est donc ce [nouveau] mystère ? *Une partie d'Israël s'est endurcie* (Rom., XI 25 b). Une partie seulement, non toute la nation (ἔθνος), car beaucoup d'entre eux sont déjà venus à la foi ou y viendront.

Paul vient d'annoncer une grande chose. Il l'appuie sur l'autorité du prophète. Pour l'endurcissement des Juifs, chacun pouvait le constater ; mais qu'ils viendront à la foi et seront sauvés, c'est Isaïe qui le crie : *De Sion viendra le Libérateur, et il ôtera les impiétés du milieu de Jacob* (Isaïe, LIX, 20 ; Rom., XI, 26) Et pour qu'on ne soit pas tenté de rapporter cette annonce aux événements du passé, il ajoute : *Et voici quelle sera mon alliance avec eux, lorsque j'enlèverai leurs péchés* (Isaïe, LIX, 21 ; Rom., XI, 26). Telle est la promesse du Seigneur. Puisqu'elle n'a pas encore été réalisée, puisque les Juifs n'ont pas encore reçu par le baptême la rémission de leurs péchés, cela se fera plus tard infailliblement, *car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance* (Rom., XI, 29). Voilà, pour l'avenir, l'avantage des Juifs.

Vient le passage difficile : *Ennemis, il est vrai, selon l'Evangile, à cause de vous, ils sont selon l'élection, chéris à cause de leurs pères* (Rom., XI, 28). Tout d'abord, que les Gentils ne se vantent pas : si Israël est devenu, plus encore qu'au début, hostile à l'Evangile, c'est la rançon de leur conversion.

D'ailleurs², Dieu n'a pa annulé la vocation des Juifs. Il attend *que soit entrée la totalité des Gentils* (Rom., XI, 25 b), et alors eux aussi entreranno.

Ce n'est pas tout : *Ils sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères* (Rom., XI, 28 b), c'est-à-dire : veulent-ils être ennemis ? c'est leur châtimeut ; veulent-ils être aimés ? la vertu de leurs pères ne servirait de rien sans la foi (de leurs pères).

Paul n'en finit pas de les consoler, espérant les attirer à l'Evangile. C'est eux qu'il vise à travers les Gentils : *De même que jadis vous avez désobéi à Dieu et qu'au temps présent vous avez obtenu miséricorde grâce à leur désobéissance ; eux de même au temps présent ont désobéi grâce à la miséricorde exercée envers vous, afin qu'eux aussi ils obtiennent au temps présent miséricorde. Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde* (Rom., XI, 30-32). Les Gentils ont d'abord

¹ *Ibid.*, n° 6, col. 590.

² *Ibid.*, n° 7, col. 592.

été appelés, puis se sont détournés ; les Juifs sont venus, puis se sont détournés ; alors, à nouveau, les Gentils sont appelés ; pourtant [la dialectique] ne s'achève pas sur la catastrophe des Juifs : à la fin, ils seront pris en miséricorde. Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, non pour qu'ils y restent, mais pour sauver, par une mutuelle rivalité, les uns et les autres. Non certes que les Gentils, venus au salut, aient de nouveau à en sortir, comme l'ont fait les Juifs ; c'est en demeurant dans l'amour qu'ils attireront les Juifs.

Ici l'apôtre jette un regard sur les siècles écoulés ; il contemple l'ensemble des desseins de Dieu depuis la création du monde jusqu'au moment présent, et, considérant la variété avec laquelle toutes choses ont été disposées, il donne cours à son admiration, assurant ses auditeurs que les choses qu'il vient d'annoncer se produiront indubitablement. Que les desseins de Dieu soient profonds, il le sait ; mais quelle en est la profondeur, il l'ignore : *O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu...* (Rom., XI, 33).

Ainsi pour Chrysostome, la destinée d'Israël est un mystère : quand la plénitude des Gentils sera entrée, tout Israël à son tour sera sauvé, en raison des promesses faites aux patriarches. Cela se produira au temps de la seconde parousie et de la consommation du monde. Le fait de la réintégration d'Israël repose sur les affirmations expresses de Paul ; si la date en est reportée, par Origène et Chrysostome, à la fin du monde, c'est qu'ils interprètent la *vita ex mortuis*, dont parle l'apôtre, de la résurrection générale. Les deux affirmations n'ont pas le même poids.

II. LES COMMENTAIRES LATINS

AMBROSIASTER

Voici quelques passages de cet auteur, non encore identifié, qui nous a laissé sur l'Épître aux Romains, le plus important des commentaires latins ¹.

Rom., XI, 11. – Le faux pas des Juifs n'est pas tel qu'ils soient tombés irrémédiablement comme Lucifer (Isaïe, XIV, 12) ; c'est pour un temps qu'ils sont devenus insensibles. Le don de Dieu, qu'ils ont refusé, à été transféré aux nations, pour que, pris d'émulation, ils se convertissent au Christ.

Rom., XI, 12. – Le faux pas des Juifs a enrichi le monde. Lors de leur conversion, le nombre des bons s'accroîtra, et le monde, en grande partie, sera sauvé.

Rom., XI, 15. – Si l'incrédulité des Juifs a réconcilié les nations à Dieu et fait grandir le monde dans la foi du Christ, quelle sera la plénitude de

¹ P. L., t. XVII, col. 150.

salut apportée au monde par la conversion des Juifs, sinon une vivification d'entre les morts, *ut ex mortuis vivificetur mundus in hominibus?*

Rom., XI, 16. — *Si les prémices sont saintes, toute la pâte aussi...* — Ceux dont les pères ont reçu la foi, comment les dire indignes de venir à la foi ? Si une part des Juifs a cru, pourquoi l'autre part ne pourrait-elle croire ?

Rom., XI, 23. — *Dieu est assez puissant pour les enter de nouveau.* Dieu ne les a pas retranchés sans pouvoir les réintroduire s'ils se convertissent, selon Jérémie XXIV, 6 : *Ceux qui reviendront à moi, je les replanterai.*

Rom., XI, 25-26. — C'est pour un temps qu'Israël s'est aveuglé. Quand la masse des Gentils sera entrée, les ténèbres de son esprit se dissiperont pour qu'ils puissent croire.

« Celui qui les avait punis de cécité en écartant de leurs cœurs l'esprit de componction, leur rendra le libre arbitre de leur volonté ; pour qu'ils puissent se corriger et être sauvés, leur incrédulité venant non de la malice mais de l'erreur »¹.

Rom., XI, 28. — La prédication de l'Évangile s'adressait aux Juifs, pour ensuite atteindre les Gentils. Ils se sont montrés *ennemis selon l'Évangile*, et le royaume leur a été ôté pour passer aux Gentils :

« Si les Juifs tardent à se convertir, leur infidélité ne doit pas nous réjouir, mais nous attrister. Leur péché a apporté aux nations la joie du salut, qu'elles se réjouissent de leur conversion ; elles leur doivent, en effet, d'avoir reçu plus vite la grâce de Dieu »².

Ils sont, selon l'élection, *aimés à cause de leurs pères* :

« Bien que les Juifs aient péché gravement en rejetant le don de Dieu, et soient dignes de mort, cependant, parce qu'ils sont les fils des justes dont les privilèges et les mérites ont attiré sur eux de la part de Dieu de nombreux bienfaits, ils seront reçus avec joie quand ils reviendront à la foi, car l'amour de Dieu est prêt à s'exercer à leur égard en souvenir de leurs pères »³.

Le retour des Juifs ne fait pas de doute pour l'Ambrosiaster. Il ne semble pas le mettre en rapport avec la fin, mais plutôt avec une vivification, du monde.

SAINT JÉRÔME

Voici le commentaire de saint Jérôme⁴ sur Habacuc, III, 17 : *Alors le figuier ne fleurira plus, et il n'y aura plus rien à récolter dans les vignes, le fruit de l'olivier décevra et les champs ne donneront plus à manger.*

Quand viendra le jour de la catastrophe juive et du peuple d'abord choisi, *populi prioris*, quand la fille de Sion aura été délaissée comme une cabane des vignes, alors, dit le prophète, ceux qui comme moi seront

¹ *Ibid.*, col. 153.

² *Ibid.*, col. 153.

³ *Ibid.*

⁴ *Comm. in Abacuc*, lib. II, cap. 3. P. L., t. XXV, col. 1353.

restés fidèles au milieu d'un peuple qui périt, se réuniront aux disciples du Christ, qui enseigne sur la montagne et laisse dans la plaine la foule infirme : je monterai donc sur la montagne.

La pensée se porte sur le figuier de l'Evangile dont le Seigneur s'approcha pour apaiser sa faim. Il le maudit en disant, Mt., xxi, 19 : *Tu ne porteras pas de fruit en ce siècle (usque in saeculum)*. Attention ! Il ne dit pas *pour les siècles des siècles (usque in saecula saeculorum)*. Car quand ce siècle aura passé et que *la plénitude des Gentils sera entrée*, alors ce même figuier lui aussi donnera ses fruits et *tout Israël sera sauvé* (Rom., xi, 25-26).

C'est le même figuier que vient visiter pour la troisième fois le père de famille et pour qui intercède le vigneron (Luc, xiii, 6-9). Le vigneron, c'est Gabriel, ou Michel, a qui a été confié le peuple des Juifs. Il intercède : Seigneur laisse-leur un temps pour la pénitence, peut-être donneront-ils du fruit ? S'ils en donnent qu'arrivera-t-il ? Resteront-ils où ils étaient ? Non : ils seront transférés dans l'Eglise des Gentils, transplantés dans une autre vigne. A trois reprises le Seigneur est venu sans trouver en eux de fruit. Il a d'abord donné la Loi par Moïse. Il a parlé ensuite par les prophètes. Enfin il est descendu lui-même du ciel. Et après sa passion, leur ayant laissé 44 ans pour faire pénitence sans qu'ils aient donné de fruit, au quatrième temps il les a arrachés. Mais pour ceux qui ont donné du fruit, ils ont été transférés au peuple des Gentils auquel s'élève Habacuc : *Aux jours du malheur, je me reposerai, je m'élèverai jusqu'au peuple de ma pérégrination* (iii, 19).

La pensée de Jérôme semble être que, quand la plénitude des Gentils sera entrée – la date n'est pas précisée davantage – le figuier resté stérile donnera du fruit ; tout Israël alors sera sauvé, en s'agrégeant à l'Eglise des Gentils, où l'auront précédé les plus fidèles de ses enfants.

SAINT AUGUSTIN

On trouve chez lui deux séries de textes, dont les dates s'enchevêtrent.

Dans la première série, où il s'applique à suivre simplement la pensée de l'apôtre, il enseigne que tout l'Israël, séduit par les biens terrestres, mais qui sera demeuré fidèle au monothéisme et n'aura point décliné aux idoles, sera sauvé ; et ce sera au temps de la fin du monde.

La parabole de l'Enfant prodigue, Luc, xv, 11, est expliquée des Juifs et des Gentils par saint Augustin dans les *Quaestiones Evangeliorum*¹, ii, 33. Le fils aîné qui refuse d'entrer dans la maison parce qu'on fête le retour du prodigue, c'est Israël :

« Mais lorsque la plénitude des Gentils sera entrée, le père de famille sortira au devant de lui, au moment venu, et alors tout Israël sera sauvé. Une partie d'Israël s'est aveuglée, elle s'est absentée aux champs, comme le fils aîné,

¹ Vers 397-400.

jusqu'à ce que la plénitude du fils cadet, plongé dans l'idolâtrie des Gentils, revienne participer au festin. Un jour en effet, la vocation des Juifs au salut de l'Evangile sera manifestée. C'est ce qui est signifié quand il est dit que le père sortira au-devant de l'aîné pour le prier d'entrer ».

Si le fils aîné déserte la maison pour les champs et les soucis terrestres, il reste pourtant fidèle à la croyance au Dieu unique et ne se tourne pas vers les idoles : en ce sens le père peut lui dire : *Tu es toujours avec moi*. Et lui, dont l'intelligence s'est obscurcie, peut cependant répondre à Dieu avec le psalmiste : *Je suis devenu comme une bête de somme, pourtant je suis toujours avec Toi* :

« Ce fils que la parabole nous montre aux champs et préoccupé des choses terrestres, c'est néanmoins de Dieu qu'il attendait ces biens qui sont communs aux hommes et aux animaux. Aussi la Synagogue est-elle à bon droit personnifiée dans ce psaume d'Asaph : *Je suis devant toi comme une bête, et pourtant toujours avec toi* (Ps. LXXIII (LXXII), 22) ».

Le *Sermon CXXII*, 5, déclare qu'à la fin du monde Israël parviendra à cette « vision de Dieu » que son nom même signifie. Si les Juifs n'avaient pas été aveuglés, ils n'auraient pas crucifié le Christ et le monde n'aurait pas été racheté :

« Mais viendra un temps, viendra la fin du monde, et tout Israël croira. Non ceux-mêmes qui vivent maintenant, mais leurs fils qui vivront alors ».

Même enseignement, enfin ¹ dans le *De civitate Dei*, xx, 29. A la dernière période, avant le jugement, Elie, selon la croyance commune des fidèles, reviendra pour expliquer aux Juifs le sens spirituel de la Loi (cf. Malachie, iv, 5-6), qu'ils entendent maintenant charnellement. Alors, ils comprendront la Loi comme l'ont comprise leurs pères, et ils croiront au vrai Christ, notre Christ.

Dans la seconde série de textes, Augustin est préoccupé des problèmes de la gratuité de l'élection divine. Il ne s'inquiète pas du sort de l'Israël « endureci », de l'Israël « selon la chair ». Ce n'est pas eux qui peuvent être à la fois *ennemis*, en tant qu'opposés à l'Evangile, et *aimés*, en tant que gardés pour une conversion finale. Le *tout Israël* qui sera sauvé, c'est l'« Israël de Dieu », c'est-à-dire tous ceux qui sont appelés selon le dessein de Dieu, qu'ils viennent soit de la descendance des patriarches, soit de la gentilité. Il est évident que cette exégèse est exacte théologiquement, mais elle semble ici se détacher du mouvement de pensée de l'apôtre.

En quel sens entendre Rom., xi, 28 : *ennemis, il vrai, selon l'Evangile, à cause de vous, les Juifs sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères*? C'est une des difficultés que saint Paulin propose à saint Augustin ².

¹ Vers 426.

² Dans les Lettres de saint Augustin, *Epist.*, CXXI, n° 11. Vers 414.

Saint Augustin commence par rappeler les versets qui précèdent ¹ : *Je ne veux pas frères vous laisser ignorer ce mystère, de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse : une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la plénitude des Gentils, et ainsi tout Israël sera sauvé* (Rom., XI, 25-26 a). C'est une partie seulement qui s'est endurcie, car il s'en est trouvé parmi les Juifs pour connaître le Christ. A ces derniers s'aggrave la plénitude des Gentils, et ainsi tout Israël sera sauvé. Car, qu'ils viennent des Juifs ou des Gentils, ceux qui sont appelés selon le dessein de Dieu, ceux-là sont le vrai Israël, l'Israël du Dieu (Gal., VI, 15), distinct de l'Israël selon la chair (I Cor., X, 18).

Et voici quelle sera mon alliance avec eux lorsque j'enlèverai leur péchés (Rom., XI, 27), Non certes les péchés de tous les Juifs, mais de ceux-là seulement qui sont aimés.

Ici ² viennent les paroles dont tu désires l'explication : *Ennemis, il est vrai, selon l'Evangile, à cause de vous...* (Rom., XI, 28 a). C'est-à-dire, ce sont des ennemis de l'Evangile qui ont versé le sang du Christ par lequel nous sommes rachetés : Dieu faisant servir le mal à l'avancement des bons ;

... Ils sont, selon l'élection, chéris... (Rom., XI, 28 b). Comment, étant ennemis, peuvent-ils être aimés ? De deux manières : 1^o On dira, en prenant la partie pour le tout, que le peuple juif est aimé en raison de ses élus, et cela malgré les ennemis qu'il contient ; 2^o parmi ceux qui ont versé le sang du Christ, certains, qui plus tard se sont convertis, étaient élus selon la prescience divine, dès avant la constitution du monde.

L'apôtre ajoute : ...à cause de leurs pères (Rom., XI, 28b) pour souligner que les promesses faites aux patriarches ont été accomplies en les élus.

Dans le *De praedestinatione sanctorum*, n^o 33 ³, après avoir distingué deux sortes de vocations, celle que les Juifs ont refusée, et celle de la prédestination, saint Augustin revient à Rom., XI, 28. Que signifie, demande-t-il : *Ennemis, il est vrai, selon l'Evangile à cause de vous ?* sinon que leur hostilité, en causant la mort du Christ, a servi, comme nous le constatons, au progrès de l'Evangile ? Car Dieu sait user bien, même des maux. Et que signifie : *Chéris, selon l'élection, à cause de leurs pères ?* Ceux-là mêmes qui sont ennemis et qui sont morts dans leurs péchés, qui meurent maintenant en ennemis du Christ, seraient-ils élus et aimés ? Qui serait assez insensé pour le prétendre ? Ce ne sont pas les mêmes hommes, qui sont à la fois ennemis et aimés, mais c'est un même peuple des Juifs, une même descendance d'Israël selon la chair, où les uns trébuchent et où les autres sont bénis. En ces derniers s'accomplit la promesse faite aux patriarches, car les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance.

¹ *Epist.*, CXLIX, n^o 19.

² *Ibid.*, n^o 20.

³ Vers 428-429.

SAINT THOMAS D'AQUIN

Donnons le sens de son *Commentaire* ¹ remarquable par sa justesse et sa profondeur.

Rom., XI, 11. – Tout d'abord, le faux pas des Juifs n'est pas *inutile* ; il n'a été permis qu'en vue d'un bien : comme occasion du salut des Gentils : 1^o c'est en effet, par le sang du Christ que les Gentils ont été rachetés ; 2^o repoussés par les Juifs, les apôtres se sont adressés aux Gentils ; 3^o l'endurcissement des Juifs a été cause de leur propre dispersion, en sorte qu'ils portent partout les prophéties annonçant le Christ.

Rom., XI, 12. – En outre, le faux pas des Juifs n'est pas *irréparable*. Le bien est, dans l'ordre des choses utiles, plus efficace que le mal. Si le faux pas des Juifs a été la richesse du monde, c'est-à-dire des Gentils, *combien plus leur plénitude*, c'est-à-dire l'intensité de leur amour, et la multitude de leurs conversions ? Le salut du monde entier, en raison duquel a été permis leur amoindrissement, réclame davantage encore leur réintégration.

