

LUMIERE ET VIE

Création et créature

LUMIERE ET VIE

Religion et création

Joseph GOETZ

La création dans les religions primitives

André-Marie DUBARLE

*Foi en la création et sentiment
de créature dans l'Ancien Testament*

Stanislas LYONNET

La rédemption de l'Univers

Christian DUQUOC

Acte créateur et humanité de Dieu

SOMMAIRE

LUMIÈRE ET VIE

Religion et création	1
JOSEPH GOETZ, s. j.	
L'idée de création dans les religions primitives	5
ANDRÉ-MARIE DUBARLE, o. p.	
Foi en la création et sentiment de créature dans l'Ancien Testament	21
STANISLAS LYONNET, s. j.	
La rédemption de l'Univers	43
CHRISTIAN DUQUOC, o. p.	
Acte créateur et humanité de Dieu	63

LES DISQUES

Henri LAXAGUE et François SANSON	
<i>La création du monde</i>	89

CHRONIQUES

Marie-François BERROUARD, o. p.	
<i>La Cité de Dieu, I-X</i>	92

LES LIVRES

<i>Écriture Sainte</i>	97
<i>Patristique</i>	103
<i>Orthodoxie. Orient</i>	105
<i>Théologie</i>	107
<i>Théologie spirituelle</i>	110
<i>Écumenisme. Protestantisme</i>	114
<i>Foi et Monde</i>	119
<i>Livres reçus</i>	124
OU TROUVER « LUMIÈRE ET VIE » ?	126

LUMIERE ET VIE

Tome IX

Juin-Août 1960

N° 48

Religion et création

« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ». Ainsi s'ouvre le livre des paroles de Dieu. En fin du poème de création, nous lisons : « Dieu fit l'homme à son image ». L'homme n'est pas un quelconque objet créé par le Dieu tout puissant. Il est dans la machine cosmique celui qui conduit à Dieu, parce qu'il en est le reflet particulier. Ceci justifie le propos de ce cahier d'étudier ensemble la création et la condition de créature : Dieu Créateur n'est pas un principe explicatif du monde, et c'est pourquoi il n'est réellement atteint comme Créateur que là où existe une attitude existentielle conforme à cette affirmation.

Le monde est créé. Le jeune enfant au catéchisme sait cela; ce qu'il sait alors, s'il le reçoit de la foi, il n'aura pas à le démentir par la suite, quelle que soit la connaissance du monde qu'il acquerra par la science et la réflexion philosophique. Les sciences déploient leurs investigations à l'intérieur du monde : elles ne nous font pas voir le monde comme créé, c'est-à-dire comme signe de Dieu. On peut s'enchanter du monde, s'enivrer de sa beauté, s'étonner de son immensité, éprouver le vertige devant l'agencement méticuleux de l'infiniment petit, et ne pas reconnaître la Puissance et la Bonté du Seigneur. On peut par contre être sensible aux désarrois du

monde, aux souffrances qui le submergent, aux déséquilibres qui y règnent ; on peut ressentir jusqu'à la nausée l'impassibilité de la nature devant la mort de l'homme ; on peut être révolté par les crimes humains, et cependant voir la main du Seigneur. Car ce n'est ni dans la poésie, ni dans le sentiment, ni dans la science que Dieu est d'abord rencontré et que le monde apparaît son œuvre. Le but de ce cahier est de nous faire saisir le mouvement qui nous amène à discerner dans ce monde et donc en nous-même le langage de Dieu. C'est au cœur de l'attitude religieuse que Dieu est atteint comme Créateur.

Et en ce sens, une première contribution nous apprend que dans les religions considérées comme les plus primitives, il existe une affirmation de la transcendance de Dieu, saisie dans l'attitude religieuse, dont la pureté étonne. Pour qui sait interpréter les images et les mythes, il n'y a pas de doute que nous rejoignons là des valeurs religieuses universelles.

Mais c'est principalement la Bible qui nous décrit l'essentiel de notre comportement religieux. Elle ne sépare pas la création de l'attitude qu'elle engendre en l'homme. Cette attitude n'est pas seulement de crainte envers Celui par qui le monde existe, mais de confiance. S'il est le Dieu qui fait trembler, il est non moins le Dieu qui fascine par sa Bonté et sa Beauté.

Le Nouveau Testament apporte quelques précisions. Un troisième article dégage la relation qui existe entre l'œuvre du Christ et l'œuvre créatrice. En effet, l'œuvre de Dieu n'est pas statique. Elle se fait, elle est en marche et cette marche a un sens, et, selon le Nouveau Testament, ce sens se manifeste en Jésus-Christ. On saisira toute l'actualité de cette réflexion si on a connaissance des pensées du P. Teilhard de Chardin. Celui-ci, à la lumière de sa foi, a cru reconnaître dans l'évolution du monde une marche non sans heurts, vers ce qu'il nomme le Point Oméga. La foi l'identifie au Seigneur ressuscité. Dire que Dieu est Créateur, ce n'est pas dire que Dieu est un Principe au commencement du monde, c'est dire que le

monde dans son actualité existe par Dieu, et qu'il marche vers celui que Dieu établit comme son Seigneur : Jésus-Christ.

Ce Seigneur est un homme : aussi était-il nécessaire qu'une quatrième contribution envisage d'un point de vue plus réflexif le rapport entre l'acte créateur de Dieu et son humanité. Après avoir écarté quelques facilités qu'on s'accorde à propos du Dieu biblique, et montré ce en quoi ne consiste pas le mystère de la création, on s'efforce d'établir que la grandeur du Dieu Créateur se saisit au niveau de notre histoire dans l'ambiguïté inhérente au Sacré et à l'humain. Dieu est en même temps le plus proche et le plus éloigné, et le sacrement de l'un et l'autre est l'humanité de Jésus. Ainsi à l'intérieur du Christianisme trouve sa justification l'attitude religieuse, liée à la condition de créature, qu'on aurait pu soupçonner d'être en partie évacuée par l'incarnation du Verbe.

Ce cahier ne veut pas être une explication. Il se veut une introduction au Mystère d'une Présence qui nous fait être, mais qui, parce qu'elle est la plus intime, risque d'être la plus oubliée dans la banalité de la vie quotidienne.

I. TABLES ANNUELLES

Les tables annuelles des tomes I (1951-52) à V (1956) et du tome VIII (1959) ont été établies. Nos lecteurs peuvent nous les demander. Prière de bien spécifier les années que l'on désire et de joindre à la demande un timbre de 0,25 NF. ou un coupon-réponse international pour couvrir les frais d'expédition.

Les tables des tomes VI (1957) et VII (1958) ont été insérées dans le dernier numéro de chacun de ces tomes (n° 35 et 40).

II. POUR LES MISSIONNAIRES

Nous recevons assez fréquemment des appels de missionnaires qui ne peuvent pas payer le prix de l'abonnement à *Lumière et Vie*. Nos lecteurs peuvent aider ces missionnaires pauvres de deux façons :

1) Ils peuvent souscrire des abonnements en faveur des missionnaires (Communauté : 15 NF., Etranger : 18 NF.) : il suffit d'indiquer la destination de la somme au talon du chèque de versement.

2) S'ils ne font pas collection de la revue, ils peuvent envoyer leurs numéros en seconde lecture à des missionnaires. Qu'ils veuillent bien *ne pas nous envoyer ces exemplaires*, mais écrire au P. Rétif, 15, rue Monsieur, Paris-7^{me}, qui a organisé un service pour répondre à ces appels et leur indiquera les noms et adresses de missionnaires auxquels les envois pourront être faits directement.

Au nom des missionnaires, nous remercions nos lecteurs de leur générosité.

L'IDÉE DE CRÉATION DANS LES RELIGIONS PRIMITIVES⁽¹⁾

Dans la Bible, l'idée de création occupe une place centrale. Et cependant pour Israël Dieu était d'abord « Celui qui l'a fait sortir d'Égypte ». Et il est assez curieux de constater que les Eskimo du Groenland au XVIII^e siècle appelaient Dieu « Celui qui interdit » parce que, par exemple, il les avait obligés à quitter un emplacement qu'ils habitaient². On doit même admettre que dans une conscience religieuse l'idée de Dieu n'est pas nécessairement liée à celle de création. Il ne suffit pas qu'un peuple ou même un philosophe croie en l'existence de Dieu pour que nous puissions supposer qu'ils ont la notion de la création.

Les historiens de la philosophie pensent que les Grecs n'ont pas eu cette notion et même qu'avec leur mentalité il leur était difficile de la concevoir³. Quant aux philosophies de l'Orient, elles l'ont bien conçue mais c'est pour la rejeter comme incompatible, selon eux, avec l'idée de Dieu⁴. Pour certains esprits la question semble donc réglée : l'idée de création serait exclusivement judéo-chrétienne. Mais telle n'est pas l'opinion des

1. On trouvera tous les mythes étudiés dans cet article, traduits en allemand, dans Wilhelm SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 1926-1955, tomes II, III, V, XII.

2. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, 1931, p. 503.

3. D. DUHEM, *Le système du monde*, II, 1914, p. 462-471 ; O. KERN, *Die Religion der Griechen*, 1935, II, p. 150 ; F. COPLETON, *A history of Philosophy*, I, 1946, p. 247-251, 314-317, 486-490.

4. H. VON GLASENAPP, *Der Hinduismus*, 1922, p. 229-230, 436 ; M. GRANET, *La pensée chinoise*, 1934, p. 342.

anthropologues, pour qui il se pourrait bien que Dieu ne soit pas d'abord une idée philosophique mais une réalité religieuse, et ils ont à discuter non seulement sur l'idée de Dieu chez les Primitifs, mais encore sur des documents où s'affirme la création : ce qui est en question, ce n'est pas la croyance, mais son sens.

Documents et témoignages

Si, en historien, on passe à l'étude des documents, des difficultés surgissent qui se présentent chaque fois que l'on veut comprendre un milieu différent de celui où on a été soi-même élevé, difficultés insurmontables pour qui tenterait simplement d'en ramener l'interprétation à des schémas abstraits préconçus, en isolant un détail pour l'analyser comme une notion. Il s'agit de mentalités qui s'expriment par des symboles ; et l'on comprend que les ethnographes ne soient pas toujours d'accord sur le sens de ce qu'ils rapportent.

D'abord nous avons à distinguer deux sortes de documents relatifs à l'idée de création : d'une part les affirmations générales que tout a été créé par Dieu, d'autre part les récits mythiques de la création elle-même. Leur valeur est très différente.

a) *Les réponses affirmatives.* Il existe des peuples, dans tous les niveaux et types de civilisation, qui n'ont pas l'idée de Dieu : ni mot pour le désigner ni notion qui s'en rapproche. Cela n'empêche pas qu'ils aient des représentations globales relatives à une unité et un ordre de l'univers ; mais, même en cela, le commencement des choses ne les intéresse pas. Tout au plus auront-ils des récits cosmogoniques qui ne sont pas des mythes de création, et presque toujours des mythes sur l'origine des aspects essentiels de leur existence actuelle et des institutions sociales. Ce qui les préoccupe, c'est leur insertion exacte dans l'univers actuel.

Beaucoup plus nombreux sont ceux qui croient en une entité supérieure à toutes les autres, ordinairement céleste, c'est à dire située « là-haut », au-delà du monde visible et cependant partout présente mais sans être liée à aucun objet parti-

culier. Chez le plus grand nombre, ce Dieu n'est pas l'objet de prières ou de culte, sauf en des circonstances peu nombreuses, « quand les autres divinités sont impuissantes ».

On sait d'autre part qu'il existe des peuples, surtout dans les niveaux culturels les moins complexes, où ce Dieu Céleste, alors appelé généralement « Père » ou « Notre Père », est au contraire l'objet de la religion ordinaire et des rites quotidiens tels que les prémices de toute cueillette.

Dans ces peuples qui ont une notion de Dieu plus ou moins vivante, l'enquêteur occidental ne manquera pas de s'informer sur l'attribut de la création. Or on sait qu'une question posée comporte toujours un danger : le primitif est poli, il cherchera une réponse positive. Peut-être cette réponse sera-t-elle traditionnelle dans son milieu : c'est Dieu qui a tout créé. Encore faudra-t-il être sûr du sens de la forme verbale employée. Le plus souvent on a l'impression qu'ils ne se sont jamais posé la question. Et, même si on réussit à ne pas orienter la réponse, ils arriveront naturellement à nommer Dieu, car ce Dieu est la réponse pour les questions insolubles : étant inconnu lui-même, sauf comme vague concept, c'est à lui que l'on renvoie les problèmes qui n'ont pas de sens dans leur univers habituel. Si l'enquêteur est un peu malin, il interrogera sur l'origine des choses en détail, et il s'apercevra que chaque chose est attribuée à d'autres êtres : il ne restera rien pour Dieu que ce qui ne les intéresse pas. Mais surtout on verra que ce qui les intéresse, ce n'est pas l'origine des choses mais leur fonctionnement actuel : tout ce qui les préoccupe, tout ce qui occupe réellement leur conscience, a son mythe justificatif ; pas la création.

Le P. Le Jeune, organisateur des Missions du Saint-Laurent au Canada, raconte ses expériences parmi les Algonkins et celles des missionnaires des Hurons (Iroquois). Pour donner aux Indiens une idée juste de Dieu, on leur racontait la création selon la Bible : ils se contentaient facilement de répondre : « Que vous en savez des choses !... ». C'est le P. de Brébeuf qui eut l'idée du raisonnement suivant : quand un enfant est conçu, qui donc le forme dans le sein de sa mère ? Ce n'est

pas vous, ni le père ni la mère, et vous ne savez même pas ce que sera cet enfant. C'est par ce biais que l'idée de Dieu commençait à leur dire quelque chose⁵. Or, l'été dernier, chez les Kula du Lac Iro (au sud-est du Tchad) groupe assez peu connu, nous trouvions l'idée de Dieu, dans un contexte animiste. Son nom, Noba, leur était d'ailleurs commun avec les Sara, qui ont de tout autres langues ; mais dans les chants de deuil, de chasse ou sur les esprits, apparaissait le mot *créateur*, nom d'agent dérivé du mot *façonner* ; et spontanément tous nos informateurs commentaient : ce mot ne s'emploie que pour la potière et pour Dieu, parce que c'est Dieu qui façonne l'enfant dans le sein de sa mère et fixe son destin⁶. Quant à la création du monde, ni les Sara ni les Kula ne savent rien dire ; tout au plus des réponses polies. L'intervention actuelle de Dieu ne serait-elle pas l'idée dominante ? Nous verrons encore plus loin son importance.

b) *Les mythes*. Un auteur récent affirme que le Dieu-Créateur des Primitifs n'est pas une entité religieuse parce qu'il n'est pas objet de mythes⁷. Cette proposition contient deux énoncés de valeur très différente : le premier est une observation juste ; mais que le Dieu Créateur ne soit pas objet de mythes, voilà une affirmation surprenante pour un ethnologue, comme nous verrons plus loin.

La fonction des mythes est d'exprimer, d'une manière non encore conceptuelle, la situation d'une réalité par rapport à la vie humaine, ou plus exactement la position de l'homme vis-à-vis de cette réalité. C'est une prise de position de l'homme. Mais surtout l'existence d'un mythe montre que l'homme a été frappé par un aspect de sa situation dans le monde. Une

5. *Relations de la Nouvelle France*. 1636-1637, éd. de Québec, 1858 : Année 1636, p. 78 ; année 1637, p. 26-27, 33.

6. Comparer par exemple J. H. SCHERER, *The Ha of Tanganyika (Anthropos)*, 1959, p. 841-904), p. 888.

7. Ad. E. JENSEN, *Mythes et culte chez les Peuples Primitifs*, 1954, p. 118-119.

entité qui est objet de mythes est une réalité qui occupe intensément la conscience : si c'est une réalité transcendante, elle sera du même coup religieuse, parce qu'elle est objet de l'attention de l'homme dans sa conscience et dans sa vie. En ce sens, Jensen a raison de dire : si le Dieu-Créateur n'a pas de mythes, ce n'est qu'un concept, ce n'est pas une réalité religieuse.

Notons cependant que l'absence de mythes sur Dieu ne signifie pas nécessairement absence de fonction religieuse de Dieu : la vitalité de sa présence dans la conscience et la vie peut s'exprimer par des rites. Mais les rites, comme l'a remarqué un auteur perspicace (H. B. Alexander), sont des mythes en action⁸ ; ils expriment, tout comme le mythe, l'attention psychologique active de l'homme, surtout s'ils sont à la fois fréquents et spontanés, non formalistes ; mais alors souvent l'enquêteur ne s'en apercevra pas.

Au point de vue de la connaissance d'une mentalité religieuse dans son authenticité et sa spontanéité, antérieure à l'influence d'un enquêteur qui force à réfléchir et à raisonner, les mythes sont des documents de première importance. On peut admettre que l'indigène mis au pied du mur sera capable, comme nous, d'improviser une explication ; mais il est plus que probable qu'il ne sera pas capable d'improviser un mythe complexe : les mythes sont des documents préexistants à l'enquête. Malheureusement les vrais mythes, ceux qui expriment les expériences les plus intimes et les plus profondes, sont ordinairement entourés de secret : ils font partie des rites les plus sacrés ou du moins ils font partie de ce qui constitue les plus hautes valeurs de la vie d'un groupe, et donc on répugnera à les raconter dans une ambiance profane, à les livrer à un individu qui risque de ne pas les comprendre, donc à les traiter comme un objet quelconque et par là à froisser ses interlo-

8. H. B. ALEXANDER, *L'Art et la Philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord*, 1926, p. 60.

cuteurs au plus intime de leur conscience. C'est une preuve de plus qu'ils sont l'expression des attitudes authentiques soustraites aux mélanges et à l'influence étrangère.

Avant de nous demander s'il existe des mythes de création parmi les Primitifs, il faut définir ce qu'on entend par mythe de création et comment il se distingue de tout autre mythe sur les origines. Création s'oppose à cosmogonie, ou, si on veut, c'est un type tout à fait particulier de cosmogonie. Une cosmogonie non créationniste présente un devenir du monde à partir d'entités antérieures plus ou moins informes, comme le mythe hésiodique d'Ouranos et Gaia. On trouve presque partout de ces cosmogonies ou au moins de ces anthropogonies, dont certaines sont des modèles parfaits de transformisme. Le plus souvent elles décrivent le devenir à partir d'une Terre-Mère monstrueusement féconde, ou bien comme une chute des premiers êtres du haut du ciel ou leur sortie des profondeurs de la terre où ils existaient auparavant. Une création au contraire n'est pas un passage d'une forme à une autre ; un Créateur ne se contente pas de produire une révolution dans un monde préexistant. Une création est un commencement qui n'est pas conditionné par l'existence d'éléments antérieurs, qui ne doit rien à autre chose qu'au Créateur lui-même et à lui seul. Mais il n'extrait pas la matière première de sa substance à lui : c'est sa pensée qui se réalise par le seul secours de sa volonté. Certains mythes insistent même sur le fait qu'avant la création, Dieu ne pensait pas (*Tatar*) — car s'il pensait, cela existerait. Cela peut être exprimé symboliquement : mais pour qu'il y ait mythe de création, il faut que le mythe veuille affirmer, sous quelque forme que ce soit, que tout ce qui existe doit tout à la pensée et à la volonté du Créateur. Un tel symbolisme est évidemment difficile à maintenir pur, surtout si on veut raconter une histoire dramatique impressionnante. Aussi la frontière précise entre création et cosmogonie n'est-elle pas toujours facile à tracer nettement. Il nous suffit de savoir si les types extrêmes existent chez les Primitifs. Mais il est évidemment nécessaire que nous puissions d'abord découvrir « l'intention » du mythe derrière les symboles.

Or de tels mythes existent ; mais leur répartition géographique est tout à fait caractéristique. Ils couvrent une zone bien délimitée ; suffisamment étendue pour que les mythes y soient nombreux et variés, mais tellement homogène malgré sa variété raciale et culturelle que cela pose un problème historique passionnant. Pour en donner une idée frappante, disons qu'il n'y a pas de mythe de création au sud du 35° parallèle nord ; sauf évidemment le monde de la Bible, qui ne nous occupe pas ici, et sauf aussi les Maya Quiché, cette haute civilisation de l'Amérique Centrale⁹. Mais, dans ce dernier domaine, le mythe de création, très beau, se rapporte aux divinités qui ne sont plus celles de la religion réelle de ce peuple, héritage sans doute d'un passé préhistorique commun avec les groupes les plus primitifs de l'Amérique du Nord. Ce sont en effet les Indiens les plus archaïques, et eux seuls, qui ont ces mythes, c'est-à-dire les tribus qui existaient autrefois dans les montagnes du Nord de l'Etat de Californie (U.S.A.) d'une part, et les nombreuses tribus, dites algonkines, autour des Grands Lacs du Canada d'autre part ; en Asie, les peuples Arctiques (type Samoyed) et tous les peuples turko-mongols d'Asie Centrale. Notons en passant qu'en Californie les tribus du Sud, qui ont été vers 1800 réunies en Missions (abandonnées ensuite) n'ont pas de mythes de création : ceux-ci ne se trouvent que chez les Indiens, qui n'ont pas été en contact avec ces Missions. D'ailleurs, étant donnée l'étendue de la zone des mythes de création, la question d'origine missionnaire ne se pose pas, sauf influences dans certains cas particuliers sur des mythes préexistants.

Difficultés du genre mythique

Quand on a lu un bon nombre de ces mythes, on ne peut pas douter que leurs auteurs ont dans l'esprit une authentique idée de la création ; mais cela n'autorise pas à extraire cette idée, comme un concept, pour raisonner à partir de là sur le

9. Popol Vuh : cf. R. GIRARD, *Le Popol Vuh, Histoire culturelle des Mayaquiché*, 1954.

fondement de cette croyance ; on ne manquerait pas de l'occidentaliser inconsciemment. En fait, dans son contexte, elle se revêt d'un riche symbolisme qui semble d'abord la contredire et qui en réalité la nuance de façon significative. Ces nuances sont importantes pour déceler la nature de l'idée et aussi sa profondeur. Les difficultés que ces thèmes nous créent sont celles inhérentes à tout symbolisme.

Qui dit mythe dit anthropomorphisme. Il faut d'abord comprendre que ce n'est là ni faiblesse d'esprit ni tentation de l'imagination. Les mythes sont anthropomorphiques d'abord parce que leur objet essentiel, c'est l'homme, l'expression d'expériences humaines. Pour la même raison, ils peuvent aussi bien — et Dieu lui-même — être en même temps zoomorphiques ou astraux. Ce n'est pas seulement parce que Dieu se manifeste aussi bien par les animaux et les astres, mais parce que les animaux, les astres, etc. préoccupent l'homme, non par leur existence mais pour leur situation dans la condition humaine que le mythe veut exprimer. D'ailleurs certains groupes (méridionaux) refusent de se représenter la création : comment saurions-nous comment il a fait, puisqu'il n'a pas de mains comme nous¹⁰ ? Mais l'anthropomorphisme est une difficulté facile à surmonter, une fois qu'on a admis que les mythes ont un sens. Plus gênants paraissent à première vue des thèmes qui semblent contredire l'idée de création à partir de rien, pourtant affirmée à plusieurs reprises dans les mêmes mythes. Ici il faut un peu de courage pour affirmer ce qui ne devient évident que par une longue fréquentation de l'ambiance des mythes.

Presque toujours le Créateur n'est pas seul, dès le commencement : un ou plusieurs compagnons sont admis sans explication. Mais si on les rapproche d'autres thèmes, leur fonction mythique devient claire à partir des mythes eux-mêmes : ce sont des témoins. Cela ne fait pas de doute quand le compagnon s'appelle le héraut. Dieu est un chef ; un chef

10. C. LAUFER, *Rigenmucha, das höchste Wesen der Baining* (*Anthropos*, 1946-49, p. 497-560), p. 510.

ne parle pas lui-même dans l'assemblée indienne. Le héraut est là pour dire ce que Dieu pense avant d'agir et en agissant. Quelquefois le témoin est décrit comme le témoin de ses pensées. Et il ne faut pas oublier que nos mythes ne sont pas écrits, mais racontés oralement, avec force gestes, souvent même joués dans des cérémonies. Pour montrer que Dieu pense, on le fait parler, et pour cela on lui donne un « confident », comme dans notre théâtre classique. Le témoin peut être remplacé par des animaux, qui sont eux-mêmes des symboles de la terre et de la vie (tortue, serpents, oiseaux), convoqués exprès (avant la création !) pour être témoins que lui seul sait faire la terre et pour le raconter plus tard (*Arapaho*). Mais quelquefois c'est le Premier Homme, dont alors on ne racontera pas la création. C'est une idée qui vient logiquement à l'esprit : les ancêtres sont pour les Primitifs les grands témoins ; mais alors il faut qu'ils aient vu... Chose surprenante, le témoin peut être Satan. C'est d'autant plus facile que, chez ces Primitifs, l'Adversaire, qui d'ailleurs n'existe que là où il y a des mythes de création, n'est pas le Mauvais tel que nous le concevons. Il est comme le diable du Moyen Age populaire. Il a quelquefois de bonnes idées et peut être utile à l'homme. Il est plutôt un farceur, capricieux et contradictoire, à la fois trop sot et trop intelligent pour ne pas déranger l'œuvre de Dieu. Il n'est pas étonnant que dans certains mythes californiens il soit identifié à l'Homme lui-même. N'y a-t-il pas là toute une philosophie ?

Une autre difficulté de la mise en scène mythique s'exprime ainsi dans un texte : « Ce sur quoi se tenait Dieu au commencement est difficile à concevoir » (*Winnebago*). Cette « scène » sur laquelle se déroule la « divine comédie » n'est pas toujours l'océan primordial : on trouve d'autres symbolismes de l'informe et de l'espace indéterminé, nuage, rocher ; mais le plus fréquent c'est l'eau. Cependant la même tribu qui avoue qu'il est difficile de concevoir où se tenait Dieu, cherche dans une autre version à ramener cette eau à une pensée de Dieu : il pense et en pensant il pleure (thème qu'on retrouve ailleurs : le mythe est intensément vécu) et ce sont ses larmes qui for-

ment cette mer, et cela lui fait prendre conscience du fait que tout ce qu'il pense existe.

Mais il y a plus : sur cette mer, Dieu semble ne pas créer *ex nihilo*. Il est dans une barque, accompagné de témoins, des animaux qui sur sa demande s'offrent à plonger pour trouver de quoi former l'univers. Or aucun ne réussit, sauf le tout petit dernier. Mais celui-ci a commencé par dire humblement sa faiblesse et demander la bénédiction de Dieu ; c'est pour cela qu'il réussit à ramener un grain de sable (un « rien ») dont Dieu fera le monde. En Asie, c'est souvent l'Adversaire qui joue le rôle de plongeur. Dieu accepte son concours mais alors il lui est impossible de remonter à la surface avant d'avoir humblement confessé que Dieu seul est créateur et que lui-même ne peut rien (*Tatar*). Ce thème des plongeurs laisse entrevoir avec une assez nette évidence que tout le thème de la mer primordiale n'est qu'une contamination des mythes de création par les mythes de déluge et leur imagerie caractéristique.

Tout ce contexte nous oriente vers le vrai sens des symboles : bien que la création *ex nihilo*, par la seule pensée de Dieu, soit fortement affirmée, le mythe ne se soucie pas de montrer cet « *ex nihilo* » dans sa description ; son souci est ailleurs, il lui suffit de montrer que « rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ».

La pensée de Dieu est tellement au centre des mythes qu'elle est symbolisée par une image qui manque rarement dans un mythe américain : le Créateur fume la pipe, c'est là l'acte créateur. On sait la richesse du symbolisme de la pipe et du tabac dans les cultures nord-américaines. Ici il n'est pas possible de se tromper. Un mythe dira que la pipe, c'est lui-même, une partie de Dieu (*Arapaho*), et un autre montre Dieu tenant une pipe sur laquelle sont gravées les images de toutes les choses qu'il veut créer. Il fume en regardant les images gravées sur son calumet, et tandis qu'il fume chaque chose apparaît à sa place dans l'espace comme sur sa pipe (*Pomo*). Le mythe évoque évidemment l'homme qui fume paisiblement sa pipe et qui songe ; mais quand c'est Dieu qui songe ainsi, les choses existent réellement, sans effort, par sa seule pensée.

Le sens des mythes

Ce bref regard sur les difficultés que nous crée la forme mythique nous force à chercher le sens dans une autre direction que celle d'une construction logique. Si on se place sur le plan de la logique, pour y chercher une doctrine métaphysique, une déduction par raisonnement causal cohérent, on se heurte immédiatement à la contradiction. Mais si on sait qu'un vrai mythe n'a pas pour fonction d'expliquer quoi que ce soit, mais d'exprimer une situation vécue, un « être dans le monde » comme dit Gusdorf, on se sent en face d'un ensemble de situations qui pointent toutes dans une direction déterminée. Tout ce qui se passe dans le mythe fait voir que tout se ramène finalement à Dieu : de quelque manière que les choses aient été faites, elles n'existent pas sans une intervention inévitable de sa pensée et de sa volonté. « Il avait ses raisons pour convoquer les animaux-témoins » dit un mythe (*Arapaho*). Les êtres qui l'entourent sont minutieusement mis en scène pour mieux faire ressortir que tout dépend de son intervention souveraine. C'est cela la création.

Malgré les apparences il ne s'agit pas de l'explication du devenir des choses. Les mythes nous laissent là-dessus dans l'incertitude. Ce n'est pas cela qui les intéresse. En fait ce ne sont pas des mythes de création au sens métaphysique, mais des mythes sur la création au sens moral et religieux. Il s'agit de la prise de conscience par l'homme de sa situation par rapport à ce qui l'entoure, situation qui le ramène toujours à Dieu, où Dieu intervient partout, comme il lui plaît.

Nous retrouvons là ce qui fait l'essence de tout vrai mythe : expression de la prise de conscience d'une condition d'être actuelle. Ce que l'homme perçoit dans son expérience quotidienne, comme se vérifiant en tout temps, en tout lieu, à propos de n'importe quel objet, il le projette en dehors de ce temps-ci et de cet espace-ci, parce que cela est vrai toujours et partout, au-delà de tout moment et de tout objet particuliers¹¹. Que

11. C. G. JUNG et C. KERÉNYI, *Introduction à l'essence de la mythologie*, 1953 ; G. GUSDORF, *Mythe et Métaphysique*, 1951.

Dieu intervient ainsi sans restriction de temps ou de lieu se dit mythiquement en le montrant comme intervenant de tout temps, dès le commencement : le mythe dit une « arché », principe, à la fois loi et commencement, un archétype.

Que ce soit ce rapport de l'homme à Dieu dans le tout que veut exprimer le mythe de création, cela devient encore plus évident si on replace l'idée de création dans tout son contexte. La conclusion des récits est souvent de ce type : « Tout est à vous, mais vous ne prendrez dans la nature que ce qui vous est nécessaire pour votre subsistance quotidienne » (*Joshua*). Chez les Algonkins la création est célébrée dans de grands cycles de « mystères », où jour après jour sont représentés les divers moments de la création, première terre, premier arbre, première bête, etc., commentés avec une grande émotion pour inviter chacun à prendre vis-à-vis de chaque aspect de la vie une attitude juste (*Arapaho, Delaware*). Enfin les rites de prémices de la chasse et de la cueillette, qui existent partout dans les mêmes milieux, ne sont que de sommaires célébrations du même genre : avant de ramasser l'animal tué, on fait un geste qui marque que l'on n'a pas un droit absolu sur les choses ; et ce geste, qui est déjà un langage en lui-même, est souvent accompagné de la formule « ceci est à Toi ». Les Initiations, dans certains de ces milieux, ne sont que d'autres célébrations du même type (*Baining*)¹².

Il faut aller plus loin et se rappeler que ce Créateur est appelé Père, non au sens de « géniteur » mais de « Père de famille », non pas en tant que commencement mais en tant que présence d'un certain type : celui qui donne tout, permet tout, sauf l'abus et le gaspillage, qui accorde l'usage selon nos besoins et au-delà, mais punit la conduite déraisonnable. Il donne tout l'usufruit, mais garde le droit d'intervention du propriétaire. Dieu est dit çà et là « le Propriétaire ».

À ce sentiment, qui est fondamental dans la religion du Père, même là où il n'y a pas de mythes de création, ceux-ci

12. C. LAUFER, *Rigenmucha* (cité plus haut) ; ID., *Jugendinitiation und Sakraltänze der Baining* (*Anthropos*, 1959, p. 905-938).

ajoutent un moyen d'expression emprunté à une autre expérience, qui sert de point de repère et de justification à la première. Tout droit d'intervention, qui est un droit de propriété, se rattache, dans ces milieux, à l'idée de fabrication. Réfléchissant à l'intervention continuelle de Dieu, on pense naturellement au droit de fabrication, le seul droit de propriété individuelle connu dans ces milieux. Mais cette réflexion ne porte pas sur la fabrication comme telle, c'est du droit souverain d'intervention qu'on est frappé. Dieu intervient « chaque fois que les hommes abusent de la vie et manquent de respect pour la nourriture quotidienne » (*Eskimo*) : de quel droit sinon parce qu'il est d'une manière ou d'une autre le fabricant ?

Ainsi l'on comprend, pour revenir à la géographie des mythes, que l'idée de création n'est pas nécessaire à la religion du Père du Ciel des Primitifs. Au sud du 35° parallèle nord, on s'est contenté de l'expérience quotidienne de la dépendance sentie par l'homme dans sa conduite au milieu de la création, s'exprimant par l'éthique, les rites, la prière. Dieu est conçu comme Père avant de l'être comme Créateur. Les mythes de création ne sont qu'une autre manière d'exprimer la même expérience. Il est vrai qu'ils recèlent un danger, celui de déplacer l'attention de la situation concrète de l'homme en ce monde vers les problèmes théoriques de l'origine des choses pour la seule satisfaction de la curiosité intellectuelle ; ce qui risque de réduire Dieu plus ou moins à une pure idée, substituant un Dieu métaphysique au Père vivant en contact quotidien avec l'homme dans la conscience. C'est ce qui tend à se produire en Asie Centrale, où Dieu devient le Ciel, souverain lointain du 17° ciel, l'horloger de Voltaire et de son empereur de Chine.