Rom., XI, 13-14. – L'apôtre, évangélisant les Gentils, espère provoquer les Juifs à la conversion ; c'est la preuve qu'il ne considère pas leur chute comme irréparable.

Rom., XI, 15. – Si le rejet des Juifs a été une réconciliation pour le monde, *que sera leur admission, sinon une vie d'entre les morts ?* Elle ressuscitera à la vie les Gentils, tombés à la fin dans la tiédeur. Ou encore :

« Ceux qui, séduits par l'Antéchrist, auront apostasié, retrouveront leur première ferveur au temps de la conversion des Juifs ². De même que la chute des Juifs a provoqué la réconciliation des Gentils jusqu'alors ennemis ; ainsi, après la conversion des Juifs, quand la fin du monde sera imminente, viendra la résurrection générale, par laquelle les hommes passeront de la mort à la vie immortelle » ³.

Rom., XI, 16. – *Si les prémices sont saintes, toute la pâte aussi ; et si la racine est sainte, les branches aussi.* Il y a là, pense saint Thomas dont le commentaire est particulier mais instructif, deux preuves distinctes, et non pas seulement deux façons d'affirmer la même preuve : 1^o les apôtres, prélevés sur la pâte d'Israël, sont saints ; 2^o les patriarches, racine d'Israël, sont saints :

« Les apôtres ⁴ ont été tirés du peuple des Juifs, comme les prémices sont prélevées sur la pâte ; si donc les apôtres sont saints, le peuple des Juifs, *gens Judaeorum*, est saint : *Vous êtes une race élue, un peuple d'acquisition*, I Pierre, II, 9.

« Si les patriarches, qui sont la racine, sont saints, les Juifs aussi sont saints, qui sont sortis d'eux comme des branches : *Ses rameaux s'étendront au loin...*, Osée, XIV, 6.

¹ Edit. Marietti, n° 878 et suiv.

² On a dit que de telles considérations étaient étrangères au texte ; mais elles ne le sont ni à l'Evangile ni à l'eschatologie de l'apôtre, telle qu'elle apparaît dans ses lettres aux Thessaloniens.

³ N° 890.

⁴ *Ibid.*, n° 891-892.

On objectera que, selon Ezéchiel, XVIII, 5-9, c'est personnellement que l'homme est juste ou coupable, et que les prémices peuvent être saintes sans que la pâte le soit :

« La réponse est que l'apôtre ne pense pas à une sainteté actuelle, *non loquitur de actuali sanctitate*, son intention n'est pas de soutenir que les Juifs incrédules sont saints ; mais il les regarde comme en puissance de le devenir, *loquitur de sanctitate potentiali*. Rien, en effet, n'interdit que ceux dont les pères et les fils sont saints, soient eux-mêmes réintégrés dans la sainteté.

« On pourrait aussi, bien sûr, dire que les branches issues des patriarches sont ceux-là seuls qui les imitent » ¹.

Rom., XI, 25. – C'est le mystère de la bonté et de la rigueur de Dieu que l'apôtre va scruter.

L'endurcissement d'Israël est *partiel*. Et il est *provisoire*. Il cessera quand entrera la *plénitude des Gentils*, c'est-à-dire lors de la conversion de l'ensemble ou de la majeure partie des Gentils. Alors :

« tout Israël sera sauvé, non partiellement comme maintenant, mais dans sa totalité, *non partialiter sicut modo, sed universaliter omnes* » ².

Rom., XI, 26. – Le Libérateur *détournera l'impiété de Jacob* : ces mots signifient « la facilité avec laquelle les Juifs se convertiront à la fin du monde » ³.

Rom., XI, 28. – Ils sont *ennemis* du Christ puisqu'ils résistent à l'Evangile ; et c'est *pour vous*, car cela tourne à votre avantage à vous, Gentils. Ils sont *bien-aimés de Dieu à cause de leurs pères*, et cela *selon l'élection*, car c'est en raison de leurs pères que leur descendance a été élue. Dieu, de toute éternité, a élu les pères et les fils ; non certes en ce sens que les mérites des pères suffisent à sauver les fils ; mais en ce sens que les fils puissent être sauvés par les promesses faites aux pères.

Rom., XII, 29. – *Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance*. « L'hostilité des Juifs à l'Evangile n'empêche pas qu'ils soient sauvés plus tard » ⁴. Même s'ils ne semblent pas se repentir maintenant, il ne faut pas désespérer de leur salut dans l'avenir.

Rom., XI, 30-32. – Bien qu'ils soient encore ennemis, maintenant, tout Israël sera sauvé. Les Gentils avaient désobéi, ils ont obtenu miséricorde : les Juifs ont désobéi, ils obtiendront à leur tour miséricorde. Voulant que sa miséricorde fût universelle, Dieu a permis que tout le genre humain, tant les Juifs que les Gentils, fussent enfermés dans la désobéissance.

Ainsi, selon saint Thomas, c'est bien l'Israël « endurci » qui, en raison des promesses faites aux patriarches, se convertira dans son ensemble, quand approchera la fin du monde. Alors surviendra la résurrection générale.

¹ *Ibid.*, n° 893.

² N° 906.

³ N° 919.

⁴ N° 924.

III. COMMENTAIRES MODERNES

R. CORNELY, S. J.

Du riche et important *Commentaire de l'Épître aux Romains*¹ du Père Cornely, S. J., retenons quelques points :

Rom., XI, 12. — *Si leur faux pas a fait la richesse du monde et leur amoindrissement la richesse des Gentils, que ne fera pas leur plénitude?* C'est un Israël amoindri numériquement par la sécession des Juifs devenus chrétiens qui est à l'origine de la richesse des Gentils ; que sera-ce quand la plénitude, c'est-à-dire l'universalité du peuple d'Israël se convertira ? Paul est donc certain que le faux pas des Juifs n'est pas irréparable et que leur conversion future apportera de très grands biens.

Rom., XI, 13-14. — Mais le temps de cette conversion est loin, et Paul en attendant, n'espère en sauver que quelques-uns.

Rom., XI, 15. — La réintégration d'Israël, maintenant rejeté du royaume messianique, sera une *vie d'entre les morts*.

« La plupart des exégètes anciens et modernes entendent, par cette *vie qui surgira d'entre les morts*, soit la résurrection finale des morts : l'infidélité d'Israël a entraîné la réconciliation des Gentils, sa conversion totale entraînera la résurrection des morts ; soit l'entrée des justes dans la béatitude, qui couronnera l'œuvre de la rédemption. » (Plus de 24 auteurs cités.)

« D'autres interprètent au sens spirituel cette *vie d'entre les morts*. Un bon nombre d'entre eux estiment que la pleine conversion d'Israël s'accompagnera d'un progrès des Gentils dans la vie spirituelle, soit en achevant de les conduire à la foi évangélique ; soit, lorsqu'ils seront tombés dans la tiédeur et le péché, en les ramenant à leur ferveur première, et en donnant le signal de quelque âge nouveau et florissant de l'Eglise » (Ambrosiaster, Thomas 1, etc., une douzaine d'auteurs cités.)

Cornely reproche à ces deux tendances de vouloir donner à l'expression *vie d'entre les morts* une signification trop précise.

« Les auteurs grecs plus récents, par exemple Chrysostome, et plusieurs parmi les modernes, pensent plus justement qu'il s'agit d'une expression générale et courante désignant quelque événement exceptionnellement heureux sans le préciser davantage... Il ne nous appartient pas de chercher à déterminer, avec plus ou moins de chance, ce que l'apôtre a peut-être ignoré ou du moins n'a pas voulu dire. »

Sans doute, pensons-nous, mais la doctrine eschatologique de saint Paul peut être complétée par ce qu'il a dit lui-même ailleurs aux Thessaloniens, et par les données du reste de l'Écriture.

Rom., XI, 25. — *Je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère...* Le mot *mystère* désigne ordinairement dans le Nouveau Testament, les

¹ Paris, Lethielleux, 1896, pp. 586 et suiv.

desseins de Dieu concernant le salut apporté par le Christ ; et, parfois, tel ou tel point de doctrine plus caché de l'économie divine : la transfiguration finale des justes (I Cor., xv, 51), le sens du mariage chrétien (Ephés., v, 25-32), et surtout l'appel des Juifs et des Gentils à constituer une seule Eglise.

Le mystère ici consiste en deux points : 1^o jusqu'à quand durera l'endurcissement d'Israël ? *jusqu'à ce que soit entrée la plénitude des Gentils* ; 2^o quelle sera alors la destinée d'Israël par rapport à celle des Gentils ? *et ainsi tout Israël sera sauvé.*

Sur le premier point, l'exégèse des chefs de la Réforme est faussée par leurs préjugés antisémites. Pour Luther, le cœur des Juifs est de pierre et de fer, les Juifs sont les nouveaux démons voués à l'enfer, leur conversion totale est impossible. Que dire de juste dans une telle perspective ? Mais que penser, au vrai, de cet endureissement d'Israël ?

« Selon Paul, l'aveuglement et l'endurcissement qui règnent encore sur la majeure partie d'Israël durera jusqu'au temps où l'universalité des Gentils, c'est-à-dire toutes les nations de la Gentilité, ayant reçu la foi évangélique, entreront dans le royaume messianique, qui est l'Eglise catholique. Alors cet endureissement cessera et Israël lui-même acceptera la foi... L'entrée de toutes les nations de la Gentilité ne fera pas que *précéder* la conversion et l'admission de tout le peuple Israël : elle la *préparera*, en provoquant l'émulation de l'ensemble des Juifs. Le mystère réside donc moins dans le fait que l'ensemble du peuple israélite *entrera* en participation du salut messianique – cela les anciens prophètes l'avaient prédit –, que dans le fait qu'Israël recevra la foi après la conversion des Gentils et *grâce à elle*.

« En sorte que la fin du monde ne viendra pas avant que la plénitude des Gentils et la totalité d'Israël ne soient entrées dans l'Eglise catholique, et que l'univers entier soit, ou du moins ait été, soumis à l'Evangile. »

Comment comprendre le *tout Israël*, qui sera sauvé ? L'apôtre entend parler de la descendance naturelle d'Israël, de Jacob, du peuple israélite, ou comme disaient les anciens, de l'*Israël selon la chair* (cf. I Cor., x, 18). Un petit nombre parmi les latins et les grecs (Augustin, Théodoret, Théodore de Mopsueste, saint Césaire) ont entendu le *tout Israël* de l'*Israël de l'esprit* (cf. Gal., vi, 16), et ont compris que toute l'Eglise, composée de Juifs et de Gentils, serait sauvée¹. Mais les interprètes récents (à part les Réformateurs et leurs premiers disciples) et presque tous les modernes rejettent cette exégèse comme inconciliable avec le contexte de l'apôtre. Les Pères qui l'ont avancée se distinguent cependant radicalement des Réformateurs en ceci qu'ils ont, eux aussi, annoncé la conversion des Juifs pour la fin du monde.

¹ C'est l'interprétation à laquelle se range Mgr Lucien CERFAUX, dans une note de *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, Cerf, 1942, p. 43. *Tout Israël*, de Rom., xi, 12, « pourrait signifier la totalité idéale d'Israël, l'ensemble du *peuple de Dieu* où il y aura un dosage convenable de Juifs et de Gentils ». Le même mot, Rom., xi, 25, marquerait « que les Gentils interviennent comme complément, achèvement du peuple de Dieu ».

Rom., XI, 28. — Paul n'ignore pas que ce qu'il vient de dire de la conversion d'Israël, consécutive à celle des Gentils, doit paraître invraisemblable à ceux qui ont tous les jours sous les yeux le spectacle de l'endurcissement et de l'obstination des Juifs. C'est bien pourtant *tout Israël* qui sera sauvé. Et c'est ce même peuple d'Israël que considère l'apôtre, quand, sous des rapports différents, il les appelle *ennemis* et *aimés*. *Selon l'Évangile*, qu'il s'obstine à rejeter, cet Israël est vraiment ennemi de Dieu. Mais *selon l'élection*, si l'on considère sa condition historique, vu que Dieu l'a choisi pour en faire sa chose, Israël, maintenant encore, est cher à Dieu, à cause précisément des promesses faites aux patriarches touchant leur descendance ; et non pas seulement en ce sens que quelques-uns d'entre eux seulement deviendront ses fidèles serviteurs, mais en ce sens que, dans leur ensemble, ils accèderont au salut.

M.-J. LAGRANGE, O. P.

Voici quelques traits du *Commentaire de l'Épître aux Romains*¹ du Père M.-J. Lagrange, O. P.

Rom., XI, 11. — La réprobation d'Israël n'est pas définitive. Une partie d'Israël est sur le bon chemin, mais l'égarement du plus grand nombre est attristant. Les Israélites ont trébuché sur la « pierre de scandale », en refusant de reconnaître Jésus comme Messie, en rejetant la justice de la foi. Le contraste entre *trébuché* et *tombé* suppose une chute dont on se relève, et qui n'est pas sans espoir.

« La chute des Juifs a été déjà pour les Gentils une cause de salut. C'est une constatation de fait. Paul, se voyant repoussé par les Juifs, s'est tourné vers les Gentils (Act., XIII, 45-48) qui ont donc été mis plus tôt dans la voie du salut. Et si les Juifs s'étaient convertis en masse, auraient-ils consenti à renoncer à leur Loi ? Le christianisme serait-il devenu la religion affranchie des observances nationales qui seule pouvait convenir aux Gentils ? Les doctes de nos jours sont parfaitement d'accord avec Paul pour constater que le refus des Juifs a facilité l'entrée des Gentils. Et en cela même Dieu se proposait le salut des Juifs, il voulait les rendre jaloux². »

Rom., XII, 12. — *Si leur chute est une richesse pour le monde, et leur déchéance une richesse pour les Gentils, que ne sera pas leur plénitude ?* La balance paraissait pencher du côté des Juifs. Paul rétablit l'équilibre. Ce sont des actions et des réactions ordonnées par Dieu au bien de l'ensemble. Si la chute des Juifs a été utile aux Gentils, que sera-ce de leur conversion ? Le rapprochement avec Rom., XI, 25, et le contexte conduisent invinciblement à l'idée d'une réunion de tous les Juifs dans la foi ; ils seront au complet.

Rom., XI, 15. — Dans le dessein de Dieu, le rejet des Juifs avait procuré la réconciliation du monde, c'est-à-dire l'appel des Gentils à la foi. Que

¹ Paris, Gabalda, 1916, pp. 274 et suiv.

² *Ibid.*, p. 275.

sera donc la conversion en masse des Juifs ? Evidemment ce doit être quelque chose de considérable.

« D'après Paul ce sera *une vie d'entre les morts*. Cette vie ressuscitée ne peut s'entendre que de deux manières, au sens spirituel ou au sens réel indiquant la résurrection des corps.

« Le sens spirituel ne paraît pas en situation, puisque les Gentils ont déjà le *salut* (Rom., XI, 11)... Dire que les Gentils seront dans une torpeur spirituelle d'où les tirera le retour des Juifs, c'est introduire une pure supposition dans le texte. D'ailleurs aucune rénovation spirituelle des chrétiens ne serait, par rapport à la réconciliation des Juifs, un résultat comparable au changement radical de leur conversion à la suite de la réprobation des Juifs. La situation des Gentils devra, elle aussi, changer du tout au tout. C'est donc que, après la conversion des Juifs rien ne retardera plus l'entrée des fidèles ressuscités dans la gloire ¹. »

Le P. Lagrange cite, pour ce sens, le plus grand nombre des anciens, et parmi les auteurs non catholiques modernes : Lipsius, Sanday et Headlam, Jülicher, Lietzmann, Zahn, Kühl. Il conclut :

« Il reste donc que, comme la réprobation des Juifs a été l'occasion de la réconciliation du monde, leur conversion sera comme le signal de la consommation du monde et de l'avènement d'un monde nouveau. »

« Il faut cependant reconnaître que les expressions ne sont pas très précises et qu'on ne saurait y fonder des conjectures assurées sur un rapport de temps entre la conversion des Juifs et la résurrection des morts, en d'autres termes affirmer que le jugement dernier suivra de près la conversion des Juifs ². »

Rom., XI, 25. — *Je ne veux pas frères que vous ignoriez ce mystère...* La conversion des Gentils sera suivie de celle des Juifs. Jésus avait annoncé : 1^o l'endurcissement des Juifs (Mt., XII, 38 ; XIII, 11 ; XXIII, 29) ; 2^o la conversion des Gentils au défaut des Juifs (Mt., XXII, 7 ; XXIV, 14). Et encore 3^o la conversion finale des Juifs : *Vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vienne le jour où vous direz : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur* (Luc, XIII, 35, Mt., XXIII, 39).

« Les chrétiens étaient donc prévenus. Si Paul nomme ce fait un mystère, c'est qu'il ne pouvait être connu sans être révélé par Dieu ; mais il ne dit pas qu'il lui ait été révélé à lui seul. D'autre part, ce n'est point une raison pour nier qu'il ait reçu personnellement révélation de ce mystère. Il lui avait été révélé comme Apôtre des Gentils... Ce qu'il sait du christianisme est le fruit d'une révélation (Gal., I, 12, 16), et c'est dans ce trésor qu'il puise pour instruire les fidèles. »

« Paul ne prétend pas donner comme une révélation l'endurcissement partiel d'Israël..., c'est un fait qu'il était aisé de constater ; la révélation lui a appris que cet endurcissement durerait jusqu'à ce que la *plénitude des nations* soit entrée, et qu'il se convertirait ensuite. Cette plénitude s'entend des nations, non des personnes : ce sont donc toutes les nations qui se convertiront au Christ, non tous les individus de la Gentilité ³. »

Rom., XI, 26. — *Et ainsi tout Israël sera sauvé.*

¹ *Ibid.*, p. 278.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 284.

« *Tout Israël* ne désigne ni les prédestinés seulement (Augustin), ni tous les Israélites individuellement (Thomas, Jülicher, Kühl) ; mais la masse du peuple, par opposition à tel ou tel qui pourrait déjà se convertir (XI, 14). Cela résulte de toute l'argumentation... Quoique des particuliers se convertissent, la plus grande partie de la nation est endurcie ; cet endurcissement prendra fin quand toutes les nations seront elles-mêmes converties.