Si maintenant nous donnons un coup d'œil aux mythes sur la création de l'homme, nous apercevons une particularité bien significative. D'abord on en trouve même là où il n'y a pas de mythes sur la création des choses. C'est déjà un signe : tous les mythes ne sont-ils pas avant tout des mythes sur l'homme ? Mais l'homme, même là où il est question de la création *ex*

nibilo des choses, n'est à peu près jamais fait de rien, ni réellement ni symboliquement, mais à partir d'éléments de la création, plantes, animaux, terre. De plus, c'est souvent un autre que le Créateur qui le fait, un compagnon ou même l'Adversaire, avec la permission de Dieu. A moins qu'il ne soit pas créé du tout, mais témoin dès le début... On ne peut pas mieux signifier que l'homme ne se sent pas au même niveau que le reste de la création, créature au second degré, placé au-dessus du reste auquel il est cependant lié pour son existence, mais aussi relativement indépendant de Dieu. L'homme se sent dans le monde comme dépendant de Dieu autrement que le reste. Et dans tel mythe on montre Dieu cherchant à établir un dialogue, une compréhension réciproque entre lui et l'homme. De plus, Dieu lui fait des dons sans repentance — surtout le tabac, dont nous avons déjà évoqué le symbolisme, et dont Dieu déclare : « Personne, pas même moi, ne pourra vous le reprendre, parce que je vous l'ai donné ; cependant si vous voulez m'en offrir un peu spontanément, cela me sera agréable et je vous exaucerai » (*Winnebago*).

Ainsi l'on doit toujours revenir à la même constatation : les mythes sur les origines sont en réalité l'expression de la situation de l'homme dans ce monde, telle qu'il la ressent dans son expérience. Le mythe de Création dit que dans sa vie l'homme rencontre une présence généreuse, une volonté souveraine.

On peut cependant se demander si ce genre de mythes ne s'oriente pas en fait vers l'impasse qui a arrêté les philosophes païens d'Orient et d'Occident : la conciliation entre leurs représentations du devenir cosmologique et la souveraineté des dieux ou la Providence que beaucoup d'entre eux reconnaissent. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce problème spéculatif ne semble pas être perçu par les Primitifs ; et cela pour deux raisons : d'une part, parce que la description de la production des choses reste essentiellement symbolique, d'autre part parce que l'affirmation de la souveraineté absolue de Dieu sur tout le créé reste le souci principal. En réalité, et pour employer des termes qui sont bien solennels à côté de ces

mythes, ils ne séparent pas encore un aspect moral et un aspect ontologique dans l'idée de la dépendance totale de toutes choses vis à vis de Dieu.

Conclusion

Certains théologiens protestants, au dire de K. Th. Preuss¹³, refusent *a priori* d'admettre qu'un Primitif puisse concevoir une vraie idée de Dieu. Ils pourraient se fonder sur la difficulté d'apprécier à sa juste valeur le symbolisme des mythes, mais ils ne vont pas même jusque là. Pour eux, les Primitifs n'ont pas une connaissance assez scientifique de l'univers ni une idée suffisante de ses dimensions, pour pouvoir en déduire, s'ils étaient capables de déduction, le concept d'un être suprême, intelligent, tout-puissant, etc. Et Preuss répond que l'idée de Dieu n'est sans doute pas d'abord une notion philosophique, mais une réalité religieuse. Cette conclusion s'impose quand on prend la peine d'écouter ce qui résonne à travers des documents nombreux et variés comme les mythes de création. Quelle que soit la nature des expériences que ces documents supposent — et nous pensons que le sentiment de l'obligation, la voix de la conscience, y joue un rôle essentiel mais peut-être pas exclusif, — c'est en tout cas dans sa vie que l'homme qui croit en ces mythes a rencontré Dieu. C'est en voulant se situer dans le monde à la lumière de ses expériences, en voulant intégrer celles-ci, comme dit le philosophe ou le psychologue, qu'il a été amené à l'idée du Père et secondairement à celle du Créateur-Propriétaire souverain.

En examinant d'autres courants religieux, tels que les ensembles mystériques des religions des Primitifs, on arrive à la même conclusion. Les religions, leurs mythes et leurs rites, ont d'abord pour fonction d'exprimer et de réaliser une exacte insertion de l'homme dans son univers vécu, une volonté d'intégration dans le tout, en prenant conscience et en

13. K. Th. PREUSS et R. THURNWALD, *Lehrbuch der Völkerkunde*, 1939, p. 83 ; comparer : M. LEENHARDT, dans BRILLANT et AIGRAIN, *Histoire des Religions*, I, 1954, p. 96.

tenant compte de toutes ses expériences vécues. Chaque fois que se révèle à lui un rapport de son être avec ce qui l'entoure, à travers les rencontres et les participations qui s'imposent à son attention, il cherche à définir une attitude juste en fonction de ce qu'il entrevoit. Etre créature, c'est d'abord être un élément dans un tout dont il faut tenir compte en se conformant à ses signes. L'homme religieux, selon les Latins, est un homme attentif aux signes.

La plus merveilleuse expression du sens de l'idée de création, nous l'avons trouvée dans un mythe de Californie (*Wiyot*), où est exprimée cette triple équation : le récit de la création est une prise de conscience de la présence de Dieu, et celle-ci se manifeste dans la conscience : « Chaque fois, dit Dieu, qu'un vieillard racontera plus tard ces choses à son fils, ce sera comme si j'étais présent, car il dira : ne fais pas ceci ou cela ».

Joseph GOETZ, s. j.

FOI EN LA CRÉATION ET SENTIMENT DE CRÉATURE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Dans sa disposition actuelle l'Ancien Testament s'ouvre par le récit de la création dans la *Genèse* : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre »¹. Mais, comme il arrive souvent, la vérité que pour les commodités de l'exposé on place au début n'a été découverte ou formulée que tardivement. La foi la plus ancienne d'Israël s'est adressée non pas au Créateur du monde, mais au protecteur compatissant qui l'avait tiré de la dure servitude d'Égypte et avait manifesté dans cette libération une sagesse et une puissance souveraines.

Pour nous, chrétiens, ayant reçu comme un élément tout à fait primordial de la catéchèse la doctrine de la création, cette idée semble se retrouver dans la Bible partout où l'homme, rencontrant Dieu, prend conscience de sa condition devant Lui. En fait, bon nombre de textes de grande valeur religieuse n'expriment pas le sentiment d'être la créature de Dieu que volontiers nous y lirions. Une rapide revue n'est sans doute pas inutile pour nous aider à discerner ce qu'ont

1. On trouvera un exposé plus ample et plus technique sur la foi en la création dans G. VON RAD, *Das theologische Problem der alttestamentlichen Schöpfungsglauben* (1936), article réimprimé dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1958, p. 136-147, et dans E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers* (Coll. « Lectio divina », n° 25), 1959. On pourra voir également G. LAMBERT, *La création dans la Bible*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 85 (1953), p. 252-281.

de particulier les textes dans lesquels se fait jour l'idée de la création.

Quand un privilégié, un prophète en particulier, rencontre Iahweh, il perçoit douloureusement sa propre indignité faite de péché et de disproportion, et c'est à peine s'il ose regarder Celui qui se manifeste à lui : ainsi Abraham s'appelle cendre et poussière (*Gen.*, 18, 27) ; Moïse (*Ex.*, 3, 16 ; 34, 8), Elie (*1 Rois*, 19, 13), Ezéchiel (1, 28 ; 3, 23 ; 43, 3) se prosternent la face contre terre ; Isaïe est terrifié de son impureté (6, 5). Iahweh se fait connaître à eux comme le Maître souverain de son peuple, prêt à châtier toute infidélité ou à briser toute résistance, même s'il est foncièrement bienveillant envers les siens.

D'autres expressions du sentiment religieux sont dispersées à travers la Bible : la résignation amère de Noémi accablée par le malheur (*Ruth*, 1, 20-21) ; la prière désespérée d'Anne, femme stérile (*1 Sam.*, 1, 11-16) ; la conscience de sa fragilité et de ses péchés devant un juge intègre (*Ps.* 39) ; la confession de ses fautes et l'adoration des décrets divins dans un sentiment fait de résignation et de confiance (*Tob.*, 3, 1-6) ; la réserve par laquelle l'homme s'interdit de prendre la place de Dieu en prétendant faire ce que Celui-ci est seul capable de faire (*Gen.*, 30, 2 ; 50, 19 ; *2 Rois*, 5, 7) ; la reconnaissance pleine d'un étonnement confus chez David (*2 Sam.*, 7, 20-28) ; le respect, la gratitude, le sentiment d'avoir tout reçu du Possesseur souverain de toutes choses (*1 Chron.*, 29, 11-19) ; la conscience d'être devant Dieu comme un étranger et un hôte, c'est-à-dire de n'être pas destiné à faire un long séjour sur la terre et d'être hébergé par miséricorde (*Lév.*, 25, 23 ; *1 Chron.*, 29, 15 ; *Ps.* 39, 13 ; 119, 19). Ce sont des sentiments très authentiquement religieux qui s'expriment dans tous ces passages, sans que pourtant y apparaisse l'idée de création.

Un psaume d'une grandiose mélancolie oppose l'éternité de Iahweh et la fragilité de l'homme, être éphémère et pécheur. Au début une fugace allusion à la création du monde sert à faire ressortir la permanence infinie de Iahweh, antérieur aux

choses les plus stables, les montagnes et le monde lui-même, qui pourtant ont été enfantés (*Ps.* 90, 1-2). Mais ici la création de l'homme n'est pas mentionnée. A l'inverse quelques textes décrivent la formation de l'homme dans le sein maternel, mais sans aller plus loin : c'est la création de l'individu par Iahweh qui retient l'attention.

Tes mains m'ont façonné, formé ;
 puis, te ravisant, tu voudrais me détruire.
 Souviens-toi : tu m'as fait comme on pétrit l'argile
 et tu me renverras à la poussière.
 Ne m'as-tu pas coulé comme du lait
 et fait cailler comme du laitage,
 vêtu de peau et de chair,
 tissés d'os et de nerfs ?
 Puis tu m'as gratifié de la vie,
 et tu veillais avec sollicitude sur mon souffle (*Job.*, 10, 8-12).

Cette œuvre merveilleuse semble à Job dans son malheur un titre à une miséricorde attentive de la part de Dieu et il s'étonne amèrement d'éprouver tout le contraire : un acharnement hostile de son Créateur.

Le *Psaume* 139 célèbre l'omniscience de Iahweh : rien dans le fidèle ne se dérobe à la perspicacité de ses regards ; actions ou pensées sont également à nu devant Lui. Aucune retraite lointaine ne peut offrir une cachette secrète. Cette providence attentive de tous les instants prolonge la mystérieuse élaboration par Dieu de l'organisme humain dans le sein maternel. Le psalmiste fait éclater son admiration pour cette action et cette science souveraine : son esprit défaille à les sonder. Il sait qu'il ne peut échapper à ces mains toutes-puissantes et il souhaite que tout en lui, son cœur et ses pas, soit conforme à la volonté divine (cf. *Ps.* 119, 73). Nous avons donc là une première expression du sentiment de créature, mais sans que la pensée envisage expressément dans le monde une œuvre de Dieu. L'idée cependant est sous-entendue ou bien près d'affleurer à la conscience, puisqu'aucun lieu n'est trop éloigné pour Iahweh. Ce contrôle de toute l'étendue suggère que celui qui a constitué le monde est le même qui a formé le fidèle avant sa naissance et continue de le suivre des yeux.

De ce psaume on peut rapprocher le cantique de Moïse (*Deut.*, 32). Dieu gouverne souverainement l'histoire de tous les peuples : c'est Lui qui « a fixé les limites des fils d'Adam » (v. 8), qui a choisi Israël, qui dispense la victoire ou la défaite selon la justice. Mais il n'apparaît pas expressément comme le créateur du monde, ni même de l'humanité. Il est simplement le père d'Israël, celui qui l'a procréé, engendré, enfanté, qui l'a fait et établi (vv. 6. 15. 18). Ces expressions ne sont même pas très précises, car il est dit également que Iahweh a trouvé son peuple dans le désert (v. 10), comme s'il avait simplement adopté un enfant étranger (cf. *Ez.*, 16, 1). Il s'agit avant tout d'inculquer aux Israélites qu'ils sont les enfants de Iahweh, objet de sa sollicitude, mais aussi de ses exigences, et qu'ils ont été bien oublieux de leur devoir de fidélité. L'intérêt de ce texte est de montrer la transition entre l'idée d'élection et celle de création, appliquée ici au peuple entier, tandis que la maîtrise divine sur le destin des hommes s'étend à toute l'humanité et non pas seulement à ses fidèles. Mais bientôt la méditation toujours reprise sur la puissance illimitée de Iahweh provoque la conviction de son activité créatrice, ou plutôt l'assimilation organique de cette vérité par la foi traditionnelle.

Il est fort probable que sur ce point la religion d'Israël a reçu une impulsion du milieu environnant². Les religions païennes insistaient beaucoup sur le rôle créateur ou organisateur des dieux et fort peu sur leur providence historique. Un exemple de ces suggestions venues du dehors peut se trouver dans la formule que prononce Melchisédech, prêtre et roi de Salem, lors de sa rencontre avec Abraham : « El Elioun (Dieu Très-Haut), qui a fondé ciel et terre » et que le patriar-

2. Il n'y a pas eu apport d'un élément radicalement nouveau, mais impulsion favorisant le développement d'un germe initial. Les événements fondamentaux de l'histoire du salut manifestaient la maîtrise de Iahweh sur les forces naturelles (plaies d'Égypte, passage de la mer, théophanie du Sinaï, etc.). Ce contenu de la foi première aboutit par une maturation organique homogène à la croyance en la création : c'est ce qu'a noté justement E. BEAUCAMP (*op. cit.*, p. 69-70), complétant heureusement G. VON RAD.

che transfère à son Dieu : « Iahweh, El Eliou, qui a fondé ciel et terre » (*Gen.*, 14, 19-21).

Un témoignage plus élaboré de ces contacts avec le monde ambiant subsiste dans les récits de la création au début de la *Genèse*. On peut y relever des ressemblances de détail avec les récits analogues des peuples de l'ancien Orient, bien que des différences notables apparaissent et que l'insertion de ces récits au début de l'histoire des origines du monde et d'Israël leur ait donné une portée nouvelle. Le plus ancien de ces récits (*Gen.*, 2, 4-3, 24), qui a pu être rédigé au temps de David, s'intéresse à la formation de l'homme, pétri dans la glaise par Iahweh. Ce qui mérite spécialement l'attention, c'est que l'homme, ainsi appelé à la vie, reste dépendant de son auteur. Il en reçoit un commandement qu'il peut transgresser, mais il est responsable. Devenu pécheur, il ressent la crainte du contact avec son juge et il encourt de sévères condamnations. Un second récit (*Gen.*, 1, 1-2, 4), plus récent, peut-être rédigé avant l'exil, pour être incorporé ensuite dans un ouvrage, le Code sacerdotal, daté d'après l'exil et constituant une des sources de notre actuelle *Genèse*, représente la création de l'homme dans le cadre de la création du monde : il s'efforce de donner une vue complète dans sa brièveté. L'homme est créé à l'image de Dieu et il reçoit un commandement, celui de se multiplier et de dominer la terre. L'institution du sabbat comme jour saint donne à entendre que l'homme a aussi une obligation concernant de manière plus directe son créateur, mais non précisée dans le texte. Ces récits témoignent d'une pénétration ancienne dans le peuple d'Israël de la notion de création, avec les conséquences pratiques qu'elle entraîne.

Mais dans les prophètes, il est remarquable que la foi en la création ne tienne pas toujours la place que nous attendrions. Certains n'y font même pas allusion, se contentant de faire appel à la foi en l'élection. Dans Amos, le plus ancien des prophètes dont les oracles soient conservés dans un recueil spécial, il n'est pas absolument certain que les passages exaltant l'activité créatrice de Iahweh soient primitifs (*Amos*, 4, 13 ; 5, 8-9 ; 9, 5-6).

Le roi Ezéchias, contemporain du prophète Isaïe, indigné des paroles méprisantes de Sennachérib, roi d'Assur, pour Iahweh, monte au temple et commence à prier en ces termes : « Iahweh Sabaoth, Dieu d'Israël, qui sièges sur les chérubins, c'est toi qui es seul Dieu de tous les royaumes de la terre, c'est toi qui as fait le ciel et la terre » (2 Rois, 19, 15; *Is.*, 37, 16). Les souvenirs strictement nationaux et des convictions qui pouvaient être communes avec les religions des peuples avoisinants s'unissent dans cette invocation. La foi en la création détermine la certitude qu'aucun souverain, si puissant soit-il, ne peut échapper au regard et au contrôle de Dieu.

Dans Isaïe apparaît en passant, dans un texte décrivant les châtements providentiels infligés au peuple coupable, l'expression « Celui qui l'a fait (Israël)... et Celui qui l'a modelé » (*Is.*, 27, 11). C'est une allusion à une conception représentant la création de l'homme sous la figure d'un potier pétrissant l'argile. Le prophète n'insiste pas ici sur l'origine première ; toute son attention est concentrée sur le gouvernement providentiel qui s'exerce à l'égard d'Israël. Ailleurs la même expression double s'applique directement à des événements historiques : « Vous n'avez pas regardé Celui qui a fait cela, ni vu Celui qui le modèle depuis longtemps » (*Is.*, 22, 11). La seule attitude possible devant ce créateur, qui continue à gouverner son œuvre sans interruption, est d'agir conformément à ses desseins. La plus grande folie serait de s'imaginer que l'on peut se dérober à ses regards ou à sa volonté :

Quelle perversité.

Le potier est-il comme de l'argile ?

Une œuvre peut-elle dire de celui qui l'a faite :

Il ne m'a pas faite.

Et un pot dire de celui qui l'a modelé :

Il est stupide ? (*Is.*, 29, 15-16).

Cette condamnation définit négativement ce que devrait être la conduite de celui qui se sait une créature.

Chez Jérémie la foi en la création s'exprime d'abord en termes capables de toucher un petit peuple de cultivateurs. Iahweh est celui qui a séparé la terre nourricière de la mer chaotique et qui assure les pluies fécondantes. La conclusion

pratique normale serait de craindre ce maître sage et bon (*Jér.*, 5, 22-25). Le prophète attribue au Dieu d'Israël ce que chaque peuple attribuait au sien. Mais sa pensée va bien plus loin. Iahweh a fait la terre, l'homme et les bêtes qui la peuplent ; Il peut donc en disposer à son gré et c'est illusion catastrophique de s'imaginer pouvoir résister au souverain qu'il a désigné pour un temps, Nabuchodonosor, roi de Babylone (*Jér.*, 27, 5-6). La puissance de Iahweh est universelle comme son acte créateur ; elle est indépendante du peuple qu'il a choisi pour entrer en alliance avec lui. Quand il prie, Jérémie unit dans un même élan sa foi en la création et sa foi en l'élection : Iahweh a fait les cieux et la terre et il a délivré Israël d'Égypte. L'adoration et la reconnaissance embrassent à la fois ces deux manifestations de la grandeur divine (*Jér.*, 32, 17-25). C'est pourquoi les promesses d'avenir adressées au peuple actuellement exilé peuvent s'appuyer sur la considération du monde naturel. La permanence de l'ordre physique, des « lois » du ciel et de la terre est un gage de la fidélité divine à l'alliance librement conclue. La confiance se nourrit de la foi en la création ; elle trouve dans les phénomènes visibles une manifestation des attributs divins. Il y a un pacte de Iahweh avec les astres comme avec la race d'Abraham. La profondeur insondable du ciel et de la terre assure le peuple pécheur de l'infinité de la miséricorde qui lui sera faite (*Jér.*, 31, 35-37 ; cf. 33, 20-26 : le second passage est peut-être une imitation non authentique). Nous trouvons ici un premier exemple des échanges de lumière qui vont se produire dans l'esprit des inspirés entre le spectacle de l'univers physique et le souvenir de l'histoire providentielle : chacun de ces deux foyers de lumière s'enrichit des rayons qui ont d'abord lui dans l'autre.

Dans un psaume (*Ps.*, 102) composé ou adapté au temps de l'exil de Babylone, le patient oppose sa fragilité, la rapidité de son destin déjà sur son déclin à l'éternité de Dieu. Dans sa misère il perçoit avec plus d'acuité la distance infinie qui sépare une vie courte et malheureuse et la puissance permanente de Iahweh. C'est pour lui une raison de faire appel à une miséricorde qui ne doit pas être jalouse de la brève exis-

tence des hommes. Ce sentiment de dissemblance et de dépendance inclut certainement celui d'être la créature de Dieu, puisque les cieux eux-mêmes et la terre ont été faits par les mains divines. Ce qui semblerait à l'homme qui passe le cadre immuable de l'univers est destiné à se dissoudre. Le Créateur subsiste seul immuable à jamais, tandis que les cieux seront changés. Le psalmiste entrevoit ici une histoire du monde matériel, analogue à celle d'Israël et passant par des vicissitudes et des renouvellements correspondant à l'exil et à la restauration du peuple élu. C'est la démarche inverse de celle de Jérémie signalée plus haut. En appliquant à l'ensemble des êtres la notion de création, les écrivains inspirés ont attribué à cette création les caractères de l'action providentielle de Iahweh en faveur de son peuple.

Ceci apparaît encore plus clairement dans le grand prophète anonyme de la fin de l'exil, celui que nous appelons faute de mieux le Second Isaïe. Il est celui qui plus fortement que tout auteur biblique avant lui proclame la souveraineté de Iahweh sur tout l'univers, depuis les astres jusqu'aux nations étrangères, qui voit dans la création le début d'une action de salut englobant Israël comme le reste de l'humanité. Dans un passage très proche du *Ps.* 102, 26-27 il fait entrevoir la disparition du monde présent :

Levez les yeux vers les cieux
et regardez en bas vers la terre.
Les cieux se dissiperont comme une fumée,
la terre s'usera comme un vêtement.
Ses habitants mourront comme de la vermine.
Mais mon salut sera éternel
et ma justice n'aura pas de fin (*Is.*, 51, 6).

Si les cieux sont périssables, c'est qu'ils sont l'ouvrage de Iahweh, qui s'en sert pour ses desseins à l'égard des hommes. L'univers est associé au destin de l'humanité. De même quand le prophète se reporte au passé, d'un seul regard de sa foi il englobe la création initiale et l'acte essentiel du salut, celui qui avait constitué le peuple d'Israël et manifesté de manière inoubliable le caractère de Iahweh :

Eveille-toi. Eveille-toi. Vêts-toi de force,
bras de Iahweh.
Eveille-toi, comme jadis,
au temps des générations passées.
N'est-ce pas toi qui as fendu Rahab,
transpercé le Dragon ?
N'est-ce pas toi qui as desséché la mer,
les eaux du grand Abîme,
pour faire du creux de la mer un chemin,
afin que les rachetés le traversent ? (*Is.*, 51, 9-10).

Les récits mythologiques de Babylone décrivaient l'organisation du monde comme une lutte du dieu de l'ordre contre un monstre du chaos, un océan primordial révolté ; la bête vaincue et dépecée fournissait les éléments du ciel et de la terre. Israël fit siennes ces conceptions qui devinrent chez lui un moyen d'exprimer sa foi en la puissance absolue de Iahweh ; on les retrouve çà et là dans la Bible³. Parfois l'image est estompée en celle d'une limite imposée à la mer impétueuse. L'important dans le passage que nous lisons présentement est que le prophète évoque simultanément la création initiale et le passage de la Mer Rouge à la sortie d'Egypte. Il veut faire saisir leur ressemblance : dans les deux cas la mer a été fendue. Un même plan de salut se déroule à travers la durée des temps et Dieu agit selon les mêmes procédés. Le passé donne un gage et une préfiguration de l'avenir. Aussi y aurait-il une présomption coupable pour le fidèle à refuser sa confiance à ce Dieu qui a manifesté une telle puissance.

Qui es-tu pour craindre l'homme mortel
et le fils d'homme voué au sort de l'herbe ?
Tu as oublié Iahweh qui t'a fait,
qui a tendu les cioux et qui a fondé la terre,
et tu ne cesses de trembler toujours
devant la fureur de l'oppresseur,
lorsqu'il s'acharne à détruire.

Mais où est-elle la fureur de l'oppresseur ? (*Is.*, 51, 12-13).

La foi en un Dieu créateur doit produire la sécurité chez ceux qui se savent protégés par Lui. Ni l'ignorance, ni l'impuissance ne peuvent L'empêcher d'agir en faveur des siens.

3. Voir *Ps.* 74, 13-14 ; 89, 10-11 ; 104, 7-8 ; *Prov.*, 8, 29 ; *Job*, 26, 12-13 ; 38, 8 ; *Jér.*, 5, 2

Pourquoi dis-tu, Jacob,
 affirmes-tu, Israël :
 « Mon destin est caché à Iahweh ;
 mon droit est inaperçu de mon Dieu ? »
 Ne le sais-tu pas ?
 ne l'as-tu pas appris ?
 Iahweh est un Dieu éternel.
 Il a créé les confins de la terre.
 Il ne se fatigue ni ne se lasse
 et son intelligence est insondable (*Is.*, 40, 27-28).

Déjà le début de ce chapitre avait exalté le pouvoir créateur de Dieu, l'indépendance absolue de sa sagesse, qui n'a besoin d'aucun conseil (*Is.*, 40, 12-14). Le prophète revient à cette idée plus loin. Il fait parler Iahweh avec une tranquille assurance et une pointe d'ironie. Nul ne saurait s'opposer aux projets divins ou les critiquer raisonnablement :

Est-ce à vous de m'interroger sur mes enfants,
 et de me donner des ordres sur le travail de mes mains ?
 C'est moi qui ai fait la terre,
 j'ai créé l'humanité qui l'habite (*Is.*, 45, 11-12).

Le prophète proclame son message avec conviction sans le démontrer sur le champ. Ce n'est pas sur l'observation du monde physique qu'il appuie un raisonnement philosophique. Mais il met en avant le souvenir du sort d'Israël lors de la sortie d'Égypte, avec toutes les merveilles matérielles qui accompagnèrent la libération et contribuèrent à en assurer le succès ; ultérieurement la prophétie a continuellement interprété le destin heureux ou malheureux du peuple élu. Dans cette suite cohérente d'événements sans analogue dans les autres peuples, une puissance, une sagesse infinies se sont manifestées et autorisent à penser que cette maîtrise si totale des événements vient du fait que Iahweh a constitué l'univers et qu'il le dirige ensuite en utilisant à la fois les forces matérielles et les entreprises des hommes. C'est pourquoi à maintes reprises dans ces chapitres le rappel de la création prélude à la promesse du salut et lui donne sa solidité⁴. L'œuvre de Dieu déjà commencée doit se poursuivre et aboutir à son terme.

⁴ *Is.*, 41, 4 ; 42, 5 ; 43, 1-15 ; 44, 2.21.24 ; 45, 7.12 ; 48, 13 ; 49, 5.

Dans des poèmes faisant suite à ceux du Second Isaïe et dus probablement à un autre auteur, le prophète donne une voix émouvante à la confiance désespérée d'Israël en exil. Au nom du peuple profondément abaissé et presque anéanti, il adresse une plainte déchirante à Celui qui reste le père et le potier, c'est-à-dire le Créateur plein de bonté, malgré toutes les fautes de ses enfants (*Is.*, 64, 7). Que Iahweh intervienne encore, comme il l'a fait autrefois par des actes extraordinaires aux effets radicalement nouveaux (64, 1-3). Tous les prophètes annoncent un renouvellement des conditions religieuses : une alliance nouvelle dans Jérémie (31, 31-34), un cœur nouveau, docile aux commandements divins dans Ezéchiel (36, 26-27), des événements nouveaux non spécifiés, mais qui s'identifient approximativement avec le retour d'exil et la mission du Serviteur de Iahweh, dans le Second Isaïe (*Is.*, 48, 6-7). Mais l'homme dépend étroitement de son milieu physique ; il ne peut être rénové complètement si l'univers qui le porte n'est pas également rénové. C'est pourquoi un inspiré a promis la création de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle (*Is.*, 65, 17 ; 66, 22). Un ordre de choses meilleur doit succéder à l'état présent : la violence et le péché auront disparu. Les hommes ne se livreront plus à un vain travail dont les fruits leur échapperaient ; la vie tiendra les promesses tacites qu'elle fait : plus de mort prématurée. Le monde animal ne sera plus déchiré par la lutte : plus de bêtes carnassières ; ce sera comme un retour au paradis des origines (*Is.*, 65, 25 ; cf. 11, 7).

La pensée prophétique était d'abord remontée de l'histoire d'Israël jusqu'aux origines pour proclamer que le ciel et la terre devaient leur existence tout comme le peuple élu à une initiative de Iahweh. Maintenant elle s'étend vers l'avenir lointain pour promettre que le ciel et la terre seront renouvelés comme Israël doit l'être. Ainsi peu à peu se constitue chez les écrivains inspirés l'idée d'une immense histoire de l'univers, mise en branle par la sagesse toute-puissante de Dieu et aboutissant à un terme de bonheur et de paix. En prenant conscience de son conditionnement par tout l'univers où il est plongé, l'homme biblique en arrive à la conception d'une his-

toire de l'univers d'une structure analogue à celle de l'histoire nationale et l'englobant.

*
* *

A côté du courant prophétique, dont l'inspiration principale se rattache à la foi traditionnelle en la libération d'Égypte et en l'alliance du Sinaï, il faut considérer le mouvement sapientiel dont les origines sont plus profanes. L'administration royale naissante, sous les règnes de David et de Salomon, a fait appel à des fonctionnaires égyptiens et ceux-ci ont amené avec leur savoir-faire professionnel la sagesse qui lui était liée traditionnellement et qui s'essayait à des considérations plus théoriques. C'est probablement grâce à cette influence que la foi en la création, telle qu'elle apparaît dans les premiers écrits de sagesse en Israël, s'unit étroitement au souci de la justice entre les hommes.

C'est dans le livre des *Proverbes* que s'est faite la première rencontre entre le capital d'origine étrangère et la foi propre au peuple élu. Dans les collections les plus anciennes de maximes la pensée du Dieu créateur provoque une attitude bienveillante envers autrui. Une égalité foncière résulte, malgré les différences sociales, de l'origine commune. Devant le Souverain Seigneur les avantages de la fortune sont comme nivelés.

Qui opprime le pauvre, outrage celui qui l'a fait,
il l'honore celui qui a pitié de l'indigent (*Prov.*, 14, 31).

Qui tourne en dérision le miséreux, outrage celui qui l'a fait,
qui rit d'un malheureux, ne restera pas impuni (*Prov.*, 17, 5).

Dans l'homme, œuvre de Dieu, c'est le Créateur que l'on trouve pour mépriser ou reconnaître sa grandeur.

Riche et miséreux se rencontrent,
celui qui les a faits tous deux, c'est Iahweh (*Prov.*, 22, 2).

Miséreux et usurier se rencontrent,
celui qui leur donne la lumière à tous deux, c'est Iahweh
(*Prov.* 29, 13).

Il en va pour les membres de la société comme pour les membres du corps :

L'oreille qui entend et l'œil qui voit,
c'est Iahweh qui les a faits l'un et l'autre (*Prov.*, 20, 12).

Tout être a sa valeur, étant l'œuvre d'une sagesse qui n'a rien laissé au hasard, même si certains effets sont mauvais au regard de la courte intelligence des hommes.

Iahweh opère toutes choses pour leur but
même le méchant pour le jour du malheur (*Prov.*, 16, 4).

Ces vues ne sont pas des théories en l'air ; elles impliquent une attitude pratique dans les rapports sociaux, qu'elles pénètrent d'une miséricorde, d'un respect allant bien au-delà du droit strict. Elles rejoignent la pensée des prophètes, quand elles invitent à voir dans les ennemis et les malfaiteurs un instrument dont Dieu se sert pour châtier les fautes des siens.

Ultérieurement, dans les parties du livre plus récentes, la doctrine de la création a reçu des expressions plus élaborées :

Iahweh par la sagesse a fondé la terre,
Il a établi les cieux par l'intelligence.
Par sa science les abîmes furent creusés,
et les nuées distillent la rosée (*Prov.*, 3, 19-20).

Il y a continuité de la création à l'ordre actuel du monde. C'est aussi la leçon insinuée par la grande description poétique de la création, où sont utilisées les images provenant des anciennes mythologies. L'organisation du monde a été réalisée par Iahweh, qui avait à ses côtés la Sagesse, celle-là même grâce à qui les rois règnent et les sages peuvent acquérir le bonheur (*Prov.*, 8, 22-31 et 8, 12-21).

Dans le livre de *Job* on retrouve la conviction d'une égalité fondamentale entre tous les hommes. Le héros, le juste intègre, a respecté les droits de ses serviteurs et servantes :

Celui qui m'a fait dans le ventre, ne l'a-t-il pas fait ?
c'est le même qui nous a constitués dans le sein maternel
(31, 15).

Et le jeune Elihou, qui entreprend de faire la leçon à Job, revient à plusieurs reprises sur cette idée⁵.

Mais ce qui est propre au livre de *Job*, c'est le sentiment provoqué par le spectacle de la création visible. Quand l'infortuné, après avoir presque exigé de Dieu la manifestation de son innocence ou l'explication de sa terrible infortune, entend

5. *Job.*, 32, 22 ; 33, 4-6 ; 34, 19 ; 35, 20 ; 36, 3.

enfin une réponse, il est comme écrasé par le poids de l'univers que le Créateur lui propose ironiquement de soulever. C'est en contemplant toutes les merveilles incompréhensibles du ciel et de la terre que Job prend conscience de sa petitesse, de sa disproportion d'avec Dieu, de l'impossibilité où il est de discuter avec l'auteur de ces prodiges. Il ne peut que s'abîmer dans un silence d'adoration respectueuse. Il comprend qu'il n'est qu'une infime partie et un tard-venu dans un monde immense et déconcertant. La sagesse divine lui est inaccessible : elle ne ressemble en rien à la sagesse calculatrice du paysan cherchant à exploiter sa terre et son bétail de manière lucrative. La conscience de sa situation de créature s'enrichit de tout ce qu'il découvre de l'univers démesuré qui l'entoure. Le Créateur ne se manifeste pas directement, mais par l'intermédiaire de ses œuvres⁶.

Comme le livre de *Job*, le livre de l'*Ecclésiaste* ou *Qohéleth* exprime le sentiment de la grandeur transcendante de Dieu, mais ce n'est pas avec la même chaleur d'une espérance inébranlable ou l'acquiescement très humble à la remontrance du Créateur. Il y a dans son attitude quelque chose de distant ou de volontairement réservé : « Dieu est au ciel et toi sur la terre. Donc sois sobre de discours » (*Qoh.*, 5, 1). Ce Dieu est un Dieu créateur : la pensée de Qohéleth ne peut guère faire de doute, bien que souvent il parle de Lui simplement comme du maître suprême des destinées humaines, ou qu'il décrive objectivement le cours apparent des choses sans mentionner leur auteur. Mais quelques passages sont plus clairs. Dieu est le créateur dont l'homme doit se souvenir dans sa jeunesse, au milieu des réjouissances de la vie (12, 1). Il fait toutes choses bonnes en leur temps, mais Il n'a pas donné à l'homme la capacité de comprendre ce que Dieu fait du commencement jusqu'à la fin ; Il s'est borné à mettre dans le cœur de sa créature l'éternité, c'est-à-dire la capacité d'embrasser par la pensée la totalité du temps (3, 10-

6. *Job*, 38, 1-42, 6. Développements analogues dans 9, 3-10 ; 26, 7-14 ; 36, 22-37, 12.