« Tout cela est suffisamment clair, et saint Augustin l'a compris comme tout le monde. On s'étonne que, dans un passage, il ait entendu *tout Israël* des prédestinés. Luther a bien expliqué le texte dans les scholies ; mais seulement, dit-il, parce qu'il suit l'autorité des Pères ; le texte lui paraissait si obscur que l'explication de sa gnose est différente et qu'il en vint à nier péremptoirement la conversion des Juifs. Ce fut l'opinion des chefs du protestantisme. Les exégètes protestants actuels sont revenus à l'exégèse normale...

« La pensée de Paul, très consolante, est donc qu'un jour toutes les nations en même temps seront soumises à l'Evangile, et qu'alors les Juifs aussi l'accepteront. Nous n'avons aucun signe que la conversion générale soit prochaine ; mais, d'une part, l'Eglise catholique n'a jamais cessé de grandir parmi les peuples, et, d'autre part, les Juifs existent toujours comme race distincte »¹.

Rom., XI, 28. — *Par rapport à l'Evangile, ils sont ennemis, dans votre intérêt ; en vertu du choix divin, ils sont aimés, à cause de leurs pères.* Les Juifs se sont rendus *ennemis* de Dieu, qui a permis leur attitude dans l'intérêt des Gentils ; ils demeurent *aimés* comme peuple choisi, en ce sens qu'ils sont appelés à prendre place parmi les véritables enfants, dans le peuple de Dieu.

J. HUBY, S. J.

De l'*Épître aux Romains* de la collection « Verbum salutis »², citons ces passages :

Rom., XI, 15. — Le plus grand nombre des exégètes pensent que, puisque le rejet des Juifs a été l'occasion de la réconciliation immédiate du monde par l'évangélisation des Gentils, il est naturel de supposer que la conversion finale d'Israël et la résurrection des morts seront deux événements étroitement liés dans le temps.

D'autres, auxquels se rallie le P. Huby, donnent à l'expression *vie d'entre les morts* un sens figuré. Mais plutôt que de chercher à préciser ce que sera un tel événement, ils préférèrent rester dans le vague :

« La conversion en masse d'Israël sera pour les Gentils un événement d'une très grande utilité et félicité, comparable à celles qu'apportent dans une famille la résurrection d'un de ses membres »³.

Rom., XI, 25. — Saint Paul présente la conversion future d'Israël comme un *mystère* :

« Israël, en bloc, entrera dans le royaume messianique. Ce sera le renversement de la situation actuelle : tandis qu'aujourd'hui, malgré les conversions indivi-

¹ *Ibid.*, p. 285.

² Joseph HUBY, S. J., Paris, Beauchesne, 1957, nouvelle édition par le P. Stanislas Lyonnet, S. J.

³ *Ibid.*, p. 390.

duelles, Israël est considéré comme rebelle au Christ, alors Israël sera dit chrétien, même si tous les individus ne se convertissent pas. L'Apôtre considère les ensembles » ¹.

Rom., XI, 26-27. — *De Sion viendra le libérateur.*

« Le sens général est que la conversion d'Israël sera l'effet de la venue du Messie. Mais comme le Christ n'a pas converti les Juifs pendant sa vie terrestre et que leur entrée dans le christianisme aura lieu avant son second avènement à la fin des temps, il faut comprendre que la conversion d'Israël sera l'œuvre de l'Eglise.

« La raison profonde de cette providence divine, c'est que les dons de Dieu sont sans repentance » ².

Rom., XI, 28. —

« Si l'on considère l'Evangile, la façon dont les Juifs se sont comportés à son égard, ils sont haïs de Dieu, leur incrédulité provoque son inimitié, et cela dans votre intérêt : leur rébellion temporaire a favorisé la diffusion de l'Evangile parmi les Gentils.

« Si l'on considère l'élection divine, ils restent le peuple choisi, ils sont aimés de Dieu à cause de leurs pères. L'abondance des miséricordes divines répandues sur les patriarches rejaillit sur leurs descendants, de telle sorte qu'un jour ils se convertiront au Christ, comme saint Paul vient de l'annoncer » ³.

Tel est bien, en effet, le seul sens qui s'accorde au contexte de l'apôtre. Mais au lieu de traduire *ἐχθροί* par haïs (sens passif), nous préférons la traduction *ennemis* (sens actif).

E.-B. ALLO, O. P.

Dans sa grande *Introduction* à l'Apocalypse ⁴, le Père E.-B. Allo, étudiant « la durée du temps messianique dans l'Apocalypse et les autres écrits du Nouveau Testament », résume ainsi la prophétie de Rom., XI, 11 et suivants : le peuple des patriarches se prendra d'émulation en voyant les Gentils appelés au salut ; ce sera quand la plénitude des nations sera entrée dans la chrétienté ; Israël alors sera sauvé comme nation ; et il en résultera un tel épanouissement de vie spirituelle qu'il pourra être comparé à un retour des morts à la vie.

Comment fixer la portée de cette prophétie en fonction de celles où Paul annonçait aux Thessaloniens la grande apostasie ? Le Père Allo, établit ici une série de propositions dont il apporte la justification scripturaire

1^o Paul n'affirme pas que la conversion des Juifs précédera *immédiatement* la résurrection générale. *Que sera leur réintégration sinon un retour des morts à la vie ?* Cela peut s'entendre d'une résurrection spirituelle, aussi bien que de la Résurrection générale. On dira alors qu'après la conversion

¹ *Ibid.*, p. 401.

² *Ibid.*, p. 403.

³ *Ibid.*, p. 403.

⁴ Paris, Gabalda, 1933, pp. cxxxI et suiv. Nous avons exposé plus longuement la pensée du P. Allo, dans l'étude sur *Les principales péripéties de la vie de l'Eglise d'après les prophéties du Nouveau Testament*, dans *Nova et Vetera*, 1935, n^o 2, pp. 201 et suiv.

des Juifs, le monde participera à la « résurrection première » dont parle l'Apocalypse (xx).

2^o Cette conversion est présentée de telle manière qu'elle doit précéder l'apostasie des temps de l'Antéchrist. Ce n'est pas quand une grande partie du monde aura apostasié ou sera en train de le faire que l'exemple du salut des Gentils pourra stimuler les Juifs à embrasser la foi.

3^o Paul n'a pas cru ni espéré que la conversion d'Israël, comme peuple, aurait lieu de son vivant. Il n'ambitionnait comme résultat de son travail personnel en leur faveur, que d'en sauver quelques-uns.

4^o Cette conversion des Juifs, en effet, doit être précédée de la conversion des nations. Non seulement des peuples de l'empire romain, mais encore des Scythes et des Barbares (Col., III, 11). Qu'il doive rester, pour user des termes de Jean, des Gog et Magog, cela ne change pas la perspective.

5^o Mais Paul n'espérait pas mener lui-même à terme, avant sa mort, la conversion des Gentils. Sa mission n'était que de fonder quelques églises qui seraient comme les cellules-mères des autres.

6^o Entre la conversion des Gentils et des Juifs et la pleine manifestation de l'Antéchrist doit trouver place l'Apostasie. Elle se produira quand Gentils et Juifs auront reçu l'Evangile et auront eu le temps de se refroidir, de tomber en décadence. Une période qui peut être longue séparera encore la conversion des Gentils et des Juifs des succès derniers de l'Antéchrist.

7^o L'Antéchrist apparaîtra alors dans le temps qui lui est marqué par Dieu (II Thess., III, 2) Le Christ le vaincra peut-être d'un seul coup, peut-être aussi au bout d'une période de luttes.

8^o La ruine définitive de l'Antéchrist coïncidera avec la Parousie du Christ apparaissant pour juger les vivants et les morts.

Une chose est sûre. L'Israël maintenant « endurci » est gardé dans son ensemble en vue d'une réintégration, qui sera pour le monde une vie d'entre les morts. Quand se fera ce retour ? *Avant* ou *après* la grande Apostasie ? Ici, la réponse reste incertaine.

CONCLUSION

La pensée de l'apôtre, expliquant aux chrétiens de Rome pourquoi les miséricordes divines ont passé des Juifs aux Gentils et continuent d'attendre les Juifs à la conversion, ressort avec assez de force et de précision de la concordance générale des commentaires anciens et modernes pour permettre de dissiper certaines confusions et de dégager dès maintenant quelques conclusions. Bornons-nous à la première.

Quand l'apôtre nous parle du régime de la Loi de nature, donnée après la chute à toute l'humanité ; puis du régime d'élection d'un petit peuple, à qui sont confiées les promesses (Abraham) et la Loi (Moïse), et duquel naîtra le Christ ; enfin du Mystère, tenu caché depuis les siècles en Dieu et maintenant manifesté au monde, à savoir de l'éclosion de l'Eglise,

corps du Christ, en laquelle seule peuvent être désormais réconciliés avec Dieu et entre eux les Juifs et les Gentils ; quand il nous parle de l'endurcissement d'une partie d'Israël, de son rejet, de l'entrée à sa place de la plénitude des Gentils, d'une réintégration où tout Israël sera sauvé et qui sera pour le monde un passage de la mort à la vie, ce sont les grandes étapes de l'histoire irréversible du salut, les grandes époques de l'Histoire sainte, les fondements d'une authentique théologie de l'histoire qu'il nous révèle.

Qui croira que, pour l'apôtre, l'élection d'Israël, son endurcissement l'entrée des Gentils, le *tout Israël sera sauvé*, seraient de simples réalités historiques phénoménales destinées tout naturellement, dans sa pensée même, à se styliser en attitudes existentielles permanentes, en catégories historiques permettant, par leur jeu, fonction de l'*avant* et de l'*après* du Christ, de définir le *devenir-chrétien* de chaque homme comme de toute l'humanité, par rapport au second Avènement, fin de l'histoire ¹ ?

Transmuer les Païens, les Juifs, les Chrétiens, en catégories existentielles dont « le sens soit assez large pour embrasser l'histoire universelle avec toute la réalité sociale qu'elle contient, et en même temps assez précis pour sommer notre liberté de ne céder jamais ni à l'idolâtrie des fausses mystiques, ni au mensonge pharisaïque ² », s'emparer de l'idolâtrie des Gentils et de leur conversion, de l'élection des Juifs et de leur incrédulité, pour en faire une quaternité de cadres « historiques » et construire d'avance à leur aide une grille à déchiffrer l'histoire de l'humanité et le réseau d'une

¹ Selon Gaston FESSARD, S. J., *De l'Actualité historique, t. I, A la recherche d'une méthode ; t. II, Progressisme chrétien et apostolat ouvrier*, Paris, Desclée De Brouwer, 1960, ce que Paul viserait, notamment dans Romains, IX-XI, et Ephésiens, II, ce ne serait pas, *avant tout*, les destinées de l'Israël issu d'Abraham qui, en méconnaissant son Messie, hâta la conversion des Gentils, mais des catégories qui affectent tout homme en tout temps, et le mouvement synthétique qui les traverse, pour aboutir au *devenir-chrétien* kierkegaardien : dans l'humanité, comme en chacun de nous, se heurtent l'idolâtrie (*Païen idolâtre*), l'élection divine (*Juif élu*), qui invite à la conversion (*Païen converti*), mais en fuyant le pharisaïsme (*Juif incrédule*). C'est le plus simplement du monde que nous est décrit le processus par lequel l'apôtre a dû dépasser les réalités historiques pour s'ouvrir aux catégories dialectiques : « Avant le Christ, Paul a été le Juif fier de son élection en face des païens sans dieu et sans promesse dans le monde ; une fois saisi par le Christ, il est devenu l'apôtre des Gentils idolâtres qu'il appelle à la conversion, alors que les Juifs sont rejetés par leur incrédulité ; et il dévoile le sens et le terme de ce processus dialectique dans l'unité finale de 'Tout Israël sera sauvé' et de 'la masse des Gentils entrés dans l'Eglise'. Tout naturellement, au cours de cette réflexion, païens et juifs qui sont d'abord des réalités historiques phénoménales, se stylisent pour ainsi dire en 'attitudes existentielles', caractérisant les positions diverses de l'homme en face de Dieu, si bien que finalement 'le païen' et 'le juif' apparaissent comme des 'catégories historiques', dont le jeu, fonction de l'*avant* et de l'*après* du Christ, définit le *devenir-chrétien* de chaque homme comme de toute l'humanité, par rapport au second Avènement, fin de l'histoire ». *Op. cit.*, I, 104. Dès lors, la dialectique Païen-Juif est érigée en « ontologie de l'histoire » (*Ibid.*), elle prend une « valeur de vérité spéculative » et intemporelle..., une valeur 'métaphysique', I, 106, et c'est une incompréhensible aberration d'imaginer qu'elle puisse cesser avant la fin du monde, I, 108.

² *Op. cit.*, I, 45.

miraculeuse casuistique, capable de résoudre, Dieu aidant, tous les problèmes de conscience individuels, cela suppose, sans aucun doute, énormément d'esprit et d'ingéniosité, cela peut bien mimer les virtuosités de la dialectique hégélienne¹ et l'usage apologétique qu'en a tenté Kierkegaard ; mais, à coup sûr, cela ni ne nous avance dans l'exégèse de la pensée de Paul, ni ne nous instruit sur la succession des étapes du salut et les destinées particulières d'Israël.

CHARLES JOURNET

¹ Nous disons *mimer*, car la dialectique hégélienne est la loi même du réel, elle constitue une métaphysique immanentiste, une *onto-logique*. D'où la critique de principe que l'on peut adresser à un tel essai : « Parce que la philosophie de l'histoire est indissociable chez Hegel d'une métaphysique immanentiste, le P. F. ne pouvait manquer de se heurter au problème majeur de la dialectique. En substituant une constellation de dialectiques à la dialectique, on renonce à résoudre le problème, et, du coup, on s'éloigne de Hegel. Un tel résultat était prévisible. Quittant Hegel, le P. F. construit une sorte de symbolique systématique, qui ne nous semble plus capable de ménager sa place à l'histoire. Pour ces raisons sa tentative ne nous paraît pas convaincante. » Marie-Martin COTTIER, O. P., *Hegel, la théologie et l'histoire*, dans *Revue Thomiste*, 1961, p. 108.

For Aquinas at Christmas¹

*" Dumb Ox ;, they called you
Speaking better than they knew,
For oh, there came a time
When some sublime
Deep inner showing of God
Left you without a language,
And you stood a bulking stillness
Before the Word – and world – not quite
Unlike the ox of Christmas night.*

*And when the brethren pressed to know
How it was that the fountain
Of your teaching – intrepid, tireless,
Adazzle with God – had abruptly ceased to flow,
You mumbled finally
That now you knew, most clearly knew,
That all you ever wrote was straw,
Straw, Merely that.*

*(Ah,
How shall I say to the Angelic Doctor,
" Distinguish :?) And yet, it is most clear,
Aquinas – is it not? – that there is straw
And straw : some finds the fire some blows
Before the wind – and some – some little handful glows
With Godhead. Look where
He lays His head this Christmas night !
Look at it there : that other aureole
Around the aureole of His hair.*

SISTER M. PAULINUS, I. H. M.

¹ *The Commonweal*, du 30 décembre 1960.

A saint Thomas d'Aquin

Pour Noël

« Bœuf muet » vous appelaient-ils
Disant mieux qu'ils ne pensaient.
Car il vint un temps
où quelque sublime
et profonde vision intérieure de Dieu
vous laissa sans parole.
Et vous restiez dans un lourd silence
devant le Verbe – et le monde – pas tout à fait
sans ressemblance avec le bœuf de la nuit de Noël.

Et quand les frères vous pressaient pour savoir
Comment il se faisait que la source
de votre enseignement – intrépide, infatigable
illuminé par Dieu – avait abruptement cessé de couler,
vous murmuriez finalement
que maintenant vous saviez, saviez des plus clairement
que tout ce que vous aviez écrit, était de la paille,
de la paille, seulement cela.

(Ah !

Comment dirai-je au Docteur Angélique :
« Distinguons » ?) Et pourtant, il est des plus clair,
Aquinate – n'est-ce pas ? – qu'il y a paille
et paille : l'une trouve le feu, l'autre s'envole
par le vent – et une autre – quelques petites poignées,
brille près de la Tête de Dieu. Regardez où
Il pose Sa tête cette nuit de Noël
Regardez cette paille-ci : cette autre auréole
autour de l'auréole de Ses cheveux.

(traduction littéraire)
par EDMÉE DURAND

Chronique biblique

La Sainte Bible du Chanoine Crampon – Jean Steinmann, Richard Simon – Isaïe 1, 1-39 ; Jérémie ; Josué ; Daniel (coll. Connaître la Bible) – Dom Jacques Dupont, *Les sources du Livre des Actes*.

Bien qu'on puisse regretter que la théologie spéculative n'ait pas la même faveur des éditeurs et des lecteurs, il faut reconnaître que la publication sans cesse renouvelée des ouvrages bibliques est un signe heureux. Si l'ignorance des Ecritures est ignorance du Christ – *ignoratio scripturarum ignoratio Christi est* – la multiplication des textes et des commentaires devrait conduire à une meilleure intelligence des choses divines.

On publie de nouvelles traductions, on présente de nouveaux commentaires, on fait le point à propos de questions disputées.

*

La Sainte Bible du Chanoine Crampon (nouvelle édition, traduction d'après les textes originaux, 1 vol. in-8°, 14 × 19,5, introductions LVI pages, A. T. 1164 pages, N. T. 306* pages, petit dictionnaire du N. T. et tables, pp. 307*-364*, 12 cartes et plans, sur papier simili-indien, relié toile, Desclée et C^{ie} Paris-Tournai-Rome-New-York 1960) reste fidèle aux intentions de son premier traducteur (1894). Cette fidélité a conduit les éditeurs à demander au R. P. Bonsirven, S. J. de présenter une traduction révisée de l'A. T. et M. A. Tricot, une traduction nouvelle du N. T.

Ce qui fait la valeur et fera le succès de cette nouvelle édition, c'est la petite concordance qui accompagne le texte, présenté sur deux colonnes. Entre ces colonnes, en effet, selon un système clair et habile, on a cité de nombreux textes parallèles, en références. Par exemple, Gen. 1,1 renvoie à Jo. 1, 1-2 – ce qui ne surprend pas –, mais aussi à Pr. 8, 23 – ce qui est heureux –, et ce même Pr. 8, 23 renvoie à Jo. 17, 5 – qui éclaire bien, aussi, Gen. 1, 1, lequel Jo. 17, 5 renvoie à Ph. 2, 6. Autre exemple, II Sm.