11). Plus loin le sage désabusé déclare : « Et je regarde l'ensemble de l'œuvre de Dieu : eh bien ! on ne peut découvrir l'œuvre qui s'opère sous le soleil, parce que l'homme peine à chercher sans jamais l'atteindre. Et si un sage prétend savoir, il ne peut le trouver » (*Qob.*, 8, 17). Un exemple illustre cette vérité générale : « Comme tu ne connais pas la route du vent, ni les secrets d'une femme enceinte, ainsi tu ne peux connaître l'œuvre de Dieu, qui fait tout » (*Qob.*, 11, 5). En particulier, Dieu a fait l'homme ; c'est lui qui donne le souffle de vie (*Qob.*, 12, 7). « Dieu a fait l'homme droit ; et c'est lui qui cherche bien des machinations » (*Qob.*, 7, 29). Ces textes où l'activité créatrice de Dieu est explicitement mentionnée relèvent spécialement dans la condition de l'homme son ignorance. Mais il est probable que Qohéleth verrait un lien entre le fait d'être créé et toute la déplorable destinée des hommes aboutissant en dépit de ses efforts à la vanité, c'est-à-dire à la déception radicale. Le monde physique lui aussi est sous le signe de la vanité, puisque tout le mouvement qui s'y déploie semble n'aboutir à rien et recommence indéfiniment (*Qob.*, 1, 4-11). Nous avons dans ce petit livre une considération de l'univers, comparant très étroitement les différentes catégories d'êtres, les hommes et les phénomènes physiques, pour y découvrir des lois communes de leur activité. Il y a sous-jacente la conviction que tout procède d'un même créateur.

Par ailleurs, le désenchantement si profond de Qohéleth laisse place à une lueur d'espoir. Il ne s'est pas soucié de la faire briller plus intensément. Mais après coup, nous pouvons penser qu'il ne l'éteint pas. Ce que voit et constate l'homme, n'est pas le tout de l'œuvre de Dieu ; l'homme, en effet, est incapable de trouver ce que Dieu fait du commencement jusqu'à la fin (*Qob.*, 3, 11). Spontanément plutôt que d'une manière réfléchie, le sage emploie une expression supposant que l'œuvre de Dieu est une histoire, et non un vain retour cyclique, fatigant pour l'observateur. L'œuvre de Dieu peut donc être meilleure qu'elle ne nous apparaît. Elle a été altérée, semble-t-il, par la faute de l'homme, car Dieu a fait

l'homme droit, et c'est lui qui cherche bien des machinations (*Qob.*, 7, 29). Ayant ainsi rejoint les récits bibliques, le sage n'aurait pas de difficulté insurmontable à rejoindre aussi les prophètes, en escomptant que Dieu restaurera un jour son œuvre. L'analyse lucide et décevante de la création à la lumière froide de l'expérience n'est pas radicalement incapable de se réconcilier avec l'espérance d'Israël.

*
* *

Effectivement les textes plus tardifs — un bon nombre, sinon absolument tous — quand ils parlent de la création, semblent se souvenir à la fois des oracles prophétiques et du frissonnement des sages devant le mystère impénétrable de l'univers.

Le *Psaume* 8 exprime avec intensité le sentiment de gratitude qui reconnaît tout devoir à Dieu. C'est la contemplation du ciel nocturne avec la beauté pure de la lune et la multitude scintillante des étoiles qui éveille dans le psalmiste la conscience de son insignifiance : il n'y a rien dans le minuscule être humain qui puisse provoquer l'intérêt du Créateur. Et cependant c'est à cet être si faible qu'a été confiée la domination sur toutes les œuvres des mains divines, du moins les êtres vivants qui peuplent la terre et la mer.

Dans le *Psaume* 33 le poète célèbre successivement la création des cieux et la formation par Iahweh du cœur de tous les hommes sans exception : mais un peuple a été choisi pour bénéficier de la miséricorde et de la protection divines à travers tous les dangers qui le menacent. Dans ce chant, où l'idée de création est devenue consciente, s'expriment une joie débordante, une confiance aimante qu'on ne trouverait pas au même degré dans les poèmes où la seule croyance en l'élection produit l'assurance un peu farouche d'un peuple conquérant.

Le *Psaume* 104, inspiré d'un modèle égyptien célébrant le dieu-soleil, chante la constitution du monde par Dieu : il passe insensiblement de l'organisation première à la providence actuelle. Tous les êtres espèrent en Dieu et le craignent.

Le psalmiste trouve sa joie dans une admiration enthousiaste de cette œuvre d'une merveilleuse sagesse. Et cependant il souhaite la disparition des pécheurs, laissant entendre par là que la création est encore inachevée ou que le dessein divin y est encore contrarié.

Le *Psaume* 136 considère dans une même perspective la constitution du monde et l'histoire d'Israël comme deux manifestations successives de la miséricorde de Dieu. Les hymnes de *Néhémie* (9, 5-37) et de *Daniel* (3, 52-90, grec) font de même avec ce trait nouveau que toutes les créatures, et non pas seulement les hommes, sont invitées à louer leur Auteur. Dans les *Ps.* 146 et 148 on retrouve, mais avec moins de netteté, cette mise en série de la création (rapportée à la parole de Dieu dans *Ps.* 148, 5) et de l'histoire, tandis que le *Ps.* 147 entremêle les œuvres de la providence historique et du gouvernement cosmique, sans mentionner explicitement la création.

Dans le livre d'*Esther* (4, 17 b-c, grec) le Créateur de toutes choses est reconnu, par voie de conséquence, comme Celui à qui rien ne résiste et dont l'honneur est imprescriptible : ses créatures peuvent donc espérer en Lui avec confiance, mais ne peuvent consentir à servir une autre créature à la place du Créateur.

Dans le livre de *Judith* l'héroïne rappelle à ses concitoyens le mystère des desseins providentiels de « Celui qui a fait toutes ces choses » (8, 13-17). L'homme, incapable de connaître le cœur d'un autre homme, ne peut prétendre sonder les intentions de Dieu, encore moins Lui fixer impérieusement des conditions. La seule attitude qui convienne est l'attente patiente du secours divin, acceptant à l'avance des délais et les conditions du Maître suprême (8, 12-17, grec). Plus loin, la pieuse femme s'adresse directement à Celui qui est simultanément « le Dieu de l'héritage d'Israël, le Maître du ciel et de la terre, le Créateur des eaux » (ces eaux que les anciennes mythologies opposaient plus ou moins à la puissance des dieux organisateurs). Elle est bien convaincue que le Créateur des origines reste « le Roi de tout ce qu'il a créé »

(9, 12). Il est donc capable de protéger les siens contre tous les dangers et on peut l'invoquer avec une confiance respectueuse. L'hymne final résume ces pensées dans des formules traditionnelles :

Que toute ta création te serve
car tu as dit et les êtres furent,
tu envoyas ton souffle et ils furent construits,
et personne ne peut résister à ta voix (*Jud.*, 16, 14 ; cf. *Ps.*
33, 9).

Dans le deuxième livre des *Maccabées* nous voyons une mère assister à la torture de ses sept fils et les encourager par le souvenir de la création. Pénétrée du mystère de la conception et du développement de l'enfant dans le sein maternel, elle croit que Celui qui a fait une pareille merveille est capable de restaurer son œuvre par la résurrection (2 *Mac.*, 7, 22-23). Puisque Dieu est le Créateur qui a fait de rien⁷ le ciel et la terre ainsi que le genre humain, Il est le Maître absolu et l'on ne peut désobéir à ses lois (7, 27-29). Les conséquences pratiques de la foi en la création sont ici tirées avec une perfection qui n'avait pas encore été atteinte.

Le livre de Ben Sirah ou *Ecclésiastique* s'inspire de la *Genèse* dans une brève description de la création de toutes choses par Dieu et il souligne la soumission des êtres à leur auteur (*Sir.*, 16, 28 ; cf. 39, 28-31 ; 42, 15). L'homme, qui a été placé dans une situation prééminente, a reçu également une loi qu'il doit observer (*Sir.*, 17, 1-14). La liberté qui lui a été donnée à sa création ne signifie pas la permission de pécher (*Sir.*, 15, 11-20). Le Créateur voit tout et ce serait folie que d'espérer se dérober à ses regards (*Sir.*, 15, 18 ; 16, 17 ; 17, 15-20 ; 42, 18). Et cependant cette liberté humaine n'a qu'une étendue très limitée. L'homme est un vase d'argile (*Sir.*, 33, 10, hébreu) et comme l'argile est dans la main du potier, qui la prend selon son bon plaisir, ainsi l'homme est dans la main de Celui qui l'a fait (33, 13). En d'autres termes, toutes les conditions diverses viennent de Dieu (33, 11-12).

7. Cette formule « a fait de rien » est devenue par la suite l'expression classique de la théologie : « création *ex nihilo* », à partir de rien, sans matière préexistante.

Qu'il s'agisse des hommes ou des autres êtres, toutes les œuvres de Dieu sont bonnes et toutes ont leur utilité, même si celle-ci n'apparaît pas au premier abord (39, 21.34). Mais l'esprit humain est incapable de louer dignement le Tout-Puissant pour ses merveilles, car il ne comprend qu'une partie de ses œuvres (*Sir.*, 43, 32). En ces enseignements Ben Sirah reprend les leçons des sages antérieurs avec un accent moins amer et une piété plus affectueuse envers Dieu. Il a également fait écho à la règle pratique dans les rapports avec le prochain que les sages avaient rattachée à la doctrine de la création. Il invite de manière pressante à prêter assistance au malheureux dans le besoin car Celui qui l'a formé écouterait la malédiction lancée contre le riche insensible par le pauvre non secouru (*Sir.*, 4, 6). Ben Sirah est également fidèle à la tradition des prophètes et des psalmistes en considérant dans la même perspective les œuvres de Dieu dans la nature physique et dans l'histoire d'Israël : c'est ce qu'il fait dans la longue section allant de 42, 15 à 50, 24.

Tard venu, le livre grec de la *Sagesse* rassemble les divers thèmes déjà rencontrés. Dieu a créé le monde (*Sag.*, 11, 17) et l'homme (*Sag.*, 2, 23 ; 10, 1). L'œuvre de Dieu est bonne. Le Créateur aime tout ce qu'il a fait, car, ayant agi librement, il n'a pu former quelque chose qu'il aurait haï (11, 24-25) : ce qui est une invitation tacite à l'amour et à l'estime des créatures, car la conduite de Dieu est un exemple pour les hommes (cf. *Sag.*, 12, 22). L'Artisan divin a fait toutes choses pour qu'elles soient ; il n'a pas fait la mort (*Sag.*, 1, 13) et il a créé l'homme pour l'incorruptibilité (2, 23), si bien que le décès que nous pouvons observer n'est pas le terme dernier de l'existence humaine, mais le moment du passage à une vie bienheureuse auprès de Dieu, ou à un châtement redoutable. Cette dimension de la vie départie à l'homme est un mystère divin, caché au plus grand nombre (2, 22). Malgré son optimisme, l'auteur n'a pas perdu la conscience, très vivement éprouvée par Job et Qohéleth, de la disproportion entre l'œuvre de Dieu et la capacité de l'esprit humain. En dépit de la prééminence de droit qui lui a été conférée sur un monde fait

par Dieu, l'homme n'a qu'une science extrêmement limitée. Sa condition corporelle l'empêche de découvrir ce qu'il aurait le plus intérêt à connaître : la volonté du Dieu Créateur. Mais le sentiment de son ignorance provoque chez le sage, non plus l'angoisse et l'accablement ressentis par ses devanciers, mais une prière confiante pour obtenir la sagesse que Dieu donne libéralement au siens. (*Sag.*, 9, 1.2.5. 13-17). La loi essentielle imposée aux hommes est la justice les uns à l'égard des autres : les souverains y sont obligés et doivent imiter l'équité du Maître suprême. Dieu a fait petits et grands, comme l'avaient déjà dit les *Proverbes* et *Job*, et il juge tous les hommes avec impartialité (*Sag.*, 6, 7).

Les créatures restent soumises à leur Auteur. Dans le passé elles ont manifesté leur disponibilité docile aux intentions du Tout-Puissant, s'employant avec souplesse au châtiement des uns et au soulagement des autres (*Sag.*, 16, 24 ; 19, 6). De même que les événements de l'Exode ont fait connaître la justice, la miséricorde et la puissance du Libérateur divin, de même les créatures visibles font (ou devraient faire) connaître la beauté et la puissance de leur auteur, de leur artisan, de leur maître

Car d'après la grandeur et la beauté des créatures
on juge proportionnellement de leur Auteur (*Sag.*, 13, 5).

La démarche de l'esprit, dont tant de textes bibliques avaient donné précédemment l'exemple, trouve ici une formule réfléchie dans le cadre de la foi en la création.

*
* *

En parcourant les textes bibliques et en essayant d'en dégager les fils conducteurs, nous avons vu comment l'inspiration prophétique, partie de la foi en Iahweh, maître souverain des éléments qu'il utilise pour le salut de son peuple, s'est assimilée la croyance en la création du monde. La réflexion sapientielle, partie de la croyance en la création, s'est assimilée tardivement la foi spécifiquement israélite en la Providence historique de Dieu pour un peuple élu.

La leçon qui se dégage de l'Ancien Testament, considéré dans son intégralité et le mouvement qui l'anime, c'est l'unité

cohérente de l'action divine. Le monde avec ses énergies a été constitué par Dieu et l'aventure humaine qui s'y déroule est la phase ultérieure de la première initiative. Le monde physique a une histoire dans le passé et il marche vers un accomplissement, où seront renouvelés le ciel et la terre avec l'humanité ressuscitée. Dieu domine tout : monde matériel comme histoire des hommes. Quel que soit le domaine où il agisse, Il se manifeste avec les mêmes attributs de puissance, de sagesse, de miséricorde, de justice.

Maint livre biblique contient un témoignage du sentiment qu'éprouve la créature devant son créateur. Ce qu'il y a de plus général, semble-t-il, dans ces expressions, c'est que l'homme ne peut se situer par rapport à son Créateur sans se situer par rapport au reste de la création. L'individu qui rapporte à Dieu son origine, le fait en évoquant la formation de l'embryon humain dans le sein maternel à partir de la semence paternelle. La dépendance radicale à l'égard de Dieu se perçoit à travers une dépendance radicale à l'égard d'autres êtres humains. La créature ne peut non plus se connaître pour telle sans réaliser que les autres êtres sont eux aussi des créatures de Dieu et qu'ils ont une valeur à ce titre. Les hommes ont droit à la justice, à la bienveillance, à la miséricorde, au respect, parce qu'ils ont été formés par Dieu. Manquer à ces devoirs, c'est offenser le Créateur. Bien que soumises à l'homme ou établies pour son utilité, les autres créatures, forces cosmiques ou êtres vivants, le surpassent par leur grandeur, leur énergie, leur durée ou leur beauté. C'est en se mesurant à cet univers d'une variété, d'une ampleur imposante que l'homme peut prendre conscience de sa disproportion d'avec le Créateur.

Ainsi l'authentique sentiment biblique ne saurait se résumer dans la formule : « Mon Créateur et moi ». De toute nécessité l'homme doit ouvrir son cœur et son esprit à l'immensité de la création, s'il veut prendre l'attitude juste devant Dieu. Connaissance du monde matériel, connaissance du prochain, connaissance de Dieu, ces trois facteurs de la vie spirituelle doivent croître ensemble et se prêter un mutuel appui

dans une synthèse harmonieuse. De même que la foi en un Dieu de miséricorde illumine l'énigme du monde contre laquelle butaient un Job ou un Qohéleth, de même le spectacle du monde rehausse l'image du Partenaire de l'alliance. La foi spécifiquement israélite, partie de la conviction d'une élection, s'est développée en incluant peu à peu toute l'humanité et tout l'univers visible dans le dessein divin s'adressant d'abord à un peuple : ce qui pour elle était premier, c'était l'alliance libre et non la création. La Bible a pourtant recueilli aussi des témoignages d'un autre équilibre de la pensée religieuse, où prédominait l'idée de création, tandis que l'alliance était laissée de côté. C'est en se rencontrant, en se compénétrant l'une l'autre que ces deux attitudes originales de la foi ont trouvé la profondeur et la richesse dont elles sont susceptibles.

A.-M. DUBARLE, o. p.

LA RÉDEMPTION DE L'UNIVERS

Ce numéro de *Lumière et Vie* se devait d'envisager l'une des doctrines peut-être les plus actuelles de l'enseignement de l'Eglise et dont saint Paul fournit probablement l'une des bases scripturaires les plus solides. Il est vrai que les auteurs modernes ne lui accordent pas toujours l'attention qu'elle mériterait, si bien qu'elle surprend souvent le lecteur même chrétien : je veux parler de la doctrine que le titre de cet article nomme, d'une formule que nous aurons à expliquer, la Rédemption de l'Univers.

En effet, il est clair que lorsque saint Paul parle de Rédemption il songe d'abord et avant tout à l'homme ; le plus souvent il ne songe même explicitement qu'à lui. Mais il est non moins certain que parfois son horizon s'élargit. En particulier un passage de l'*Épître aux Romains* nous arrêtera.

Ce n'est pas que le passage ne contienne certaines obscurités ni que toutes les expressions de l'Apôtre y aient reçu au cours des âges ou même aujourd'hui encore y reçoivent toujours le même sens. Mais ces obscurités incontestables ne doivent pas offusquer à nos regards les vérités que sans aucun doute l'Apôtre entendait enseigner à la communauté romaine d'alors et entend certainement nous enseigner à nous aussi, chrétiens du xx^e siècle, à nous surtout peut-être parce qu'il semble que de telles vérités nous avons aujourd'hui tout particulièrement à faire notre profit.

Le passage en question se trouve au chapitre 8 de l'*Épître aux Romains*. Reprenant, selon un procédé qui lui est familier, les allusions faites au début du chapitre 5, saint Paul décrit la vie chrétienne dont le principe est l'activité même du Saint

Esprit en nous : vie de paix avec Dieu, comme il convient à des êtres désormais réconciliés avec Lui et sûrs d'un salut définitif qu'ils possèdent déjà par mode d'espérance. Certes, fût-elle réconciliée, l'humanité n'est pas à l'abri de la souffrance et de la mort ; mais loin de constituer un obstacle à notre espérance, ces deux réalités en seraient plutôt, au dire de l'Apôtre, des « *conditiones optimae* » (5, 3-4) si bien qu'au chapitre 8 il en tire un nouveau motif d'espérer (8, 17 ss).

Lisons le passage. Saint Paul vient de déclarer que si « nous souffrons avec le Christ nous serons aussi glorifiés avec lui ». Il poursuit : « J'estime en effet que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. Car la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu : si elle fut assujettie à la vanité, — non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise, — c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons, en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule ; nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre Corps »¹.

Devant l'ampleur et la profondeur de la vision paulinienne, on se prend à se demander si l'Apôtre, pour une fois, emporté par je ne sais quelle imagination créatrice, n'abandonne point

1. Parmi les études récentes consacrées à ce passage de l'*Épître aux Romains*, voir en particulier A. Viard, *Expectatio creaturae*, dans la *Revue Biblique*, 69 (1952), p. 337-354 et A.-M. DUBARLE, *Le gémississement des créatures dans l'ordre du Cosmos*, dans la *Revue des Sciences phil. et théol.*, 33 (1954), p. 445-465.

Quant à l'actualité et à l'importance du problème, on nous permettra de citer cette réflexion de M. Blondel que j'emprunte à la *Correspondance M. Blondel - A. Valensin*, vol. I, p. 47 : « Le problème de l'Incarnation m'est apparu... (peut-être même antécédemment à toute autre question philosophique) comme la pierre de touche d'une vraie cosmologie, dans une métaphysique intégrale... Je partage... les idées et les sentiments du P. Teilhard de Chardin en face des problèmes christologiques. Devant les horizons agrandis par les sciences de la nature et de l'humanité, on ne peut, sans trahir le

le terrain solide du dogme et de la théologie pour se complaire dans les rêves exaltants mais illusoire de la poésie. Quand il s'agit de saint Paul, une telle hypothèse *a priori* n'est guère vraisemblable. Faudrait-il alors accuser son interprète qui ne tiendrait pas assez compte d'un langage certainement en partie métaphorique ?

Pour dirimer la question et déterminer avec exactitude le contenu objectif des affirmations de l'Apôtre, il nous faut donc les examiner de plus près : ce sera l'objet de notre seconde partie. Mais afin d'en mieux comprendre la signification, il importe d'abord sans doute, en ce point comme en tant d'autres, de les replacer dans le contexte de pensée qui était celui de saint Paul, le contexte biblique. Après quoi il nous restera à montrer brièvement dans une troisième partie comment ces perspectives d'avenir, loin de détourner les chrétiens de leur tâche présente, la justifient tout en la transfigurant.

I

Si quelqu'un était tenté de reprocher à Paul de céder à la fantaisie, celui-ci pourrait répéter ce qu'il répondait jadis au procureur Portius Festus qui se scandalisait d'entendre un homme de sens rassi comme Paul témoigner en présence du roi Agrippa de la Résurrection du Christ : « Je ne suis pas fou, très excellent Festus, mais je parle un langage de vérité et de bon sens » (*Actes*, 26, 25). Et Paul d'en appeler au roi lui-même. Etranges et incompréhensibles aux oreilles d'un païen comme Festus, ses déclarations ne sauraient surprendre un Juif instruit des Ecritures comme le roi Agrippa : « Il est

catholicisme, en rester à des explications médiocres et à des vues limitées qui font du Christ un accident historique, qui l'isolent dans le Cosmos comme un épisode postiche et qui semblent faire de lui un intrus ou un dépaycé dans l'écrasante et hostile immensité de l'univers. Bien avant le loisisme des petits livres rouges, j'ai eu, dans une intense clarté, conscience de cette alternative : ou rétrograder vers un symbolisme meurtrier, ou avancer vers un réalisme intégral qui mette la métaphysique du christianisme d'accord avec la mystique vécue par les saints, par les fidèles mêmes... Nous sommes conduits à l'*instauratio tota in Christo*... Allons donc de l'avant, sans

instruit de ces choses, le roi auquel je m'adresse en toute assurance... » (v. 26). « Crois-tu aux prophètes, roi Agrippa ? Je sais que tu y crois ! » (v. 27). A ses lecteurs d'aujourd'hui l'Apôtre pose la même question : « Croyez-vous aux prophètes ? » comme pour leur dire : « Relisez ce qu'ils ont annoncé et ma doctrine cessera de vous paraître une énigme ».

Dans le problème qui nous occupe ici, en effet, concernant la théologie paulinienne, il importe de ne pas perdre de vue que saint Paul est un Juif dont l'Ancien Testament a été et demeure le Livre par excellence ; s'il parle grec et un grec admirable, il pense essentiellement avec les catégories des Juifs de son temps.

Or un Juif éduqué dans les Ecritures sera toujours particulièrement sensible à l'unité du dessein rédempteur. L'histoire du salut que lui raconte sa Bible ne se présente aucunement à ses yeux comme une série d'épisodes plus ou moins détachés, mais comme la réalisation d'un unique plan d'amour. Certes le dessein se réalise dans l'histoire, et donc progressivement ; mais il est unique. Et afin que l'unité en éclate davantage aux yeux de tous, les diverses manifestations successives en seront exprimées à l'aide d'un vocable unique, l'alliance (*berit*) que la Version grecque des Septante a traduit par *diathèkè* (testament) sans doute pour souligner davantage l'initiative divine ; car pour l'Ancien Testament l'alliance entre Dieu et Israël n'est pas un traité entre deux égaux, mais avant tout le don de Dieu à un peuple qu'il s'est librement choisi, non en vertu de ses mérites, comme le rappelle le *Deutéronome*, mais « par amour pour lui et pour garder le serment fait à leurs

hésitation, dans le sens où, à mesure que le monde et l'homme grandissent au regard de l'homme, le Christ grandit davantage encore à nos yeux et à nos cœurs ». D'ailleurs Blondel note en même temps (p. 48) qu'il est indispensable « de marquer avec une netteté et une force accrues la transcendance absolue du Don divin, le caractère inévitablement surnaturel du dessein déficteur, par conséquent la transformation morale et la dilatation spirituelle que la grâce permet et requiert d'accomplir ». Sur cette *Correspondance*, voir J. LEVIE, dans *Nouvelle revue théologique*, 91 (1959), p. 1073-1081.

pères » (*Deut.*, 7, 8). Bien plus, ce serment fait à Abraham, qui fonde l'alliance du Sinaï, est lui-même appelé une « alliance », un « testament », alliance celle-ci inconditionnée, comme le sera l'alliance messianique conclue en faveur de David, selon les expressions du *Psaume* 88 : « A jamais je lui garde mon amour, mon alliance lui reste fidèle... Je ne la profanerais point, je ne dédirai pas le souffle de mes lèvres : une fois j'ai juré par ma sainteté : mentir à David, jamais ! » (v. 29-36). Enfin la réalisation définitive de ce dessein salvifique, aux « derniers temps », s'appellera elle aussi une « alliance » ou un « testament ». Le Livre d'*Isaïe* y fait plus d'une allusion dans les deuxième et troisième parties ; surtout Jérémie la décrit explicitement comme une « alliance nouvelle » (31, 33) et le Christ en reprenant ce terme à la dernière Cène proclamera de la façon la plus solennelle la continuité et l'unité des « Deux Testaments ».

Il y a plus. Avant même Abraham la Bible parle déjà d'une « alliance » plus ancienne et surtout plus universelle encore puisqu'elle fut établie par Dieu en la personne de Noé avec l'humanité entière recréée à nouveau pour ainsi dire après le cataclysme du Déluge. Or, au delà même du monde humain, celle-ci intéresse d'une certaine façon l'Univers matériel. Que lisons-nous en effet aux chapitres 8 et 9 de la *Genèse* ? « Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme... Plus jamais je ne frapperai les vivants comme j'ai fait. Tant que durera la terre, semailles et moissons, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit ne cesseront plus... » (*Gen.*, 8, 21-22). « Voici que je conclus mon alliance avec vous et avec vos descendants après vous et avec tous les êtres animés qui sont avec vous... tout ce qui est sorti de l'arche, tous les animaux de la terre. J'établis mon alliance avec vous : nulle chair ne sera plus jamais détruite par les eaux du déluge ; il n'y aura plus de déluge pour ravager la terre » (*Gen.*, 9, 9-11).

Et le signe de cette alliance ne sera pas inscrit comme celui de l'alliance avec Abraham, dans la chair de l'homme par la circoncision, mais dans l'Univers, en plein ciel, comme pour

signifier que l'alliance noachique ne se limite pas à une partie seulement du monde créé, mais l'embrasse dans sa totalité : « Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi et vous et tous les êtres vivants qui sont avec vous pour les générations à venir : je mets mon arc dans la nuée et il deviendra le signe d'alliance entre moi et la terre » (*Gen.*, 9, 12-13).

Ainsi après le cataclysme du déluge qui avait servi au châtement du péché de l'homme, l'univers physique retrouve-t-il un équilibre, une harmonie, une régularité, ceux-là mêmes dont parlait le récit de la création, car la déclaration solennelle de *Gen.*, 8, 22 : « Tant que durera la terre... été et hiver, jour et nuit ne cesseront plus... » évoque certainement les mots de *Gen.*, 1, 3-5 : « Dieu sépara la lumière et les ténèbres. Et il y eut un soir et il y eut un matin... », comme la promesse de *Gen.*, 8, 21 : « Je ne maudirai plus la terre à cause de l'homme » évoque certainement les mots de *Gen.*, 3, 17 : « Maudit soit le sol à cause de toi ! ». Aussi devant le spectacle de l'harmonie du « *kosmos* », si le Grec est avant tout sensible à une beauté qui enchante ses yeux comme son esprit, l'Israélite, lui, « instruit par les Ecritures », discerne d'abord le signe d'un Dieu *fidèle à son dessein d'amour*. Jérémie, par exemple, rapproche explicitement l'alliance avec David et l'alliance avec le ciel et la terre (*Jér.*, 33, 20.25) ; c'est aussi, je pense, ce à quoi songe le Psalmiste quand il proclame que « les cieux racontent la gloire de Dieu » et consacre la seconde moitié de son Psaume à célébrer le don de la Loi : « *Lex Domini immaculata* ». C'est en tout cas ce que saint Paul évoquait aux paysans païens de Lystres en leur rappelant que « Dieu n'a pas manqué de se rendre témoignage par ses bienfaits, vous dispensant du ciel pluies et saisons fertiles, rassasiant vos cœurs de nourriture et de félicité » (*Actes*, 14, 16-17 ; cf. *Psaume* 103). Bien plus, pour l'Israélite, l'histoire du salut ne commence pas seulement avec Abraham ou Noé, ni même avec Adam, mais avec la création elle-même : celle-ci en constitue le premier acte. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, l'auteur du *Psaume* 135, en racontant cette « histoire du salut » sous la forme de « litanies » scandées par le refrain : « car

éternelle est sa miséricorde », débute effectivement avec l'œuvre de la création : « Lui seul mit la terre sur les eaux... Il fit les grands luminaires... le soleil pour gouverner sur le jour... la lune et les étoiles pour gouverner sur la nuit... » Puis, sans transition aucune, suivent les bienfaits dit « historiques » en faveur d'Israël, ceux que la Bible nomme précisément les « merveilles » de Dieu : « Il frappa l'Égypte en ses premiers-nés... et de là fit sortir Israël... Il sépara en deux parts la mer des joncs... » (v. 4-13).

D'ailleurs la tradition juive extra-canonique renchérisait, si l'on peut dire, à cet égard sur la tradition biblique elle-même, et, pour souligner davantage l'unité de cette histoire du salut, volontiers en fixait les diverses étapes à une même date sur le calendrier. Ainsi d'après le livre des *Jubilés*, le sacrifice d'Isaac est-il fixé au 15 nisan, le jour même où plus tard sera célébrée la Pâque. De ce procédé typique je ne citerai qu'un exemple particulièrement significatif. Il concerne précisément la fête de Pâque. D'après le livre de l'*Exode* celle-ci commémorait un seul événement : « la nuit durant laquelle Yahvé avait veillé sur son peuple pour le faire sortir du pays d'Égypte » (*Ex.*, 12, 42). Or le Targum palestinien, c'est-à-dire la traduction plus ou moins paraphrasée du texte hébreu en langue populaire araméenne, offre à cet endroit une glose extrêmement suggestive. Ce n'est plus une seule nuit que la fête entend commémorer mais bien quatre nuits en qui se résume, nous allons le voir, toute l'histoire du salut : La première nuit, quand la Parole de Dieu apparut pour créer le monde — pour nous chrétiens l'anniversaire de la création du monde sera le dimanche, premier jour de la semaine, celui où le Christ est ressuscité, comme nous le chantons au Bréviaire : *Primo die quo Trinitas Beata mundum condidit, vel quo resurgens Conditor nos, morta victa, liberat* ; la seconde nuit, quand la même parole de Dieu fit alliance avec Abraham et lui promit la naissance d'un fils en qui seraient bénies toutes les nations de la terre — une autre tradition du Targum ajoute même la commémoration du sacrifice d'Isaac, c'est-à-dire de sa « naissance spirituelle », qui, de fait, selon le livre

des *Jubilés* eut lieu le 15 nisan ; la troisième nuit, quand la Parole du Seigneur frappant les premiers-nés des Egyptiens délivra Israël de la servitude pour le constituer fils premier-né de Dieu ; la quatrième nuit enfin n'appartient pas au passé, mais à l'avenir, quand le roi messie s'avancera sur les nuées pour présider à la rédemption définitive d'Israël. Quatre nuits, quatre naissances : naissance de l'univers, naissance d'Isaac, héritier de la Promesse, naissance du peuple d'Israël, naissance du monde nouveau, « cieux nouveaux » et de la « terre nouvelle », selon l'expression d'*Isaïe* (65, 17) reprise par l'*Apocalypse* (21, 1) et la *Seconde épître de saint Pierre* (3, 13).

On voit à quel point, aux yeux du Juif « instruit par les Ecritures », l'histoire de l'univers faisait partie de l'histoire du salut. Créé pour l'homme, l'univers en partage d'une certaine façon le destin : en lui se répercutent les effets de la première alliance avec Noé et en lui devront se répercuter ceux de l'alliance eschatologique.

Mais ce qui n'était encore que suggestions plus ou moins vagues — et de surcroît diversement interprétées par les docteurs Juifs eux-mêmes — deviendra chez Paul une doctrine aux contours singulièrement plus fermes. Un événement capital, la Résurrection du Christ, va donner leur consistance aux parcelles de vérité jusque là éparses dans l'Ancien Testament. Sur le chemin de Damas le Juif Saul, disciple de Gamaliel, a vu le Christ ressuscité. Illuminé par l'Esprit, le converti a comme discerné, inscrit en la splendeur de ce corps glorieux, le destin auquel Dieu conviait non seulement chaque personne humaine mais l'univers tout entier.

C'est ce que nous avons maintenant à montrer en précisant dans la mesure du possible la portée exacte des affirmations de l'Apôtre.

II

Il semble que de ces quelques versets on puisse dégager pour le moins un triple enseignement dogmatique que nous pourrions formuler pour plus de clarté en trois propositions : 1) la rédemption de l'Univers n'est qu'une conséquence de la

rédemption de l'homme ; 2) plus précisément une conséquence de la rédemption du corps de l'homme ; 3) cependant l'Univers n'est pas seulement instrument de la rédemption de l'homme, il est lui-même objet de rédemption.

1. *La rédemption de l'univers, conséquence de la rédemption de l'homme*

Une première affirmation se dégage sans aucun doute de l'ensemble de l'argumentation de l'Apôtre en notre passage : la rédemption de l'Univers ne se conçoit qu'à partir de la rédemption de l'homme ; celle-ci est première, à tous égards. A la différence de certaines représentations contemporaines de saint Paul d'origine plus ou moins gnostique où l'homme est libéré de la matière parce que Dieu le transporte dans un Univers nouveau, pour saint Paul comme pour la Bible, c'est parce que l'homme est sauvé qu'il peut entraîner à sa suite dans ce salut l'ensemble de l'Univers. Pour l'Ancien Testament déjà, l'homme est au centre de l'Univers, à plus forte raison pour le Nouveau Testament, depuis que nous savons que Dieu a daigné fixer sa demeure parmi nous.

Doctrine fondamentale que la religion nouvelle avait d'autant plus de mérite à proclamer hautement qu'elle heurtait violemment certaines des tendances les plus profondes de la philosophie grecque. On connaît les sarcasmes d'un Celse que nous a conservés Origène dans son *Contra Celsum*. On sait qu'il comparait les chrétiens « à un essaim de papillons nocturnes ou à des fourmis sortant de leur fourmilière ou encore à des grenouilles de leur mare et déclarant : Nous sommes ceux à qui Dieu a tout prédit et montré d'avance, et, délaissant le cosmos entier et le cours des astres, négligeant même cette terre immense, ne communique qu'à nous seuls ses desseins sur le monde ; à nous seuls il a envoyé ses hérauts et ne cesse de les mander, soucieux de nous unir éternellement à Lui. Vraiment, ironise Celse, nous ressemblons à des vermisseaux qui s'écrieraient : Dieu existe et ensuite avec lui nous-mêmes devenus pleinement semblables à Dieu ; et à nous il a tout soumis, terre, eau, air, astres ; tout existe pour nous et a reçu

l'ordre de nous servir. Et, puisque certains ont péché, Dieu viendra ou enverra son Fils, afin de consumer dans les flammes les impies et que nous, les autres, nous puissions mener avec lui une vie éternelle. Or un tel langage, ajoute Celse, serait encore plus supportable de la part de vermisseaux ou de grenouilles que de la part des Juifs et des Chrétiens » (ORIGÈNE, *C. Celse*, 4, 23 ; P. G., 11, 1060).

N'allons pas prendre ces mots pour une simple boutade. Il s'agit là d'une des réactions les plus typiques de l'esprit grec devant le dogme central du christianisme. Un siècle et demi après Celse, le philosophe Plotin ne s'exprimera pas avec moins de vigueur et un plotinisant comme E. Bréhier n'hésite pas à voir dans la protestation de Plotin « une des plus belles et plus fières protestations qui soient du rationalisme hellénique contre l'individualisme religieux qui envahissait à cette époque le monde gréco-romain ». Or Bréhier entend bien parler du christianisme et de la place centrale qu'y tient la personne humaine. Il continue : « Ce n'est pas au détail des croyances chrétiennes que Plotin s'attaque — il laisse ce soin à deux de ses disciples les plus chers, à Amélius et à Porphyre — ; il va droit à leur principe même, c'est-à-dire à l'exaltation de l'individu croyant qui rapporte tout à son salut. Plotin y oppose avec force la vieille tradition hellénique, pour qui la véritable fin de l'homme consiste à saisir sa place dans le système des réalités, et non à s'y tailler un premier rôle » (PLOTIN, *Ennéades*. Texte établi et traduit par E. BRÉHIER, vol. II, p. 109-110).

Bréhier vise ici le traité de Plotin *Contre les Gnostiques* (II, ch. 9). De fait les allusions aux chrétiens semblent transparentes, ces « hommes insensés qui se laissent persuader en entendant des paroles comme celles-ci : Tu seras supérieur à tous, aux hommes comme aux dieux (comprenez : aux divinités astrales). Grande est la présomption parmi les hommes, continue Plotin, fussent-ils auparavant humbles, modestes et de simples profanes, dès qu'ils s'entendent dire : Toi, tu es un fils de Dieu ; les autres, que tu admirais tant, ne sont pas des fils de Dieu, non pas même les astres auxquels la tradition

nous fait tendre un culte ; tu es devenu sans effort supérieur au ciel lui-même ! » (II, 9, 9).

« Ces hommes prétendent, dit ailleurs Plotin, que la Providence s'exerce uniquement en leur faveur... Mais la Providence veille au Tout bien plus qu'aux parties, et l'âme du Tout y participe bien plus que les autres... Qui de ces insensés, qui se croient au-dessus de la sagesse, a la belle régularité et la sagesse de l'Univers ? » (II, 9, 16). Et Plotin les invite à contempler « les beautés du monde sensible, ses proportions, son harmonie et le spectacle qu'offrent les astres malgré leur éloignement » (*ibid.*).

Eh bien, au risque de provoquer le scandale des esprits cultivés de l'hellénisme, saint Paul ne montre aucune indulgence pour une telle conception. S'il parle d'une rédemption de l'Univers, il ne conçoit celle-ci qu'en dépendance de celle de l'homme.

2. *La rédemption de l'univers, conséquence de la rédemption du corps de l'homme*

On peut même préciser davantage : en dépendance de la rédemption du *corps de l'homme*. La rédemption de l'Univers se présente à sa pensée essentiellement comme un corollaire de la résurrection des corps et par conséquent se fonde, comme celle-ci, sur le fait de la Résurrection du Christ.

Dès le début de ce chapitre saint Paul a déclaré que, en vertu de sa mort et de sa résurrection, le Christ communique à la nature humaine et à chaque chrétien en particulier un principe nouveau, qui n'est autre que le Saint-Esprit, la troisième personne de la Très Sainte Trinité. Le chrétien se définit celui qui est animé par le Saint-Esprit. Or au verset 11, l'Apôtre ajoute que ce principe nouveau n'exerce pas son influence sur l'âme seule, mais aussi sur le corps du chrétien pour lequel il est également source de vie, comme il le fut pour le corps du Christ : « Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous..., il donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous ».

De nouveau, aux versets 17 et 18, les deux versets qui

précèdent immédiatement notre passage, Paul évoque encore la résurrection des corps : il parle en effet de la « glorification » qui attend ceux qui ont été associés à la Passion du Christ et de la « gloire » qui doit se révéler en eux. Or, ici comme dans toute l'épître, saint Paul envisage toujours le salut dans sa plénitude qui ne s'achève qu'avec la résurrection du corps, à la Parousie. D'ailleurs le verset 23, qui suit immédiatement notre passage, ne laisse subsister aucun doute : après l'attente de l'Univers, saint Paul évoque l'attente du chrétien qu'il définit avec toute la clarté désirable comme l'attente de « la rédemption de notre corps » ; non certes en ce sens que le chrétien espérerait d'être délivré de son corps ! Il attend d'une ferme espérance que son corps lui-même, comme son âme, soit libéré de la condition charnelle, autrement dit partage la condition même du corps ressuscité du Christ.

3. *L'Univers, objet de rédemption*

Mais il attend aussi, d'une espérance aussi ferme, que cette condition nouvelle devienne — d'une certaine façon, qu'il nous est d'ailleurs impossible de nous représenter par l'imagination — le partage de l'Univers entier.

Il est vrai qu'ici saint Paul mêle aux affirmations claires concernant le présent et l'avenir du monde, une allusion au passé dont l'exacte signification ne s'impose pas avec la même certitude et sur laquelle tous les exégètes ne sont point d'accord. L'Apôtre sur ce point semble reprendre sans la dépasser l'affirmation de la *Genèse* (3, 17), quand Dieu s'adressant à nos premiers parents après leur péché, dit à Adam : « Maudit soit le sol à cause de toi !... Il produira pour toi épines et chardons... ». Or l'on sait qu'il y a plusieurs façons de comprendre une telle déclaration et que pour saint Thomas, par exemple, épines et chardons auraient poussé sur la terre même si l'homme n'avait point péché ; seulement ce n'eût point été « *in pœnam hominis* » (II II, q. 164, a. 2, ad 1).

Nous ne nous attarderons pas à examiner ce problème que saint Paul n'entend pas traiter *ex professo*. Le passé de l'Univers l'intéresse certainement beaucoup moins que son présent

et son avenir. Aussi, sur ce point, sa pensée n'offre-t-elle pas la même obscurité. Pour lui, quel qu'ait été l'état primitif de l'Univers avant le péché, en tout cas, son état présent n'est pas l'état définitif. Comme l'Univers humain, l'Univers matériel est lui aussi en attente d'un état futur ; la destinée du second est liée à celle du premier.

Et saint Paul n'hésite pas pour décrire cette attente à recourir aux termes les plus expressifs, montrant la création toute entière dans l'espoir de sa délivrance comme une personne qui, le coup tendu en avant (*apokaradokia*) fixe le regard sur le point d'horizon d'où, avec le retour du Christ, doit briller enfin la nouvelle aurore de l'humanité en pleine possession de la gloire destinée aux enfants de Dieu.

Or, à ce triomphe de l'humanité rachetée, l'Univers ne se contentera pas d'assister comme de l'extérieur, à la façon dont un spectateur émerveillé jouit d'un panorama enchanteur. Cet état futur des fils de Dieu, l'Univers matériel est appelé à le partager : « Il sera libéré », dit saint Paul, de ce qui est en son état actuel « vanité, servitude et corruption », pour participer « à la liberté de la gloire des enfants de Dieu » ; il quittera donc sa condition actuelle pour entrer en cette nouvelle condition que l'Apôtre ne craint pas d'appeler une « liberté », voire une liberté qui est celle-là même appartenant à la gloire des enfants de Dieu. Non pas seulement, comme on traduit souvent, « la glorieuse liberté des enfants de Dieu », mais « la liberté de la gloire des enfants de Dieu » ; et à l'esprit de Paul ce terme de « gloire », surtout en ce contexte eschatologique, évoque une réalité très précise : la présence active et visible de Dieu lui-même qui s'est communiquée à l'humanité du Christ « glorifiée » dans sa Résurrection et son Ascension et par elle se communiquera à notre humanité dans sa plénitude lors de la Résurrection générale des corps.

Au dire de l'Apôtre, cette affirmation repose elle-même sur une certitude de foi : « Nous savons, en effet », poursuit saint Paul, par les Ecritures, que l'univers actuel « est en travail » d'un état meilleur — *ôdinei*, le travail de l'enfantement — : l'Apôtre ne recule pas devant la métaphore biblique si expres-

sive et si humaine des douleurs de l'enfantement (v. 22). A des regards purement humains, incapables de dépasser les apparences, l'Univers, il est vrai, semble parfois comme se débattre sous l'effet d'un mal qui le torture : la foi nous apprend que ce n'est point là le signe d'une agonie, mais l'annonce d'une parturition.

Un tel article de foi faisait partie très vraisemblablement du tout premier « *credo* » de l'Eglise : dès son premier discours, au jour de la Pentecôte, saint Pierre évoquait cette « restauration universelle », dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes » (*Actes*, 3, 21). D'ailleurs saint Paul ne le mentionne pas seulement dans cet unique passage de l'*Epître aux Romains*. Les *Epîtres aux Colossiens* et aux *Ephésiens* enseignent la même vérité : l'Apôtre se garde bien de limiter son horizon au seul monde humain ; s'il songe là tout spécialement, en raison des adversaires qu'il doit combattre, au monde angélique, surtout dans l'*Epître aux Colossiens*, il y affirme cependant avec une particulière solennité que le Christ, le Christ incarné selon l'opinion de plusieurs modernes qui me semble exacte, est le centre même de la création toute entière ; il multiplie les prépositions *en, eis, dia*, afin de souligner cette absolue dépendance de l'univers tout entier par rapport au Christ : « Tout a été créé par lui et pour lui ; tout subsiste en lui ». Comme l'explique avec autant de clarté que de précision le P. Huby : « En lui toutes choses ont été créées comme dans le centre suprême d'unité, d'harmonie, de cohésion qui donne au monde son sens, sa valeur et par là sa réalité, ou, pour employer une autre métaphore, comme le foyer, *the meeting point* (Lightfoot) où se relie et se coordonnent tous les fils, toutes les génératrices de l'univers. Qui-conque aurait un point de vue instantané sur l'univers total, passé, présent et futur, verrait tous les êtres suspendus ontologiquement au Christ et n'étant définitivement intelligibles que par lui » (*Epîtres de la captivité*, p. 40). Et à son tour, l'*Epître aux Ephésiens* décrit explicitement le dessein salvifique de Dieu comme la récapitulation de toutes choses dans le Christ ; non pas de tous, comme s'il ne s'agissait que des hommes,

mais de toutes choses, si bien que rien de ce qui existe ne doit échapper à l'influx vital du Christ ; chacun le reçoit évidemment selon le mode qui lui est propre, mais nul n'en est privé. Autrement dit, Dieu n'a rien créé pour la mort, mais seulement pour la vie.

Au reste, cette doctrine, authentiquement biblique, sera reprise inlassablement par toute la tradition catholique. Les Pères grecs, en effet, ne sont pas les seuls à se complaire dans cette contemplation de la parfaite unité du dessein créateur et rédempteur et à considérer l'Univers entier partageant le destin de la nature humaine assumée par le Fils de Dieu. Aux chants de triomphe d'un saint Jean Chrysostome répond avec non moins d'enthousiasme un latin comme saint Ambroise qui voit dans la résurrection du Christ celle de l'Univers entier et non pas seulement de l'homme : « *Resurrexit in eo mundus, resurrexit in eo cælum, resurrexit in eo terra. Erit enim cælum novum et terra nova* » (*De fide resurrectionis* ; 2^e nocturne du 5^e dimanche après Pâques). Mais ne suffit-il pas de rappeler l'admirable dernier chapitre de la *Somme contre les Gentils* de saint Thomas ? Il résume en tout cas magnifiquement cette tradition : « Parce que tous les êtres corporels, explique le Docteur Angélique, existent d'une certaine façon pour l'homme, il convient qu'alors l'état de l'univers corporel tout entier subisse une transformation, afin qu'il soit adapté à celui de l'univers humain. Et comme les hommes seront alors incorruptibles, l'état actuel de corruptibilité sera ôté à l'univers corporel lui aussi. C'est ce que déclare l'Apôtre (*Rom.*, 8, 21). Ainsi donc puisque finalement l'univers matériel sera adapté à l'état de l'homme et que les hommes non seulement seront libérés de la corruption mais revêtus de gloire, il faudra que l'univers matériel lui aussi acquière à sa façon *quamdã claritatis gloriam*. C'est ce qu'enseigne l'*Apocalypse*, 21, 1 : *Vidi cælum novum*, et *Isaïe*, 65, 17 : Je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle et l'on ne se souviendra plus du passé... Mais vous vous réjouirez et vous exulterez pour toujours. Amen ». Et sur cette citation et ce chant de triomphe s'achève l'œuvre du Docteur Angélique.

A l'époque de saint Paul la pensée juive, semble-t-il, demeurait hésitante : certains docteurs se représentaient la fin du monde comme un anéantissement, une sorte d'embrassement général, à la façon de l'*ekpurôsis* stoïcienne, les autres comme une transformation. Pour saint Paul, comme pour le christianisme, il n'y a aucune hésitation possible : l'univers n'est pas destiné à être anéanti, mais à être transformé, à être, lui aussi, comme le corps humain, à sa façon « glorifié ». Certes la révélation ne nous enseigne rien sur le « comment » de cette transformation : elle ne fournit aucune donnée d'ordre proprement « cosmologique » ; son enseignement est d'ordre religieux, non « scientifique » ; mais elle nous apprend avec certitude que, de quelque façon que cette transformation se produise, elle aboutira à la vie et non pas à la mort. Exactement comme le dogme de la résurrection de la chair ne saurait fournir au biologiste aucune donnée nouvelle ; mais il enseigne au chrétien une vérité singulièrement plus importante quoique d'un autre ordre, à savoir qu'en dépit des apparences, ce corps où il discerne peut-être déjà les ravages de la maladie et dont il sait qu'il va se décomposer et bientôt tomber en poussière, est néanmoins promis à partager la gloire du Christ ressuscité.

Mais par le fait même, précisément parce qu'il s'agit d'une doctrine essentiellement religieuse et non point d'ordre purement scientifique, le dogme de la rédemption de l'univers ne nous a pas été révélé seulement ni principalement pour l'enchantement de notre esprit, comme pour lui permettre d'accéder à une synthèse plus vaste et plus une ; il doit surtout diriger notre vie et commander notre attitude, ou selon l'expression de saint Paul, nous permettre de « marcher d'une façon digne du Seigneur » (*Col.*, 1, 10).

C'est ce qu'une dernière partie se propose de montrer brièvement.

III

De la doctrine paulinienne que nous venons d'exposer, trois leçons — et trois leçons capitales — me paraissent découler directement.

1) Du fait que le terme de l'espérance chrétienne se trouve placé dans la rédemption du corps et celle de l'Univers, il s'ensuit que la conception chrétienne du « salut » est une conception essentiellement *collective*. Car la résurrection corporelle offre cette particularité qu'à l'exception du Christ et de sa Mère, elle aura lieu pour tous en même temps, à la fin des temps, à ce moment du « temps » que le Nouveau Testament appelle la Parousie.

Sans doute, peu à peu cette grande espérance a-t-elle cessé d'animer concrètement l'attente de la plupart des chrétiens ; nous nous sommes habitués à ne plus considérer que ce que nous avons nommé « le salut de notre âme », oubliant que ce salut n'est lui-même qu'une partie d'un tout. Bien plus, nombre d'exégètes ont cru devoir opposer chez saint Paul lui-même les deux conceptions du salut, comme si la première où le salut est obtenu par la résurrection des corps eût été chez lui un reliquat de son Judaïsme qu'il aurait abandonné plus tard pour lui substituer la conception grecque, où la résurrection ne joue plus de fait aucun rôle et le salut est obtenu immédiatement après la mort par l'union de l'âme, enfin détachée des liens du corps, avec la divinité. Rien de plus inexact. Jusqu'à la fin de sa vie, Paul n'a jamais cessé d'attendre la résurrection et le retour du Christ à la Parousie — la rédemption de l'Univers — tout en étant bien persuadé que dès sa mort il rejoindrait le Christ en Dieu. Entre ces deux aspects, il n'a jamais aperçu la moindre contradiction, comme s'il fallait pour adopter l'un renoncer à l'autre. Seulement, le second aspect est foncièrement individualiste, le premier au contraire essentiellement collectif et c'est assurément celui qui, chez saint Paul comme chez tous les premiers chrétiens, commandait leur espérance. Pour eux, un chrétien, fût-il uni définitivement à Dieu dans ce qu'on appellera plus tard la « vision béatifique », n'est pas encore pleinement « sauvé » ; il ne le sera qu'en entrant en possession de son corps glorieux, c'est-à-dire quand tous les élus seront eux aussi sauvés ou, pour employer une formule paulinienne, quand le Corps du Christ aura atteint son état parfait. « *Irrequietum est cor meum*

donec requiescat in Te » ; ou mieux encore pour éviter toute ambiguïté : *Donec requiescamus omnes in Te* » !

2) Du fait que la rédemption du corps s'étend à l'Univers entier, il s'ensuit que le travail humain, les efforts de l'homme pour maîtriser l'univers matériel, lui arracher ses secrets, le domestiquer, l'utiliser, transformer la matière brute en instruments de plus en plus perfectionnés jusqu'à ces « cerveaux électroniques » capables d'opérations défiant l'intelligence même de l'homme qui les a construits, tout ce travail humain acquiert une valeur d'éternité.

Certes la matière offre une résistance que l'homme ne peut vaincre sans efforts douloureux ; c'est ce caractère pénible, « laborieux » du travail humain que la Bible affirme être une peine du péché originel. Mais elle n'insinue jamais que sans le péché l'homme n'aurait pas eu à travailler ; elle dit même explicitement qu'Adam avant son péché fut mis au Paradis terrestre « pour le cultiver » !

Pour l'homme pécheur, le travail, en raison de la peine qui lui est inhérente, sera donc un moyen d'expiation ou de purification, le moyen par excellence : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front » (*Gen.*, 3, 19). Mais gardons-nous de restreindre la valeur du travail à cet unique aspect ou même de le considérer simplement comme un moyen de gagner notre vie. Il présente un autre aspect, qui nous est peut-être moins familier, mais qui découle immédiatement du dogme de la rédemption de l'Univers : Dieu n'a pas créé cet Univers pour le destiner à la mort ; il a remis en nos mains un Univers encore inachevé, nous confiant la mission glorieuse de parfaire son œuvre, une mission que, depuis le péché, l'homme ne saurait accomplir sans effort douloureux, mais qu'en décidant de le racheter et en lui promettant un Rédempteur, Dieu lui confie pour ainsi dire à nouveau en lui permettant de l'accomplir.

Car le Dieu de la Bible est tout le contraire de ce Zeus jaloux du bonheur de l'homme et qui se réserve les secrets de la nature, condamnant Prométhée pour avoir trop aimé les hommes en leur apportant le feu. Pour nous chrétiens, toute

nouvelle prise de possession de la nature par l'homme, toute nouvelle conquête entre, de soi, dans le plan divin ; elle continue la création ; elle permet à l'Univers matériel de tendre à la fin pour laquelle il fut créé ; elle prépare donc de façon certaine, bien qu'énigmatique, la rédemption future de l'Univers. Exactement comme toute prise de possession de l'esprit sur le corps humain, rendant celui-ci serviteur plus docile de l'âme, prépare d'une façon réelle, bien que non moins énigmatique, la résurrection future du corps.

3) Enfin de ceci découle une troisième leçon tout aussi capitale. Nous avons vu que saint Paul et la Bible ne concevaient la rédemption de l'Univers qu'en fonction de la rédemption de l'homme lui-même. Sans rédemption de l'homme il ne saurait y avoir ni rédemption du corps ni partant rédemption de l'Univers. Il s'ensuit que toute prétention de préparer par notre travail humain une rédemption de l'Univers qui ne serait pas ordonnée à la rédemption de l'homme serait entièrement illusoire. De même que tout effort soi-disant ascétique qui tendrait à soumettre le corps à l'âme sans viser à la rédemption de cette âme ne saurait aboutir qu'à l'échec le plus lamentable : le corps ne ressusciterait alors que pour emprisonner l'âme de façon définitive ; en croyant travailler à leur salut, l'homme n'aurait travaillé en fait qu'à la perte de son âme comme de son corps.

Les gnostiques peuvent estimer que la matière est mauvaise par elle-même : pour saint Paul comme pour la Bible le mal n'est que dans l'homme, plus précisément dans l'esprit de l'homme qui, au lieu de s'ordonner à Dieu et aux autres, a prétendu ordonner à soi et les autres et Dieu lui-même. Il s'ensuit donc nécessairement que toute conquête de l'Univers qui ne serait pas ordonnée à établir dans l'homme le règne de la charité et ne servirait qu'à renforcer en lui la tyrannie de l'égoïsme, bien loin de préparer la rédemption de l'Univers ne saurait concourir qu'à sa ruine. En revanche, chaque fois que par son labeur il s'efforce — même sans y réussir apparemment — à mettre l'Univers au service de l'amour, on doit dire

qu'il en prépare mystérieusement mais efficacement la rédemption.

Et par là on voit combien l'espérance chrétienne authentique en un monde futur, loin d'inviter le chrétien à se désintéresser de ce monde, loin de le détourner de mettre en valeur l'Univers par un travail persévérant, lui en fait un des devoirs les plus pressants. Osons même le dire : un des devoirs les plus urgents. Car, si ce que nous avons exposé est exact, si un Univers « racheté » ne peut être en fin de compte qu'un Univers mis entièrement au service de la charité, qui donc, en dehors du chrétien — je veux dire en dehors de l'homme authentiquement inspiré par la charité du Christ (car il n'y en a pas d'autre), qu'il porte d'ailleurs officiellement le nom de chrétien ou qu'il le soit en fait sans le savoir, — qui donc en dehors de cet homme-là est capable de mettre l'Univers au service de la charité et par là de concourir, pour sa modeste part, mais efficacement, à cette rédemption de l'Univers, objet de son espérance ?

Stanislas LYONNET, s. j.

ACTE CRÉATEUR ET HUMANITÉ DE DIEU

Il n'est pas rare que des penseurs chrétiens, voire des théologiens, opposent Dieu des philosophes et Dieu de la Bible : « Le Dieu des philosophes et des savants », écrit Maurice Blondel, « c'est l'être de raison, atteint ou supposé par une méthode intellectuelle, considéré comme un principe d'explication ou d'existence, que l'homme a la présomption de définir ou même d'influencer, comme un objet qu'il posséderait dans la représentation qu'il s'en donne »¹. On ne peut, devant une telle description, qu'approuver le commentaire de G. Gusdorf : « Le Dieu-raison ne saurait être un Dieu-personne ; il doit demeurer une sorte de principe abstrait et sans visage... »².

Mais il existe un autre Dieu : le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ. « C'est le Dieu », continue Maurice Blondel, « qui, en révélant à l'homme les secrets de sa vie, le convie à sa divinité même, l'appelle à changer sa condition naturellement servile de créature en une amitié, en une adoption surnaturellement filiale, lui commande de l'aimer et ne se donne qu'à qui se donne à lui »³.

Il sera aisé en fonction de telles prémisses de reproduire dans l'opposition religion-révélation, l'opposition reconnue entre le Dieu des philosophes et le Dieu de Jésus. En effet, d'une part, tant dans la philosophie que dans la religion, il s'agit d'une démarche de l'homme vers le Transcendant ; d'au-

1. Art. « Dieu », *Vocabulaire philosophique* de LALANDE.

2. G. GUSDORF, *Traité de Métaphysique*, Armand Colin, Paris, 1956, p. 374.

3. Art. « Dieu », *Ibid.*

tre part, le mouvement est inverse : Dieu s'ouvre à l'homme et l'homme accueille cette communication dans la foi. Dieu n'est plus atteint comme le terme d'une recherche, mais comme le partenaire d'une rencontre. L'attitude existentielle qui résulte de ce rapport inédit à Dieu ne saurait porter le titre de « religion » : ce mot est trop chargé d'ambiguïté, il ne peut désigner sans équivoque deux démarches aussi différentes. Et, en protestantisme, un K. Barth dénoncera dans l'attitude religieuse le « péché », la négation concrète de la foi.

De telles réflexions sont à plusieurs chefs salutaires. Il est bon de souligner fortement l'originalité du christianisme par rapport aux autres attitudes religieuses, et il ne faut pas craindre la formule paradoxale : « Le christianisme n'est pas une religion »⁴. Il est vrai de dire que le Dieu des chrétiens n'est pas atteint au terme d'une simple démarche intellectuelle, et qu'il n'est pas une « explication » de la machine cosmique.

Cependant cette opposition est-elle pleinement justifiée ? Ne se construit-on pas une image quelque peu simpliste du « Dieu des philosophes » et du Dieu de Jésus ? On décrit le premier abstrait, retiré de l'histoire en une solitude telle et si occupé de sa Pensée qu'il se désintéresse du monde ; et on nous présente, en opposition, le second, le Dieu biblique, vivant, passionné, humain, conduisant l'histoire, si soucieux de l'homme et de la marche, à vrai dire chaotique, de notre monde qu'il apparaît davantage le Dieu proche que le Dieu lointain. Quelle commune mesure entre ces deux manières d'exister « Dieu » ?

Il y a plus. La foi, dit-on, consiste à saisir l'intervention de Dieu dans l'histoire. Elle nous installe ainsi dans la proximité du Dieu qui agit dans notre monde. Mais est-il certain que le Dieu de l'histoire soit le Dieu proche ? Pour Isaïe, il était le « Dieu caché ». Croit-on qu'en parlant du Dieu de l'histoire de préférence au Dieu de l'Univers on ait rendu Dieu

4. R. GIRAULT, *Pour un catholicisme évangélique*, Ed. Ouvrières, Paris, 1959, p. 114.

plus familier ? Le rapport de l'histoire humaine à Dieu est-il plus manifeste que le rapport de l'Univers au même Dieu ? A vouloir rendre Dieu trop proche, on risque de dégrader son action, et de l'y reconnaître là où elle n'est plus la sienne, mais tout simplement l'enchaînement d'agirs humains. On ne rencontre que le cours trop banal de causalités humaines, là où l'on pensait rejoindre l'Action de Dieu. Et le Dieu de l'histoire se réfugie dans la même abstraction et le même lointain que le Dieu des philosophes. Certes, le Seigneur Dieu Jésus-Christ existe Souverain incompréhensible d'une histoire dont le déroulement correspond à ses desseins, mais nous n'en avons ni perception, ni expérience. La souveraineté du Christ est trans-historique, comme sa Résurrection. Elle est touchée dans la foi comme une réalité dont l'efficacité demeure inexpérimentée. La démarche de l'homme croyant est une démarche vers un au-delà. La foi est bien l'accueil d'une ouverture première de Dieu ; elle se vérifie cependant comme un mouvement vers le Transcendant. En ce sens, elle est religion : le sacré, en effet, se manifeste dans le moment où il se dérobe ; vouloir le posséder, c'est le profaner. La foi inclut cette démarche religieuse : Dieu s'ouvre comme celui qui se retire, et qui échappe à toute expérience possible.

A première vue, une telle inclusion de l'attitude religieuse dans la foi ne semble pas conforme à la situation qu'elle crée pour nous. Celle-ci nous « appelle à changer la condition naturellement servile de la créature en une amitié » : Dieu devient donc l'ami, il n'est plus le Transcendant, mais l'autre nous-même ; il nous reconnaît et nous le reconnaissons, il nous choisit et nous le choisissons. Nous entretenons avec lui une sorte de rapport d'égalité. La foi crée une familiarité : nous sommes de la famille de Dieu, disent certaines oraisons romaines ; nous sommes de sa race. Dieu n'est ni l'Au-delà de tout, ni le Tout Autre. Nous le rencontrons dans la communication. Nous ne le pressentons pas seulement comme l'Absent, il est, au contraire, le Présent, le Proche. Son amitié donnée, communiquée, vécue, nous insère dans un réseau de relations qui rendent vains le Dieu des philosophes, la religion de la

Transcendance, et la crainte devant le Sacré. L'opposition reconvenue entre le « Dieu des philosophes » et le Dieu chrétien, la religion et la Révélation, s'enracine au plus intime de la conscience chrétienne : Dieu se révèle à nous dans une rencontre personnelle et il devient notre ami. Il tamise sa transcendance. L'archétype de cette rencontre est la Révélation de Dieu dans le visage humain de Jésus : il manifeste la « philanthropie » de Dieu, selon le beau mot de l'Apôtre, ou « l'humanité de Dieu » selon le titre d'une admirable conférence de K. Barth.

Ainsi Dieu est à « l'image de l'homme ». Des symboles empruntés aux relations humaines les plus passionnées décrivent dans la Bible les échanges entre l'homme et Dieu. Dieu perd en transcendance, semble-t-il, ce qu'il gagne en personnalité et en proximité.

Cependant, pour un observateur attentif de la Bible, la réalité est plus complexe ; et si on ne craignait le paradoxe, on affirmerait : là où Dieu apparaît le plus humain, il se révèle le plus transcendant.

En effet, on peut découvrir dans la Bible, avec quelque bonne volonté il est vrai, un double mouvement : un mouvement d'approche de Dieu et un mouvement d'éloignement. Dieu est d'autant plus proche qu'il est plus lointain. Les deux mouvements sont simultanés. Au commencement de la religion d'Israël, Dieu apparaît proche de la nature ; il se manifeste par les phénomènes naturels. Il est moins humain, mais également moins transcendant : il n'est point encore le responsable de tout l'Univers et le Maître de tous les peuples. Il est l'unique Dieu d'Israël, il n'est pas certain qu'il soit le Dieu unique. Avec le prophétisme, s'affirme de façon incontestable la Seigneurie de Dieu sur l'histoire, mais également sa plus grande humanité : les prophètes décrivent dans des formes personnelles les relations de Dieu avec son peuple. Les métaphores du Père et du fils, de l'époux et de l'épouse, de l'amant et de la femme infidèle, etc., précisent les catégories de l'Alliance. Mais, au moment où Dieu apparaît très proche, plein de compassion et d'amour, bouleversé de passions humaines, le *Livre de la Consolation d'Israël* proclame avec une vigueur jamais

atteinte sa transcendance : Dieu n'est plus seulement le Maître de l'histoire ; le monde dans sa totalité est son œuvre. Il est incompréhensible et au-delà de tout ; il est le Dieu inaccessible, le Dieu caché, et pourtant, le Dieu si proche que les données familières de l'expérience humaine sont plus propres à décrire sa conduite que les métaphores tirées de la nature, lesquelles auraient apparemment l'avantage de ne point faire de Dieu une projection à l'absolu de l'homme. La dialectique de la proximité et de l'éloignement trouve son terme en Jésus-Christ : l'humanité de Dieu est la révélation de sa Transcendance. En effet, le point extrême de la proximité de Dieu à l'homme est atteint en Jésus : Dieu devient l'un de nous. C'est également le point extrême de l'éloignement de Dieu : en Jésus, se révèle l'intimité à jamais inaccessible du Dieu Trinité.

On peut conclure : la foi nous appropriant la réalité révélée, et nous faisant rencontrer le Dieu humain, loin de détruire l'éloignement de Dieu dans la proximité qu'elle nous donne à son égard, nous fait prendre, au contraire, conscience de son infinie transcendance, dans l'expérience qu'elle nous fait faire de sa proximité. Les deux mouvements ne s'excluent pas : ils s'appellent. Le mouvement qui nous fait saisir Dieu dans son éloignement se fonde sur notre condition de créature. La foi chrétienne ne fait pas abstraction de cette condition, elle l'intègre. Le Dieu de la foi est le « Dieu caché », au même titre qu'il est le Dieu « humain ». Si ce Dieu caché est Maître de l'histoire c'est parce que plus fondamentalement il est le Seigneur et le Créateur de l'Univers. C'est de cet éloignement de Dieu qu'il faut prendre conscience, avant de parler de sa proximité. La description négative de l'acte de création va nous faciliter cette démarche.

*
* *

Le monde est créé. Il n'est pas une donnée primitive que rien ne fonderait, ou bien qui se fonderait elle-même. Il n'est pas la réponse dernière. Il existe comme terme d'un acte libre,

comme pensé, voulu, exprimé. Ainsi ce monde existe fondé par Dieu qui répond de lui dans la totalité de son être, non pas comme une cause au sens moderne du terme répond de son effet, étant dans le même ordre que lui, mais comme un être spirituel répond de l'acte ou de l'œuvre qu'il a librement décidé. Rien d'étonnant que la Bible nous décrive la création sous le mode de la parole. Dieu parle, et tout existe. Il n'y a pas à s'offusquer que les premières pages de la Bible relèvent du genre poétique : le monde est le poème de Dieu. Non point un poème écrit en des temps lointains et qu'il nous faudrait déchiffrer à l'instar des hiéroglyphes, mais une improvisation géniale et actuelle. Le monde n'est pas le fleuve qui viendrait d'une source qui serait Dieu. La transcendance de Dieu sur le monde est celle d'une liberté sur l'œuvre qu'elle décide. Cette métaphore de la Parole, qu'affectionne la Bible, est pleine d'enseignements sur le sens chrétien de la Création. Le croyant ne cherche pas à expliquer le monde. Il n'est ni un scientifique ni un philosophe. Il cherche à entendre le message de quelqu'un. La création, en effet, est geste médiateur, signe que nous adresse quelqu'un. Parce que signe, le geste créateur est permanent ; il ne s'évanouit pas dans l'obscurité des origines. Comme au premier matin du monde, les cieux ne cessent de chanter la gloire de Dieu. Dieu n'est pas rejoint en régressant dans le temps. Son langage est actuel. Son appel est présent. Le geste créateur est contemporain. Le monde est signe de Dieu : il est son langage.