12, 13 (« J'ai péché contre Yahweh ») renvoie au Ps. 51, – ce qui est normal –, mais aussi à II Sm. 24, 10 (« J'ai commis un grand péché... », à propos du recensement), référence qui est, elle aussi, très éclairante, et qu'un lecteur moyen n'aurait probablement pas trouvée seul. On pourrait multiplier les exemples.

Le « Petit Dictionnaire du Nouveau Testament » (A. Tricot) est lui aussi une bonne innovation de cette édition. On y trouve des notices sur Amen, Béalzébul, Corps mystique (« l'épithète n'est pas paulinienne »), Frères de Jésus (« pour avoir la solution de ce problème il faut recourir à une induction appuyée sur des faits d'ordre linguistique »), Hadès (« Comme les Juifs s'étaient accoutumés, vers la fin de l'ère ancienne, à distinguer dans le chéol deux zones, occupées l'une par les justes et l'autre par les méchants, le même mot pouvait s'appliquer aux deux régions, bien qu'elles fussent séparées par un abîme »), Logos, Loi, Statère, etc. au total 228 notices. A noter que la dernière Cène « fut un repas pascal » (p. 317*) et que les exégètes modernes, pour la plupart, pensent que la réponse à cette question (Est-ce que Judas a communiqué ?) doit être négative » (Ibid.). A propos du divorce, le « Petit Dictionnaire... » affirme qu'« on traduit habituellement (Mt. 5, 32) : « ...en dehors du cas d'adultère » et 19, 9 : « ...sauf le motif d'adultère ». Mais il se trouve que le terme grec rendu par « adultère » répond au mot araméen « fornication », de sens moins précis ou moins déterminé, employé dans le vocabulaire juif de l'époque pour toute union illicite (adultère, mariage nul ou irrégulier, concubinage, prostitution). D'où la traduction : « ...excepté le cas de fornication » (...), en prenant le mot « fornication » dans le sens d'union illégitime ou irrégulière, puisqu'il s'agit de gens mariés ou supposés tels. Avec cette interprétation des deux incises de saint Matthieu, il n'y a aucune exception au principe de l'indissolubilité du mariage, et rien dans les paroles de Jésus n'autorise le divorce, même si la foi conjugale a été violée » (p. 321*). On sait que cette interprétation reste un sujet de controverses, et qu'elle n'est pas totalement satisfaisante – parce que trop facile.

La traduction, tant celle du R. P. Bonsirven que celle de M. A. Tricot fait resurgir un problème délicat : comment traduire les textes ? La plupart des traducteurs récents (de langue française) de la Bible traduisent en commentant. La Sainte Bible de l'Ecole Biblique de Jérusalem en est un bon témoignage. Celle dite de Maredsous, également, et même davantage. Seul E. Dhorme, dans ses traductions de l'A. T., dans la Collection de la Bibliothèque de la Pléiade, paraît au-dessus de cette critique. Il faudrait,

nous semble-t-il, que le traducteur laisse toujours libre la place du commentaire, sans prendre parti dans le texte, mais bien dans les notes, puisque les textes originaux ne commentent pas. Une trop rapide lecture de notre édition permet de dire que le traducteur de l'A. T. est resté plus près du texte que celui du Nouveau.

On peut regretter enfin, que dans les cartes de la fin du volume, ainsi que dans les plans, on en soit resté à une typographie désormais dépassée.

On a déjà fait remarquer (A. Menoud) que la question du Deutéro-Isaïe ne peut plus être considérée comme une question « secondaire pour l'intelligence du livre » (p. XXII). Le Deutéronome n'est-il vraiment qu'« une copie ou plutôt une édition nouvelle de la Loi » (p. XVI) ? Tobie, Judith et Esther sont rangés, justement, parmi les livres où « l'histoire a... moins d'importance que la leçon qui s'en dégage » (p. XVIII).

C'est le R. P. Lefèvre, S.J. qui a rédigé les introductions à l'A. T. Celles au N. T. sont de M. A. Tricot. Elles reflètent bien l'ensemble des conclusions, certaines ou hypothétiques, que la science exégétique moderne a établies. Dans un ouvrage destiné au grand public, peut-être devrait-on laisser une place plus grande à ce qui est sûr, et souligner le caractère hypothétique ou provisoire de certaines propositions. C'est là, d'ailleurs, l'une des principales difficultés de l'exégèse récente qui, devant la faim et la soif des fidèles pour la Parole de Dieu, devrait garder la prudence du serpent et la simplicité de la colombe, tout à la fois. Ce qui nourrit, ce ne sont pas nos commentaires, mais bien la Parole de Dieu. La dernière édition de la Sainte Bible du Chanoine Crampon nous offre un texte nourrissant.

*

M. l'abbé Jean Steinmann n'aime ni les positions ni les solutions dites « conservatrices ». Il publie beaucoup. Son *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique* (vol., in-8°, 21, 5 × 14, 452 pages, Desclée de Brouwer 1960) présente un exégète trop peu connu, que l'A. nous donne envie de lire dans les originaux – difficiles à trouver – et qui aurait été probablement plus heureux de vivre sous le Pontificat de Pie XII qu'au temps de Bossuet, injuste en cette affaire. La vie et l'œuvre de « Richard Simon, prêtre » ne font qu'un. L'A. nous présente l'une et l'autre d'une manière vivante, alerte et, à première lecture, attachante. On nous offre de nombreuses citations qui nous ont conduits à lire certains ouvrages pour y découvrir un personnage d'une érudition prodigieuse et d'une sûreté de jugement peu

commune. C'est là, probablement que M. l'abbé Steinmann se sent à l'aise, car en faisant le portrait de R. Simon, il nous laisse entendre qu'il s'y retrouve lui-même. L'essentiel de cet ouvrage demeure : il faut lire ou relire – ce qui doit être rare, même chez les exégètes – ce Père de la « critique » biblique. (Pourquoi avoir dit, dans le titre, que R. S. est aux origines de l'exégèse biblique ? Comme si l'exégèse n'avait commencé qu'avec R. S.)

Quelques remarques encore, que l'esprit souvent polémique de l'A. nous pousse à lui faire : il écrit que « ...pas une étude d'ensemble n'a été consacrée à son œuvre, sinon 130 pages de Bernus à Lausanne en 1869 et l'*Essai*, tiré à deux cents (cent, dira l'art. du DTC que nous allons citer) exemplaires, d'Henri Margival en 1900 » (p. 7). M. l'abbé J. S. doit cependant consulter quelquefois le Dictionnaire de Théologie catholique. A notre avis, il aurait dû citer le long et bon article de A. Molien, DTC., art. Simon (Richard), T. XIV (1939), cc. 2094-2118, où l'on peut lire : « ...comment s'étonner que Richard Simon ait été si diversement jugé ? A part quelques-uns, car il paraît n'avoir eu que peu d'amis et pas ou presque pas d'élèves, ses contemporains lui ont été à peu près tous défavorables ; longtemps, les Pères de l'Oratoire ont paru vouloir faire le vide autour d'un confrère si compromettant ; le XVIII^e siècle semble s'en être peu occupé ; le XIX^e siècle, qui s'y est intéressé davantage, n'a pas été beaucoup plus juste... Au XX^e siècle, des livres importants sont consacrés à R. Simon... » (c. 2114). L'art. de A. Molien conclut – cette conclusion, par son ton, est plus équitable que celle de M. l'abbé J. S. – : « Quel que soit le jugement que l'on porte sur l'œuvre et l'homme si contestés – il eut beaucoup de relations et peu d'amis, peu d'élèves immédiats – il n'est pas possible de nier que son influence posthume ait été considérable et l'on ne peut s'empêcher d'admirer la tragique grandeur de la vie d'un homme qui tenait du génie, qui eut à peu près tout le monde contre lui et qui céda seulement devant la menace de l'autorité civile » (c. 2117).

M. l'abbé J. S., quant à lui, quelquefois, exagère ou simplifie : « Puisse après trois cents ans l'Eglise qu'il a si persévéramment et si intelligemment servie lui rendre enfin la justice à laquelle il a droit et dont l'ont privé tous ceux qui l'ont jugé sans le comprendre, se fiant à l'arrogante incompetence de ses adversaires chamarrés » (p. 8) « La tragédie de l'érudit, celle de Richard Simon, comme de nos jours, le drame du Père Lagrange, comme jadis, celui de saint Jérôme, c'est que dans sa cellule, sa bibliothèque ou son cabinet de travail il prépare un monde nouveau. Et l'on ne veut

pas s'en apercevoir. Le tribun hausse les épaules, que ce soit Bossuet devant Simon, ou Gambetta devant Karl Marx ; ou Hitler devant Einstein. Mais l'avenir juge. Dans le cas de Simon, l'avenir a jugé. C'est lui, et lui seul de son temps qui avait entrevu la voie dans laquelle trois siècles plus tard l'Eglise allait s'engager » (p. 417). Il est regrettable que dans un éloge d'un authentique esprit critique, les faits et les personnes soient soumis à un tel esprit de simplification.

Il est regrettable aussi que dans les si nombreuses citations de R. Simon que l'A. nous offre, et qui font la grande valeur de cette recherche biographique, on ait mis si peu de soin ; il faut donc céder à l'envie – ce qui est un bon résultat – de recourir aux originaux, et au regrettable devoir de contrôler toutes les références et toutes les citations. En l'adoucissant quelque peu, on pourrait citer Richard Simon lui-même : « Il est surprenant qu'on ait laissé au Libraire le soin de l'impression de cet Ouvrage (il s'agit d'une nouvelle édition des Notes du P. Amelote de l'Oratoire) ; et qu'au lieu d'en corriger les fautes, on les y ait au contraires multipliées, comme il arrive ordinairement dans les nouvelles éditions des livres après la mort des Auteurs » (*Histoire critique... du Nouveau Testament*, p. 883).

Reste cependant que l'on est reconnaissant à M. l'abbé J. S. de nous avoir fait revivre ce « génie méconnu » qui, « sur le protestantisme, sur le monachisme, sur les conciles, sur le droit canon, sur l'histoire, sur les lettres profanes..., a multiplié les vues merveilleuses d'un esprit universel. Il a touché à tout ce qui regardait l'Ecriture, la Patristique, la liturgie, les sacrements. Il lisait tout, fouillait tout, enquêtait partout. Et maintes fois avec tant de bonheur qu'on dirait qu'il écrit aujourd'hui » (pages de garde du vol.)

*

Dans une collection « qui proposera la traduction de toute la Bible » et qui porte le titre *Connaître la Bible*, viennent de paraître les quatre premiers volumes : *Isaïe I*, *Jérémie*, *Daniel*, *Josué*. Sont annoncés pour 1961, *Ezéchiel*, *Job*, *Le Deutéronome*, *Les Juges*.

Isaïe I, 1-39 (20 × 13, 160 pages, Desclée de Brouwer, Bruges 1960) reprend la traduction qu'a publiée J. Steinmann dans un volume sur *Le Prophète Isaïe*, collection *Lectio Divina*, aux éditions du Cerf. Le texte est accompagné d'une introduction et de commentaires « par une équipe biblique du centre d'études Notre-Dame ». L'ouvrage est complété par des cartes, de belles photographies, des tables et un questionnaire.

Le deuxième volume de la Collection présente *Jérémie* (192 pages, 1960), texte français par Jean Steinmann, introductions et commentaires par une équipe biblique du centre Notre-Dame. Même présentation que le précédent (avec un bon tableau synoptique).

Le troisième volume présente *Daniel* (160 pages, 1960), texte français, introduction et commentaires par Jean Steinmann. Même présentation.

Le quatrième volume présente *Josué* (148 pages, 1960), texte français par Jean Steinmann, introduction et commentaires par un groupe de Chevilly sous la direction de R. P. Fourmond, C.S.Sp.

Les exégètes seront heureux de voir cette nouvelle collection bien illustrée mise au service de « groupe d'études bibliques ». Les spécialistes seront plus d'une fois gênés par des affirmations qui présentent comme certitudes ce qui ne peut être actuellement qu'hypothèses de travail. Les théologiens regretteront que chaque volume ne veuille offrir, ainsi qu'on semble vouloir le laisser entendre par les textes de garde, que des commentaires historiques, archéologiques et iconographiques. « Une connaissance de la Bible » exige aussi des commentaires théologiques.

*

Dom Jacques Dupont, Les sources du Livre des Actes, Etat de la question (1 vol. in-8°, 23 × 15, 182 pages, Desclée de Brouwer, Bruges 1960). Reprenant « sur une base beaucoup plus large » ce qu'il avait exposé dans un précédent volume (*Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*), l'A. recherche la solution de la « question (des) sources suivies, telle qu'elle se pose à l'occasion de groupements de péripécopes dont elles expliqueraient l'enchaînement », mais il ne s'occupe pas « des sources éventuelles de péripécopes isolées, ni même de celles qui seraient à la base de séries d'éléments disjoints, comme les « sommaires » et surtout les grands discours missionnaires de Pierre et de Paul » (p. 7).

« Il n'entend pas dispenser les chercheurs de faire une enquête personnelle, mais voudrait leur faciliter cette enquête en les guidant dans le dédale des opinions et en les orientant vers les études plus importantes et plus neuves... » Plus qu'aux spécialistes, c'est aux professeurs d'Ecriture Sainte qu'il a pensé en ne se « contentant pas de résumer les conclusions des exégètes, mais en indiquant ce qui paraissait intéressant et ce qui ne le paraissait pas » (p. 8).

Dans la première partie de l'ouvrage, l'A. fait la « critique des sources »,

de ceux qui n'admettent qu'une « source unique », de ceux qui reconnaissent des « sources parallèles » (*Harnack*, pour les premiers chapitres, et *Reicke*), des « sources complémentaires » (*Harnack*, pour les chapitres 6 et 15 ; *Cerfaux*, aux « conclusions très nuancées et passablement compliquées » (p. 56) ; et *Trocme*), une source « antiochienne » (*Wendt*, « il n'est plus question de faire commencer la source avant 6, 1 » (p. 63) ; *Jeremias*, qui « se distingue de Harnack, aussi bien que de J. Weiss et de H. H. Wendt, en faisant entrer dans la source antiochienne le récit de la conversion de Paul, Act. 9, 1-30. Il se sépare de Harnack, mais rejoint J. Weiss et H. H. Wendt en excluant de cette source 15, 1-33 » (p. 64) ; *W. Grundmann*, qui « accepte en gros les explications de Jeremias » (ibid.) ; *Bultmann*, qui se réfère « explicitement à Harnack et à Jeremias », et pour lequel la source antiochienne « a... été utilisée par Luc en Act. 6, 1-8, 4 [retrancher 6, 12b-15 et 7, 1-53, qui sont des interpolations] ; 11, 19-30 ; 12, 25. Elle se prolonge par un « itinéraire », rédigé à la première personne du pluriel, dont on trouve les indications en 13, 3s. 13s. 43s. 48s ; 14, 1s. 4-6. 21-26, puis dans le ch. 16 jusqu'au chap. 21, peut-être même jusqu'au chap. 28. Les analyses de Bultmann sembleraient supposer qu'il s'agit d'une source unique ; en finale de son article, il précise qu'il ne veut pas se prononcer sur le rapport entre la source antiochienne et l'itinéraire, et qu'il juge même peu vraisemblable que ces deux sources aient constitué une unité littéraire » (p. 67) ; *P. Benoît*¹, qui écrit : « En plus d'un cas cependant il subsiste entre les divers morceaux des différences de doctrine ou de vocabulaire suffisamment notables pour permettre de songer à des sources écrites », avec cette réserve : « En tout cas, au niveau même de la rédaction par Luc, il est clair que celui-ci a procédé par étapes, comme pour son évangile, et composé des morceaux qu'il a ensuite combinés par modes d'insertions et de sutures que la critique littéraire doit être en état de percevoir » (p. 68). Et D. Dupont conclut, sur ce point : « L'apport vraiment original de Benoît réside moins dans la répartition de ces sources et de ces traditions que dans l'idée qu'il se fait de la manière de procéder de Luc » (p. 70).

La deuxième partie de l'ouvrage présente les solutions selon « la critique des formes » : « sources en « nous », « sources en « nous » et en « ils » ; hypo-

¹ P. BENOÎT. La deuxième visite de saint Paul à Jérusalem, *Biblica*, 1959, XL, 778-796 ; réimprimé dans *Studia Biblica et Orientalia*, vol. II : *Novum Testamentum* (*Analecta Biblica*, II), Rome 1959, pp. 210-224.

thèse de « l'itinéraire » de *Dibelius*, « document écrit qui a fourni le cadre et servi de fil conducteur » (p. 110) ; hypothèse similaire de *H. J. Cadbury* ; compromis entre l'hypothèse de l'itinéraire et celle d'une source en « nous » (*Hænchen*, première solution) ; l'A. termine cette analyse, en relevant trois « caractéristiques de Luc » : 1. « l'importance que Luc accorde aux considérations géographiques dans l'organisation de son ouvrage » (p. 150) 2^o « le goût de l'auteur pour les précisions géographiques, du moins quand elles s'accordent avec la marche de son récit » (p. 152) ; 3^o « Luc note l'adresse des personnages de son récit, l'endroit où ils habitent, la maison qui les reçoit et où ils logent » (p. 154). et il conclut (p. 157s.) : « ... le genre d'informations qui nous parviennent dans les récits des voyages de Paul porte à un très haut degré la marque de la personnalité bien caractéristique de l'auteur à Théophile. *Il faut en conclure, selon nous, qu'il ne doit pas ces informations à une source écrite qu'un autre lui aurait fournie.* » (C'est nous qui soulignons). « Mais ces remarques ne permettent pas de conclure à l'absence de toute source, quelle qu'elle soit. Il reste fort possible que, pour rédiger son ouvrage, l'auteur ait eu à sa disposition des notes que lui-même avait rédigées antérieurement... l'auteur semble travailler sur des textes, qu'il agence avec plus ou moins de bonheur. On ne voit pas pourtant le moyen de donner une figure précise à cette documentation ; la difficulté provient de ce que le texte non seulement ne trahit pas l'intervention de plusieurs mains distinctes,... mais il ne permet même pas de soupçonner sous la documentation, la présence d'un esprit différent de celui de l'auteur. Pour composer son récit des voyages de Paul, Luc disposait-il de notes éparses, d'un itinéraire, d'un journal de voyage ? Il n'est peut-être pas très gênant de ne pouvoir répondre à cette question avec certitude, du moment qu'on sait que *Luc utilise ses propres notes, y trouvant le genre de renseignements auquel il porte intérêt qui caractérise sa manière personnelle de voir les choses* ». (C'est nous qui soulignons).