Ce signe est raison, il a un sens ; celui-ci est donné dans la parole de Dieu. Encore faut-il saisir la connivence entre l'objectivité du signe et la « subjectivité » de celui qui parle. Voir cette connivence, c'est voir le monde comme créé. Le croyant ne cherche pas d'abord une explication du monde. Il veut voir la gloire de son Seigneur. Car le monde, comme l'histoire, est le lieu de sa gloire, la manifestation de sa bonté. Aussi est-il difficile de passer de ce monde à Dieu : on ne déduit pas Dieu à partir du monde. On voit dans le monde sa connivence avec Dieu, en même temps que sa différence infinie.

Cette connivence perçue par le croyant est-elle le résultat

d'une interrogation de type philosophique ? Il ne le semble pas : l'attitude religieuse confessant la création apparaît en effet opposée à l'attitude philosophique, laquelle se nourrit d'interrogation et ne subsiste qu'en elle ; l'affirmation de la création se présente alors tel un dogme qui tue le mouvement même de l'esprit. Avant que ce dernier ait réfléchi sur le monde, la foi lui propose une réponse sur son origine transcendante. Le philosophe allemand Martin Heidegger, dans son *Introduction à la Métaphysique*, se pose la question qu'il juge fondamentale : « Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas rien ? ». Puis il continue : « Une telle question perd son sens dans le cadre d'une existence humano-historique, à qui l'acte même de questionner, en tant que puissance originelle, demeure étranger. Pour qui, par exemple, la Bible est révélation divine et vérité, la question : *Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas rien ?* a déjà sa réponse : l'étant, dans la mesure même où il n'est pas Dieu, est créé par lui. Dieu est le Créateur incréé. Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi, peut certes, concurremment à sa foi, poser la question, mais, au vrai, il ne peut proprement questionner sans se dédire lui-même comme croyant, avec toutes les conséquences que ce geste comporte. Il peut seulement faire comme si... ».

« La citation de la Bible : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* n'est pas une réponse à la question qui nous occupe. Que cette proposition de la Bible à la foi soit vraie ou non, elle ne peut en aucun cas être une réponse à notre question : elle n'a aucun rapport avec elle. Et elle ne peut proprement en avoir. Pour la foi, la question ici posée est une folie... »⁵.

Heidegger ne conteste pas la vérité de la foi : il ne se reconnaît pas le droit d'en juger. « Etant une certaine façon de se tenir dans la vérité », la foi en est un des modes de « dévoilement ». La question philosophique en est un autre :

5. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953.

il n'est pas du même ordre, et l'affirmation de la Genèse : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, ne correspondant pas à ce mode de se tenir dans la vérité, ne saurait être une réponse à la question posée par le philosophe. Faut-il cependant aller jusqu'à accorder qu'aucun rapport n'existe entre la déclaration de la Bible et la question : « Pourquoi l'étant et non pas le rien » ?

La Bible ne se donne pas pour fin d'apaiser une question philosophique ; d'ailleurs l'esprit ne se satisfait pas d'une réponse, mais de sa justification. C'est le chemin parcouru qui fait la solution, et elle n'existe pour l'esprit que dans la mesure où il l'invente. Montrer, démontrer, vérifier sont autant de termes décrivant, dans des secteurs divers, l'exigence de l'esprit. Ce n'est pas savoir qu'affirmer, si les raisons de l'affirmation ne sont pas connues.

La foi se nourrit de l'affirmation d'autrui, et non pas du chemin qu'elle parcourt. Elle vise non pas d'abord à un savoir, mais à une communication. La création est pour elle médiation, langage, saisie d'une connivence. Elle laisse l'esprit à l'expérience mondaine et à la question qu'elle pose. Si le monde est langage de Dieu en tant qu'il est manifestation de sa Bonté, de sa Gloire, et si la foi l'affirme comme tel, ce langage n'est pas sensible : je crois sur l'affirmation d'autrui qu'il en est bien ainsi, mais cela ne signifie pas que je le perçoive tel. Je puis croire sur la foi d'un critique d'art que telle peinture est un chef-d'œuvre, et n'en pas voir les raisons. L'esprit exigeant, quoique modeste, ne sera pas en paix tant qu'il ne les aura pas saisies par lui-même. Croire que la Bonté de Dieu et sa Gloire sont les raisons de la création, ce n'est pas nécessairement les percevoir et ce peut être souvent n'y rien comprendre. La foi et la question peuvent coexister. Et en réalité, elles coexistent tant et si bien que la théologie naît de cette coexistence.

Reconnaître cet état de chose, ce n'est pas conclure qu'aucun rapport n'existe entre l'affirmation de la Bible et la question du philosophe. Tenir à un parallélisme sans rencontre

possible des deux ordres de vérité reviendrait à dire qu'il n'existe pas pour la raison de remontée possible de ce monde à son Créateur. La Bible et l'Eglise ne sont pas favorables à de tels écartèlements : l'esprit, en effet, peut, par réflexion sur lui-même et sur le monde, entrevoir que ni lui-même, ni le monde ne se tiennent en eux-mêmes, qu'ils orientent vers un Absolu, responsable dernier de toute existence. L'insuffisance du monde est le chemin qui mène le philosophe vers un horizon absolu. Le chemin est pénible, plein d'incertitudes, étant donnée la situation historique de l'homme. Si ce cheminement n'est pas illusion, s'il est un mode authentique de dévoilement de la vérité, il rencontre en partie la donnée biblique : ce n'est plus seulement le témoignage de la Parole de Dieu qui fait exister pour moi le monde comme créé, mais également l'expérience humaine. Certes, le philosophe ne cesse de demeurer dans la question : il ne vise l'Absolu, que comme l'horizon qui, toujours actuel, se dérobe. Ce n'est pas l'Absolu qui répond au philosophe, mais le monde qui, par l'interrogation qu'il suscite, conduit à cet Absolu, et la seule réponse de l'Absolu demeure le monde, c'est-à-dire la problématique : il ne se laisse pas investir, il se dérobe.

Ainsi le sens de la création, manifestation de la Gloire, de la Bonté et de l'Amour de Dieu, ne s'ouvre-t-il à l'homme que dans la communication que Dieu lui fait de sa Parole révélatrice : la Bible. Cette communication n'apaise pas la question que pose l'esprit : reconnue dans la foi, elle heurte par trop l'expérience. La Bible ne fournit pas une explication, elle propose un témoignage, un signe : la création est invitation de Dieu, médiation de sa Bonté. Si les chemins du philosophe et du croyant se rencontrent, ils se séparent également. Pour le philosophe, le monde n'est pas d'abord le langage de son Seigneur, il est le lieu de l'interrogation. La création ne répond donc pas d'abord à une question philosophique.

Elle n'est pas davantage une explication de type scientifique. Le Dieu Créateur n'est pas une hypothèse rendant pro-

voisirement compte de phénomènes inexplicables par ailleurs. S'il en était ainsi, Dieu perdrait en réalité tout ce que l'homme acquerrait en savoir et en maîtrise sur le monde. De telles pensées ne semblent pas étrangères aux propos suivants du grand biologiste anglais Julian Huxley : « C'est parce qu'il est doué de pensée, écrit-il, que l'homme est devenu l'agent responsable de l'évolution future de la planète. Et ce n'est qu'en utilisant correctement ses ressources mentales... qu'il pourra exercer correctement cette responsabilité. Il ne peut compter pour cela sur aucune aide extérieure. Dans le schéma évolutif, il n'y a plus de place pour le surnaturel. La Terre n'a pas été créée ; elle a évolué, ainsi que les plantes, les animaux et nous-mêmes. L'homme ne peut donc plus chercher un refuge contre sa solitude dans les bras d'une image paternelle divinisée, ni s'en remettre des décisions à prendre à une autorité divine ou à une obscure providence... »⁶.

Ce texte montre combien on a tort de penser que le conflit entre la science et la foi est dépassé : la distinction précise des objets et des niveaux ne suffit pas à résoudre un problème qui n'est pas simplement épistémologique ou méthodologique. La science crée des habitudes de rigueur, de rationalité et de vérification qui sont spécifiques à un domaine et légitimes en ce domaine. De telles habitudes ont tendance à revendiquer la totalité de l'exercice intellectuel et à faire du vérifiable le critère de toute rationalité. Un jugement, invérifiable par essence, risque de n'être pas pris au sérieux. Si, pour Huxley, l'hypothèse de l'Evolution rejette sans appel l'hypothèse « création », c'est que la première est susceptible de vérification et procure, à son niveau, une réelle intelligence du monde, tandis que la seconde est une fuite dans l'invérifiable, et, de ce fait, n'apporte aucune intelligibilité à notre savoir : elle est une affirmation stérile.

Précisément, la création ne nous donne pas une explication du monde. L'hypothèse de l'évolution, qu'elle soit cosmique ou humaine, est incontestable dans la mesure où elle

6. Julian HUXLEY, dans *L'Express*, n° 443, 10 déc. 1959, p. 35.

est une interprétation authentique des données. L'univers dans son devenir en reçoit une réelle intelligibilité. Ceci ne s'oppose en rien à la foi au Dieu créateur. Il ne s'agit plus alors de devenir et d'origine au niveau du monde. Opposer création et évolution, cela ne signifie-t-il pas que, pensant « création », on pense une œuvre modelée une fois pour toutes dans un temps immémorial, œuvre qui subsisterait comme telle indéfiniment ? Dieu ne pourrait faire un ouvrage en perpétuelle mouvance. En réalité, dire que Dieu est créateur, ce n'est pas confesser qu'au commencement il est Celui qui fabrique un monde, mais tenir qu'aujourd'hui, le monde, dans ce qu'il est, sa consistance et son devenir, subsiste de par Dieu. Le sens de l'évolution du monde n'est pas à découvrir dans l'Intelligence divine, dont nous ne savons les desseins que si elle veut nous les communiquer, mais au niveau du processus évolutif.

Ce n'est donc point une régression dans le temps qui incline le philosophe ou le théologien à penser que le monde ne répond pas totalement de son être. C'est une réflexion sur le monde pris dans sa totalité : il ne satisfait pas à l'exigence absolue d'intelligibilité qui forme la visée de l'esprit humain. Cette « défection » du monde par rapport à l'exigence de l'esprit renvoie à Dieu comme à l'horizon de tout sens absolu. Cette remontée se réalise dans l'actualité. Il est vrai que l'apologétique chrétienne a trop souvent lié création et origine temporelle. Si un commencement temporel frappe davantage l'imagination et rend quasi sensible l'idée de création, il risque d'engendrer tant de confusions que de tels problèmes ne devraient être pensés qu'en fonction de l'actualité, et non pas en fonction d'obscures origines historiques.

Ainsi le monde est-il restitué à son être historique : il est ouvert, mais cet être ouvert du monde, tant dans l'évolution que dans l'histoire, existe de par Dieu. Dieu n'est pas celui qui inscrit un sens dans l'histoire indépendamment de l'agir humain. L'acte créateur nous mène si loin de toute expérience et de toute représentation qu'il ne saurait se vérifier comme une action dans notre monde à côté d'autres actions naturelles

ou humaines. Je ne puis dire ni « telle action est de Dieu », ni « telle action n'est pas de Dieu ». L'acte créateur est l'englobant : il est toujours présupposé ontologiquement. Pour le découvrir comme l'horizon de toute action et du monde, il faut des habitudes de penser et de vivre qui ne soient pas seulement polarisées par le type scientifique de réflexion. Si celui-ci pose de redoutables problèmes au croyant, il apporte l'immense bienfait de purifier la représentation que nous nous faisons de l'acte créateur. Ce dernier est un point de fuite, un horizon jamais atteint, mais toujours nécessairement présent. Comme le Sacré, il se dérobe là où il se manifeste. La création par Dieu n'est donc ni une explication, ni une solution. Elle les fonde toutes, mais à un niveau tel qu'elles gardent leur valeur d'intelligibilité, sans que nous fassions appel à elle.

Suffit-il de ne pas confondre création et explication pour défendre ce concept de toute contradiction ? A vouloir l'épurer de tous les schémas anthropomorphiques dont il a trop souvent vécu, ne lui ôte-t-on pas jusqu'à l'existence ? De plus, une telle purification ne contredit-elle pas ce qui fut dit de la création comme langage et comme signe ? Peut-on, sans artifice, admettre le geste créateur, et une réelle consistance du monde et de son histoire comme le suggèrent les remarques que nous avons cru devoir faire au sujet des rapports création-évolution ? J.-P. Sartre ne le pense pas : il voit dans l'idée de création un concept contradictoire qui détruit cela même qu'il pose. « Une création *ex nihilo*, en effet », écrit-il, « ne peut expliquer le surgissement de l'être, car si l'être est conçu dans une subjectivité, fût-elle divine, il demeure un mode d'être intra-subjectif. Il ne saurait y avoir dans cette subjectivité même la représentation d'une objectivité et par conséquent elle ne saurait même s'affecter de la volonté de créer de l'objectif. D'ailleurs l'être fût-il posé soudain hors du subjectif par la fulguration dont parle Leibniz, il ne peut s'affirmer comme être qu'envers et contre son Créateur, sinon il se fond en lui : la théorie de la création continuée, en ôtant à l'être ce que les Allemands appellent la *Selbstständigkeit* (auto-subsistance)

le fait s'évanouir dans la subjectivité divine. Si l'être existe en face de Dieu, c'est qu'il est son propre support, c'est qu'il ne conserve pas la moindre trace de la création divine. En un mot, même s'il avait été créé, l'être en soi serait inexplicable par la création, car il reprend son être par delà celle-ci »⁷.

L'argument est difficile et quelque peu paradoxal. Nous ne prétendons pas en faire la critique : en effet, les réflexions de Sartre ne prennent toute leur force que situées dans l'ensemble de son projet philosophique. Une véritable critique, qui est toujours dialogue, devrait reprendre le propos sartrien à son origine. Tel n'est pas notre but : nous visons plus simplement à définir négativement la création, et les pensées de Sartre donnent à cet égard quelques précisions. Non tant le premier argument qui décèle une contradiction dans le concept de création en vertu de l'objectivité du créé en face de la subjectivité divine. Cette objection, arrachée au registre de pensée sartrien, est trop formelle : elle fonde cependant la seconde. La contradiction ne se vérifie que dans un système déterminé. Le théologien, qui entend l'objectivité d'une tout autre façon, n'a pas de difficultés extrêmes à envisager la créature comme terme d'action, et, sous cet angle, comme expression d'un sujet, donc comme objet. Pour le théologien, le Verbe de Dieu est objet en tant qu'il est exprimé, mais sujet en tant qu'il est Soi. Cette comparaison peut faire comprendre que le rapport sujet-objet est entendu de façon différente de Sartre. L'objection ne porterait que s'il était avéré que la façon d'entendre ce rapport en théologie était contradictoire en soi.

Au reste, cette objection permet de préciser le point de vue du théologien quand il parle de « création ». Il ne prétend pas décrire l'acte de Dieu dans sa création, en établir le comment. Il sait n'en rien savoir. Il affirme seulement que cet acte n'est commensurable à aucune production humaine ou naturelle, il sait également qu'il est coexistant à la durée du monde et à sa

7. J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1955, p. 31-32.

totalité, qu'il n'est pas discernable par expérience, mais uniquement par réflexion, encore qu'il soit incompréhensible : le comprendre serait comprendre Dieu lui-même. Ce n'est pas à partir de Dieu que le théologien parle de la création : nul ne se met au point de vue de Dieu, sinon Dieu lui-même. Le théologien ne sait de la création que ce que le monde peut lui en dire : et en partant de ce savoir, il s'efforce de montrer que ce qu'il tient de sa foi : le monde est créé par Dieu, est non seulement non-contradictoire, mais s'accorde au mieux avec les exigences de l'esprit humain devant la totalité du monde, qui n'a pas en elle-même de répondant absolu. Par contre, la modalité de l'acte créateur lui échappe, et il sait pourquoi elle lui échappe.

La deuxième objection de Sartre reprend à un autre niveau la difficulté issue du rapport sujet-objet. Elle prend toute sa virulence de l'ensemble de son système. Mais elle est, apparemment, moins liée à celui-ci. En effet, elle met sérieusement en péril ce que nous disions de la création entendue comme langage. Cette métaphore rendrait la créature inconsistante, à moins d'admettre que sa consistance soit le résultat non tant de l'acte créateur que de l'action de la créature : l'être spirituel ne s'affirmerait consistant que dans la mesure où il refuserait son Créateur, dans le péché, seul acte de liberté assez autonome pour échapper à la relation de dépendance entre la créature et le Créateur. Ainsi l'image du langage pour signifier la création engendre elle-même sa propre destruction. Dès que le monde est posé comme consistant, il est détruit comme langage. On ne saurait prétendre que le langage de Dieu jouisse de la relative autonomie dont jouit le langage humain à l'égard des sujets individuels, en tant qu'il est le milieu d'interactions de diverses subjectivités. Admettre une telle autonomie serait nier la création. Comme l'enfant ne saurait être continuellement l'expression de son père s'il veut être lui-même, la créature, langage de Dieu, si elle veut être soi, doit se rebeller contre celui qui est son origine. La notion de création est donc contradictoire si le monde est consistant ; à tout le moins, elle n'aurait d'intérêt que comme explication des origines : dans la

durée, par contre, le monde ne deviendrait intelligible en lui-même que par opposition à son origine. Supposons que des marionnettes décident de « vivre leur vie » : elles prennent nécessairement leur autonomie à l'égard de qui les manie, et pour comprendre leur vie désormais libre, il serait de peu d'importance de savoir quelle fut leur origine. Si Dieu est créateur, il est l'apprenti sorcier. Sa création lui échappe. Ou bien alors, le monde n'est rien, sinon le mirage des manifestations divines, le rêve de Dieu, la fantasmagorie de ses imaginations.

De telles objections ne prennent poids que de la trop grande univocité accordée à l'image du langage. Certes, toute une tradition chrétienne a aimé contempler dans le monde le signe et le vestige de Dieu. On passait de ce monde à Dieu avec la même vélocité que je passe de sa parole à mon interlocuteur. La création est un discours ou un livre : on y déchiffre avec une facilité remarquable les intentions divines. Sans doute est-ce là une attitude mystique.

On a tout lieu de craindre que le langage de la création ne soit pas aussi facilement déchiffirable. Les cieux racontent la gloire de Dieu, mais ils la racontent en tant que « cieux ». L'intentionnalité rencontrée est celle de cieux et non celle de gloire. On peut voir les cieux dans leur consistance propre, et ne point les entendre comme allocution d'autrui. Le langage de Dieu est un langage si parfait qu'il se tient en soi-même, et qu'à un certain niveau il est plein de sens sans qu'on ait recours à un au-delà de lui-même. L'intentionnalité de ce langage lui donne consistance, et une consistance telle que loin de désigner d'abord celui qui le parle, il semble se suffire à soi-même. L'Absolu ne se reflète, ni ne s'éparpille, ni ne se confie dans une poussière de mots. Dieu fait exister des intentionalités (et c'est pourquoi on peut parler de langage) dont la particularité assure à chacune d'entre elles une consistance réelle, mais la totalité des particularités en relation qu'on appelle monde ne répond pas à l'exigence d'absolu qui habite l'esprit. La positivité de ce monde cache Dieu, mais la déception qu'il produit, et les failles du discours, attirent l'attention

sur sa non-signification absolue. Les failles sont inhérentes au discours même, et comme les lapsus ou les silences nous révèlent la véritable personnalité de quelqu'un, ces failles renvoient à un au-delà. Cependant, pour que cette remontée soit authentique, il est bon d'avoir pris conscience que, sur un certain plan, ce discours se tient en soi-même dans un tel accord de toutes ses parties qu'il a quasi nécessité en soi-même. La perfection du discours éloigne dans une transcendance inaccessible le parleur ; une fois celui-ci entrevu par les quelques failles ou indices du discours, la perfection de l'œuvre d'art manifeste toute la transcendance de son Auteur.

Ainsi la perfection et la consistance du langage de la création nous contraignent d'abandonner tout anthropomorphisme : l'image de Dieu dans le monde est infiniment plus mystérieuse que ne le pensait un certain augustinisme facile. Peut-être est-ce le monde apprécié, et non pas déprécié, qui fait naître le véritable sens de Dieu : il oriente vers un goût de Dieu plus authentique, parce que plus éloigné de tout le créé. La critique des diverses représentations par l'athéisme, quelle que soit par ailleurs la virulence proprement anti-chrétienne de celui-ci, donne l'occasion de construire une théologie rigoureusement négative, conforme à la tradition grecque.

Mais à quoi bon encore parler d'un Dieu créateur, s'il faut le repousser dans une telle transcendance ? Quelle signification peut-il bien conférer au monde ? Ne vaut-il pas mieux tout simplement parler de l'homme, et au nom de l'homme récuser une telle création ? Ne suffit-il pas, au reste, que l'homme soit le donneur de sens, que tout sens advienne par lui ? Qu'avons-nous besoin d'un sens absolu dont on ne voit pas où il s'inscrit en notre monde, et comment, s'il existait, il ne déprécierait pas tout l'ordre du relatif ? En effet, nous dit Merleau-Ponty, « si j'ai compris que vérité et valeur ne peuvent être pour nous que le résultat de nos vérifications et de nos évaluations au contact du monde, devant les autres et devant des situations de connaissance et d'actions données — alors le monde retrouve son relief, les actes particuliers de vérification

et d'évaluation dans lesquels je rejoins une expérience dispersée reprennent leur importance décisive, il y a de l'irréversible dans la connaissance du vrai et du faux, du bien et du mal, justement parce que je n'y prétends pas trouver l'évidence absolue... La métaphysique n'est pas une construction de concepts... C'est une interrogation telle qu'on ne conçoit pas de réponse qui l'annule, mais seulement des actions résolues qui la rapportent plus loin. Une telle métaphysique n'est pas compatible avec la position d'un penseur absolu, n'est pas compatible avec le contenu manifeste de la religion »⁸.

Le Créateur serait ce penseur absolu, mais une pensée absolue n'est pas compatible avec l'enchevêtrement de sens qu'offre le monde. Un penseur absolu créerait un sens absolu. Au contact de l'absolu, la conscience, telle qu'elle nous apparaît, mourrait, cessant d'être conscience. Celle-ci existe dans le relatif. Elle est une perspective sur le monde. Si le créateur est le Penseur absolu, il est le lieu de toutes les perspectives : chaque conscience se définissant par sa perspective originale sur le monde, faire d'une conscience le nœud de toutes les perspectives, c'est l'anéantir comme conscience. N'y a-t-il pas ici méprise ? Est-ce bien au Dieu Créateur que nous avons affaire ? Dieu pense l'Absolu, certes : il ne le crée pas. S'il y a une génération au sein de l'Absolu, elle s'identifie à l'Absolu même : que cette génération existe, les théologiens le savent par leur foi. L'Absolu s'exprimant dans son Absoluité demeure l'Absolu : le Verbe de Dieu est l'unique Dieu. Créer, par contre, consiste à faire subsister des perspectives particulières, en tant que particulières. Dieu, ni ne les pense, ni ne les crée comme absolues. Il ne se substitue point à ces perspectives ; il ne leur donne pas à leur niveau particulier un sens qui ferait évanouir leur originalité. Le monde garde son relief. C'est précisément parce que ces perspectives sont particulières

8. M. MERLEAU-PONTY, «La métaphysique dans l'homme», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 52, juillet-octobre 1947, p. 305.

et originales qu'aucune, si elle donne sens à elle-même, ne donne sens à l'ensemble. Ces intentionalités particulières que Dieu fait exister n'ont pas de raison absolue : c'est pourquoi elles ne s'opposent en rien à Dieu. Elles demeurent donneuses de sens, à leur plan, qui est le relatif. On peut être fasciné par ce relief du monde : il reste que cette passion portée à la condition humaine et à son aventure toujours ouverte, si elle apaise partiellement l'esprit, ne saurait le combler pleinement dans son exigence de sens. Mais l'Absolu qu'est le Dieu chrétien ne déprécie en rien le relatif. L'histoire, dans son ouverture et sa relativité, n'a pas à craindre ce penseur absolu : de même qu'il fait subsister les consciences dans leur originalité particulière, il fait subsister l'histoire dans son ouverture. Le Dieu de l'histoire et le Maître de l'Univers n'est pas un bâtisseur de plan. Ce serait concevoir un Dieu trop proche de la condition humaine. L'acte créateur est si transcendant qu'il fait exister la conscience comme donneuse de sens et comme ouverture. La transcendance de Dieu est assez forte pour n'avoir pas nécessité d'imposer cohérence à l'histoire. c'est l'homme qui instaure la cohérence ou l'incohérence au niveau où il agit. La cohérence et l'incohérence ne sont toujours saisies par nous que sous un angle particulier : elles sont l'une et l'autre régionales. Quant au sens total, il nous fait défaut, comme le transcendant qui le pense. L'acte créateur suscite l'intervention, toujours à recommencer, par les hommes du monde interhumain. Que le penseur humain découvre une rationalité dans l'interférence des agirs humains, c'est sa tâche. Qu'il constate que cette rationalité est relative et relative à l'homme, c'est son droit. De tels pensers ne contraignent pas à nier une autre rationalité de la totalité mondiale et qui serait fonction d'un penseur absolu. Toutefois d'une telle rationalité, nous ne savons rien. On peut penser qu'elle n'est pas étrangère à la rationalité que l'homme confère au monde et il est permis de se demander si ce n'est pas le pressentiment de Merleau-Ponty quand il oppose le christianisme et la religion idéaliste, quelles que soient par ailleurs les exagérations évidentes de cette opposition. « En effet », écrit-il, « c'est la

nouveauté du christianisme, comme religion de la mort de Dieu, de récuser le Dieu des philosophes et d'annoncer un Dieu qui assume la condition de l'homme »⁹.

L'assomption de la condition humaine par Dieu serait la réconciliation de l'Absolu et du relatif. Mais serait-elle autre chose qu'une réconciliation abstraite ? Dieu, assumant l'homme, reste Dieu, et il est le Créateur : c'est-à-dire que l'homme dans la totalité de son être est dépendant de ce Dieu ? Accepter un tel Dieu, n'est-ce pas river définitivement l'homme à un Maître qu'il servira dans l'obéissance ? Nier pour l'homme tout progrès et toute aventure réels dans l'histoire ? Contraindre l'homme à ne jamais se trouver soi-même autrement que par la médiation d'autrui ? Parce qu'il se veut instauration de l'homme, le marxisme rejette la création. Dans le texte que nous citons, on perçoit une des raisons les plus profondes de nier la condition de créature. L'homme, en tant qu'être « ouvrier », ne peut s'affirmer que dans le rejet de toute dépendance. « En effet », nous dit Marx, « un être ne se donne pour indépendant que lorsqu'il est son propre maître, et il n'est son propre maître que lorsque c'est à lui-même qu'il doit sa propre existence. Un homme qui vit par la grâce d'un autre se considère comme un être dépendant. Mais je vis complètement par la grâce d'un autre quand je ne lui dois pas seulement l'entretien de ma vie, mais que c'est, en outre, lui qui a créé ma vie, qu'il est source de ma vie, et ma vie a nécessairement une telle création en dehors d'elle si elle n'est pas sa propre création... »

« Pour l'homme socialiste, toute la prétendue histoire du monde n'est rien que la production de l'homme par le devenir humain, donc le devenir de la nature pour l'homme. L'homme a ainsi la preuve évidente, irréfutable, de sa naissance de lui-même, de son origine... Il est devenu pratiquement impossible de demander s'il existe un être étranger, un être placé au-dessus de la nature et de l'homme : cette question impli-

9. *Ibid.*

querait la non-essentialité de la nature et de l'homme. Si l'athéisme nie cette essentialité de l'homme et de la nature, il n'a plus de sens. L'athéisme est en effet une négation de Dieu, et par cette négation de Dieu, il pose l'existence de l'homme. Le socialisme, lui, n'éprouve même plus le besoin de cette négation de Dieu ; cette médiation de l'athéisme ne lui est même plus nécessaire : il part de la conscience théorique et pratiquement sensible de l'homme dans la nature, considéré comme l'être »¹⁰.

On ne saurait trop admirer la profondeur et la perspicacité dont fait ici preuve K. Marx. La lutte pour la reconnaissance postule que l'homme soit l'unique « ouvrier » de son existence ; la dépendance dans l'être et dans l'histoire s'oppose directement à cette visée. Elle serait une aliénation. Elle ne peut en conséquence appartenir à l'essence de l'homme. La négation de la dépendance conduit à rejeter non seulement le christianisme : c'est par grâce que je suis ce que je suis, dit saint Paul, mais plus fondamentalement encore la relation à un Créateur qui ferait de ma condition « une condition naturellement servile ».

Répondre que l'acte créateur n'oblige pas à renoncer à une existence de l'homme comme production de l'homme par lui-même, ne suffit pas : le problème en effet rebondit. Reconnaître la création, c'est nécessairement affirmer que l'homme parviendra à la reconnaissance en acceptant d'exister par grâce, c'est-à-dire d'être créature.

Aussi faudrait-il faire comprendre que la lutte pour la reconnaissance, entendue comme production de l'homme par soi-même, ne définit pas la totalité du comportement humain. Exister par grâce, non pas par la grâce de n'importe quel autrui, mais de Dieu, est aussi essentiel à l'homme que de construire son destin par soi : loin d'être une aliénation, cette relation à Dieu fait partie de la production de l'homme par soi, si le

10. K. MARX, *Economie politique et philosophie*, Ed. Costes, Paris, 1946, trad. Molitor, § 5, p. 38.

terme de cette production est bien l'homme. A titre de comparaison, l'analyse des relations interhumaines, trop unilatéralement envisagée dans le marxisme sous le signe de la lutte pour la reconnaissance, orienterait peut-être dans une direction où l'existence par la grâce, c'est-à-dire par élection et préférence, apparaîtrait plus nécessaire à l'homme que la reconnaissance, relevant de l'ordre de la justice. Une telle démarche serait propédeutique : les relations interhumaines ne sont pas transposables sans plus à l'absolu. Dieu n'est l'autrui de personne. En conséquence, refuser d'exister par la grâce d'autrui, ce n'est pas exactement refuser d'exister par la grâce de Dieu. Et cependant, y a-t-il plus autre que moi-même qu'un Dieu dont l'action n'est pas repérable, et dont le visage n'est pas identifiable ? Il est tellement autre que je ne puis pas le délimiter dans son altérité. Or, quoique je fasse, c'est par l'élection de cet Autre que j'existe. Je suis sous son regard, investi, jugé :

« La parole n'est pas encore sur ma langue,
Et voici, tu la sais tout entière...

Où irai-je loin de ton esprit ?
Où fuirai-je loin de ta face ?
Si j'escalade les cieux, tu es là,
Qu'au sol je me couche, te voici...

Je prends les ailes de l'aurore,
Je me loge au plus loin de la mer,
Même là, ta main me conduit,
Ta droite me saisit.

Je dirai : « Que me couvre la ténèbre,
Que la lumière sur moi se fasse nuit »,
Mais la ténèbre n'est point ténèbre devant toi
Et la nuit comme le jour illumine » (*Ps.* 139).

Ma liberté n'est-elle pas illusion ? Et moi-même également ? Je n'ai de consistance que dans ce regard ; je ne suis moi-même que par lui.

Cette qualité spéciale du regard créateur fait de l'altérité divine une altérité à nulle autre comparable. Elle est infiniment plus grande que toute autre, mais elle est également une

infinie proximité. Dans la rencontre humaine, j'existe bien d'une certaine façon par autrui. Mais ce regard d'autrui ne me crée pas moi-même dans mon originalité indestructible. L'amour d'autrui, sa reconnaissance ne me fondent pas moi-même. Il demeure une étrangeté insurmontable : jamais autrui ne peut faire pleinement sien mon propre moi. Dans la relation de création, par contre, c'est Dieu qui instaure cette perspective qui est moi. Lui seul peut à tel point épouser mon originalité qu'elle est sa création. La préférence de Dieu précède mon existence ; c'est cette préférence qui construit mon « moi ». Dieu est celui qui dans l'acte par lequel il me fonde m'ouvre à l'existence que je choisis librement. Dieu est en moi cette ouverture. La transcendance de Dieu lui permet d'être toutes les perspectives originales, sans s'identifier à aucune, et sans être l'autre d'aucune. Dieu, pourrait-on dire paradoxalement, n'est pas un autre que moi-même : il est autrement moi. Il n'est pas celui qui me limite. Il est celui qui est le plus proche parce qu'il est le plus lointain.

Ainsi la transcendance de l'acte créateur ne nous rend pas Dieu étranger : elle est le véritable garant de sa proximité. La dialectique du Maître et de l'Esclave ne saurait s'appliquer à une altérité si particulière. Loin que la négation de Dieu pose l'existence de l'homme, elle la détruit : l'affirmation de l'homme passe par la reconnaissance de Dieu.

*
* *

Dans l'acte créateur, Dieu se manifeste comme l'horizon inaccessible. Nos réflexions nous ont conduit à souligner la transcendance de cet acte, à en écarter toute représentation, à l'arracher au champ de notre expérience. Mais cette transcendance et cette inaccessibilité nous ont paru le garant de la proximité de Dieu. Que Dieu ne me pose pas seulement selon quelques qualités, mais moi-même et autrui et le monde, manifeste sa transcendance. Que cet acte soit également moi et également autrui, révèle sa proximité. Celle-ci est d'un ordre incomparable à toute proximité mondaine. Elle n'est pas vécue

par l'homme dans la présence, mais dans l'absence. Celui qui fait être l'homme dans son originalité propre est Celui-là dont il est le plus distant.

Aussi Dieu a-t-il donné à l'homme un signe de sa proximité, qui ne compromît en rien sa transcendance : l'humanité du Christ. La Parole créatrice, par qui et en qui tout subsiste, révèle sa proximité divine dans une proximité humaine.

Cette donnée de la Révélation est d'une importance extrême pour découvrir le sens que Dieu imprime à son œuvre. En effet, dans un cas, l'agir de Dieu dans l'histoire prend forme concrète pour nous : il se fait humain. L'action du Dieu caché devient ainsi repérable dans le monde : elle prend consistance historique.

L'humanité de l'action divine est aussi propre à étonner que l'agir caché de Dieu. Dieu se fait si humain que seul un regard dépassant l'homme, la foi, perçoit en Jésus comme le Verbe Créateur et Sauveur. Dieu en Jésus, dans le moment où il se manifeste, se dérobe. En ce sens, l'humanité de Jésus est désormais le lieu du Sacré, le temple nouveau. Elle est soumise à cette même dialectique de présence dans l'absence.

Il existe une remarquable continuité entre les trois niveaux de l'action divine : l'action créatrice, l'action historique, et l'action salvifique en Jésus-Christ. Une loi identique les régit : celle du Sacré : Dieu se révèle en se dérobant aux prises de l'homme. Il en est ainsi de Jésus-Christ : il n'est reconnu que dans une démarche qui s'ouvre à sa Transcendance. C'est alors que Dieu est perçu dans sa grande proximité : son humanité.

En conséquence, le lieu où se manifestera désormais le Sacré, ce n'est plus tant la nature que l'homme. Ce sont certains comportements humains qui seront les signes de la transcendance. Ce n'est pas ce qui est le plus étranger à l'homme qui pourra être témoin de l'étrangeté de Dieu, mais ce qui sera le plus humain.

L'homme éprouve un sombre plaisir à détruire ce qui lui apparaît « sacré » : il peut le faire ou par l'explication, ou par

l'ironie et le libertinage. On a très souvent souligné que si les écrivains incroyants du XVIII^e siècle, et ceux de tradition libertine, se sont attaqués à certains comportements humains qui leur paraissaient, sinon à eux, du moins à leurs contemporains, sacrés, telles les relations parents-enfants, hommes-femmes, autorité-sujet, etc., c'est qu'il leur semblait qu'en vidant ces relations de toute dimension sacrale, ils supprimaient Dieu.

Le lieu où se révèle le Sacré est l'homme. Si l'homme est absorbé totalement par le familier et le quotidien, si la communication avec autrui n'existe que superficiellement, il sera inapte à révéler le sacré. S'il n'existe pas humainement, il n'existera pas divinement. Comme le lieu de la Révélation divine est l'ambiguïté humaine, le lieu de la manifestation du Sacré sera la même ambiguïté. L'action humaine est la forme d'apparition de l'agir de Dieu : le témoignage pour Dieu dans le monde passe par les formes humaines de la justice et de la charité. Un certain « humanisme » est la mesure de la religion. Si nous n'y sommes pas davantage sensibles, c'est que peut-être nous avons peine à saisir toutes les conséquences de l'humanisation de Dieu.

L'humanisation de Dieu en Jésus-Christ invite à d'autres réflexions. On exprime souvent l'idée que la création a un sens qui se manifeste au cours du déroulement temporel. On a beaucoup parlé de sens de l'histoire. Il n'est pas question de mettre en doute des pensées si répandues. Il est bon cependant de réfléchir à la signification qu'a pour la création l'incarnation du Verbe. Il n'est pas douteux que si la Parole de Dieu est créatrice, elle est celle pour laquelle tout existe et vers laquelle tout se meut. Incarné, le Verbe devient le centre de la création et de l'histoire. Et cette transcription humaine de la réalité ontologique a toutes chances de permettre une lecture plus facile du sens imprimé par Dieu à son œuvre. La foi déchiffrera ce sens. Et ainsi tout s'ordonne vers la réalisation du grand propos eschatologique de Dieu.

Il est sûr que créer, pour Dieu, c'est faire exister l'être

historique, en tant qu'historique. De plus, que Dieu daigne révéler et sa proximité et sa transcendance dans l'humanité de Jésus, prouve à quel point il fait sien l'être historique. Dieu s'insérant dans l'histoire de l'homme lui imprime un sens qui correspond à son dessein éternel.

Mais, comme le sacré se révèle sous mode humain, ce sens apparaît humainement. Il participe en conséquence de l'ambiguïté humaine. C'est pourquoi l'insertion de Dieu dans l'histoire ne rend pas celle-ci moins problématique. Elle ne permet pas d'organiser en fonction d'une rationalité unique tout le devenir humain. L'histoire totale n'est jamais devant nous comme un livre ouvert. Le croyant ne possède aucune grille quasi magique. Dans l'*Apocalypse*, c'est l'Agneau immolé et ressuscité, c'est-à-dire trans-historique, qui ouvre le grand livre des desseins historiques de Dieu. Le Christ-homme se révèle Seigneur de l'histoire au moment où il échappe à la condition historique. Il n'est rejoint comme tel que dans la foi ; cette dernière n'est pas une interprétation de l'histoire, mais l'affirmation d'une ouverture de celle-ci au trans-historique. Le croyant n'est arraché à l'ambiguïté humaine et à celle de l'histoire que par l'affirmation d'une condition qui échappe à cette ambiguïté.

Certes, parce que le monde est la création de Dieu, la manifestation de sa Bonté, l'histoire est également le lieu de sa Gloire. Mais elle en est humainement le lieu, en Jésus-Christ d'abord. Parce qu'humaine, l'histoire est de qualité dramatique. C'est l'homme qui fait l'histoire et qui lui donne d'être le signe de la Gloire. En ce sens la proximité de Dieu dans l'histoire revêt l'ambiguïté de l'existence humaine. Ceci explique qu'il existe des situations historiques qui semblent secréter l'athéisme. C'est au plan humain qu'apparaissent ou non les signes de la proximité et de la transcendance de Dieu. L'Eglise est humainement, sous la grâce évidemment, ce signe. Le sens divin de l'histoire advient par l'homme qui, dans la foi, témoigne pour Jésus-Christ. Ce sens se manifeste en sa pureté dans la charité, mais celle-ci étant humainement vécue,

ne cesse de garder de cette structure une certaine ambiguïté. Ainsi le visage de Dieu n'est jamais pleinement dévoilé. L'agir de Dieu, même humain, est toujours un agir qui se dérobe au moment où il se manifeste.

Une telle conduite de Dieu s'enracine dans l'acte créateur. Dieu, même s'humanisant, reste l'Inaccessible et l'Incompréhensible. Ses pensées ne sont pas nos pensées. La condition de créature est la condition humaine pensée en relation à cette Transcendance. Celle-ci reconnue, elle définit une attitude de respect, d'adoration, de crainte devant Celui dont je dépends totalement et dont les desseins sont pour moi incompréhensibles. Il se peut que le plus grand effort demandé au chrétien soit d'accepter l'Inaccessibilité de Dieu. Il reconnaîtra alors sa proximité et son humanité.

Christian DUQUOC, o. p.

LES DISQUES

LA CRÉATION DU MONDE

En allant plusieurs fois à Londres, Haydn y découvrit avec beaucoup de plaisir la musique de Hændel. A son tour il lui prit l'envie, comme son devancier l'avait fait près d'un siècle plus tôt, de composer un grand oratorio où alterneraient chœurs et solistes. Encore fallait-il trouver un livret. Or on avait précisément proposé à Hændel un texte écrit d'après *Le Paradis perdu* de Milton : faute de temps il n'avait pu le traiter. Haydn accepte de reprendre le sujet, son ami le baron Van Swieten lui proposant de traduire et d'adapter ce qui existait déjà.

Et le musicien se mit au travail avec ardeur. On raconte que ses manuscrits qui, d'habitude, étaient écrits comme au fil de la plume, portent cette fois la trace de multiples retouches. C'est qu'il avait été pris au jeu. Il lui plaisait de pouvoir célébrer aussi librement qu'il le souhaitait (plus librement en tout cas que dans le cadre strict de la forme liturgique) le Dieu en qui il aimait reconnaître le Créateur du monde, et en même temps de se livrer à certaines recherches de musique descriptive. On sait comme le texte biblique abonde en traits imagés, en détails pittoresques. C'était autant de prétextes à effets expressifs ; et le livret ajoute encore, qui évoque « les éclairs de feu et l'effroyable tonnerre... les vagues écumantes... ou la lune silencieuse ». C'est certainement là un des aspects importants de l'œuvre au plan de l'écriture. L'atmosphère de l'ensemble est sereine, souriante, d'un calme qui contraste avec la vigueur de certaines expressions bibliques, mais qui est en harmonie avec le tempérament spirituel de l'artiste.

La Création débute par une *Ouverture* qui nous saisit. Haydn voulait traduire musicalement le chaos des origines ; dans la tonalité

mineure, il a tenté d'exprimer quelque chose d'indécis, de mouvant, d'informe. Cela donne une page d'un modernisme assez inattendu. L'œuvre est ensuite divisée en trois parties : la première est consacrée à l'apparition des éléments cosmiques : le partage des eaux, la Terre et la Mer, le Soleil et la Lune, qui règlent le jour et la nuit. La seconde rappelle comment Dieu fit apparaître les différentes espèces animales qui peuplent l'univers. Quant à la troisième, dont nous avons déjà parlé (*Lumière et Vie*, n. 43, p. 146), elle raconte l'histoire d'Adam et d'Eve, du moins dans sa phase heureuse.

Du point de vue formel, le musicien utilise trois récitants : ils présentent les divers moments de l'acte créateur, tel que le détaille la Bible : ce sont les trois archanges, Raphaël (basse), Uriel (ténor), Gabriel (soprano). C'est à eux que reviennent aussi les airs chargés de commenter l'action : autant de pages simples, animées et gracieuses. Les chœurs interviennent la plupart du temps pour conclure ; ils le font dans un style assez majestueux, souvent fugué, d'une noble puissance, qui n'est pas sans rappeler dans différents passages la grandeur haendelienne.

Pour l'appréciation discographique, ce que nous avons déjà écrit reste valable. Il y a le choix entre une version assez ancienne, dont la technique date un peu, mais qui est très belle par son interprétation pleine de vie et d'une souple précision sous la direction de Clemens Krauss (2 disques 30 cm., Erato LDE 3005/6), et celle, plus récente, d'Igor Markévitch enregistrée dans les meilleures conditions artistiques et techniques (3 d. 30 cm., Deutsch Grammophon, 551/3).

**

La Création du Monde, de Darius Milhaud, est un ballet, qui fut représenté à Paris en 1923. Auteur de l'argument, Blaise Cendrars reprenait l'histoire de la création telle que l'avait conservée un vieux mythe noir. Une ouverture assez étendue nous situe dans une atmosphère envoûtante, créée par un thème calme qu'expose le saxophone et que viennent peu à peu animer des traits des cuivres.

Lorsque le rideau s'ouvre, c'est le chaos, exprimé musicalement par une fugue bâtie sur un rythme emprunté au jazz. Milhaud joue ici avec bonheur des divers timbres instrumentaux. La musique s'apaise pour laisser place à l'apparition des animaux ; nous trouvons là entremêlés le sujet de la fugue, et la mélodie du début auxquels s'ajoutent quelques mesures très douces du hautbois. Tout ceci s'anime peu à peu : les animaux dansent la ronde, le tempo s'accélère : apparaissent l'homme et la femme. C'est la danse du désir, traduite par un dessin rythmique original et nouveau. Peu à peu tout va se calmer, la ronde s'achève, les animaux s'en vont et tandis que l'homme et la femme s'embrassent, c'est le printemps qui naît : les thèmes se fon-

dent les uns dans les autres et le ballet se termine dans une atmosphère paisible et comme neuve.

L'œuvre est brève mais passionnante. Elle vaut par les jeux des timbres, la richesse des rythmes. Mais plus encore elle doit son charme à l'opposition jamais abrupte entre des mélodies amples et sereines et ces rythmes très marqués que nous a révélés la musique d'Afrique Noire ou le jazz. C'est Darius Milhaud qui dirige l'Orchestre du Théâtre des Champs-Élysées et son interprétation est mise en valeur par une prise de son riche. Elle est éditée simultanément en monophonie (1 d. 25 cm., Discophiles Français, 525.125) et en stéréo (1 d. 30 cm., 530.300) et dans les deux cas couplée avec *Le Bœuf sur le Toit*, autre ballet de Darius Milhaud.

Henri LAXAGUE

François-Dominique SANSON

C H R O N I Q U E S

LA CITÉ DE DIEU, I-X

De tous les ouvrages de saint Augustin, *La Cité de Dieu* est peut-être celui qui a été le plus lu au cours des siècles et a exercé l'influence la plus profonde et la plus large¹. Gardé treize ou quatorze ans sur le métier, le livre représente un aspect capital de la pensée de son auteur. G. Bardy le souligne avec raison dans son introduction : la prise de Rome par les Goths d'Alaric, en 410, ne fournit qu'une occasion ; depuis longtemps déjà, l'idée était mûre dans l'esprit d'Augustin et l'évêque se plaisait de plus en plus, dans ses sermons surtout, à développer le thème des deux cités, dont il avait puisé la doctrine aux sources bibliques. Aussi, quand il commence à dicter, n'eut-il pas de peine à définir l'objet de son ouvrage : défendre la très glorieuse Cité de Dieu contre les attaques de ses ennemis et la décrire aussi bien au cours de son pèlerinage ici-bas que « dans la stabilité de l'éternelle demeure », en opposant son humilité, qui lui fait attendre toute sa grandeur du don de la grâce divine, à l'orgueil de la cité terrestre, « dominée par l'appétit de domination ».

C'est l'actualité cependant qui nous a valu la longueur et la minutie des discussions des dix premiers livres. Il fallait répondre à la violence des réactions païennes en face de l'événement : les tenants des anciens cultes découvraient dans l'abandon des sacrifices la cause de la défaite romaine et accusaient le christianisme d'avoir provoqué le désastre de l'Empire. Les chrétiens eux-mêmes étaient déconcertés : comment Rome n'avait-elle pas été préservée par les tombeaux des

1. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, texte de la 4^e édition de B. DOMBART et A. KALB, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française de G. COMBES : Livres I-V, Impuissance sociale du paganisme ; livres VI-X, Impuissance spirituelle du paganisme (Bibliothèque augustiniennne 33 et 34), Desclée De Brouwer, Paris, 1959, 870 et 672 p.

Apôtres et de ses martyrs ? Comment les mêmes épreuves avaient-elles pu frapper indistinctement les bons et les méchants, les fidèles et les autres ?

Augustin commence par préciser les limites de la catastrophe et montrer la protection du Christ sur la ville prise ; celle-ci sans doute avait connu le massacre et le pillage, mais par un retournement prodigieux de toutes les coutumes de la guerre les vainqueurs barbares avaient épargné les églises chrétiennes et elles avaient servi de lieux d'asile à tous ceux qui s'y étaient réfugiés, chrétiens et païens. Cette nouveauté, inconnue jusqu'alors, « il fallait l'attribuer au nom du Christ, aux temps chrétiens ». Que cette faveur se soit étendue à tous, et qu'inversement bons et méchants aient été roulés dans le même malheur, ne signifiait pas pourtant qu'il n'y eut aucune distinction entre eux. Biens et maux terrestres sont éphémères et sans consistance : la Providence divine a donc « voulu qu'ils soient communs aux uns et aux autres, pour qu'on ne désire pas trop avidement ces biens qu'on voit les méchants eux-mêmes posséder et pour qu'on n'évite pas, comme une honte, les maux dont les bons mêmes sont le plus souvent affligés ». Mais combien les réactions sont différentes : « Dans la même affliction, les méchants maudissent et basphèment Dieu, les bons le prient et le louent. Tant il est vrai que l'important n'est pas la nature de ce qu'on souffre, mais l'esprit avec lequel on le souffre ». Néanmoins, les païens prenaient prétexte des malheurs subis par les chrétiens pour blasphémer leur Dieu qui n'avait pas su les protéger : Augustin leur répond, pour la consolation de ses frères, qu'il ne s'agissait là que de malheurs temporels et extérieurs et que, selon le mot de l'Apôtre, Dieu fait tout concourir au bien de ceux qu'il aime : même le viol des chrétiennes et des vierges consacrées n'avait en rien altéré la sainteté de leur corps, et cet outrage avait pu contribuer à mieux leur faire comprendre comment la chasteté est essentiellement vertu de l'âme et avait besoin plus que toute autre vertu de se garder de l'orgueil (livre I).

Les païens se plaignaient de l'interdiction de leurs sacrifices : Augustin rétorque que ces sacrifices sont inutiles, car tout d'abord les dieux auxquels ils s'adressent sont impuissants à procurer les biens de la vie présente. Les plus grands de ces biens, les biens de l'âme, ne sauraient dépendre d'eux, puisque par leurs exemples comme par les obscénités de leur culte, ils n'ont fait que contribuer à la corruption des mœurs, individuelles, sociales et politiques (livre II). Les biens matériels échappent pareillement à leur domaine : il suffit de parcourir l'histoire de Rome aux siècles païens pour se rendre compte qu'à toutes les époques la Ville a connu « les maux que les hommes s'efforcent les uns aux autres, comme les dévastations et les destructions de la guerre » (livre III). Que Rome se soit finalement trouvée à la tête d'un vaste Empire, elle ne le doit ni à ses dieux, ni à la fatalité,

mais au Dieu unique ; lui seul distribue les royaumes terrestres, aux bons et aux méchants, et il a voulu décerner une récompense temporelle aux vertus par lesquelles les anciens romains s'efforçaient de parvenir à la gloire humaine (livres IV-V).

Les livres VI-X sont consacrés à « réfuter et instruire ceux qui prétendent qu'on doit honorer les dieux païens renversés par la religion chrétienne, non pas en vue de la vie présente, mais pour celle qui viendra après la mort ». La démonstration n'offre guère de difficulté quand il s'agit des dieux, chantés par les poètes, adorés par le peuple ou glorifiés par les cités ; incapables d'assurer les biens de la vie matérielle, il serait absurde de les invoquer pour obtenir ceux de la félicité éternelle, dont au surplus ces démons malfaisants n'ont nul souci (livres VI-VII).

La discussion avec les philosophes requiert une application plus grande. Augustin n'engage le débat qu'avec les plus grands, Platon et les néo-platoniciens, « les plus proches de nous », remarque-t-il. Ils sont en effet d'accord avec les chrétiens pour reconnaître un Dieu immuable, cause d'existence pour tous les êtres changeants, lumière de l'intelligence et règle de la vie ; ils acceptent sa providence et ils professent que l'âme humaine ne peut être bienheureuse qu'en participant à sa lumière. Mais parce qu'ils croient que Dieu ne peut entrer en contact avec les hommes, ils estiment aussi que la médiation des « démons » est nécessaire pour transmettre à Dieu les requêtes des hommes et apporter aux hommes les faveurs de Dieu, et qu'il s'impose dès lors de leur rendre un culte. C'est ainsi le problème de la médiation et celui du sacrifice qui sont examinés aux livres VIII-X.

Selon sa méthode de controversiste, Augustin suit pas à pas plusieurs traités d'Apulée et de Porphyre, et c'est en critiquant leurs positions qu'il établit la sienne. Ni les démons qui partagent l'immortalité avec Dieu et la misère avec les hommes, ni les anges, immortels et bienheureux, ne peuvent être des médiateurs aptes à acheminer les malheureux mortels à la béatitude. Le seul Médiateur parfait est le Christ, qui posséda « une mortalité transitoire et une béatitude permanente, pour être conforme, par ce qui passe, aux hommes voués à la mort, et les transférer d'entre les morts à ce qui demeure ». Quant au sacrifice, l'acte religieux fondamental, il ne saurait être offert qu'au Dieu unique, car il a pour but de nous unir à lui. Le sacrifice, dont le Christ, Médiateur parfait, fut tout ensemble le prêtre et la victime, est donc le sacrifice par excellence, puisqu'il réalisa effectivement le but de tout sacrifice, le retour de l'homme à Dieu, en effectuant le pardon du péché qui les séparait. Les sacrifices de l'Ancien Testament en étaient les annonces et les figures : il se prolonge aujourd'hui dans le sacrifice de l'Eglise qui en est « le sacrement quotidien ».

Les meilleurs d'entre les philosophes ont pu ainsi saluer de loin la patrie où demeurer, mais parce que leur orgueil a méconnu l'humilité de l'Incarnation, parce qu'ils ont méprisé le Christ « dans cette chair qu'il avait prise en vue du sacrifice de notre purification », il leur faut avouer qu'ils ignorent le chemin qui y conduit. Avec un tel Médiateur au contraire et un tel sacrifice, la religion chrétienne propose à tous les hommes la seule voie de salut qui puisse les mener jusqu'à la vision de Dieu et l'union éternelle avec lui.

**

Au jugement de certains, ces dix premiers livres ne seraient qu'« un gigantesque excursus » (H.-I. Marrou). Il est vrai que le thème des deux cités, objet de l'ouvrage, n'y est évoqué que de loin en loin. Mais, ces rappels le prouvent, Augustin le garde toujours présent à sa pensée et il n'a pas d'autre but en écrivant ces dix livres que de défendre la Cité de Dieu contre les ennemis qui viennent de la cité terrestre et « préfèrent leurs dieux au Fondateur de la sainte Cité ». Mieux que nous, à quinze siècles de distance, il pouvait apprécier l'urgence de cette polémique ; il connaissait son public, il savait ses difficultés, il avait entendu ses propos, il avait lu ses objections ; or il a jugé nécessaire de réduire à néant toutes les illusions païennes avant de se mettre à raconter l'histoire des deux cités. Pour dominer l'actualité, il a dû commencer par inscrire l'ouvrage dans son contexte.

On insiste : les rattachements au thème central ne sont pas explicites. C'est que, selon sa tactique habituelle, il a porté le combat sur le propre terrain de ses adversaires, il s'est emparé de leurs livres et, les suivant pas à pas, il a pris leurs allégations une à une pour en démontrer l'erreur.

Il reste que ces discussions paraissent trop longues à bien des lecteurs modernes. C'est la rançon du génie d'Augustin, et la remarque s'applique à toutes ses controverses. Il ne pouvait souffrir les questions à moitié traitées, il avait besoin de retourner chaque problème sous tous ses aspects, de prévenir tous les malentendus, de réfuter tous les arguments, de répondre à toutes les objections et il ne savait s'arrêter qu'après avoir tout placé dans la lumière.

On le devine, *La Cité de Dieu* n'est pas à lire par tranches de trois ou quatre pages, mais par livres entiers, dans la joie de se laisser porter par le courant d'un grand fleuve. Nombre de questions abordées n'intéressent plus aujourd'hui que les spécialistes. Mais demeurent toujours valables pour tous la manière dont Augustin répond, les principes qu'il met en jeu, les solutions qu'il apporte, les perspectives qu'il dégage. Que de richesses alors à découvrir sous la direction d'un pareil Maître, dans les domaines les plus divers : histoire, histoire des religions, philosophie, apologétique, morale, spiritualité, théologie, sociologie, politique. Je ne citerai, à titre d'exem-

ple, que ces quelques lignes sur le travail à la chaîne des orfèvres de Carthage : « Le moindre vase, pour sortir achevé, passe par de nombreuses mains, alors qu'à lui seul un maître-ouvrier pourrait le finir : mais on n'a pas cru pouvoir tirer meilleur parti de la foule des travailleurs qu'en faisant apprendre à chacun, vite et facilement, une partie seulement du travail, pour ne pas les obliger, au prix de beaucoup de temps et de peine, à être tous parfaits dans l'ensemble du métier ».

**

Les livres I-X de *La Cité de Dieu*, texte latin, traduction française, introduction et notes, ont été publiés en deux volumes, à la fin de l'année dernière, dans la collection « Bibliothèque augustinienne », que les Pères Assomptionistes ont eu la noble audace de lancer, il y a plus de vingt ans, pour mettre à la disposition du public de langue française, toute l'œuvre de saint Augustin. L'éloge de la collection n'est plus à faire, et si je me permets quelques critiques, c'est en esprit de collaboration et en vue de ce qui me paraît une amélioration possible. J'aurais aimé trouver des introductions aux différents livres ou groupes de livres qui se contentent moins de résumer le texte, mais se confrontent avec les problèmes qu'il traite. Je pense aussi que souvent les titres, introduits dans la traduction française, ne marquent pas assez la marche de la pensée et que les sous-titres ne serrent pas toujours d'assez près les paragraphes qu'ils ont charge d'expliquer. Il faut par contre, et sans aucune réserve, remercier les directeurs de la collection d'avoir reproduit le meilleur texte latin actuel de *La Cité*, celui de la quatrième édition de Dombart-Kalb, et féliciter la maison Desclée De Brouwer pour l'admirable présentation de ces petits livres au format si pratique et de lecture si agréable².

M.-F. BERROUARD, o. p.

2. Le 3^me volume, qui contient les livres XI-XIV, est également paru. Il en sera rendu compte dans un prochain numéro.

LES LIVRES

I. ECRITURE SAINTE

Claude WIENER, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament. Etude d'une racine*, Paris, Letouzey et Ané, 1957, 88 p., 5 NF.

La modestie du titre dit à la fois l'intérêt et les limites de cette thèse, consacrée à une seule des racines hébraïques utilisées par la Bible pour décrire les rapports complexes entre Dieu et son peuple (*ahav* : aimer), et seulement dans les cas où elle est employée avec l'homme pour sujet et Dieu pour objet. Le classement consciencieux des textes s'accompagne d'un commentaire discret et rigoureux, utilisant fréquemment la règle austère du minimum : cet ascétisme méthodologique nous permet de cerner avec précision l'origine et l'utilisation historique du terme qui, traduit en grec, a fourni au Nouveau Testament son maître mot (*ahava* : *agapè* : *caritas*).

La densité théologique de la charité dans le Nouveau Testament fait qu'on ne peut réprimer une certaine déception : les harmoniques des racines connexes comme *bèséd* sont autrement plus riches. Le seul texte préexilique où notre racine exprime l'amour de l'homme pour Dieu (*Jér.*, 2, 2) ne semble pas apporter un véritable progrès : le mot est appelé par le parallélisme avec *bèséd*. La véritable nouveauté se trouve dans le *Deutéronome* : là seulement, et dans les textes qui en dépendent, se trouve une théologie liée à l'emploi de la racine *ahav*, à savoir la formulation du « premier commandement de la Loi », que les Juifs récitent chaque jour : « Ecoute Israël : Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé. Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (*Deut.*, 6, 4-5). Le « commandement nouveau » qui est au sommet de l'éthique deutéronomiste, avec l'intériorisation qu'il suppose, rend un son très proche du Nouveau Testament. L'auteur n'a pas recherché d'explication à cette innovation, car cela débordait son enquête. La mention fréquente de l'amour pour Dieu dans les scarabées égyptiens du Nouvel Empire (cf. recension du R. P. TOURNAY, dans *R.B.*, 1958, 451) ne permet-elle pas de penser à une influence sapientielle ?

Malheureusement, l'auteur a rencontré plusieurs emplois de la racine *ahav* dans le *Cantique des Cantiques*, et s'est cru dans l'obligation de se départir de sa réserve habituelle en adoptant d'emblée l'hypothèse allégorisante, quitte à reconnaître loyalement que jamais ailleurs on ne retrouve dans la Bible une application aussi « extraordinaire » de la notion assez générale rendue par *ahav*. A côté des « élans passionnés du *Cantique* » (p. 71), les humbles textes deuté-

ronomistes ou sapientiels paraissent ternes (cf. p. 56, 58). Cette option n'était pas nécessaire, et apporte dans l'ensemble un certain déséquilibre.

L.-M. ORRIEUX

André CHOURAQUI, *Les Psaumes* (Coll. Sinai), Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 351 p., 9 NF.

« Nous naissons avec ce livre aux entrailles » : ces premiers mots de l'introduction suffisent à faire deviner que cette nouvelle version française des psaumes, après quelque deux mille autres, est plus qu'une traduction : un témoignage émouvant, celui d'un croyant qui a trouvé dans le psautier « davantage qu'un livre, un être vivant qui parle ». On aurait donc mauvaise grâce à chicaner sur telle ou telle expression, jugée trop littérale, ou trop libre, ou trop éloignée du « français tel qu'on le parle » : le traducteur a sur beaucoup d'exégètes l'avantage inappréciable de parler l'hébreu comme sa langue maternelle, et de prier les psaumes depuis son enfance dans cette langue qui « dit toujours davantage qu'elle ne dit ». Nous regrettons cependant qu'un effort n'ait pas été tenté pour rendre en français le rythme de l'original, que le traducteur doit sentir mieux que personne, par ailleurs la fidélité au texte ne devrait pas aller jusqu'au maintien de la syntaxe hébraïque, trop différente de celle du français (« Vanité, matineux, vous lever tôt — différer le repos, mangeurs du pain des douleurs », *Ps.*, 127, 2).

L'introduction est une méditation dramatique sur le thème des deux voies et du jugement de Dieu : prenant le contre-pied de l'inévitable atomisme des commentaires scientifiques, elle présente une vision synthétique de ce « livre dont chaque lettre vit et danse comme un feu de joie », avec un réalisme mystique accessible sans doute à ceux-là seuls qui sont de la race de David. La traduction ne cherche pas à réduire les nombreuses difficultés du texte massorétique : ce soin est laissé aux notes groupées en fin de volume, inspirées de l'exégèse rabbinique ancienne et médiévale. Un chrétien trouvera dans ce livre une invitation à l'émulation spirituelle avec ses frères du judaïsme, et une introduction directe au jardin fermé de la piété juive.

L.-M. ORRIEUX

E. W. HEATON, *The Book of Daniel* (Coll. The Torch Bible Commentaries), Londres, SCM Press, 1956, 251 p.

L'auteur, chanoine anglican de la cathédrale de Salisbury, possède le jugement à la fois libéral et pondéré qui fait l'honneur de l'exégèse anglaise. Sans se perdre dans une technicité qui rendrait la lecture ardue aux chrétiens cultivés, introduction et commentaire sont au courant des dernières acquisitions de la critique biblique, et font le point des problèmes compliqués posés par un des livres les plus énigmatiques de l'Ancien Testament.

L'introduction (p. 17-111) nous présente le personnage de Daniel comme un sage selon le cœur de Ben Sira, (cf. *Eccl.*, 39, 1-11), et le rédacteur du livre en son état actuel, comme un *scholar*

qui, à notre époque, eût été *Doctor of Divinity* (p. 19). C'est suggérer avec humour le genre littéraire du livre, qui se rattache à l'homélie synagogale (*midrash haggadah*) utilisant les antiques traditions d'Israël pour interpréter l'histoire contemporaine. Ici ces traditions concernent l'exil, et sont interprétées en fonction de la persécution d'Antiochus Epiphane (cf. *Dan.*, 11, 21 ss). Daniel est présenté comme un jeune juif exilé en Babylonie au temps de Nabuchodonosor et survivant jusqu'au règne libérateur de Cyrus. Sa sagesse extraordinaire et les étonnants prodiges opérés par Dieu en sa faveur conduisent les païens à reconnaître le Dieu d'Israël comme le Dieu unique, souverain du ciel et de la terre, révélateur des secrets : c'est en somme l'apologétique de la Seconde partie d'*Isaïe*. Ses visions sont au contraire destinées à reconforter Israël dans l'attente de l'imminente manifestation du Règne de Dieu. Ajoutons que le rédacteur suggère à maintes reprises qu'il n'entend pas être pris au sérieux dans sa reconstitution d'événements antérieurs de quatre siècles : les indications chronologiques sont pour le moins déconcertantes si on les compare à celles des livres des *Rois*, et l'histoire ignore tout par exemple de « Darius le Mède ». Comme toujours dans la *haggadah*, l'important n'est pas dans l'exactitude matérielle des événements, mais dans leur signification.

Le commentaire (p. 113-251) s'applique à dégager brièvement les données historiques et doctrinales du texte : le livre de *Daniel* propose pour la première fois une interprétation complète de l'histoire comme préparation à l'avènement du Règne de Dieu par la médiation du Peuple d'Israël, représenté en face des royaumes de la terre (les bêtes) « comme un fils d'homme » (7, 13). L'auteur s'en tient à une interprétation collective de ce personnage mystérieux ; l'interprétation individuelle postérieure, attestée par le livre d'Hénoch et le Nouveau Testament, serait une réinterprétation qui, loin d'être illégitime, se situerait dans la ligne même du texte. L'alternance entre le « fils d'homme » (7, 13) et le « peuple des saints du Très-Haut » (7, 18.22) nous semble permettre de comprendre déjà la vision de Daniel à la lumière de la notion de « personnalité collective », que l'auteur admet pour la figure du « Fils de l'homme » dans les Apocryphes. A la façon du « Serviteur » d'*Isaïe*, c'est un individu bien réel, mais dont le caractère représentatif permet de passer insensiblement du chef à la communauté qu'il incarne.

L.-M. ORRIEUX

Jim Alvin SANDERS, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*, Rochester, Colgate Rochester Divinity School, 1955, 135 p.

L'auteur étudie l'interprétation de la souffrance collective ou individuelle comme pédagogie divine : Dieu châtie le pécheur, peuple ou individu, mais c'est pour qu'il se convertisse et revienne à lui. Une première partie concerne la racine *yasar*, qui signifie primitivement la correction des enfants par leurs parents, et est appliquée à partir de Sophonie au châtement envoyé par Dieu pour corriger son peuple. Une seconde partie développe le thème de la souffrance édu-

catrice chez Jérémie, qui en a fait un élément majeur de sa doctrine : l'exil est inévitable, mais l'espoir du prophète est que la souffrance du peuple lui fera comprendre profondément le sens de son destin, le fera revenir à Yahvé afin de vivre une nouvelle alliance dans la fidélité. Une troisième partie enfin regroupe les enseignements de l'Ancien Testament et du judaïsme sur la souffrance éducatrice, en donnant dans cette perspective une interprétation intéressante d'*Isaïe*, 53, 5 : « Le châtement qui nous rend la paix est sur lui ». Les pages consacrées au judaïsme (p. 105 ss) montrent l'origine rabbinique du thème illustré récemment par le roman de Schwarz-Bart, *Le dernier des justes*.

L.-M. ORRIEUX

Pierre BIARD, *La Puissance de Dieu*, Paris, Bloud et Gay, 1960, 206 p., 19,80 NF.

Le propos de l'auteur n'est pas d'étudier de façon déductive et abstraite la Puissance de Dieu, mais d'en dégager le sens à partir des interventions de Dieu dans l'histoire du salut. Dans son introduction, il critique les théologiens qui se réfèrent à la Bible dans la seule intention d'y repérer une citation possible qui vienne à l'appui de leur pensée. Sa méthode, au contraire, sera toute concrète et historique. L'auteur est fidèle à ce projet, et il nous donne une étude biblique tout à fait scientifique et bien pensée.

Dans une première partie, il nous décrit ce que fut pour l'ancienne Bible la Puissance de Dieu. Celle-ci apparaît d'abord dans l'histoire d'Israël, et notamment dans la libération d'Égypte. Puis, de l'expérience de la puissance dans son histoire, le peuple élu, par réflexion, en vient à affirmer qu'elle est puissance créatrice. Mais la puissance de Dieu n'est pas n'importe quelle puissance : elle est salvatrice. Ces trois dimensions, historique, créatrice et salvifique définissent la Puissance divine. Dans une deuxième partie, l'auteur montre que cette puissance se manifeste en Jésus-Christ, principalement dans la Résurrection. Cette puissance du Christ ressuscité, dont la source est l'Esprit, fait vivre l'Église : elle ne l'arrache pas à sa faiblesse native parce qu'humaine, mais se déploie au sein de cette faiblesse et se révèle ainsi puissance de Dieu.