En ceci, l'A. rejoint le P. Benoît – l'A. en convient – qui « propose l'hypothèse d'une rédaction par paliers : la composition du Livre des Actes reposerait directement non sur des sources provenant d'un autre auteur, mais sur des notes de Luc lui-même » (p. 160).

L'ouvrage se termine avec des remarques sur la signification littéraire du « nous » et ses répercussions sur la question de l'auteur des Actes (p. 161s.).

Les sources du Livre des Actes est un livre clair, malgré la multiplicité des opinions exposées et soumises à la critique ; l'A. a eu raison de ne pas « intervenir dans des débats anciens et dépassés », et l'on convient, avec

lui, que cette recherche va rendre service aux Professeurs d'Ecriture Sainte, en ajoutant qu'elle intéressera aussi bien les spécialistes, que tous ceux qui ont quelque goût pour la recherche sérieuse. On ne peut pas dire cela de tous les livres qui, actuellement, traitent de l'Ecriture Sainte.

PIERRE MAMIE

Chronique de Philosophie

Nous limiterons notre examen à deux livres récents, l'un d'Etienne Gilson, l'autre de Paul Grenet.

I. — ETIENNE GILSON, PHILOSOPHE CHRÉTIEN ¹

Nous suivrons l'auteur parlant de la philosophie chrétienne, puis d'Henri Bergson ; enfin nous recueillerons quelques citations dans la riche moisson qui nous est offerte.

La philosophie chrétienne

1. L'épigraphe du livre est de Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes* : « La philosophie est la servante de la théologie, c'est entendu (Marie est bien la servante du Seigneur.) Mais que la servante ne querelle point la maîtresse et que la maîtresse n'objurgue point la servante. Un étranger viendrait, qui les mettrait rapidement d'accord. » L'étranger en question est déjà venu. A la fin du deuxième supplément de *Vers la paix perpétuelle*, Kant commentant l'adage suivant lequel la philosophie est la *servante* de la théologie, conclut : « On ne voit pas très bien cependant si elle précède sa gracieuse dame en tenant le flambeau, ou si elle la suit en portant sa traîne ».

Qu'en est-il en fait ? La réponse est simple, mais trop souvent méconnue. Elle consiste à distinguer entre, d'une part, la raison fonctionnant comme *instrument* de la foi pour inventorier le contenu de la révélation, hiérarchiser selon leur dignité respective les vérités de la prédication chrétienne, manifester leur contenu encore implicite ou virtuel : voilà, pour l'essentiel, la théologie, et ici la raison est *servante*, ce n'est pas elle qui tient le flambeau ; et, d'autre part, la raison fonctionnant comme *cause seconde* sous le ciel de la révélation – car nous parlons d'une philosophie qui ne veut pas ignorer l'impact du christianisme sur l'aventure humaine existentielle, d'une philosophie rationnelle par sa nature, mais chrétienne par son état – pour explorer ce qui relève de son propre objet : voilà la philosophie, et ici la raison est *autonome*, c'est elle qui porte son flambeau, mais en tenant compte des avertissements qui lui viennent d'un autre monde. La distinction absolument capitale entre la cause instrumentale et la cause seconde, a

¹ Etienne GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960, 262 pages.

été approfondie par les anciens. Elle n'est de soi pas difficile à saisir : le piano agit comme instrument, il est surélevé, sous la main de l'artiste, il agit au contraire comme cause seconde, ne donnant guère que ce qu'il peut, sous la main de l'enfant qui écoute son maître ; le soleil se sert de l'eau des mers pour la changer en vapeurs, mais il agit sur la flore et la faune en respectant les lois de leur développement ; le chirurgien se sert du bistouri comme d'un instrument, il ne peut qu'aider du dehors le malade à se rétablir.

Quand Albert le Grand et Thomas d'Aquin commentent Aristote, c'est de la philosophie qu'ils font, et de la philosophie chrétienne, car ils interviennent constamment pour rectifier ce qui dévie. Au contraire, c'est de la théologie que fait saint Thomas dans la *Somme*, soit que, soucieux de hiérarchiser les vérités divines, il utilise des mineures de raison pour prospecter le contenu des majeures révélées, soit que, soucieux de manifester leur transcendance, il s'applique à montrer jusqu'où la raison peut aller et jusqu'où elle ne peut pas aller, dans son effort pour rencontrer le Dieu un – celui-même dont le mystère fut révélé à Abraham –, les mystères de la Trinité, de la création, de la nature et destinée de l'être créé, de l'ange, de l'homme, de la béatitude, etc. Au cours de cette enquête, il en appelle sans doute à des vérités que la seule raison pourrait établir en fait, ou du moins en droit, par ses seules forces, mais pour les insérer dans une synthèse dictée par les besoins de la révélation, il les fait siennes, il les « annexe » comme « lieux théologiques », *faciens de extraneis propria*. D'où l'illusion de ceux qui penseraient pouvoir écrire, par exemple, une philosophie morale en décapitant de leur teneur révélée les données de la *Prima-Secundae*. Ajoutons-le pourtant aussitôt : s'il est vrai que cette distinction entre la philosophie (chrétienne), où la raison fonctionne comme cause seconde, et la théologie, où elle est utilisée comme servante et instrument, est partout présente chez les médiévaux à l'état implicite – et plus nettement saint Thomas qu'ailleurs –, il est vrai aussi qu'elle n'a jamais été par eux pleinement explicitée¹, et qu'une certaine tutelle, un certain « impérialisme théologique » (J. Maritain), qui n'a cessé alors d'enchaîner à son service la philosophie, l'a empêchée de se différencier et de se déployer librement.

2. D'où l'étrange situation, dans laquelle va se trouver E. Gilson, et qu'il décrit avec humour dans son livre plein de vie, de saillies, de paradoxes, de souvenirs, de vues justes et profondes. D'une part, le monde officiel ne connaissait alors que deux époques vraiment distinctes dans l'histoire de la philosophie, l'époque antique et l'époque moderne ; entre les deux, la lumière du génie grec « s'éteint peu à peu dans la nuit du moyen âge » (Victor Cousin). Mais voici que Lucien Lévy-Bruhl propose à son élève, comme sujet de recherches, *Descartes et la scolastique* : la conclusion du

¹ On trouverait sans doute au moyen âge, par exemple chez Siger de Brabant, des partisans d'une philosophie *séparée* de la théologie. Le fait est rappelé par E. Gilson dans sa dense *Introduction à la Philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960, p. 29.

travail est que Descartes a « exploité la scolastique comme une carrière » et que « la pensée cartésienne marque, par rapport aux sources dont elle dérive, beaucoup moins un progrès qu'un appauvrissement ». Le renversement constaté est tel, qu'au lieu de venir après les Grecs « presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui » (Hamelin), il faut dire que Descartes est venu après le moyen âge « presque comme si les Grecs n'avaient pas existé », p. 101. C'est une philosophie, travaillée par eux, que les théologiens médiévaux transmettaient à Descartes. *Du point de vue historique*, la preuve de l'existence d'une philosophie médiévale, et même florissante, semblait faite. Mais des difficultés nouvelles allaient surgir. Cette incontestable et considérable mise en œuvre de la raison médiévale, méritait-elle vraiment le nom de philosophie ? Des théologiens, cette fois, le niaient : elle n'était autre chose, pour eux, qu'une théologie. A ces théologiens, E. Gilson donnera partiellement raison. C'est l'occasion pour lui « d'aborder le problème fameux dans les écoles, de la légitimité *religieuse* du type de théologie qu'on nomme *scolastique*. On peut bien le dire fameux, car il fut un des foyers de la Réforme. A bien des égards, il le reste, les noms de Luther jadis et de Karl Barth aujourd'hui suffisent à le prouver », p. 110. E. G. expose magistralement la haute et sublime notion qu'un saint Thomas, par exemple, se faisait de la théologie : recevant en plénitude par la foi la vérité de la révélation, elle est comme « une impression en nous de la lumière divine ». Elle ne s'altère pas au contact des cultures, elle change en elle ce qu'elle touche : « Ceux qui recourent à des arguments philosophiques en Ecriture sainte et les mettent au service de la foi, ne mêlent pas de l'eau à du vin, ils changent l'eau en vin », dit le saint docteur.

Mais alors, y a-t-il eu, au moyen âge, une philosophie chrétienne ? A cette question, on voit ce que nous répondrions en nous référant à ce qui a été dit au début de ces lignes : oui, il y a eu une philosophie chrétienne, distincte de la théologie, et surtout chez saint Thomas, à qui la récente entrée dans le monde occidental de la métaphysique d'Aristote permet de distinguer plus décidément qu'on ne l'avait fait les notions de *nature* et de *grâce*, de *raison* et de *foi* ; mais cette philosophie chrétienne reste implicite, on ne se préoccupe pas de la dégager, de la différencier, de l'exploiter pour elle-même.

Sans nul doute, E. G. en serait d'accord. Mais quelle va être, *en tant qu'historien*, sa réponse ? La voici :

« Un maître en théologie professant au XIII^e siècle n'eût jamais imaginé qu'on pût lui attribuer une « philosophie » même chrétienne. Le nom de théologien, dont il se faisait honneur, lui convenait parfaitement. Il n'en allait plus de même aux environs de 1907. Le philosophisme accumulé depuis le XVII^e siècle avait déclassé le mode de spéculation propre à l'ère qu'avait annoncée Lactance, où tous les philosophes seraient prêtres », p. 195.

Au lieu de se *différencier* et de se *distinguer* de la théologie, ce qui eût marqué un progrès, la philosophie s'était *séparée* d'elle.

« Ce fut alors [écrit en 1808 de Gerando], que la philosophie commença à se séparer de la théologie, et eut le bonheur, en vertu de ce divorce, de redevenir

une étude profane'. Un siècle plus tard, il suffisait de parler de philosophie chrétienne pour suggérer l'idée d'un remariage après ce divorce que la philosophie ne semblait pas regretter. De quel autre nom, pourtant, nommer cet ensemble de doctrines si profondément marquées du sceau de la religion chrétienne ? Puisqu'une grande partie en était si véritablement rationnelle que les philosophies modernes se l'étaient appropriée, c'était une philosophie, et puisque cette philosophie était animée d'un esprit manifestement chrétien, il était inévitable de la nommer *philosophie chrétienne* », p. 195.

C'est précisément ce qu'allait faire E. G. lorsque, en 1931 et 1932, les *Gifford Lectures* lui offrirait une occasion inattendue de définir *L'esprit de la philosophie médiévale* :

« Il en résulta un beau tapage... Les deux partis, pour ou contre, ne suivirent d'ailleurs pas la ligne de partage doctrinale que l'on eût crue prévisible. La notion de philosophie chrétienne a rassemblé contre elle des philosophes incroyants, des philosophes catholiques, des prêtres, des religieux de toute obédience. On vit même un philosophe¹ défendre l'opinion qu'une philosophie pouvait à bon droit se vouloir catholique – telle sa philosophie personnelle – mais non pas chrétienne...

« L'opposition fondamentale persistait sous les fluctuations de la querelle et l'imprudent qui l'avait provoquée cherchait à s'éclairer sur les origines d'une formule si controversée. Il découvrit alors que, cinquante ans auparavant, le Pape Léon XIII avait écrit l'encyclique *Aeterni Patris* pour en éclairer et en fixer le sens. Il ne l'avait donc jamais lue ? Non, jamais, et il l'avoue à sa honte, mais l'histoire [suit bien plus] rarement la ligne du vraisemblable, qui est plutôt celle du roman, que celle du vrai, qu'elle croit être la sienne... », p. 196

En fait, l'objet de l'Encyclique est l'ensemble du travail de la raison humaine docile aux lumières de la révélation, sans préciser davantage ce qui revient à la théologie et à la philosophie. Mais ce dernier domaine est, lui aussi, inclus dans la pensée du pontife. Car l'Encyclique :

« parle bien de la fécondation d'une raison naturelle en tant précisément que naturelle. Glosons, à nos risques et périls : une raison naturelle mise en état de grâce². Les inventions de génie que nous devons à saint Thomas d'Aquin dans l'ordre de la métaphysique, de la cosmologie, de l'anthropologie et de la morale sont autant de preuves de l'accroissement de forces que la raison naturelle peut recevoir de la grâce du Sauveur », p. 205.

On le voit, la distinction entre philosophie chrétienne et théologie est indiquée dans ces vues, mais sans parvenir encore à son état de pleine explicitation³.

Henri Bergson

Une partie importante des souvenirs de E. G. est consacrée à Bergson, qui fut pour lui « un maître très aimé ». La lecture des *Deux sources* provoque en lui cette réflexion qui, de prime abord, a de quoi surprendre :

¹ Maurice Blondel.

² Le P. Laberthonnière affectait de parler d'une « nature-aristotélécienne-en-état-de-grâce », pour y voir un « cercle-carré », cf. p. 60.

³ Il va de soi que ni le titre ni le texte d'une encyclique ne sont de soi dotés d'« infailibilité », et que sainte Thérèse de Lisieux n'est pas « Docteur de l'Eglise ».

« Cette philosophie de Bergson, si impuissante à éclairer la religion, aurait pu être pour des philosophes chrétiens l'occasion d'un renouvellement de perspectives, le prélude à une nouvelle ère de fécondité doctrinale. Notons-le bien, la tâche à entreprendre ne consistait pas à reformer le thomisme à partir de la philosophie nouvelle. L'objet de la théologie est la vérité de la foi chrétienne, qui ne change pas : l'Eglise ne peut pas changer de théologie chaque fois qu'il plaît à quelque philosophe de proposer une nouvelle vue de l'univers. Il s'agissait au contraire de métamorphoser la philosophie nouvelle à la lumière du thomisme. Non pas une révolution antithomiste par la philosophie de Bergson, mais une révolution, au sein du bergsonisme même, par la théologie de saint Thomas d'Aquin. L'entreprise devenait légitime du moment où Bergson lui-même franchissait ouvertement la frontière qui délimite les deux territoires et, de celui de la philosophie, entrait dans celui de la religion. Puisqu'il ne s'est trouvé personne pour entreprendre cette tâche on ne saura jamais au juste ce qu'eût donné un tel effort. Ce n'est pas la philosophie qui a manqué à la théologie ; tous les matériaux philosophiques de l'œuvre à faire étaient là, assemblés, ajustés et mis en place par le génie de Bergson, mais au moment où il ne fallait que les purifier et les ordonner à la lumière de la théologie, on s'aperçut que la Sagesse avait oublié son rôle séculaire d'étoile des Mages. Ou simplement, elle était occupée ailleurs. De toute manière, la théologie n'était plus là », p. 125.

Essayons de dégager la pensée de E. G. Il ne se fait aucune illusion sur l'incompatibilité de la philosophie bergsonienne et de la théologie. Quand Bergson lui suggère, vers 1920, à Strasbourg, de tourner ses recherches vers la philosophie de la religion, il voit la chose dans la perspective bergsonienne – il y en aurait pourtant une autre possible –, et il se défend aussitôt :

« Quelle proposition ! La philosophie et la religion ensemble, d'un seul coup, tout cela pour un apprenti qui n'en était qu'à s'instruire de sa propre théologie... Dans les secondes de silence qui suivirent, deux idées s'offrirent ensemble à mon esprit : la vie religieuse à l'extrême pointe de l'évolution créatrice ; les institutions et les dogmes abandonnés derrière elle par cette énergie spirituelle comme des résidus solidifiés. Le catholicisme refuserait évidemment toujours d'entrer dans ce cadre. Je ne pouvais hésiter sur la réponse à faire : 'Pourquoi n'entreprenez pas vous-même cette recherche ? Elle ne demande pas moins qu'un philosophe tel que vous'. Bergson répondit en souriant, traînant un peu les premiers mots : 'Descartes n'aimait pas beaucoup publier ce qu'il pensait en matière de morale et de religion. Il protégeait sa tranquillité d'esprit...' Nous rîmes ensemble ; nous nous étions compris et l'offre de cette mission périlleuse ne fut pas renouvelée », p. 183.

« Que la philosophie de Bergson soit restée jusqu'au bout un naturalisme, il semble difficile d'en douter. Ce qui, dans cette religion de l'élan vital, transcende le naturel, est encore du naturel », p. 184.

« Loin de voir dans *Les Deux Sources* le point de rapprochement extrême entre Bergson et le christianisme, j'incline plutôt à penser que l'œuvre marque la faillite de son effort philosophique pour rejoindre la vraie religion », p. 185.

Comment donc un critique si sévère pouvait-il, il y a un instant, faire grief aux théologiens de n'avoir pas « métamorphosé la philosophie nouvelle à la lumière du thomisme » ? Que pouvait-il attendre d'eux ? Il leur reproche de n'avoir proposé à Bergson que le Dieu statique et « fainéant » d'Aristote, au lieu de lui présenter

« le Dieu acte pur d'être de la théologie thomiste qui, transcendant les catégories finies du statique et du dynamique, de l'immobile et du mobile, du tout

fait et du se faisant, bref de l'étant et du devenir, eût permis de dégager la précieuse parcelle d'or contenue dans la philosophie nouvelle », p. 185.

Le reproche est-il fondé ? Il me semble que du côté thomiste, on trouverait au moins un philosophe et au moins un théologien – E. G. l'a nommé – qui, dès le principe, en furent exempts ¹. Mais peu importe ici. Ce que E. G. entend établir c'est ce qu'il appelle « la revanche de Bergson ». Elle est double, concernant la notion d'intelligence et celle d'être et de Dieu.

E. G. pense que sous le nom d'« intelligence », Bergson n'aurait fait, en réalité, que le procès de la « raison ». Sa critique obligerait les « néoscolastiques » à sortir de leur rationalisme paresseux, pour retrouver *la vraie notion d'intelligence* ² et « reporter sur elle les privilèges dont Bergson avait comblé l'intuition », p. 187.

En outre, les pressentiments de vérité contenus dans le bergsonisme invitaient les esprits à retrouver *le Dieu de saint Thomas* que sa transcendance absolue dans l'ordre de l'être pose, une fois pour toutes, au-delà de toute limite concevable :

« On se méprend sur le sens de l'événement si l'on y voit, avec certains, une contamination du thomisme par le bergsonisme. Ce fut, tout au contraire, une décontamination du thomisme commun des écoles, défiguré et privé de son efficacité par la végétation des théologies adventices qui l'avaient envahi. Bergson ne nous a pas convertis au bergsonisme, il ne nous a pas non plus convertis au thomisme, il ne nous a pas davantage induits à bergsonifier saint Thomas, mais en nous désintoxiquant l'esprit des suites d'un excès d'abstraction, il nous a permis d'entendre dans la pensée de saint Thomas, certaines vérités essentielles de la philosophie chrétienne dont les analogies harmoniques nous avaient séduits dans la sienne. La philosophie de Bergson nous a facilité l'accès du Dieu authentique de saint Thomas d'Aquin », p. 188.

Une phrase, avouons-le, nous a choqué dans cet exposé si vif et si nourri : celle où l'auteur, partant du fait qu'il n'y a, en philosophie bergsonienne, que deux types de connaissance : *l'intelligence*, ramenée à la raison des savants, et *l'intuition* apparentée à l'instinct, conclut brutalement :

« Ce n'est pas assez de dire que Bergson n'avait pas la foi, il ne savait pas ce que c'est. Entendons par là qu'il n'a jamais soupçonné le sens de ce mot dans une théologie chrétienne », p. 177.

Ne parlons plus de la philosophie de Bergson, parlons de Bergson : il aurait donc ignoré, il n'aurait même « jamais soupçonné », le troisième ordre de Pascal, l'ordre du cœur ? Il n'aurait pas situé l'intuition *métaphysique*, dont il usait comme philosophe, sur un autre plan que l'intuition *mystique*, qu'il prêtait pourtant aux seuls saints, qu'il enviait ? Nous avons la certitude morale qu'il n'en a pas été ainsi. Cf. *Autour d'Henri Bergson*, dans

¹ Au fond, E. Gilson en veut à tous les tenants de l'école thomiste qu'il appelle *essentialistes*, et qu'il accuse d'avoir oublié la charge *existentielle* qu'a, chez saint Thomas, le mot *être*.

² Ici, l'éloge du P. Rousselot.

Nova et Vetera, 1958, pp. 262-278. La dernière phrase de cette étude essayait même de répondre d'avance à la question posée, p. 178, par E. G. : « Je me suis souvent demandé comment ceux qui l'espéraient ont pu se représenter ce qu'eût été, pour Bergson, un lendemain de conversion ? »

Quelques citations

Impossible de quitter ce livre attachant sans lui emprunter quelques citations. Il en est de volontairement provocantes, comme celle suggérée par la lecture des *Méditations métaphysiques* de Descartes et de l'*Introduction à la vie de l'esprit* de Léon Brunschvicg :

« Je comprenais assez bien *ce que* l'on disait, mais je n'arrivais pas à voir *de quoi* ces grands esprits entendaient me parler. A mon insu je souffrais déjà de cette maladie métaphysique incurable qu'est le *chosisme*. Il n'est guère de vice intellectuel plus décrié aujourd'hui... » ¹ p. 24.

C'est à trois textes que nous réserverons notre attention. Le premier concerne le Catéchisme :

« Les petits Français de 1900 apprenaient leur catéchisme ils le savaient par cœur et ne devaient jamais l'oublier. On ne s'inquiétait pas autant qu'aujourd'hui de savoir ce qu'ils en comprenaient alors, c'était pour plus tard qu'on le leur enseignait, en vue du temps où ils seraient en âge de comprendre. En fait, quand une hésitation sur le véritable enseignement de l'Eglise se fait jour dans l'esprit d'un chrétien formé à cette discipline, il sait toujours à que endroit de son catéchisme retrouver la question dont il a besoin. Charles Péguy est un illustre exemple de chrétien français dont la religion reste toujours celle de son catéchisme, ni moins, et ne l'oublions pas, ni plus. M. le curé de la paroisse St-Aignan d'Orléans a fait du bon travail. Il a simplement donné Péguy à l'Eglise.

« Le catéchisme que l'on enseignait alors était d'ailleurs admirable, d'une précision et d'une concision parfaites. Cette théologie en comprimés suffisait au viatique de toute une vie. Cédant sur ce point comme sur tant d'autres, à l'illusion que l'esprit démocratique consiste à traiter les citoyens comme s'ils étaient, en principe, autant de débiles mentaux, on a voulu l'abaisser au niveau des masses au lieu de les élever au sien. De là cette diète peu nourrissante qu'on sert aujourd'hui aux enfants sous le nom de catéchisme. C'est oublier que le catéchisme qu'on leur enseigne n'est pas seulement destiné à leur servir au temps de l'enfance ; pour neuf d'entre eux sur dix la vérité religieuse du premier catéchisme restera celle de toute leur vie. Il faut donc que ce soit une nourriture forte. On ne sait jamais s'il n'y a pas un futur Charles Péguy sur les bancs du catéchisme, assis avec les enfants de « la laïque ». Telle petite fille sera peut-être sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus... », p. 74.

Voici notre seconde citation :

« Le seul thomiste de notre temps dont la pensée se soit avérée haute, hardie, créatrice, capable de se mesurer avec les problèmes les plus urgents et, pour

¹ Au moment même où nous transcrivons ces lignes, nos yeux tombent sur une page de théologie, qui veut, c'est entendu, être fidèle à saint Thomas, où l'on fait appel aux grands idéalistes (Hegel) « qui ont critiqué vigoureusement cette notion d'un Dieu ou d'une âme substance », qui n'ont vu dans l'univers entier « qu'un immense système de relations », en sorte que « ce qui est peut-être le moins substantiel, c'est ce qu'on appelait substance, la relation acquérant au contraire une solidité de plus en plus grande ». *Nouvelle Revue de Théologie*, 1961, p. 386.

ainsi dire, de se porter courageusement à toutes les brèches, en a été récompensé par la constante, active et venimeuse hostilité de malheureux qui n'ont rien, d'autre à mettre au service de Dieu que la haine de leur prochain. Il est vrai que, d'elle-même, la grandeur leur est insupportable. Le disciple n'est pas au-dessus du maître ; toute victime de cette injustice se souviendra que saint Thomas lui-même en a souffert.

« Un deuxième effet prévisible pour celui qui 'se fait thomiste', c'est que pour les philosophes d'obédience rationaliste, pour les 'vrais philosophes', il aura cessé d'exister. Cela se comprend aisément. Aux prises avec la prodigieuse inflation des livres et des revues de philosophie qui sévit aujourd'hui en tous pays, la nécessité du choix s'impose. Il faut même, selon le charmant langage des bonnes gens, choisir au hasard ! Mais voici un homme qui se flatte de penser ce qu'un autre pensait déjà au XIII^e siècle. C'est une excellente raison de se débarrasser de lui. On le classera donc, en accolade, dans les survivants modernes de l'école thomiste, ou plus simplement encore, dans la 'néo-scholastique', ce qui dispensera d'en parler.

« Il n'est pourtant pas nécessaire de lire longtemps n'importe quel livre de Jacques Maritain pour s'apercevoir qu'on a affaire avec un des tout premiers écrivains de notre temps. Assurément notre philosophe n'est pas toujours facile à comprendre et ceux à qui sa pensée échappe sont excusables de rester insensibles à ce style toujours jailli de source et dont les inventions incessantes créent une délicieuse complicité entre la métaphysique et la poésie », p. 218.

La troisième citation, que nous gardons pour la fin, concerne l'Eglise :

« Jésus-Christ, une douzaine d'apôtres bientôt rejoints par l'extraordinaire homme de Dieu que fut saint Paul, c'est dans ce petit groupe qu'il y aura bientôt de cela deux mille ans, jaillit la source du large fleuve de la pensée chrétienne. Les obstacles ne lui ont pas manqué durant ces deux millénaires, mais rien n'a pu en arrêter le cours. Presque tous, en tout cas les plus dangereux, furent des tentations de la raison, mais jamais les porte-parole de l'Eglise ne lui ont sacrifié la foi. Il faut avoir suivi de près les travaux du concile de Nicée pour découvrir la grandeur du spectacle. Arius était un homme raisonnable, il avait le bon sens de son côté, car enfin, comment ne pas voir que le Fils ne peut pas être l'égal du Père dont il tient l'existence ? Humainement parlant, l'Eglise n'avait d'autre chance de survivre que de se faire arienne, parce que c'était choisir la voie de la raison. Et, en fait, il s'en fallut de peu que le monde civilisé ne devint arien. C'est alors que, s'obstinant invinciblement à prendre le parti de la vérité contre le vraisemblable, l'Eglise aima mieux courir ce risque terrible que de confier son avenir à la raison de préférence à la foi. Ce n'était là que le premier de tant de grands choix, désapprouvés de la prudence humaine, où l'Eglise s'est exposée tout entière au plus grand risque, pour rester fidèle au foyer de vérité dont elle a la garde et qu'elle ne trahit jamais parce que le secret lui en est infailliblement connu. A elle, à elle seule. L'Eglise sait qu'en refusant ces tentations de la 'vaine philosophie', elle peut subir temporellement des pertes cruelles, mais en y cédant, elle cesserait d'exister.

« On ne voit dans l'histoire aucun autre cas d'une société spirituelle faite d'hommes unis par le seul amour d'une vérité commune qui transcende la raison et la maintenant pendant vingt siècles sans jamais la trahir. On cherche non moins vainement un autre exemple d'une foi religieuse alimentant pendant deux mille ans un flux ininterrompu de spéculation rationnelle et, pour tout dire, de philosophie, tout entière occupée à en définir l'objet, à la défendre contre ses ennemis du dehors, à la munir de raisons, à conquérir quelque intelligence d'un mystère qu'elle s'interdit d'ailleurs d'évacuer. L'admiration saisit devant cette interminable lignée de docteurs de toute origine, se relayant en quelque sorte au long des siècles, pour maintenir intact l'enseignement d'un homme qui, pendant trois années, prêcha la doctrine du salut à des pauvres et à des simples.

Trois ans seulement de vie publique, et cet immense fleuve de doctrine circulant partout depuis vingt siècles sans jamais permettre aux princes, aux peuples, aux philosophes, bref, à aucune puissance de ce monde, de le dévier si peu que ce soit de son propre cours. Rien ne peut ici remplacer l'expérience directe et personnelle de cette histoire. Ceux à qui la vie accorde le loisir de l'acquérir savent qu'elle donne invinciblement l'impression qu'une force plus qu'humaine y est sans cesse à l'œuvre. Nous en savons au moins une pour qui la seule vue de ces vingt siècles de fécondité doctrinale, que rien d'humain n'explique, [est] par [elle-même] une preuve manifeste de l'existence d'un Dieu immédiatement présent à son Eglise. Mais peut-être une telle vue de cette histoire présuppose-t-elle une longue vie passée à l'étudier », pp. 226-228.

Le chapitre final de ce livre suggestif traite de l'avenir de la philosophie chrétienne.

II. — PAUL GRENET ET TEILHARD DE CHARDIN

Deux livres complémentaires

Le premier livre de Paul Grenet ¹, professeur à l'Institut catholique de Paris, présentait Teilhard surtout comme philosophe : « *Le philosophe malgré lui* n'est pas le titre d'une comédie, mais peut-être, au contraire, d'une sorte de tragédie... Dire que Pierre Teilhard de Chardin fut un philosophe malgré lui, ce n'est donc aucunement le tourner en dérision, c'est reconnaître sa vraie grandeur : s'il n'a pu se contraindre à n'être que savant, c'est que l'objet – cet immense Objet cosmique et temporel – le contraignait à user d'un mode de connaissance qui ne pouvait qu'être ultra-scientifique » ². C'était aborder d'emblée la tâche la plus difficile, toucher au drame même de Teilhard. Le nouveau livre, *Teilhard de Chardin, un évolutionniste chrétien* ³, paraît dans une collection qui se propose de faire connaître « les savants du monde entier ». L'auteur nous présente la vie de Teilhard, ses voyages multiples dans tous les continents, ses admirables qualités humaines, son activité de chercheur et de savant : bref, tout le côté lumineux de sa carrière – avec, sans doute, des indications importantes touchant ses vues philosophiques et théologiques. La pensée de Paul Grenet est trop sûre, sa langue trop ferme, pour qu'il puisse y avoir dissonance entre ses deux ouvrages : ils sont, pour lui et tout lecteur attentif, les deux aspects complémentaires d'un même portrait ; mais, tandis que le premier ne craint pas de souligner les côtés inquiétants de la doctrine de Teilhard, le second n'aura plus à heurter ceux qui voient en lui l'apologiste prédestiné de notre époque.

¹ Paul-Bernard GRENET, *Pierre Teilhard de Chardin, ou Le philosophe malgré lui*, Paris, Beauchesne, 1960, 264 pages. Voir *Nova et Vetera*, 1960, n° 4, p. 310.

² *Ibid.*, pp. 5 et 6.

³ Présentation par l'abbé Paul Grenet, Choix de textes, Bibliographie, Portraits, Fac-similés, Paris, éditions Seghers, Coll. Savants du monde entier, 224 pages.

Teilhard philosophe

1. Le premier livre offrait en six pages (72-77) un résumé remarquable de la pensée de Teilhard. Qui essaie de tenir sous son regard les résultats de toutes les sciences, de la microphysique à la théologie, verra se dégager un dessein : l'univers au long du temps devient toujours plus complexe et plus centré, d'où la « loi teilhardienne de complexification-centrété ». Elle se vérifie à chaque plan : en microphysique, en biologie, en psychologie ; la sociologie nous montre les consciences se centrant les unes sur les autres en sociétés closes ; l'histoire nous montre ces sociétés s'ouvrant par planétisation sur une société unique ; le christianisme, évitant le double danger de dispersion et de collectivisation, nous unit par un processus d'« amoration » au Christ par qui, selon saint Paul, Dieu est tout en tous. La concentration que poursuivaient tous les processus n'était pas une concentration de la créature sur soi, mais bel et bien une centration sur Dieu :

« Il faut avouer que cette 'vision' où l'apocalypse adopte le lexique de la science, et où la science se hausse à la hauteur de la prophétie, ne manque pas de grandeur. Il faut même reconnaître que sur le terrain 'pratique', cette 'vision' présente un intérêt apologétique et un intérêt scientifique.

« *Intérêt apologétique* : l'apologète prend les gens comme ils sont... Si un homme de science leur fait lire, dans l'ensemble des faits scientifiques, l'application d'une loi dont le christianisme est la vérification suprême et magnifiée, il y a des chances qu'ils soient ébranlés par là. Bien entendu, d'ici cinquante ans un autre savant renversera peut-être l'édifice teilhardien des centrocomplexités... Auquel cas, l'apologétique teilhardienne révélera ses limites qui sont celles mêmes de toute apologétique scientifique. Et ceci nous amène à une première remarque sur laquelle nous n'insisterons pas : dans l'utilisation apologétique du teilhardisme, gardons-nous soigneusement du concordisme, qui consiste à bloquer avec l'essentiel du dogme, des formulations scientifiques qui peuvent n'avoir qu'un temps. L'apologétique scientifique n'aboutit que si elle apprend au néophyte à se libérer de ce qui en elle n'était que moyen. Comme on enlève les échafaudages une fois la maison bâtie, comme on enlève la passerelle une fois les passagers montés en bateau, ainsi une fois montés dans la barque de Pierre, une fois installés dans la Maison de Dieu, les convertis de Teilhard, comme ceux, jadis de Maurras ou de Bergson, feront bien de ne pas lier leur foi à ce qui date dans l'apologétique teilhardienne, d'approfondir leur foi en ce qu'elle a d'essentiellement catholique... La seule apologétique qui n'ait pas à craindre ces revirements ni à prendre ces précautions est l'apologétique du Christ, de ses Apôtres et de son Eglise, *l'apologétique des Signes de Dieu à son peuple* », pp. 74-75.

« *Même du point de vue de la pastorale*, la question de la vérité spéculative ne saurait être négligée comme secondaire : les apôtres chrétiens ne sont pas les propagandistes d'une marque commerciale ou d'une idéologie politique, pour qui seul importe le nombre des recrues. Il est possible que certains se convertissent à Jésus-Christ par les voies du Père Teilhard ; mais encore faut-il que ce soit à la vraie religion de Jésus-Christ et non à quelque ersatz moderniste ou panthéiste... Ce n'est pas accuser le P. Teilhard de panthéisme ou de modernisme que de mettre l'apôtre, qui entend utiliser sa pensée, en garde contre des déviations qu'elle refuse explicitement (notamment dans le Milieu divin, p. 139 et 140), mais sans offrir le moyen technique de s'en prémunir », p. 76.

Ces quelques citations laissent voir clairement l'attitude de Paul Grenet. Il excuse toujours Teilhard lui-même, il loue toujours son intention, mais il

signale sans lâcheté les écueils de son œuvre philosophique. Ils viennent de ce que Teilhard, si admirablement équipé pour les sciences naturelles, en est réduit, quand il philosophe, à improviser.

2. Dans la grande synthèse de Teilhard, l'apparition de la pensée, et celle plus extraordinaire et toute surnaturelle du christianisme, sont-elles présentées comme autre chose que le fruit normal et naturel de l'évolution ascensionnelle de l'univers, comme autre chose que « l'émergence », ou si l'on veut l'explosion, de ce qui était caché dès le principe dans « l'unité d'étoffe de l'univers » ?

Rappelons ici quelques-unes des affirmations de Teilhard qui sont dans toutes les mémoires :

« Dans une perspective cohérente du Monde, la Vie suppose inévitablement, et à perte de vue avant elle, de la Prévie » ¹.

« Essentiellement, nous l'admettrons, toute énergie est de nature psychique » ².

« Et ici se fait entendre le motif sur lequel tout ce livre est construit. Dans le Monde, rien ne saurait éclater un jour comme final à travers les divers seuils (si critiques soient-ils) successivement franchis par l'Evolution, qui n'a pas été d'abord obscurément primordial » ³.

« Tout au fond de lui-même, le monde vivant est constitué par de la conscience revêtue de chair et d'os » ⁴.

« Pour le transformisme chrétien, l'action créatrice de Dieu n'est plus conçue comme poussant intrusivement ses œuvres au milieu des êtres préexistants, mais comme *faisant naître*, au sein des choses, les termes successifs de son ouvrage. Elle n'en est ni moins essentielle, ni moins universelle, ni surtout moins intime pour cela » ⁵.

[D'où une] « nouvelle conception des relations Esprit-Matière... L'Esprit émergeant (par opération pan-cosmique) de la Matière. *Materia Matrix*. Tout cela (du Physique au Métaphysique, en passant par le Biologique, le Psychologique et le Mystique) parce que 'l'union crée' » ⁶.