Le livre de Monsieur l'Abbé P. Biard est une belle monographie sur la Puissance, et nous croyons que dans l'ensemble ses thèses sont conformes à l'exégèse la plus rigoureuse. Si nous avions à formuler un regret, nous dirions simplement que l'auteur est trop persuadé d'avoir résolu un problème théologique en parlant de la Puissance de Dieu intervenant dans l'histoire. Bien loin de rien résoudre, cette intervention pose problème. Le mode d'intervention, en effet, cache autant la puissance de Dieu qu'il la révèle, et le sens de cette puissance, au niveau de l'histoire, n'est pas aussi évident (d'une évidence à l'intérieur de la foi, s'entend) que les affirmations sereines de l'auteur le donnent à entendre.

Christian DUQUOC

E. OSTY, *Prions avec la Bible*. Choix de textes de l'Ancien Testament (traduction nouvelle), Paris, Ed. Saint-Paul, 1956, 370 p.

Le nom de Monsieur le Chanoine Osty suffit à garantir la valeur des traductions groupées dans cet ouvrage destiné aux laïcs déconcertés par une Bible complète : ils y trouveront dans une langue souple et limpide, rendant l'original avec une fidélité nuancée, les plus beaux textes de prière et de méditation contenus dans l'Ancien Testament. Ces morceaux choisis sont groupés autour d'un certain nombre de thèmes spirituels : on passe des hymnes au Dieu créateur et sauveur aux méditations plus intimes sur la misère de l'homme, la douceur de Dieu ou le mystère du mal, et aux supplications dans le malheur collectif individuel, pour terminer sur l'action de grâce.

Le style est un français classique, et le mètre des alexandrins s'impose parfois comme de lui-même. Les traductions sont proches de celles de la Bible de Jérusalem : hommage discret sans doute à une œuvre à laquelle Monsieur le Chanoine Osty a grandement collaboré.

L.-M. ORRIEUX

Pierre MONTET, *L'Egypte et la Bible* (Cahiers d'archéologie biblique 11), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 134 p., 8,45 NF.

James B. PRITCHARD, *Lumières sur la Bible*, Paris, Bonne Presse, 1960, 104 p., 23,65 NF.

Dans un nouveau volume d'une collection dont nous avons à plusieurs reprises souligné ici même les mérites et la valeur, Pierre Montet condense tout ce qu'il faut savoir, du point de vue archéologique, sur la Bible et l'Egypte. La première partie est consacrée aux faits historiques et au cadre géographique ; la seconde rassemble ce que l'Écriture dit ou laisse entrevoir des usages des Egyptiens anciens, de leur religion et de leur morale : l'auteur y compare, en particulier, le livre des *Proverbes* avec la Sagesse d'Amonemope.

On sera reconnaissant à l'excellente revue *Bible et Terre Sainte* d'offrir au public français une traduction, due au P. Jacques Potin, d'*Archaeology and the Old Testament*, de James B. Pritchard. Dans ce livre, le célèbre archéologue américain a voulu mettre à la portée d'un large public l'essentiel de la riche documentation réunie dans ses deux remarquables ouvrages, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* et *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*. Ouvrage fort bien présenté et illustré, *Lumières sur la Bible* aidera les bibliistes, professionnels et amateurs, à saisir mieux le changement apporté par l'archéologie à la conception qu'on se faisait du passé biblique.

René BEAUPÈRE

Georges AUZOU, *La Parole de Dieu. Approches du mystère des saintes Écritures* (Coll. Connaissance de la Bible I), Paris, Ed. de l'Orante, 1960, 446 p., 14,70 NF.

Lumière et Vie a recensé naguère cet ouvrage (n° 38, p. 143).

Cette nouvelle édition est assez différente de la première : le plan a été modifié, pour répondre mieux aux besoins d'une initiation progressive ; l'étude du vocabulaire a été développée ; et surtout le chapitre concernant l'histoire de la Bible, de son texte et de son interprétation au cours des siècles chrétiens a été considérablement amplifié : il occupe à lui seul le tiers d'un volume qui, au total, a presque doublé par rapport à l'édition de 1956. L'auteur a, de la sorte, tenu compte de remarques qui lui avaient été faites en même temps que de sa propre expérience. Tel qu'elle est aujourd'hui cette introduction à la « connaissance de la Bible » sera encore plus utile qu'auparavant.

M. B.

Les quatre évangiles, trad. de la Bible de Jérusalem, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 384 p., 1,80 NF.

Voici, pour un prix très modeste qui doit permettre une très large diffusion, une nouvelle publication des Editions du Cerf, dans le prolongement de la « Bible de Jérusalem ». Outre le texte intégral des quatre Évangiles, accompagné de quelques notes, ce livre comporte une table des évangiles des dimanches et des principales fêtes, un tableau récapitulatif des paraboles et des miracles de Jésus, ainsi qu'un choix de textes pour la vie chrétienne et la catéchèse.

M. B.

R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations* (Coll. Cahiers théologiques 42), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 76 p.

Dans le contexte actuel des discussions sur la mission, le pasteur Robert Martin-Achard, professeur d'exégèse à Genève et à Neuchâtel, apporte des précisions importantes : la mission, qui fait partie du dernier chapitre de l'histoire du salut, est réservée à l'Église. La mission d'Israël ne consistait pas, en effet, à évangéliser les païens, mais à être le peuple élu en qui Dieu agissait et à exercer de la sorte une fonction médiatrice (sacerdotale, prophétique et royale). L'auteur arrive à ces conclusions, qui ne coïncident pas en tous points avec les idées reçues, après une étude attentive du message « missionnaire » du *Deutéro-Isaïe*, de plusieurs textes universalistes répartis dans la Bible (*Gen.*, 12, 3 ; *Ex.*, 19, 6 ; *Mal.*, 1, 11 ; *Is.*, 19, 21 ss, *Jonas*, 4, 11 et *Ps.* 117, 1s), et surtout d'*Is.*, 2, 2ss. Mais les valeurs d'A. T. sont aujourd'hui toujours présentes et l'auteur conclut : « L'évangélisation du monde n'est pas avant tout une affaire de paroles ou d'activités, mais de présence : présence du peuple de Dieu au milieu de l'humanité, présence de Dieu au sein de son peuple ». Voilà qui est incontestablement vrai si cela ne va pas à nier ou à minimiser ce que nous ont fait redécouvrir les théologies récemment renouvelées de la Parole et de la Mission.

René BEAUPÈRE

II. PATRISTIQUE

Lucien DALOZ, *Le travail selon saint Jean Chrysostome* (Théologie pastorale et spiritualité, Recherches et synthèses, 4), Paris, P. Lethielleux, 1959, VIII-194 p., 8,40 NF.

Dans une thèse soutenue à l'Université Grégorienne, L. Daloz a voulu apporter une contribution à la théologie du travail en amorçant une enquête dans la tradition patristique ; le choix était heureux, puisqu'il y a peu de temps un théologien avouait qu'aucune recherche sérieuse n'avait encore été tentée en ce domaine.

L'ouvrage que nous présentons ne nous offre qu'une partie de cette thèse : celle-ci étudiait le thème du travail chez les Pères antiochiens, celui-là n'expose que la pensée de Jean Chrysostome (ajoutons pourtant qu'un bref chapitre de quinze pages, inséré avant les conclusions, résume l'apport de la tradition antiochienne).

Le point le plus important, sans doute, que dégage cette étude bien conduite, mais quelque peu scolaire, est le rapport aperçu par les Pères entre le travail et l'homme-image de Dieu. Jean Chrysostome insiste surtout sur cette idée que l'homme ressemble à Dieu en ce qu'il commande aux choses visibles comme Dieu domine sur le visible et l'invisible ; le travail est la manifestation de cette domination de l'homme sur le monde. Un autre thème, que Jean ne fait que suggérer, deviendra classique : l'homme est encore l'image de Dieu en ce sens que son travail est une activité « créatrice » ; en inventant les arts et les techniques, il imite à son niveau l'activité même de Dieu. Dans ces perspectives, les Pères antiochiens parviennent à montrer la solidarité profonde qui unit la nature à l'homme, et l'homme à Dieu : l'homme accomplit en lui l'image divine en dominant un kosmos qui est fait pour lui, qui n'a pas de sens en dehors de cette intervention laborieuse de l'homme ; mais la grandeur humaine ne peut devenir démesure sans se renier, puisqu'on ne peut y accéder sans retrouver sa source, Dieu, auquel l'homme doit se soumettre.

La pensée antiochienne tend d'autre part à dissocier le *travail* et la *peine*. C'est une conséquence nécessaire du rapport qui est établi entre le travail humain et l'activité divine. La peine qui s'attache au travail n'est que la conséquence du péché ; à cause de la faute, en effet, une certaine dissociation s'est opérée entre la nature et l'homme et, si le kosmos reste au service de l'homme, une sorte de lourdeur le tire vers une autonomie que l'homme doit vaincre péniblement.

L'auteur insiste sur l'originalité de ces vues et pense qu'elles s'opposent au mépris hellénistique à l'égard du travail. On peut néanmoins se demander si Jean Chrysostome n'est pas redevable à la philosophie grecque d'une part importante de l'anthropologie que suppose sa « théologie du travail » : pour ne prendre qu'un exemple, ne peut-on pas subodorer une influence aristotélicienne lorsque Jean Chrysostome explique vigoureusement que l'homme est essentiellement *activité* ? Les exemples mêmes auxquels il recourt suggèrent fortement cette influence.

D'autre part, on ne peut éviter de penser, en lisant cet ouvrage, que la théologie du travail a encore beaucoup à faire. Il est certes capital de retrouver l'enseignement biblique et patristique ; mais on ne saurait pour autant oublier que les questions que l'homme se pose aujourd'hui à propos du travail et le sens qu'il lui reconnaît recouvrent des problèmes auxquels les vues classiques ne répondent sans doute pas *immédiatement*.

J.-Y. JOLIF

H. CORNÉLIS, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, Paris, Vrin, 1959, 96 p.

Publiée d'abord dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (43, 1959, p. 32-80 et 201-247), cette étude est extraite d'une thèse de doctorat en théologie. Le problème qu'elle aborde et le caractère hautement scientifique de sa méthode la recommandent aux seuls spécialistes, à l'intention de qui nous la signalons.

Partant de cette idée que le monde visible est comme l'allégorie ou le symbole du monde invisible, l'auteur cherche à déterminer les conceptions cosmologiques d'Origène pour éclairer sa doctrine morale et eschatologique. Une telle méthode semble capable d'éclairer les points controversés de la pensée origénienne. On y parvient d'autant mieux que la confrontation avec les sources philosophiques permet de souligner l'originalité du penseur chrétien : si sa morale dépend de sa cosmologie, celle-ci à son tour est influencée par les options morales et théologiques. Le moindre intérêt de cette savante étude n'est pas de nous faire voir un Origène *en marche*, tentant avec générosité et audace de concilier les contraires, niant le moins possible et assumant le plus possible.

J.-Y. JOLIF

VINCENT DE LÉRINS (Saint), *Commonitorium* (Coll. Les écrits des saints), traduit et présenté par Michel MESLIN, Namur, Ed. du Soleil levant, 1960, 144 p., 5,10 NF.

Contrairement à d'autres volumes de la collection « Les écrits des saints » où les introductions sont extrêmement sommaires, cette traduction nouvelle du *Commonitorium* est précédée d'une brève mais excellente présentation de l'auteur et de l'œuvre. M. Meslin, en quelques pages, nous dit d'abord l'essentiel sur le milieu dans lequel a vécu Vincent (faute de pouvoir parler de Vincent lui-même sur lequel nous ne savons à peu près rien). Il résume ensuite la doctrine du *Commonitorium*, montrant le rôle joué au cours de l'histoire (et des controverses entre chrétiens) par le critère lérinien (« Ne tenir pour vrai que ce qui a été cru partout, toujours et par tous ») et rappelant que l'Eglise catholique ne l'a jamais fait sien sans réserves, en raison de ses insuffisances théologiques. L'auteur insiste aussi, à juste titre, sur le fameux chapitre XXIII qui, dit-il, « contient implicitement l'idée fondamentale que si l'Eglise doit être vigilante à conserver le dépôt de la Révélation, ce ne doit pas être une cause de stagnation ». La traduction a été faite sur l'excellente édition critique de R. S. Moxon.

René BEAUPÈRE

IRÉNÉE (Saint), *De la plénitude de Dieu* (Coll. Bible et vie chrétienne), textes choisis et présentés par R. POELMAN, Tournai-Paris-Maredsous, Casterman et Ed. de Maredsous, 1959, 110 p.

Une introduction de quelques pages rappelle le peu que nous savons de la vie de saint Irénée et certaines influences qui ont marqué son âme. Le corps du livre est formé d'une centaine de textes, distribués en 21 chapitres et coiffés, chacun, d'un commentaire spirituel. Tous ces textes ont leur intérêt, et, dans l'ensemble, la traduction est exacte. Aussi quel dommage qu'on en reste à cette fidélité matérielle ! L'auteur ne s'est pas replacé dans les perspectives d'Irénée, la synthèse géniale du grand théologien se réduit à un recueil de sentences édifiantes. Tel qu'il est cependant, le livre permettra de prendre contact avec quelques fragments de cette pensée si riche et si forte.

M.-F. BERROUARD

III. ORTHODOXIE. ORIENT

Paul EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 352 p., 19,50 NF.

Leenseur occidental n'est pas très à l'aise pour rendre compte de ce gros ouvrage. C'est pourtant à l'intention des lecteurs occidentaux qu'il a été écrit. Et l'on ne peut que se réjouir de voir un éditeur protestant soucieux de faire connaître l'Orthodoxie aux lecteurs de langue française. Mais, pour se nourrir de la substantielle nourriture que leur propose le professeur de l'Institut Saint-Serge, à Paris, il leur faut franchir la barrière d'une composition et d'un style parfois quelque peu déroutants.

Après une introduction d'ordre historico-dogmatique, M. Evdokimov traite d'abord de l'anthropologie, puis de l'ecclésiologie, ensuite de la foi et de la prière de l'Eglise, enfin de l'eschatologie. Sur certains points, en particulier dans le domaine de l'ecclésiologie et de la théologie conciliaire (théorie de la « réception »), les positions de M. Evdokimov, pour répandues qu'elles soient aujourd'hui, ne représentent pas forcément la tradition orthodoxe la plus « traditionnelle » (on pourra se reporter sur ce point à l'article de G. Racoveanu paru dans notre n° 45).

Avec ce livre très riche et très dense, le lecteur catholique, comme d'ailleurs le lecteur protestant, aura la révélation d'un monde spirituel qu'il ignore encore presque totalement malgré les progrès de l'« ecuménisme ».

René BEAUPÈRE

Les saints moines d'Orient (Coll. Les écrits des saints), textes choisis et présentés par le P. Placide DESEILLE, o. c. s. o., Namur, Ed. du Soleil levant, 1959, 186 p., 6,15 NF.

La collection « Les écrits des saints » continue à mettre à notre disposition, à un rythme très rapide, des textes choisis ou complets de différents saints. Dans le volume qui nous occupe, on trouvera des extraits de la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase, de la *Règle* de

saint Pacôme, des *Ecrits ascétiques* de saint Basile, des *Institutions cénobitiques* et des *Conférences* de Cassien. Les lecteurs seront aidés par une courte chronologie qui leur permettra de replacer ces œuvres dans le contexte de la vie monastique des IV^e et V^e siècles et la table analytique favorisera l'utilisation spirituelle de ces trésors de notre tradition.

René BEAUPÈRE

Constantine CAVARNOS, *Anchored in God*, Athènes, Astir Publishing Company, 1959, 232 p.

Philip SHERRARD, *Athos. Der Berg des Schweigens*, Olten, Urs Graf-Verlag, 1959, 114 p.

« L'année 1963 marquera, pour l'Eglise d'Orient, le millénaire de la fondation de la Grande Laure, monastère créé par saint Athanase l'Athonite, qui fut le point de départ d'autres établissements monastiques et de la célébrité que devait connaître dans l'histoire religieuse la Sainte Montagne de l'Athos. Les moines bénédictins de Chevetogne ont bien raison d'attirer notre attention sur la proximité de cet anniversaire et de nous faire remarquer, dans une circulaire récente, que ce fait ne peut demeurer étranger à l'Occident, d'autant plus qu'en 963 l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident n'étaient pas encore divisées par le schisme, et que, par conséquent, saint Athanase l'Athonite est une des gloires de la sainte Eglise une et indivise.

Parmi les premières suggestions faites pour une célébration digne de ce millénaire figure naturellement celle d'un pèlerinage à l'Athos.

Les deux ouvrages que nous présentons peuvent aider les uns à préparer ce pèlerinage et les autres — beaucoup plus nombreux — à le faire en esprit. Le premier de ces deux livres, œuvre d'un professeur américain d'origine grecque, est le compte-rendu de trois voyages successifs à la Sainte Montagne. L'auteur a visité tous les couvents et il nous fait participer à la vie des moines en même temps qu'il nous aide à comprendre l'orientation de leur pensée chrétienne. Il ne néglige pas pour autant, bien au contraire, les trésors d'art qui se trouvent souvent à l'Athos et son livre est illustré d'un certain nombre de photographies (malheureusement en noir et blanc) de fresques ou d'icônes.

Le deuxième livre, lui, contient d'admirables photographies en couleurs, de Paul du Marchie, mais, parmi elles, les paysages sont plus nombreux que les reproductions d'œuvres d'art. Le texte est plus construit que le libre reportage de C. Cavernos : un premier chapitre résume à grands traits l'histoire de la Sainte Montagne, le deuxième étudie l'organisation de la vie monastique à l'Athos, le troisième donne une idée de l'existence quotidienne des moines, le quatrième, enfin, propose quelques réflexions sur la vie contemplative.

On espère que les lecteurs de langue française pourront bientôt profiter de semblables richesses.

René BEAUPÈRE

IV. THÉOLOGIE

Karl RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen*, Freiburg, Herder, 1958, 106 p., 6,80 DM.

Les théologiens n'ont pas coutume de parler des visions et des prophéties privées : ils laissent ces sujets aux spirituels ou aux auteurs qui s'intéressent davantage à la dévotion qu'à la réflexion sur la foi. Sans doute est-ce là une omission dommageable : certaines visions ou prophéties privées ont une telle influence dans l'Eglise universelle qu'il est difficile au théologien, pour lequel la réalité concrète de l'Eglise est le lieu premier de la réflexion croyante, de n'en tenir aucun compte sans nier une part vivante de l'Eglise historique. Le P. Rahner, dont on sait l'attention à tous les problèmes concrets de l'Eglise, pense qu'il ne suffit pas pour bâtir une théologie des visions privées d'en établir les critères d'authenticité, ce qu'il fait d'ailleurs fort bien dans la partie de son livre sur les prophéties ; il faut encore dégager le sens de tels phénomènes dans l'historicité de l'Eglise. C'est d'ailleurs leur situation dans l'économie du salut, c'est-à-dire dans le temps qui suit la plénitude de la Révélation en Jésus-Christ et qui précède sa manifestation glorieuse, qui leur donne leur sens et leur caractère privé. Nous ne connaissons pas sur ce sujet de travail aussi précis et aussi sobre. On ne peut que le conseiller à tous ceux, théologiens ou laïcs, qui ont le goût d'une réflexion profonde sur les réalités concrètes de leur Eglise, quel que soit par ailleurs leur jugement sur de tels phénomènes.

Christian DUQUOC

K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. II (Coll. Textes et Etudes théologiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 198 p., 9,90 NF.

Les traducteurs ont réuni dans ce volume trois articles d'inégale longueur. Un premier, extrêmement fouillé, sur « l'appartenance à l'Eglise d'après l'encyclique *Mystici Corporis Christi* », un second et un troisième relativement brefs, respectivement sur la « piété personnelle et sacramentelle » et « les vérités oubliées du sacrement de pénitence ».

On sait que l'encyclique *Mystici Corporis* a soulevé toutes sortes d'exégèses contradictoires sur l'être de l'Eglise et l'appartenance à cet être de l'Eglise. L'encyclique, en effet, adopte une perspective restreinte : elle parle de l'Eglise romaine en tant qu'elle est, dans le temps, le mode d'apparition du Corps Mystique du Christ. Ce mode d'apparition en est le sacrement. Des théologiens se sont étonnés d'une telle démarche et ont craint qu'une telle problématique ne mît en péril toute une tradition préférant un concept plus large d'Eglise. Les chrétiens non-catholiques se sont également scandalisés de l'interprétation étroite donnée à l'axiome patristique « hors de l'Eglise, pas de salut ».

Le P. Rahner, conscient de toutes ces difficultés, montre que les craintes des uns et des autres sont sans fondement, et que l'encyclique ne traite pas du salut subjectif, mais simplement des conditions objectives d'appartenance au sacrement du Corps Mystique qu'est l'Eglise

visible. L'éclairage qu'il apporte, à partir du vœu du sacrement, est tout à fait éclairant. Mais il reste qu'on peut préférer en théologie un concept moins restreint d'Eglise, sans pour cela faire de l'Eglise du Christ la somme des diverses Eglises.

Il faut regretter que l'argumentation soit souvent fort obscure et, il nous semble, sans raison décisive : le sujet est en lui-même assez simple.

Dans les deux autres essais, le P. Rahner montre que la sacramentalité de l'Eglise n'est pas extérieure à la relation intérieure à Dieu. Elle en forme la structure et la norme. Cette façon d'envisager la vie de la grâce rejoint une tradition ancienne : celle de l'Eglise orientale que Nicolas Cabasilas avait étonnamment bien exprimée dans sa *Vie en Christ*.

La même idée anime l'essai sur la « pénitence ». Le péché n'est pas seulement « aversion de Dieu ». Il est rupture avec l'Eglise qu'il atteint dans son essence la plus profonde : elle est le sacrement de la charité de Dieu. Aussi l'Eglise a-t-elle toujours tenu que la réconciliation à elle-même est le sacrement de la réconciliation à Dieu. Malheureusement, cela ne paraît guère dans le processus actuel de la pénitence. Il serait nécessaire que les chrétiens prennent conscience de cette dimension du péché.

Ces seconds écrits théologiques confirment, s'il en était encore besoin, la maîtrise du professeur d'Innsbruck. On souhaite que paraisse sans tarder le troisième volume. En remettant en question nombre d'affirmations traditionnelles, le P. Rahner arrache la théologie à sa problématique trop souvent scolaire, et lui infuse une nouvelle jeunesse.

Christian DUQUOC

THOMAS D'AQUIN (Saint), *L'eucharistie*, t. I, trad. fr. par A. M. ROGUET, o. p., Paris, Ed. du Cerf, 1960, 444 p., 9,90 NF.

L'étude que fait saint Thomas de l'eucharistie dans la troisième partie de sa *Somme* surprendra plus d'un lecteur moderne. L'énumération des têtes de chapitres suffit à faire comprendre le pourquoi d'un tel étonnement : le sacrement d'eucharistie, la matière du sacrement, la conversion substantielle, le mode d'existence du Christ, les accidents, la forme.

Le P. Roguet fait remarquer qu'un moderne eût attendu une étude de l'eucharistie comme sacrifice, et une autre étude de l'eucharistie comme sacrement. Or la simple énumération faite ci-dessus montre qu'il n'en est rien pour saint Thomas. Il ne s'agit pas là d'une simple affaire d'organisation, mais d'une option théologique : l'eucharistie est totalement sacrement, elle est un sacrifice sacramentel.

Dans une autre note, consacrée à la présence réelle et à la transsubstantiation, le P. Roguet met bien en lumière ce en quoi consiste la foi de l'Eglise, et le sens de l'intelligence thomiste de ce mystère. Il le fait avec la sobriété requise, et avec une compréhension qui ne trahit jamais la pensée de son auteur. Cela n'est pas sans importance :

on sait à quel malentendu la notion de transsubstantiation a pu donner lieu dans l'opposition entre l'Eglise romaine et les autres confessions chrétiennes.

Bref, on se félicite que, dans ce volume, les notes et renseignements techniques ne trahissent en rien la haute valeur théologique de la *Somme théologique*.

Christian DUQUOC

THOMAS D'AQUIN (Saint), *Le gouvernement divin*, t. II (*Somme de théologie*, I, 110-119), trad. française par Réginald OMEZ, o. p., Paris, Ed. du Cerf, 1959, 310 p.

Les dix questions qui constituent cette seconde partie du traité du gouvernement divin sont consacrées à l'étude du rôle que jouent les créatures dans le gouvernement du monde. Selon la méthode qui a fait le succès de cette traduction de la *Somme*, le traducteur a joint au texte des notes explicatives et des exposés doctrinaux visant à donner une vue d'ensemble de tel ou tel point de la pensée thomiste.

Les notes explicatives sont brèves (18 pages). Les notes doctrinales examinent successivement le rôle des anges dans le gouvernement divin du monde, les anges gardiens, les rêves et les hallucinations, le miracle, l'astrologie thomiste, l'action des esprits désincarnés, les raisons séminales (p. 279-298). Ces thèmes le suggèrent, le P. Omez s'est orienté de préférence vers les aspects plus ou moins scientifiques qui lui permettent de mettre en œuvre ses connaissances dans le domaine de la para-psychologie. Nous ne sommes pas convaincu, avouons-le, que c'était le meilleur parti à prendre ; le lecteur risque de garder l'impression fâcheuse que la théologie se perd dans les marécages d'une « para-science ». Le texte de saint Thomas prêtait à des développements plus enracinés dans la révélation ; pourquoi, par exemple, ne pas profiter de la question 114 pour nous donner un exposé théologique sur la tentation ? La traduction, dans l'ensemble lisible, souffre d'un certain nombre d'approximations quand il s'agit de rendre les termes techniques (par exemple : *immutatio, motus, species* ; q. 117, a. 3 : *materia corporalis non immutatur ad formam nisi...* est traduit : la matière corporelle n'est modifiée en sa forme que... ; 117, 4 : *a corporibus absoluti* : privés de corps ; mais en 115, 1 : *formas separatas esse absolutas* : les formes séparées sont absolues). Mais toute traduction est une entreprise désespérée !

J.-Y. JOLIF

G. FOURURE, *Les Châtiments divins. Etude historique et doctrinale*, Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 370 p.

Il est des hommes qui ont un tel sens de l'immédiate intervention divine dans l'histoire collective ou individuelle que toute catastrophe, misère ou souffrance leur semble être un châtement divin. Tel pays est vaincu : c'est un châtement collectif pour des fautes collectives. Telle ville est détruite par un tremblement de terre ; telle contrée est ravagée par un raz de marée, le doigt de Dieu est là. Telle personne éprouve un deuil, subit une maladie, elle est punie pour ses péchés. Cette thèse du malheur-châtiment se rencontre en

bien des pages de la Bible. L'auteur nous montre qu'elle fut soutenue avec une grande vigueur par Baïus et Quesnel au XVI^e siècle. Ces deux théologiens avaient à leur disposition tout un arsenal d'arguments bibliques et patristiques. Leur doctrine fut condamnée, et maints théologiens, dont le plus grand fut Bellarmin, crurent de leur devoir de réfuter la thèse du malheur-châtiment. Après cette première partie historique, l'auteur fait une étude doctrinale de la question, et montre d'une façon certainement justifiée que le progrès de la Révélation dans la Bible fit disparaître de plus en plus cette thèse du malheur-châtiment, thèse liée en grande partie à l'ignorance dans laquelle se trouvait Israël de la véritable fin de l'homme. D'ailleurs cette thèse était si manifestement contraire à l'expérience que des écrivains sacrés protestèrent avec véhémence contre son arbitraire. A la fin de la période vétero-testamentaire, de nouvelles lumières sur l'au-delà firent quasi abandonner cette opinion, mais certaines réfutations du Christ prouvent qu'elle existait encore dans la mentalité juive de son temps, comme elle existe d'ailleurs aujourd'hui dans la mentalité populaire. La doctrine du Nouveau Testament refuse une telle explication du malheur, et l'Eglise en condamnant au XVI^e siècle Baïus et ses sectateurs, défendra l'authentique doctrine néo-testamentaire.

Il ressort de tout ceci que la pensée chrétienne sur la souffrance et sur les interventions de Dieu dans l'histoire est infiniment plus complexe que ne le supposaient les tenants de la théorie du malheur-châtiment. Les jugements de Dieu sont impénétrables, et il est présomptueux de discerner un châtement de Dieu dans la misère d'un peuple ou dans la souffrance d'un individu. Si les auteurs de la Bible l'ont fait, non sans d'ailleurs faire violence à l'histoire, c'était dans le but de donner une leçon morale ou religieuse. Ces procédés des écrivains inspirés n'autorisent pas un jugement du même genre sur les faits de notre histoire.

Le beau livre de M. Fourure, dont on admire la précision historique et doctrinale, rappellera à tous ceux qui veulent faire une théologie des interventions de Dieu dans l'histoire, qu'il est peut-être vain de vouloir discerner ici-bas les jugements de Dieu et la réalisation concrète de ses desseins.

Christian DUQUOC

V. THÉOLOGIE SPIRITUELLE

François CHARMOT, *La Messe, Source de Sainteté*, Paris, Spes, 1959, 350 p., 12 NF.

Le P. Charmot nous présente une véritable somme sur la Messe. Les différentes significations de cette Action sacramentelle et liturgique sont analysées de façon consciencieuse, et l'auteur se réfère aux meilleures sources qu'il cite abondamment. On craint cependant que la longueur du livre et le nombre relativement élevé des points de vue étudiés n'égarer le lecteur et que celui-ci n'en discerne pas le

fil directeur. Il faut bien reconnaître que l'idée directrice unifiant le livre, « la messe est source de sainteté », demeure trop formelle pour permettre de bâtir un plan organique. Il reste que, pour ceux qui ont le goût des longues réflexions, ce livre apportera une nourriture solide.

Christian DUQUOC

Peter LIPPERT, *Credo*, tome II : *Le Sauveur, les Grâces de Dieu, les Sacrements du Christ* (Coll. Foi vivante), Paris, Ed. du Cerf, 1959, 315 p., 9,90 NF.

Le P. Lippert publie un manuel de doctrine chrétienne qui a toutes les qualités d'un exposé succinct, et aucun des défauts inhérents à ce genre. On sait la valeur du premier tome, qui étudie principalement le mystère de Dieu. Celui-ci est de même qualité. Le P. Lippert est toujours original, même dans les exposés les plus classiques. Il connaît les questions de nos contemporains. Je ne vois pas à l'heure actuelle de livre meilleur à mettre entre les mains de laïcs cultivés qui désirent un premier approfondissement de leur foi.

Christian DUQUOC

Ch.-V. HÉRIS, *Le Mystère de Dieu* (Coll. Lumière de la foi), Paris, Ed. du Cerf, 1960, 300 p., 10,50 NF.

Ce livre, publié il y a dix ans, n'a cessé d'être demandé, nous assurent les éditeurs. Ils ont cru en conséquence devoir rééditer l'ouvrage sans aucune modification. Nous ne pouvons que nous en réjouir. On sait en effet les qualités de sobriété et de clarté de ce livre, qualités qui s'allient à une grande profondeur théologique. L'intérêt précis de ce travail, c'est qu'il présente toute l'Économie chrétienne sous l'angle de la Révélation de l'Être divin comme mystère d'Amour. Il le fait en s'inspirant de la théologie de saint Thomas, mais en évitant toute technicité. Le livre est accessible au lecteur laïc. En même temps qu'une nourriture spirituelle solide, il lui donnera une théologie ferme. Jamais la pensée n'y est sacrifiée à la piété. Rare éloge pour un livre qui se veut à la fois théologique et spirituel.

Christian DUQUOC

Henri DE LUBAC, *Paradoxes*, Paris, Ed. du Seuil, 1959, 190 p., 6 NF.

Il s'agit d'une réédition revue et augmentée. Ces paradoxes nous situent immédiatement au cœur du mystère chrétien qui est mort et résurrection. Nous avons particulièrement apprécié à ce propos le chapitre intitulé « Incarnation » : il nous semble donner le ton spécifiquement chrétien du paradoxe, et le dégager de tout jeu de l'esprit pour l'ancrer dans le sérieux de la recherche de Dieu. Le P. de Lubac a une lucidité qui met à nu les visées si souvent trop peu chrétiennes de nos comportements apostoliques ou spirituels. Il nous ouvre les yeux sur nous-mêmes, sur la réalité ecclésiale et apostolique, sans complaisance, et sans amertume non plus, mais avec l'immense charité d'un homme qui a le sens des réalités divines. A tous ceux qui

ont quelque expérience spirituelle, et donc douloureuse, du monde et de Dieu, il apportera une lumière puisée dans la foi la plus authentique.

Christian DUQUOC

René VOILLAUME, *Lettres aux fraternités*, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 2 vol., 406 et 341 p., 12 NF et 9,60 NF.

Ces deux volumes de *Lettres aux Fraternités* ont la même origine qu'*Au cœur des masses*, dont ils sont en quelque sorte la suite. Adressées aux Petits Frères et aux Petites Sœurs de Jésus, les lettres apporteront à de nombreux chrétiens une nourriture évangélique que chacun pourra adapter à sa propre situation.

Dans *Au cœur des masses*, le Fr. René exposait de façon complète l'idéal religieux des fraternités ; dans ce nouveau recueil, poussé par les exigences de la formation des frères, il insiste essentiellement sur deux points particuliers : la charité fraternelle et la prière contemplative, pierres de touche d'une véritable fidélité. « Le risque de la durée est pour nous, comme pour toute entreprise humaine, celui d'une certaine usure de l'idéal poursuivi et de l'effort fourni pour le réaliser, usure qui nous amènerait à prendre notre parti de la médiocrité dans la sainteté » (I, p. 11). Après les facilités du départ, il faut répondre à un second appel et parcourir une nouvelle étape : « L'adolescence de notre vie spirituelle est en train de prendre fin. Vivre selon l'esprit, dans le dépouillement de l'esprit, selon une ambition de grandeur détachée de nous-mêmes et qui s'élargit de l'ambition même du Cœur de Jésus, dans l'humilité et la défiance de nous-mêmes, acceptant enfin de n'être rien pour nous, tout pour lui et pour les autres, acceptant de croire contre toute espérance et de persévérer dans la prière, en frappant peut-être à une porte qui demeurera close durant des années, accepter de repartir, dans une nouvelle perspective, vers une nouvelle manière d'être pauvre, obéissant, chaste, charitable, priant : voilà ce que sera cette nouvelle étape » (I, p. 20).