Ayant cité quelques textes semblables, Paul Grenet évoque « les graves périls » auxquels la notion de Préexistence du Nouveau dans l'Ancien, telle que l'exprime Teilhard, expose ses lecteurs :

« Quels sont ces périls ?

« Ne disons rien de la Vie. Mais parlons de l'Esprit, de l'Histoire, de la Grâce, et du Ciel. Si l'on s'en tient au 'motif' teilhardien de la préexistence larvée, l'Esprit existe dans la Matière ; l'Histoire humaine dans l'Histoire naturelle ; la Grâce dans la Nature ; le Royaume du Ciel dans le Royaume de la Terre.

« Le dogme chrétien nous remet aussitôt sur la bonne voie. L'Esprit est si radicalement autre que la Matière qu'il requiert une intervention créatrice spéciale. L'Histoire humaine introduit dans l'Histoire naturelle le facteur Liberté qui en était simplement absent. La Grâce dépasse absolument toutes les possibilités et exigences de toute nature créée ou créable : le Ciel est le comble de la gratuité, Dieu s'y donnant lui-même, alors que rien d'autre que lui n'est digne ou capable de lui.

¹ *Phénomène humain*, p. 53.

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.*, pp. 69-70.

⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁵ *Vision du passé*, p. 142.

⁶ *Lettre à M^{me} Maryse Choisy*, dans *Psyché*, nos 99-100, p. 9.

« Bref, un inventaire exhaustif du réel oblige à constater qu'il y a des êtres, ou des états qui n'existent pas du tout dans certains autres MEME PAS EN PUIS-SANCE...

« C'est toute la métaphysique impliquée par la théologie catholique qui a été mise en question par l'esprit sincère et ardent, mais curieusement autodidacte, du R. P. Teilhard de Chardin », p. 161 (voir aussi pp. 163-164).

De telles vues ne seront pas sans conséquence :

« A notre grand regret, il nous semble que – quoiqu'il en soit de ses intentions intimes – sa notion tout à fait personnelle de la *matière* le conduisait à une position *qui n'échappe au matérialisme qu'à la faveur d'une équivoque*. C'est parce qu'il a commencé par mettre dans la matière tout ce qui est essentiel à l'esprit qu'il peut se croire spiritualiste en toute sécurité. Mais en réalité, et quoiqu'il en soit des mots, la manière dont l'esprit fait son apparition dans l'évolution teilhardienne ne diffère en rien de la manière dont il le ferait dans un système franchement matérialiste », pp. 179-180.

« Pourquoi [Teilhard] ne voit-il pas que le passage d'un état où la vie de primate supérieur est encore tout organique, à un état où elle inclut les fonctions inorganiques, n'est pas un vrai passage, mais l'introduction subite, bien que de longue main préparée, d'un facteur extrinsèque », p. 181.

« Ayant ainsi méconnu totalement ce qui fait l'essentiel de la matière, l'on méconnaît également ce qui fait l'essentiel de l'esprit », p. 182.

Le point précis du débat est dès lors exactement circonscrit.

Ce qui est en cause, ce n'est évidemment pas ce que Dieu voyait au fond de l'âme de Teilhard, la foi théologique du P. Teilhard.

Ce ne sont pas, non plus, d'aucune manière, les vues et les hypothèses scientifiques de Teilhard. Il demeurerait sur ce terrain parfaitement libre. Rien de commun entre son cas et celui de Galilée, où les théologiens du Saint-Office s'autorisaient de l'exégèse biblique pour déborder sur le terrain de l'astronomie. Sur un point seulement le conflit aurait pu éclater, quand Pie XII, dans l'encyclique *Humani generis*, 12 août 1950, intervint pour déclarer l'hypothèse polygéniste inconciliable avec la révélation paulinienne du premier péché du seul Adam (Rom., v, 12-20), Mais, après un mouvement d'humeur¹, Teilhard a lui-même convenu sans peine² que la solution du dilemme monogénisme-polygénisme échappait aux prises de la science paléontologique, qui ne peut se prononcer que sur des ensembles.

Ce qui donc seul est en cause, c'est la pensée de Teilhard quand, sortant du domaine scientifique, elle pénètre dans celui de la philosophie et il faudra l'ajouter, de la théologie.

Le second livre de Paul Grenet : Teilhard savant

Il comprend quatre chapitres : 1. *Les étapes d'une vie* ; 2. *Les contrastes d'une personne* ; 3. *Les deux versants d'une œuvre* ; 4. *De l'œuvre à l'intention*. Les *Textes choisis*, pp. 161-220, correspondent à ces titres de chapitres. L'ouvrage est enrichi d'une bibliographie, à entendre au sens strict, et ne mentionnant que les livres, et de très belles illustrations.

¹ Cf. *Nova et Vetera*, 1951, n° 1, p. 49.

² Nous l'avons relevé dans *La vision teilhardienne du Monde*, voir « Divinitas », 1959, n° 2, pp. 8 et 9.

Le premier chapitre suit Teilhard dans son enfance, son entrée dans la Compagnie, au front : Ypres, Verdun, Chemin-des-Dames, Paris, 1919-1923 ; Tien-Tsin, 1923-1927 ; La Croisière jaune, juin 1931-février 1932 ; Pékin, 1932-1946 ; Paris, 1946-1951 ; Etats-Unis, 1951-1955. Sans compter les voyages au Tibet, à Java, en Birmanie, en Afrique du Sud. Il faut lire aux pages choisies les textes sur la *Nostalgie du front*, et sur *Choses mongoles* : « Cette illusion qu'on peut approcher de la Vérité par un voyage, je l'ai perdue depuis longtemps : l'espace est un voile sans couture sur lequel on peut cheminer indéfiniment sans rencontrer le moindre jour ouvert sur les zones supérieures de l'être... », p. 174. Et cependant le mot secret qu'il attendait de la Chine s'est révélé : l'effort culturel de l'Orient a suivi la marche du soleil pour passer à l'Occident.

Les contrastes d'une personne nous font assister au drame intérieur de Teilhard. Il cherche à concilier eu lui un étrange amour de la Terre et l'amour du Ciel : « J'ai toujours eu une âme naturellement panthéiste », p. 64. Il trouvera la solution dans le Christ, non pas, à proprement parler, tel qu'il est apparu il y a deux mille ans, mais tel qu'il est dans sa gloire, s'incorporant en quelque sorte l'univers. C'est pour lui « le moyen d'échapper enfin à tout ce qui [le] blessait tant, dans l'organisation compliquée et fragile du corps de Jésus », p. 68. Voir aussi la curieuse vision de la p. 88 : « On eût dit que la surface de séparation du Christ et du Monde se muait en une couche vibrante où toutes les limites se confondaient »¹. Ces tentatives de Teilhard ne vont pas sans souffrances intérieures, qui nous émeuvent, ni sans crises de larmes, p. 93. Son optimisme, disons déconcertant, de philosophe cache une angoisse personnelle.

Les deux versants d'une Œuvre. – Le premier versant concerne le Savant, dont l'œuvre, qui se répartit sur quatre périodes, nous est présentée avec une grande clarté. On notera, entre autres vues originales, celle qui est avancée sur l'origine des continents : c'est leur émergence graduelle qui a permis le passage de ce qu'il appelle la « conscience » à ce qu'il appelle la « réflexion » :

« Mer = immense creuset (Immense holocauste) [...] = Enorme masse biologique avec conscience-*average* [taux de conscience] faible. « CONTINENTALISATION ET CONSCIENTISATION ». (Homme : fonction des continents, de granitisation...)

¹ A cette continuité du Christ-individuel et du Christ-cosmique, comparer, dans *La Messe sur le Monde*, le rapprochement de la transsubstantiation eucharistique et de la montée de l'effort humain : « Puisque, une fois encore, Seigneur, non plus dans les forêts de l'Aisne, mais dans les steppes de l'Asie, je n'ai ni pain ni vin, ni autels je m'élèverai par-dessus les symboles jusqu'à la pure majesté du Réel, et je vous offrirai, moi, votre prêtre, sur l'autel de la terre entière, le travail et la peine du Monde. » Ailleurs, il est parlé du « mystère eucharistique lui-même qui se prolonge à l'infini dans une véritable transsubstantiation universelle, où ce n'est plus seulement sur le pain et le vin sacrificiels, mais bien sur la totalité des joies et des peines engendrées, dans ses progrès, par la Convergence du Monde, que tombent les paroles de la Consécration – et que descendent par suite les possibilités d'une universelle Communion » (1955).

On complétera ces données par les textes présentés en pages choisies : *La découverte du Sinanthrope*, *La pensée du P. Teilhard de Chardin par lui-même*, *Le Groupe zoologique humain*, pp. 180-212. Le second versant concerne le *Penseur religieux*. Il en sera encore question au quatrième chapitre : *De l'œuvre à l'intention*.

Encore la question doctrinale

Le quatrième et dernier chapitre traite *De l'œuvre à l'intention*. Selon qu'il parle à des adversaires ou à des partisans de Teilhard, l'auteur se dit porté à le défendre ou à l'attaquer, p. 132. En fait, il entend de le défendre. Si l'on s'appuie, dit-il, sur le témoignage de ses disciples et de ses amis, il faudrait conclure que ce que Teilhard cherchait au vrai à édifier, c'était une discipline toute nouvelle, une synthèse de toutes les sciences ne dépassant cependant pas le plan des phénomènes, et qu'il a désignée sous les noms d'Ultra-physique, de Phénoménologie intégrale, d'Hyperphysique ; mais il faut bien constater objectivement qu'en lui, à côté du « phénoménologiste » ou de l'« hyperphysicien » cohabitait un philosophe, doublé d'un théologien, qui s'ignorait ¹. Sur ces données, Paul Grenet s'efforçait, dès son premier livre, de nous montrer « ce que le P. Teilhard aurait dû faire » pp. (208-240). Il nous propose maintenant :

« un premier essai, pour dire en termes traditionnels ce que Teilhard voulait nous faire entendre... Nous pensons que l'on aboutit ainsi à une sorte d'apologétique philosophique, qui permet d'intégrer à une vue purement profane du monde, une interprétation chrétienne de son devenir. Mais nous ne sommes pas sûrs que l'on arrive par cette voie à une philosophie chrétienne complète : celle-ci implique la reconnaissance du Verbe incarné comme Premier-né de toute créature ; et donc, non seulement comme Celui vers lequel nous porte le mouvement de la création... », p. 146.

Ces reprises, retouches, corrections, du travail de Teilhard sont sans nul doute d'un grand intérêt. Elles sont même rendues nécessaires pour une utilisation apologétique de ses vues. Mais si nous nous retournons vers sa propre doctrine, telle qu'il l'a maintes fois formulée, aucune hésitation ne semble possible. Il a voulu décrire le mouvement évolutif ascensionnel qui sans vraies discontinuités, en vertu de la loi de centro-complexification, fait émerger l'univers d'une étoffe homogène pour le conduire, par les étapes d'une cosmogenèse, d'une noogenèse, d'une christogenèse, jusqu'au point où Dieu, par le Christ, sera tout en tous. Il a cherché, « en direction du Ciel, une voie (non pas moyenne, mais synthétique) où le dynamisme entier de la Matière et de la Chair passe dans la genèse de l'Esprit », p. 63. Il avoue que qui choisit cette voie « demeurera parfois effrayé (sans pouvoir s'arrêter...) devant la nouveauté, la hardiesse, et en même temps la possibilité paradoxale des attitudes qu'il se trouve, intellectuellement et sentimentalement, forcé de prendre s'il veut demeurer fidèle à son orientation fondamentale : atteindre le Ciel par achèvement de la Terre », p. 63.

¹ *Op. cit.*, p. 144.

On ne fera pas de théologie, c'est-à-dire on ne touchera pas, on n'aura pas à toucher, de front, aux choses de la théologie : elles viendront se situer d'elles-mêmes dans la perspective nouvelle. Et, sans doute, ce simple déplacement de perspective obligera à des « refontes ». De cela, Teilhard est parfaitement conscient :

« Ces derniers temps, le *nucleus* entier de ma perspective intérieure s'est de nouveau présenté à mon esprit comme entièrement dépendant et 'déductible' de la seule transposition en *dimensions de Cosmogenèse* de la vision traditionnellement exprimée en termes de *Cosmos* : Création, Esprit, Mal, Dieu (et, plus spécialement, Pêché originel, Croix, Résurrection, Parousie, Charité...) – toutes ces notions, transportées en dimensions de 'genèse', s'éclaircissent et cohèrent d'une façon stupéfiante » (1^{er} janvier 1951), p. 129.

« ... forcés comme nous le sommes hors du cosmos statique aristotélicien, et introduits (par le système entier de la Physico-chimico-biologie moderne) dans un Univers en état de Cosmogenèse, nous devons désormais re-penser toute notre Christologie en termes de Christogenèse (en même temps que toute notre Anthropologie en termes d'Anthropogenèse). Et une telle opération n'est pas affaire de simples retouches locales. Par suite de l'introduction d'une dimension de plus, c'est tout qui est à refondre (comme lorsque, en géométrie, on passe du cercle à la sphère). – Effort magnifique, dont, je puis vous le garantir, le Christ émerge véritablement triomphant et sauveur de l'Anthropogenèse » (28 avril 1954) p. 129.

On vient de le lire : ce n'est pas affaire de retouches locales, tout est à refondre. Les bases sont jetées d'une nouvelle théologie. Veut-on un exemple ? Teilhard invite les chrétiens à « renouveler en eux-mêmes la notion de création » (*Vision du passé*, p. 187). Au mystère de la créaion *ex nihilo*, qui le déconcerte par sa totale gratuité et semble de ce fait inassimilable aux hommes de notre temps, il proposera – en s'autorisant de saint Paul – de substituer « une métaphysique de l'Union », où l'Un triomphe progressivement du Multiple pour se plérômiser :

« Dans le Monde objet de la 'Création', la métaphysique classique nous avait accoutumé à voir une sorte de production extrinsèque, issue, par bienveillance débordante, de la suprême *efficience* de Dieu. Invinciblement, – et tout justement pour pouvoir à la fois pleinement agir et pleinement aimer –, je suis amené à y voir maintenant (conformément à l'esprit de saint Paul) un mystérieux produit de complétion et d'achèvement pour l'Etre Absolu lui-même. Non plus l'Etre *participé d'extra-position et de divergence*, mais l'Etre *participé de plérômisation et de convergence*. Effet, non plus de causalité, mais d'Union créatrice ! » (1950) ¹.

En voilà évidemment plus qu'il n'en faudrait pour inquiéter Rome.

¹ Cité par Cl. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, p. 115. – Cf. vers la même date : « Comment... le Dieu-Père d'il y a 2000 ans (un Dieu de Cosmos encore) ne se transfigurerait-il pas insensiblement, sous l'effort même de notre adoration, en un Dieu de Cosmogenèse – c'est-à-dire en quelque Foyer ou Principe animateur d'une création *évolutive*, au sein de laquelle notre condition individuelle apparaît beaucoup moins celle d'un serviteur qui travaille, que celle d'un élément qui unit ? »

L' « obéissant obstiné » ¹

Constamment, et dès le premier chapitre du livre de Paul Grenet, il est question, – ce n'était pas le lieu d'en justifier l'opportunité, mais elles risquent alors de sembler tracassières –, d'interventions romaines demandant à Teilhard de s'abstenir de diffuser ses idées philosophiques et théologiques, et de diriger ses activités du côté scientifique ; en sorte que Claude Cuénot peut signaler « le paradoxe d'une vie de savant dont les éclatantes réussites à partir de 1926 sont dues à une série d'exils » acceptés par obéissance, une « obéissance obstinée » :

« Comment m'arrêter sans faillir à tous mes devoirs les plus profonds devant Dieu et devant les hommes ?... Je suis donc décidé à continuer comme auparavant – comptant sur la chance – ou plus exactement sur la légitimité de ma cause. Je sais bien que tous les hérétiques ont dit cela. Mais généralement leur attitude n'allait pas à grandir le Christ plus que tout, ce qui est exactement la seule chose qu'on puisse me reprocher » (18 août 1950), p. 47.

Paul Grenet glose :

« Continuer comme auparavant... cela veut dire : continuer à écrire lettres et opuscules, à laisser ronéotyper ses écrits, à se laisser inviter dans les salons et les salles privées, à faire des cours et des séries de cours en Sorbonne. Le Père n'accomplira aucun acte qui ressemble de si loin que ce soit à une désobéissance. Mais, dans le cadre de ce qui lui est permis, il fera tout pour que ses idées passent. Ainsi il pose sa candidature à l'Institut (où il sera élu le 22 mai 1950) », p. 48.

« Puisqu'il ne peut la publier, il propage sa pensée par tous les autres moyens qui ne lui sont pas interdits. A tel point que 'le Haut Commandement (de son Ordre) devient un peu nerveux à son sujet', p. 50.

« Au service d'une ambition qui n'est pas de la terre, une obstination inlassable. Et non seulement 'pour se faire imprimer', car une heure vint où il comprit qu'il ne devait plus y compter, mais – ce qui était plus important en somme – pour assurer la diffusion de ses idées. A cette fin, tous les moyens lui sont bons, étant bien entendu qu'il s'agit de moyens permis : Puisqu'il ne peut se faire imprimer, il se laisse photocopier (à partir de 1935) ; puisqu'il ne peut supporter la décision de l'Autorité, il travaille du moins à éclairer tel subalterne, bien placé pour faire retentir en haut lieu le 'cri' de celui qui voit », p. 83.

La « vision » de Teilhard

Car Teilhard est un *voyant*. C'est l'unique racine de sa sainte obstination. Il ne peut pas ne pas voir ce qu'il voit. Et ce qu'il voit, c'est toute la création comme une grandiose tige de Jessé, tout l'univers de la nature, de la grâce, de l'Incarnation, sortant, sans véritables discontinuités métaphysiques, de la *Materia-Matrix*, par voie de cosmo-noo-christo-genèse. Tel est le message qu'il est destiné à faire passer au monde de demain. Il nous le dit lui-même :

¹ « L'obéissant obstiné – Teilhard fut l'un et l'autre : obéissant comme sait l'être un jésuite, têtu comme peut l'être un Auvergnat » (Paul Grenet, p. 78). « Il n'en reste pas moins qu'avec une obstination bien auvergnate, et surtout par vocation sacerdotale, pour attirer les âmes au Christ, il fit tout pour se faire imprimer » (Claude Cuénot, cité p. 83)

« Parce que, à défaut du zèle spirituel et de la sublime pureté de vos saints, vous m'avez donné, mon Dieu, une sympathie irrésistible pour tout ce qui se meut dans la matière obscure – parce que, irrémédiablement, je reconnais en moi, bien plus qu'un enfant du Ciel, un Fils de la Terre –, je monterai, ce matin, en pensée, sur les Hauts Lieux, chargé des espérances et des misères de ma Mère ; et là – fort d'un sacerdoce que vous seul, je le crois, m'avez donné –, sur tout ce qui, dans la Chair humaine, s'apprête à naître et à périr sous le soleil qui monte, j'appellerai le Feu » (*La Messe sur le Monde*¹, 1923), p. 87.

« Par éducation et formation intellectuelle, j'appartiens aux 'enfants du ciel'. Mais par tempérament et par études professionnelles, je suis un 'enfant de la terre'. Placé ainsi par la vie au cœur des deux mondes dont je connais, par une expérience familière, la théorie, la langue, les sentiments, je n'ai dressé aucune cloison intérieure. Mais j'ai laissé réagir en pleine liberté l'une sur l'autre, au fond de moi-même, deux influences apparemment contraires. Or, au terme de cette opération, après trente ans consacrés à la poursuite de l'unité intérieure, j'ai l'impression qu'une synthèse s'est opérée naturellement entre les deux courants qui me sollicitent. Ceci n'a pas tué cela. Aujourd'hui je crois probablement mieux que jamais en Dieu – et certainement plus que jamais au Monde » (1934), p. 62.

[Enfin, ce passage parallèle, emprunté directement à Teilhard] : « Partout sur la Terre, en ce moment, au sein de la nouvelle atmosphère spirituelle créée par l'apparition de l'idée d'Evolution, flottant, à un état de sensibilisation mutuelle, l'amour de Dieu et la foi au Monde : les deux composantes essentielles de l'Ultra-Humain. Ces deux composantes sont partout 'dans l'air' : mais généralement pas assez fortes, *toutes les deux à la fois*, pour se combiner l'une avec l'autre, *dans un même sujet*. En moi, par pure chance (tempérament, éducation, milieu), la proportion de l'une et de l'autre se trouvant favorable, la fusion s'est opérée spontanément – trop faible encore pour se propager explosivement – mais suffisante toutefois pour établir que la réaction est possible, et que *un jour ou l'autre, la chaîne s'établira*. Preuve nouvelle qu'il suffit, pour la Vérité, d'apparaître une seule fois, dans un seul esprit, pour que rien ne puisse jamais plus l'empêcher de tout envahir et de tout enflammer » (1955).

Il est temps de conclure. L'intuition de Teilhard nous apparaît remarquablement, disons plus, génialement, *féconde et illuminatrice* dans le domaine de la recherche scientifique : le présent livre de Paul Grenet, le beau et clair tableau qui nous y est offert de l'activité et de l'œuvre de Teilhard comme Savant, suffirait, croyons-nous, à justifier la haute estime dont il est honoré. Mais cette même lumière qui l'enthousiasmait l'a malheureusement *égaré* – et sur le point qui lui était le plus cher – lorsque, dépassant le domaine de la science, il a convié les chrétiens, par louable désir apologétique, à refondre et « renouveler en eux-mêmes », pour le rendre assimilable aux esprits de notre temps, le premier article de leur Credo.

CHARLES JOURNET

¹ Cf. Dans le même opusculé : « Que d'autres annoncent, suivant leurs fonctions les plus hautes, les splendeurs de votre Esprit ! Pour moi, dominé par une vocation qui tient aux dernières fibres de ma nature, je ne veux ni ne puis dire autre chose que les innombrables prolongements de votre Etre incarné à travers la matière, je ne saurais jamais prêcher que le mystère de votre Chair, ô Ame qui transparaissiez dans tout ce qui nous entoure. A votre corps véritable, c'est-à-dire au monde devenu par votre puissance et par ma foi le creuset magnifique et vivant où tout disparaît pour renaître –, par toutes les ressources qu'a fait jaillir en moi votre attraction créatrice, par ma faible science, par mes liens religieux, par mon sacerdoce et (ce à quoi je tiens le plus) par le fond de ma conviction humaine –, je me voue pour en vivre et pour en mourir, Jésus ».

Bibliographies

C'est par erreur – et merci à qui nous l'a signalée – que M. Léopold Senghor, Président de la République du Sénégal, a été ici appelé musulman : il est, dès son enfance, chrétien.

L. J. RONDELEUX, *Isaïe et le prophétisme*, Paris, Seuil, 1961, Coll. « Maîtres Spirituels », 190 pages.

« L'acte de l'Alliance révélant, non seulement un Dieu Personnel, mais un Dessein de Dieu dans le monde, va créer l'Histoire. Pour les voisins d'Israël, le monde des dieux comme le monde des hommes est enfermé dans le cycle du retour éternel des jours et des saisons. En Israël au contraire l'intervention de Yahvé » Dieu transcendant et proche de l'homme « donne un sens au temps », p. 19.

En Orient, le roi est l'élu de la divinité. Mais pour Israël il n'y a qu'un roi absolu, c'est Yahvé qui peut choisir la sorte de gouvernement qui lui plaît. « Si l'on entend par messianisme l'attente d'un homme qui sera plus qu'un homme et viendra accomplir l'œuvre de Yahvé et sauver Israël, il faut bien reconnaître que ce messianisme n'existe pas au début du VIII^e siècle. Il y a la promesse de Yahvé à David (II Sam., VII, 12-17), il y a le roi actuel, messie (Oint) de Yahvé, il y a l'attente d'un sauveur extraordinaire et les mystérieux oracles qui courent dans le peuple, il n'y a pas encore de messianisme proprement dit. Ce sera l'œuvre d'Isaïe de ramasser ces éléments épars et d'introduire le messianisme dans l'espérance religieuse d'Israël », p. 24. L'espérance d'Israël est encore inchoative : elle est collective, terrestre, mais religieuse, fondée sur la foi en l'Alliance et sur l'attente du *Jour de Yahvé*.

Un jour de l'an 740, Isaïe a rencontré Dieu et Dieu l'a rencontré. C'est la grande vision du chap. VI. Dieu est présent dans le Temple, au milieu de son peuple, mais s'il est méprisé

cette présence devient terrible ! Seul un reste sera sauvé. La mystérieuse prophétie de l'*alma* est expliquée, pp. 57, 126, 150. L'auteur se rallie finalement à la conclusion de Procksch : l'Emmanuel est réellement un enfant-miracle d'une naissance miraculeuse, p. 132.

L'incrédulité d'Achaz va marquer une étape nouvelle. Le prophète se détourne de la politique. L'Alliance qu'il prêche devient la foi pure. Le véritable Israël n'est plus défini matériellement par la race ou la géographie, mais spirituellement par la foi, la foi en l'Amour de Yahvé, d'où la parabole de la Vigne (Is., V, 1-7). Et si Yahvé aime sa Vigne comment ne punirait-il pas, même en Israël, les puissants qui oppriment son peuple.

Qu'est-ce qu'un prophète, qu'est-ce que le prophétisme ? L'auteur distingue d'abord un prophétisme collectif, forme tout à fait primitive, où le sujet entre en transe et est dépersonnalisé, p. 137 ; puis les grands prophètes indépendants du VIII^e siècle : Amos, Isaïe, Osée, Michée, qui vont s'élever contre le yahvisme national, et dont la vie intérieure est profonde et qui proclament le salut par la foi. L'essentiel du prophétisme n'est pas la prédiction de l'avenir mais le dévoilement progressif du dessein de Dieu sur le monde, pp. 142 et suiv.

L'exil sera pour beaucoup une tentative de pactiser avec les dieux des nations. « Mais parmi les plus religieux, un extraordinaire travail intérieur va se faire. Au feu de cette épreuve collective éclairée par la lecture des prophètes, Israël va faire un pas de plus vers une religion personnelle et universelle, en esprit et en vérité », p. 153. Jérémie et Ezéchiel annoncent la résurrection d'Israël. Avec le second Isaïe et les Chants du Serviteur on atteint le premier sommet de la révélation prophétique. Le prochain sommet sera, cinq siècles plus tard, Jésus.

JEAN STEINMANN, *Ezéchiél*, Paris, Desclée De Brouwer, 1961, 192 pages, Coll. *Connaître la Bible*.

« Le texte d'Ezéchiél ici proposé est parfois différent de celui qu'on trouve habituellement. Il suit la traduction établie critique dans *Le prophète Ezéchiél* », p. 13.

Une introduction très dense, de cinq pages, présente la *place d'Ezéchiél, la situation politique, la forme littéraire, la théologie d'Ezéchiél*. Les prophètes précédents « étaient tous passionnément monothéistes. A plus forte raison un prêtre comme Ezéchiél... Mais il est le premier à esquisser une vision de Yahvé dans le Cosmos, c'est-à-dire non plus sur le rôle du Temple comme Isaïe, dans l'orage comme Habacuc, mais dominant les figures fantastiques, les monstres célestes du ciel de Babylone. Il y a là un universalisme géographique et le premier pas vers l'Apocalypse », p. 11.

Yahvé irrité se dissocie du Temple, s'éloigne de Jérusalem. Il refait le peuple à partir d'ossements desséchés. Chacun paiera pour soi, le juste comme l'impie. « Je retirerai de leur poitrine leur cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair ». Ezéchiél « est en marche vers l'idée de l'expiation rédemptrice, que développera le second Isaïe. Il admet et trouve juste de souffrir pour être le témoin de ce Dieu, Maître absolu, à qui toute confiance est due », p. 13. Il se fait le prophète de l'eau vive jaillissant du nouveau Temple.

Le traducteur adopte l'hypothèse qu'avant de prophétiser à Babylone, Ezéchiél a été un inspiré palestinien comme Jérémie, et que si le livre entier a paru à Babylone, il est largement l'écho d'une prédication préexilienne. D'où les rebrassements qu'il fait subir au texte reçu.

DOM THIERRY MAERTENS, O.S.B., *C'est fête en l'honneur de Yahvé*, Paris, Desclée De Brouwer, 1961, 224 pages.

Ce petit livre, extrêmement riche, de titre trop modeste, esquisse « une synthèse des principes que la théologie biblique met en relief au sujet des fêtes dans l'Écriture et l'histoire du peuple élu ». C'est une captivante héortologie judéo-chrétienne.

1. La révélation judéo-chrétienne procède non en imposant de nouveaux rites, mais en s'emparant des rites existants pour les purifier et leur faire signifier autre chose en plus.

Elle écarte d'emblée les rites idolâtriques et intransformables. Elle trouve devant elle deux mondes qui possèdent leurs rites propres : le monde nomade et le monde agricole : « Le genre et la qualité des sacrifices varient d'un monde à l'autre et le concours entre le sacrifice d'Abel, de type nomade, et le sacrifice de Caïn, de type agricole est révélateur de la tension qui a existé à travers tout l'Ancien Orient entre ces deux modes de cultures... Il est vraisemblable que cette fusion entre fêtes nomades et fêtes agricoles n'a pas été sans difficultés dans le monde juif. On en percevra quelques échos dans les réactions d'Israël devant les fêtes agricoles de Canaan. Il est en tout cas évident que les fêtes nomades sont bien plus sobres que les fêtes agricoles : elles seront donc plus aisément spiritualisables », pp. 12 et 28. Le nomade, pauvre, essaie de s'accorder aux lois de la nature ; l'agriculteur, riche, chante la prise de possession de cette nature.

Les *néoménies* (nouvelles lunes) sont d'origine nomade. L'Ancien Testament les incorpore dans un culte monothéiste. Il y voit le lien entre l'homme et le rythme régulier de la création, le signe d'une nouvelle création dans les cœurs. Mais le Nouveau Testament les écarte : aussi longtemps que l'homme appartenait à la création naturelle, il pouvait « observer les mois ». Mais un changement ontologique s'est produit, l'homme est devenu fils de Dieu, il est libéré des éléments de ce monde (Galates, IV, 1-11 ; Col., II, 16-20), pp. 41-42. Nous assistons ainsi à une « spiritualisation sélective », qui sera une loi fondamentale de la constitution de la nouvelle liturgie chrétienne.

Le *Nouvel-An* avec clameurs et sonnerie de trompette proclamait la royauté de Yahvé sur le temps. Il n'intéresse plus le chrétien, libéré des éléments de ce monde. Seules les clameurs, lors de l'entrée du Christ à Jérusalem, seront retenues, comme annonçant une Nouvelle Année qui ne finira pas. Elles préluderont aussi, selon l'Apocalypse, à l'ouverture de l'éternité, pp. 46-50.

Ainsi les fêtes concernant le rythme *astro-nomique* n'ont pas perdu dans le christianisme malgré les efforts de spiritualisation opérés par la religion juive. Qu'en est-il des fêtes agricoles : printemps (Pâques), moisson (Pentecôte), vendanges (Tentes) ? Les deux premières seules passeront au calendrier chrétien, mais au prix de quelle spiritualisation ! p. 51.

2. La *fête des Tentes* ou des vendanges. La coutume païenne était alors d'habiter sur place, sous des huttes de branchages. Les Hébreux l'adoptent. « Mais dès qu'une réaction se précisera dans le peuple, ce sera pour transformer cette fête agricole en fête nomade. C'est chose faite à partir du Deutéronome », p. 55. Si, au moment de la vendange, Israël habite sous des huttes, c'est « afin que vos descendants sachent que j'ai fait habiter sous des huttes les enfants d'Israël quand je les ai fait sortir du pays d'Égypte » (Lév. XXIII, 41-43). On passe ainsi du *natourisme* à l'*historique* ; c'est ici, soulignons-le, un pas décisif : « C'est la première fois qu'un rite condense en lui-même non plus seulement une déterminante de la nature, mais un acte libre et gratuit de Dieu. Ce n'est donc plus le rythme de la création qui imposera sa loi aux rites et aux fêtes liturgiques, mais la volonté même de Dieu et ses interventions dans le monde. La spiritualisation est de conséquence puisque aussi bien elle transforme l'essence même du culte qui n'est plus avant tout un acte religieux de l'homme à l'occasion d'un événement naturel, mais qui devient le condensé d'un acte de Dieu que l'homme mémoralise et renouvelle en quelque sorte. Par ce passage au plan historique..., Dieu devient premier puisqu'il mène l'histoire », p. 58. Ainsi, « le culte juif n'a pas fait du syncrétisme en annexant des fêtes païennes mais les a, au contraire, incorporées à sa propre expérience de Dieu dans l'événement du désert », p. 60. (On verra, pareillement, le rite des libations d'eau, destiné primitivement à appeler la pluie, rappeler le rocher frappé par Moïse, qui aurait, selon la légende, accompagné Israël dans son périple, I Cor., x, 4).

Ici une remarque importante sur les rapports de la religion, de la liturgie, de la culture : « Pratiquement, aucun rite d'origine agricole n'a été maintenu avec sa signification agricole dans le monde juif. Ceci revient à dire que la liturgie juive (et chrétienne ensuite) n'assume pas nécessairement les rites de n'importe quelle culture. Il serait vain de vouloir exiger de la liturgie qu'elle assume toutes les civilisations et toutes les cultures. Elle témoigne au contraire d'une culture particulière, qui est préférée à toute autre et qui est la culture nomade, rappel du séjour au désert, signe de l'état pascal du peuple de Dieu en marche vers le royaume. La liturgie ne rassemble pas des gens installés

sur terre, comme l'agriculteur..., mais des nomades en perpétuel devenir, en perpétuelle attente, toujours insatisfaits des conditions d'ici-bas. Et si quelques rites, nés dans d'autres cultures, comme la culture agricole, ont pu perdurer dans la liturgie juive, puis chrétienne, ce n'est pas en raison de leur signification propre, mais en raison des caractéristiques nomades qu'on leur a surimposées », p. 57.

Passage de l'*historique* à l'*eschatologique*. L'ère messianique sera signifiée par l'abondance des *eaux* fertilisant le désert (Ezech., XLVII, 1-10, Zach., XIV, 6-16), par la *Tente* où Dieu viendra habiter (Zach., XIV, 16).

La fête, dans le Nouveau Testament, s'abolira en Jésus, Source d'eau vive entouré de branchages au jour des Rameaux, Tente et Temple où Dieu habite.

3. La *fête de Pâques*. Le Christ parle peu des récoltes, mais surtout des semailles. « Avant de récolter et de moissonner, il y a le lent et mystérieux travail de la semence qui meurt en terre pour pouvoir porter du fruit, qui vit et monte au sein de l'ivraie, sans cesse en danger d'être étouffée par elle... », p. 75

A l'origine de Pâques, se trouvent le rite agricole des azymes, et le rite nomade du sang de l'agneau répandu sur les piquets de la tente pour écarter les épidémies. Ces deux rites vont prendre un sens historique et rappeler la sortie d'Égypte : « l'expérience du désert attire tout à elle et incurve réellement le symbolisme obvie des rites », p. 86. En outre le rite n'est pas seulement le mémoriel d'un fait passé, mais replace le fidèle au sein même de l'événement. Tel est le sens de la Catéchèse faite lors du repas pascal.

L'auteur nous décrit ce qu'a dû être le repas pascal de Jésus si l'on adopte le calendrier proposé par M^{lle} Jaubert : sans agneau et sans azyne. Le Christ seul supplée tout.

Nous aimerions suivre l'auteur dans son exposé sur *Pentecôte* — qui, de fête agricole de la moisson, devient fête de l'arrivée au Sinaï et de la proclamation de la Loi, puis fête de l'Esprit scellant la Nouvelle Alliance —, puis sur la signification du *Dimanche*, substitué au sabbat, et dont il fait à bon droit le cœur de la liturgie. Ce que nous lui avons emprunté suffira à caractériser l'intérêt de son ouvrage.

Charles Journet

NOVA ET VETERA

Direction : Charles Journet, Grand Séminaire, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P., avenue Saint-Paul 6, Grange-Canal (Genève).

Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, Genève.

Compte de chèques postaux : I 10 232 (Revue *Nova et Vetera*).

* * *

Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire : Fr. 12.—

Abonnement de soutien : » 15.—

Le numéro : » 3.—

Pour la France : Abonnement annuel N. F. 14.—

Le numéro : » 3.75

Dépositaire pour la France : Librairie Saint-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e. Chèques postaux : Paris 243.60.

* * *

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

* * *

Publié avec l'aide du Fonds national suisse de la recherche scientifique.