Le premier volume contient de longs textes sur les points les plus difficiles de la vie avec Dieu et avec autrui : l'obéissance à la vocation, l'amitié entre les frères, l'universalité de la charité, la prière, l'état de petit enfant, l'obéissance à l'Eglise. Le second est composé de lettres plus brèves, moins didactiques, qui nous font assister à la recherche quotidienne des Petits Frères. Chacun des deux tomes contient un index analytique très détaillé, qui permet de retrouver commodément les thèmes étudiés.

De telles pages ne peuvent évidemment pas être résumées. Disons seulement qu'elles frappent par leur accent évangélique et par leur atmosphère humaine et profondément réaliste. « Soyez profondément convaincus que sans une discipline de vous-mêmes et une maîtrise de votre corps, de votre tempérament, la réalisation de votre désir d'aimer sera tenue en échec » (II, p. 61) ; « Non, nous ne pouvons nous démolir en suivant Jésus ! (...) L'idée qu'on se fait de la perfection chrétienne est dominée par une telle conception d'un amour désintéressé des autres qu'on en arrive à considérer inconsciemment comme une imperfection, pour ne pas dire plus, le fait

de ne pas accepter de s'épuiser totalement, physiquement, psychologiquement, spirituellement, pour le bien des autres (...) Tant que nous n'aurons pas accepté comme motif dernier de notre vie religieuse le besoin de trouver un chemin plus sûr vers un bonheur plus grand, nous ne réaliserons pas les conditions d'un plein équilibre spirituel » (II, p. 288, 289, 291). Tout conduit ici à comprendre que renoncement et joie se confondent.

J.-Y. JOLIF

M.-D. PHILIPPE, o. p., *Saint Thomas, Docteur, Témoin de Jésus*, Fribourg-Paris, Ed. Saint-Paul, 1956, 50 p.

Cette plaquette a pour objet de mettre en lumière le témoignage rendu par saint Thomas d'Aquin, comme Docteur, à Jésus-Christ. A l'encontre d'un grief souvent formulé au sujet de la place accordée au Christ dans le plan de la *Somme Théologique*, le R. P. Philippe justifie ce plan par les requêtes de l'élaboration scientifique du Donné révélé ; il établit, au surplus, que le Mystère de Jésus inspira constamment la pensée doctrinale et la vie du « Docteur commun ».

L'acuité de l'analyse, la simplicité du langage et la discrète ferveur qui sous-tend ici la réflexion religieuse font de ces pages une brève mais attachante initiation à l'œuvre et à la personnalité de saint Thomas.

Joseph LEMARCHAND

Mgr GARRONE, *Sainte Eglise, Notre Mère*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1957, 232 p.

« Penser à l'Eglise », « penser avec l'Eglise », « vivre avec l'Eglise » : tels sont les trois thèmes majeurs développés en ce beau livre. L'auteur n'a pas eu l'intention d'écrire un traité théologique. Simplement, il a groupé, en les agençant autour de l'idée de maternité de l'Eglise, divers articles disséminés dans des revues et qui s'adressaient plutôt, quoique non exclusivement, au clergé. Ces études relèvent tout à la fois de la théologie, de la spiritualité et de la pastorale. Elles convergent à redresser la tendance individualiste énoncée comme suit : « Il n'est pas rare, de nos jours, que la foi soit vécue comme un choix personnel pur et simple, auquel l'Eglise demeure comme extérieure et accidentelle » (p. 83). A l'encontre de cette déviation, Mgr Garrone convie les chrétiens à ouvrir leur pensée et leur cœur à la plénitude du Mystère ecclésial en vue de vivre l'Eglise en son intégralité.

On est frappé par la vigueur, la sérénité et aussi la souplesse avec lesquelles sont traités tous les objets ici abordés. Qu'il s'agisse de « l'intégration de l'enseignement catéchistique dans le mouvement de la liturgie » (p. 64), de la communion solennelle envisagée comme constituant une étape de l'initiation chrétienne, ou de certaines « équivoques » en faveur aujourd'hui, partout s'affirment chez l'auteur, en même temps que l'ouverture aux problèmes, la profondeur et la richesse des perspectives esquissées.

Les chrétiens trouveront en cet ouvrage non seulement ample matière à réflexion, mais une nourriture spirituelle de haute qualité. Un tel livre, en raison même de l'élévation des vues qu'il exprime et des exigences religieuses qu'il fait valoir, demande à être médité avec grande ouverture d'âme. En semblable matière, suivant le mot de Louis Lavelle, « la lumière, en nous, est toujours un effet de la ferveur ».

Joseph LEMARCHAND

VI. ŒCUMÉNISME. PROTESTANTISME

Konrad ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Paderborn, Verlag Bonifacius Druckerei, 1960, 948 p., 38 DM.

Hermann MULERT, *Konfessionskunde* (Sammlung Töpelmann), Berlin, Alfred Töpelmann, 1956, 516 p.

Einar MOLLAND, *Christendom*, Londres, A. R. Mowbray, 1959, 418 p.

Voici trois livres consacrés à l'étude comparative des confessions chrétiennes ; le premier est catholique, les deux autres sont protestants.

D'année en année la *Konfessionskunde* du professeur K. Algermissen s'enrichit. Cette septième édition d'une œuvre devenue « classique » constitue un gros volume de près de mille pages imprimées serrées. A vrai dire, deux ouvrages sont concentrés dans ce livre monumental. Le premier tiers compose une sorte de dogmatique catholique avec une première partie traitant des éléments fondamentaux de l'ecclésiologie (on y trouvera, en particulier, des études sur la succession apostolique, le primat romain, les notes de l'Eglise, l'appartenance à l'Eglise, l'Eglise et les Eglises) et une deuxième partie passant en revue les points principaux de la doctrine. Les deux autres tiers sont consacrés à une présentation des communions chrétiennes non catholiques : les Eglises orientales, d'abord, à commencer par les communautés nestoriennes, jacobites, arméniennes, etc. que l'on passe trop souvent sous silence ; puis les Eglises orthodoxes ; l'auteur étudie ensuite les grandes confessions protestantes, en rappelant leur histoire, leur doctrine et leur vie ; puis il s'arrête aux Eglises libres et aux sectes (des Mennonites aux sectes guérisseuses, en passant par les Quakers, le Méthodisme, l'Armée du Salut, l'Adventisme, etc.) ; il termine par des réflexions sur l'œcuménisme et sur la place du christianisme parmi les grandes religions mondiales. Chaque chapitre est précédé d'une vaste bibliographie où les ouvrages en langue allemande prédominent largement.

L'ouvrage du professeur Hermann Mulert (mort en 1950), dont la troisième édition est l'œuvre d'Erdmann Schott, est d'un plan plus classique pour une Symbolique. Après une introduction sur la *Konfessionskunde*, l'auteur étudie d'abord les textes des symboles de l'Eglise ancienne. Puis il consacre une partie de son ouvrage aux Eglises orientales. Le catholicisme tient ensuite une place très importante : mais le lecteur catholique ne se reconnaît que partiellement

dans ce tableau tracé de l'extérieur. La deuxième partie de l'ouvrage, beaucoup plus rapide, esquisse les grandes lignes de l'anglicanisme et du protestantisme. Ce livre fait partie d'une série de « manuels » : ce qui justifie des bibliographies moins abondantes que dans l'œuvre d'Algermissen.

Christendom est le plus équilibré et en même temps le plus maniable des trois ouvrages que nous avons à présenter. Pour cette traduction anglaise, le texte norvégien du professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Oslo a été revu et mis à jour (l'édition originale a paru en 1953). Ici encore l'auteur commence par des réflexions sur les Symboliques. Il présente ensuite succinctement toutes les confessions chrétiennes, de la « droite » (Eglise orthodoxe) à la « gauche » (Quakers) et termine par un appendice sur les systèmes religieux contenant des éléments dérivés du christianisme (Unitariens, Témoins de Jéhovah, Science chrétienne, Mormons) et par des réflexions sur l'œcuménisme. L'ensemble de l'ouvrage est bien au point. En particulier sa présentation du catholicisme fait preuve, à quelques détails près, non seulement d'une bonne information et d'une grande objectivité, mais d'un assez remarquable équilibre.

René BEAUPÈRE

André PÉRY, *Le catéchisme de Heidelberg. Un commentaire pour notre temps* (Nouvelle série théologique 7), Genève, Labor et Fides, 1959, 120 p.

« Il existe une urgente et impérieuse nécessité pour les croyants du XX^e siècle de savoir clairement ce qu'ils croient et ce qu'ils rejettent, et pourquoi ». C'est ainsi que l'auteur justifie sa réédition et son nouveau commentaire d'un texte classique de la Réforme, le *Catéchisme de Heidelberg* (1563). Sans se sentir lié à ce texte au point de ne jamais le critiquer ou le contredire, André Péry l'éclaire et l'explique par des réflexions personnelles et par un choix judicieux de citations de Luther, de Calvin, de Barth, etc.

Les théologiens, même protestants, pourront ne pas être toujours d'accord avec la pensée ou les formulations de l'auteur (la descente aux enfers, comble du châtement que Jésus-Christ ait supporté ; les trois « manières d'être » de Dieu dans la Sainte Trinité ; le problème du pédobaptisme, etc.). A propos de la doctrine catholique André Péry écrit des choses très imprécises ou inexactes (le Christ *matériellement* présent dans les espèces du pain et du vin ; l'Eglise institution de salut *représentée* par le pape successeur de saint Pierre, etc.). Quant à nos frères orthodoxes, ils seront bien étonnés d'apprendre que « l'Eglise d'Orient, orthodoxe russe et grecque, s'est séparée de l'Eglise d'Occident au XI^e siècle parce qu'elle ne voulait pas reconnaître que le Saint-Esprit « procède du Père et du Fils », selon la formule du Symbole de Nicée. Elle postulait ainsi une séparation à l'intérieur du Dieu trinitaire et consommait une grave infidélité à l'endroit du Dieu qui se révèle dans l'Ecriture » (p. 34).

René BEAUPÈRE

Jean CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament, IV : Epître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1960, 380 p.

Après avoir achevé il y a quelques années à peine une réédition de l'*Institution chrétienne*, les Editions genevoises Labor et Fides commencent la publication des *Commentaires* de Calvin sur le Nouveau Testament. Heureuse initiative puisqu'ils n'étaient pas facilement accessibles. Le texte du commentaire de l'*Epître aux Romains*, qui vient de paraître, a été établi par J.-M. Nicole, professeur à la Faculté de théologie d'Aix-en-Provence, avec la collaboration des pasteurs Pierre Marcel et Michel Réveillaud. Le volume est enrichi d'une table des noms propres et des passages bibliques, ainsi que d'une table analytique des matières. Il nous semble que dans un ouvrage comme celui-ci qui ne prétend pas s'adresser qu'aux seuls spécialistes mais vise, au contraire, un cercle de lecteurs relativement large, une courte introduction situant le *Commentaire* de l'*Epître aux Romains* dans le contexte de la vie du Réformateur de Genève n'aurait pas été inutile. La préface rédigée par Calvin lui-même ne remplit pas ce rôle.

René BEAUPÈRE

A. E. J. RAWLINSON, *The Anglican Communion in Christendom*, Londres, S. P. C. K., 1960, 134 p.

Le Dr Rawlinson, ancien évêque anglican de Derby, a pris part, depuis une trentaine d'années, à nombre de conférences d'union, de dialogues œcuméniques tenus entre l'Eglise anglicane et d'autres confessions chrétiennes ; il a fait partie aussi, aux conférences de Lambeth de 1948 et 1958, du comité chargé de s'occuper de l'unité chrétienne. C'est dire qu'on ne saurait trouver guide mieux informé pour nous conduire dans le dédale des nombreuses conversations d'union soutenues par l'Eglise d'Angleterre, depuis les débats autour de l'Eglise de l'Inde du Sud et les projets de l'Inde du Nord, du Nigeria et du Cameroun, jusqu'aux relations avec les méthodistes, en passant par les discussions avec les presbytériens en particulier avec l'Eglise presbytérienne d'Ecosse. Cette étude de la position de l'anglicanisme en face de la chrétienté est la meilleure partie de ce petit livre. La première partie qui s'attache à montrer la position propre de l'Eglise anglicane dans la chrétienté, son histoire, sa théologie, etc..., est peut-être plus ordinaire. Dans les chapitres consacrés à la théologie le Dr Rawlinson fait une intéressante recension de quelques volumes significatifs récemment parus et les juge d'un point de vue anglican modéré. Une brève bibliographie rassemble les principaux rapports et schèmes d'union publiés depuis trente ans. Elle est précieuse dans la mesure où il s'agit souvent de brochures peu connues des théologiens en dehors de l'Eglise d'Angleterre.

René BEAUPÈRE

J. HAVET, *Le protestantisme en Belgique. Sa situation actuelle* (Coll. Irenikon), Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1960, 32 p.

C'est une bonne idée que de publier sous forme de plaquette

l'intéressante conférence faite l'hiver dernier à Bruxelles, dans un « Cycle d'initiation aux questions œcuméniques », sur la situation actuelle du protestantisme belge. Il n'existe en effet jusqu'à présent que très peu de littérature sur ce sujet. On trouvera dans la brochure en question une rapide présentation d'ensemble des protestantismes belges (car il convient d'utiliser le pluriel) et, du point de vue catholique, une appréciation « œcuménique » de leurs efforts et de leur évolution.

René BEAUPÈRE

Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1591 zwischen den Tübinger Theologen und den Patriarchen von Konstantinopel, Witten, Luther Verlag, 1958, 300 p., 26 DM.

On croit très souvent que les contacts œcuméniques n'ont guère commencé qu'au XX^e siècle. En réalité, dès les premières années de la Réforme, des efforts divers et nombreux ont été faits pour l'unité. Du côté des confessions luthériennes, Melancton lui-même avait tenté de prendre contact avec l'Église Orthodoxe. Treize ans après sa mort, les théologiens de l'université de Tubingue établissent une correspondance avec le patriarche de Constantinople, Jérémie II. C'est cette correspondance, jusqu'alors inédite, que vient de publier l'*Aussenamt* de l'Église Évangélique d'Allemagne. Sans doute les théologiens de Tubingue avaient-ils cru que le refus commun de l'autorité romaine créait entre Constantinople et eux un rapprochement profond. En réalité la correspondance révèle les graves divergences doctrinales dont ils prirent assez brusquement conscience. La lettre du patriarche de Constantinople datée du 6 juin 1581 mit un terme à l'échange théologique : « Ne nous écrivez plus sur des questions de dogme, mais seulement, si vous le désirez, pour entretenir l'amitié. Adieu ».

Cette correspondance demeure encore pour nous du plus grand intérêt, non seulement d'un point de vue historique, mais encore pour notre propre recherche œcuménique.

François BIOT

Dietrich BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, I: Oekumene ; II : Kirchenkampf und Finkenwalde ; III : Theologie, Gemeinde, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1958, 1959, 1960, 552 p., 668 p., 572 p.

Sous la direction de Eberhard Bethge, un grand nombre des publications éparses de Dietrich Bonhoeffer ont été réunies dans ces trois tomes et dans un quatrième qui doit paraître prochainement.

Dans le protestantisme allemand d'aujourd'hui, on aime se référer à Bonhoeffer. C'est l'appel à cet auteur et l'abus que parfois on en fait qui justifient aux yeux de Bethge la publication d'une part importante de ses écrits dispersés, et actuellement introuvables : articles, conférences, cours, recensions, correspondance, etc.

Dans le premier tome est rassemblé tout ce qui concerne les relations de Bonhoeffer avec l'étranger et avec des confessions séparées. Une grande part y est faite aux diverses publications de Bonhoeffer.

fer comme secrétaire de la Fédération mondiale pour l'amitié internationale des Eglises. Dans le second tome nous retrouvons l'un des pionniers de l'Eglise Confessante et de la résistance chrétienne au régime national-socialiste. Le troisième tome, enfin, est consacré aux écrits théologiques et à l'activité pastorale de Bonhoeffer.

Dietrich Bonhoeffer est l'une des personnalités les plus attachantes du protestantisme allemand de la première moitié du XX^e siècle. C'est l'un de ceux aussi qui ont contribué à la redécouverte de l'Eglise par les protestants allemands. Son influence s'est exercée et s'exerce encore de façon très sensible dans tous les courants du renouveau actuel : ainsi son expérience de Finkenwalde, pour ne citer que cet exemple a joué un rôle important dans le mouvement communautaire, voire cénobique, au sein du protestantisme. On comprend de ce fait l'importance et l'intérêt de la publication actuelle de ses écrits.

François BIOT

Joseph KLEIN, *Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958, 464 p., 29 DM.

Voici une critique dure et sans aucune ouverture de l'Eglise catholique romaine, qui apparaît à l'auteur comme une pure institution juridique. Le « scandale de la croix » est compris ici d'une telle manière qu'il faut refuser toute visibilité de l'Eglise. On peut se demander comment dans une telle perspective il est encore possible d'affirmer la réalité de l'Incarnation, nécessaire pourtant pour la vérité même du « scandale de la croix ». Sans doute les aspects juridiques de l'Eglise romaine ont-ils empêché J. Klein de découvrir sa véritable vie intérieure. Il est regrettable en tout cas que des ouvrages tels que le sien puissent encore voir le jour : ils contribuent à ralentir l'effort de compréhension et de dialogue entre les chrétiens séparés.

François BIOT

Gerhard NOSKE (edit.), *Heutige Diakonie der Evangelischen Kirche. Formen und Aufgaben ihrer karitativen und sozialen Arbeit*, Berlin, Lettner-Verlag, 1956, 144 p.

La « Diakonie » désigne ici l'ensemble des œuvres de charité et de miséricorde des protestants allemands. Après une rapide esquisse historique de l'éditeur de ce livre, Gerhard Noske, différents auteurs présentent tour à tour les divers aspects de cette « Diakonie » et les institutions nombreuses qui les accomplissent.

Ce livre est une bonne introduction à la connaissance pratique de l'Eglise Evangélique d'Allemagne, non dans sa théologie et son organisation, mais dans son activité concrète de bienfaisance.

François BIOT

VII. FOI ET MONDE

A.-M. HENRY, o. p., *Esquisse d'une théologie de la mission* (Coll. Foi vivante, série Parole et Mission), Paris, Ed. du Cerf, 1959, 248 p., 8,40 NF.

L.-M. DEWAILLY, o. p., *Envoyés du Père. Mission et Apostolicité* (Coll. Lumière et Nations), Paris, Ed. de l'Orante, 1960, 162 p., 7,50 NF.

Le P. Henry, fondateur et directeur de *Parole et Mission*, donne dans ce livre suggestif comme une préface à sa revue. Pour lui, la mission est à la fois une étape et un aspect permanent de l'action ecclésiale. Elle est d'abord la première étape de l'évangélisation, celle qui se termine à la conversion, à l'entrée dans le catéchuménat et au baptême. Mais elle est aussi présente de façon permanente dans toute l'action pastorale — tout en se distinguant formellement d'elle — partout où il est nécessaire de susciter l'acte de foi. Bref la mission « consiste à proclamer avec assurance le kérygme pour obtenir la foi de conversion, en tout lieu, à tout homme et à tout l'homme, et à toute communauté où cette proclamation est nécessaire, afin que les sacrements de l'initiation chrétienne soient pleinement honorés dans la plénitude de leurs significations » (p. 187). Il est donc clair que, contrairement à d'autres missiologues, le P. Henry ne limite pas sa réflexion à l'implantation de l'Eglise dans les pays géographiques, mais porte son regard sur tous les espaces humains. Les tâches multiples du missionnaire sont unifiées par son angle de vision : il « considère toute chose sous le point de vue particulier de la Parole qui, en agissant dans l'Esprit, et avec l'appui des témoignages appropriés, amène à la foi de conversion soit pour la susciter, soit pour la stimuler, ou la fortifier » (p. 204).

On complétera les réflexions du P. Henry sur l'action missionnaire, par les pages théologiques et historiques d'*Envoyés du Père*. Dans ce volume, où le P. Dewailly réunit, après les avoir mises à jour, trois études publiées naguère, on trouvera d'abord une présentation fondamentale de la mission comme œuvre de Dieu ; ensuite une étude dogmatique analyse de façon précise la forme concrète prise par la mission divine dans la personne du Christ et dans l'Eglise apostolique ; enfin, une recherche documentaire montre, à propos du mot « apostolique », à quel point le vocabulaire chrétien s'est dévalué en perdant de vue ses sources.

Malgré la maladie et des conditions de travail difficiles, le P. Dewailly a su se tenir remarquablement au courant des publications importantes sur le sujet qu'il traite. Les notes du chapitre II en particulier constituent une mine. Mais on admire plus encore l'aisance avec laquelle l'auteur trace, sans développements inutiles et en un style très clair, les lignes fondamentales d'une théologie de la mission et de l'apostolicité. *Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo* : tel est le thème sous-jacent à tout ce livre. Le P. Dewailly a su donner vie à cette si riche formule. Ses lecteurs deviendront, comme il le souhaite, plus « apostoliques » en leur cœur, en leurs travaux, dans la mesure où, grâce à lui, ils seront plus clairement conscients

d'être liés à la mission que Jésus-Christ a reçue jadis de son Père pour la transmettre à ses apôtres et à son Eglise.

René BEAUPÈRE

Rémy CHAUVIN, *Dieu des savants, Dieu de l'expérience* (Coll. Siècle et catholicisme), Paris, Mame, 1958, 279 p.

Paul CHAUCHARD, *Biologie et morale* (Coll. Siècle et catholicisme), Paris, Mame, 1959, 250 p.

L'auteur du premier de ces deux ouvrages est un biologiste, spécialisé depuis vingt ans dans la psychologie animale. Il n'entend aucunement proposer une nouvelle apologétique ni une démonstration scientifique de l'existence de Dieu ; plus simplement, il nous livre son témoignage : que doit être la foi, pour lui, savant, et à quelles conditions peut-il la prendre au sérieux sans rien renier de ses habitudes d'observation et de recherches positives ?

La seconde partie du titre : *Dieu de l'expérience*, suggère que M. Chauvin est redevable à Bergson ; il ne s'en cache pas : il dédie son livre « A mon maître, Bergson » et il conclut son étude en reconnaissant « tout ce qu'elle doit à mon maître Bergson et aux immortelles *Deux sources* » (p. 260). Il lui emprunte surtout cette idée que « la philosophie doit interroger l'expérience sur ce qu'elle peut nous apprendre d'un être transcendant et déterminer la nature de Dieu en raisonnant sur ce que l'expérience nous dit ». La méthode semblera banale au philosophe chevronné. Mais il est extrêmement intéressant de voir comment l'esprit savant (« avec son incuriosité philosophique étonnante, sa spécialisation outrée dans une seule direction, son ignorance presque enfantine des problèmes qui ne le concernent pas directement », p. 11) ne peut parvenir à une expérience assez compréhensive qu'en purifiant sa conception implicite de la science, en se débarrassant de certains préjugés, comme celui de conférer aux phénomènes moraux un statut inférieur et de confondre l'expérience religieuse avec un sentimentalisme vaporeux.

« L'esprit des savants, personne ne le connaît que les savants eux-mêmes » (p. 11) ; du moins peut-on souhaiter qu'ils le connaissent vraiment. Ce livre permettra à beaucoup de deviner quelque chose de la mentalité scientifique et des chemins qui peuvent la conduire jusqu'à Dieu.

Dans l'ouvrage du Docteur Chauchard, on trouvera des idées très saines : « La morale religieuse est d'abord une morale *naturelle* » (p. 15) ; « la biologie nous apporte un art général d'être homme, les déterminismes auxquels il faut se plier pour s'humaniser » (p. 148). Convaincu que la biologie humaine n'est ni matérialiste ni spiritualiste, mais réaliste, et qu'elle ne veut connaître que l'homme, l'auteur montre avec bonheur que la libération de l'homme ne peut être l'œuvre des psychiatres et des psychanalystes, mais qu'elle est « fonction d'une obligation qui la limite en la sauvant » (p. 213) et que la morale est, si l'on ose dire, installée dans le domaine même de la psychologie : « Celui qui refuse l'obligation morale pour sauver sa

liberté est sûr de la perdre, celui qui semble renoncer à sa liberté pour obéir aux déterminismes moraux se trouve libéré » (p. 214). Il est important qu'un savant nous rappelle au nom même de sa science cette exigence humaine, trop méconnue et souvent explicitement reniée dans certaines interprétations hâtives (contre lesquelles les chrétiens ne savent pas toujours se défendre) de la psychologie et de la psychanalyse.

Tout cet ouvrage présuppose une conception de la science que le Docteur Chauchard défend avec éclat : la science — tout au moins la science de l'homme — est inséparable de la morale, elle n'est pas seulement descriptive, elle est déjà normative ; elle définit « dans toutes les conduites humaines ce qui est humain, conforme à la nature psycho-biologique de l'être humain, ou plutôt ce qui est humanisant, va dans le sens des possibilités de cette nature, et ce qui est inhumain, déshumanisant » (p. 22). Cette thèse pose sans doute de difficiles problèmes dans l'ordre théorique, mais elle nous paraît bien indiscutable.

J.-Y. JOLIF

La conscience chrétienne et les nationalismes (Semaine des Intellectuels catholiques, 1958), Paris, P. Horay, 1959, 286 p.

Les exposés groupés dans ce recueil intégral n'ont rien perdu de leur intérêt et de leur actualité ; les débats passionnés dont l'écho retentit encore au travers des lignes imprimées ne sont pas devenus moins forts. Il reste indispensable de méditer la leçon que tirait Mgr Chappoulié : « A notre époque qui est un tournant de l'histoire humaine, les peuples de tous les continents légitiment leurs aspirations à une vie nationale indépendante par le respect dû à leur civilisation particulière et à l'ensemble de leurs traditions spirituelles, à leur patrimoine racial, linguistique, culturel. C'est sur ce terrain-là que les intellectuels français doivent eux-mêmes exprimer leur désir de servir la grandeur du pays. Il leur appartient de faire un large et compréhensif accueil à ces civilisations diverses, d'aider à leur expression et à leur développement en mettant libéralement à leur disposition notre expérience de la vie de l'esprit suivant notre génie national. Les richesses de notre maturité, il faut permettre aux peuples jeunes d'y faire des emprunts qui profiteront à eux et à nous » (p. 275).

C. R.

Georges M.-M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris, Vrin, 1959, 384 p.

Le P. Cottier se propose de définir clairement la place que tient l'athéisme dans la pensée de Marx. Il estime légitime, pour résoudre ce problème, de limiter l'examen aux premiers écrits, qui trouvent leur couronnement dans la critique de l'économie politique de 1844 : ces textes nous livrent tout l'essentiel de la pensée philosophique de Marx. Mais cette philosophie n'est compréhensible qu'à la condition d'être interprétée comme une lutte avec Hegel : « La philosophie

marxienne doit être étudiée comme une phase de l'hégélianisme. Elle est un aboutissement ou, si l'on préfère, un rebondissement. L'ignorer fausse les perspectives. A la formule vulgarisée : Hegel, précurseur de Marx, il faut substituer cette autre : la pensée marxienne, dérivation de l'hégélianisme » (p. 10).

En fonction de ces présupposés, l'auteur consacre une première partie à l'athéisme dans la pensée de Hegel, qui apparaît à la fois comme athée et comme réforme du christianisme, ces deux aspects étant inséparables. Chez Feuerbach, apôtre du « vrai christianisme », on verra avec évidence que l'athéisme est bien le résultat de cette réforme.

La seconde partie de l'ouvrage est constituée par de longues et minutieuses analyses des principaux textes de Marx (*Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit, La Question juive, Manuscrits économico-philosophiques*). Au terme de cet examen, le P. Cottier souligne le caractère avant tout éthique et volitionnel de l'athéisme chez Marx : « L'homme veut être Dieu, il veut se faire Dieu. Marx se rattache ainsi au courant de l'athéisme prométhéen » (p. 363). Cependant cette orientation profonde est contrebalancée par une autre forme d'athéisme (qui deviendra prédominante dans le marxisme postérieur) : l'homme ne veut pas tant être Dieu que se contenter de la terre, qui lui suffit. L'aspiration romantique est corrigée par le matérialisme, qui réduit la totalité du réel aux dimensions du sensible. Enfin, remarque l'auteur, l'athéisme de Marx laisse intactes les structures métaphysiques du monde : « Les mêmes perfections divines classiques hier attribuées à Dieu sont aujourd'hui l'apanage de l'homme : bonté, beauté, etc. Sans Dieu, le monde reste ce qu'il est... Le monde sans Dieu de Marx est habité par des entités » (p. 367-368), — des entités qui ne sont que les rémanences de la théologie trop vite évacuée.

On lira avec profit ces analyses fines et exactes. Les réflexions critiques paraîtront plus faibles. Il n'est sans doute pas topique de reprocher à Marx d'avoir ignoré l'analogie de l'être et d'avoir arbitrairement opposé immanence et transcendance ; si justes qu'ils puissent être, ces reproches ne nous conduisent pas au nouveau point de départ qui permettrait de reprendre radicalement le problème posé par Marx.

J.-Y. JOLIF

François HOUANG, *Ame chinoise et christianisme* (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1957, 150 p., 5,70 NF.

« On ne peut que déplorer le rôle effacé du christianisme dans le renouveau de la Chine contemporaine. » Cette pensée inscrite au seuil du présent ouvrage (p. 15) a sans doute été inspiratrice du dessein de l'auteur. Né de père confucéen et de mère bouddhiste, le R.P. Houang est un Chinois, converti en France à la foi chrétienne en 1945 et devenu prêtre de l'Oratoire. Il a réuni ici, sous un titre qui en exprime le thème fondamental, plusieurs conférences prononcées en Europe, à Paris principalement, entre 1951 et 1957. L'unité du recueil ainsi constitué résulte du fait que, de points de vue divers, chacun de ses

chapitres met en lumière les valeurs spirituelles persistantes en l'âme chinoise et aptes à frayer les voies de l'Évangile dans la Chine moderne.

L'étude intitulée « L'âme religieuse de la Chine » esquisse les phases majeures ayant jalonné l'essor de la spiritualité chinoise : la religion archaïque qui a dominé depuis les origines jusqu'au X^e siècle avant l'ère chrétienne ; l'âge classique, au V^e siècle avant J.-C., caractérisé par trois grands courants : le moralisme de Confucius, l'activisme théocentrique de Mei-ti, le quietisme de Lao-tseu ou Taoïsme ; puis, l'instauration du Confucianisme comme religion d'Etat au II^e siècle avant J.-C. ; l'introduction du Bouddhisme importé de l'Inde, au début de notre ère ; et enfin la synthèse néo-confucéenne du XII^e siècle.

Sous la disparité des croyances et des cultes en faveur dans la Chine ancienne, le R. P. Houang s'attache à déceler la constance de certaines attitudes religieuses foncières, virtualités endormies, mais toujours vivantes, du génie chinois. C'est à elles qu'il faut, pense-t-il, en appeler, pour présenter le christianisme à la Chine d'aujourd'hui.

On goûtera les fines analyses du P. Houang sur l'effacement taoïste comparé à l'humilité chrétienne. Plein d'intérêt s'avère aussi le parallèle pénétrant et nuancé que l'auteur institue entre l'amour universel préconisé par Mei-ti et la charité chrétienne. La pensée de Mei-ti présente des affinités avec celle des Prophètes hébreux ; et, donnée plus significative encore, sa conception de l'amour universel le rapproche du Nouveau Testament. Sans doute ces analogies comportent des limites : notamment, la doctrine de Mei-ti, à la différence de celle de Jésus, n'introduit pas les hommes dans un commerce intime avec Dieu. Cependant, « ce philosophe si peu connu est, plus que tout autre, un précurseur du christianisme en Chine. [...] Il est donc urgent, pour tous ceux qui ne désespèrent pas de l'avenir chrétien de la Chine, de rechercher dans le mei-tisme les pierres d'attente du futur christianisme chinois » (p. 135). C'est là une idée dominante du P. Houang, lequel est sceptique sur l'utilisation éventuelle du confucianisme comme propédeutique à l'Évangile, car, estime-t-il, « en un temps où la jeunesse chinoise est engagée dans l'aventure marxiste, essayer de l'amener au christianisme par la voie confucéenne serait l'en éloigner » (p. 139-140). Mieux vaut, selon lui, faire fond sur les racines durables, dans la mentalité populaire, de l'activisme généreux de Mei-ti et du mysticisme de Lao-tseu.

En ce beau livre *transparent*, de façon émouvante, la conception profonde et grandiose, d'une admirable justesse, que l'auteur se fait de l'Église Catholique. Le R. P. Houang nous rappelle avec lucidité les exigences de notre foi ; il nous invite à l'universalisme de l'esprit et du cœur ; il formule de suggestives réflexions sur l'apostolat missionnaire ; portant son regard par-delà la tourmente qui agite actuellement sa patrie en proie à l'idéologie communiste, il nous transmet son incoercible espérance.

VIII. LIVRES REÇUS

- Joseph BARBIER, *La prière chrétienne à travers l'œuvre de Charles Péguy*, Paris, Ed. de l'Ecole, 1959, 200 p.
- Roger BARON, *Regards catholiques sur l'Inde* (Coll. Le monde et la foi), Paris, Desclée et Cie, 1959, 68 p., 2,40 NF.
- Camille BELLIARD, *Paroles d'Évangile*, Blainville-sur-mer (Manche), L'amitié par le livre, 1959, 78 p., 4,50 NF.
- Jacques BERGEYCK, *Le masque de bois* (Coll. Eglise vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1960, 160 p., 7,50 NF.
- Walbert BUEHLMANN, o. f. m. cap., *Die Bibel in der katholischen Weltmission* (tiré à part de *Nouvelle revue de science missionnaire*), Beckenried (Suisse), 1960, 26 p.
- Denis BUZY, s. c. j., *Jésus de Nazareth*, Paris, Ed. de l'Ecole, 1960, 274 p., 5 NF.
- Jacques CHABANNES, *Saint Antoine de Padoue*, Paris, Arthème Fayard, 1960, 282 p., 9,50 NF.
- Mgr A. CHARRAT, *Jésus-Christ fils de Dieu*, Paris, Ed. de l'Ecole, 1960, 136 p., 2,50 NF.
- Jean CLÉMENCE, s. j., *Évangile, lumière de vie*, Le Puy-Lyon-Paris, Xavier Mappus, 1959, 208 p., 7,95 NF.
- Joseph COLOMB, *Au souffle de l'Esprit*. II. Histoire de l'Eglise, Paris, Desclée et Cie, 1959, 138 p.
- Alden HATCH, *Le miracle de la montagne. L'histoire de Frère André et de l'Oratoire Saint-Joseph à Montréal* (Bibliothèque Ecclesia), Paris, Arthème Fayard, 1959, 204 p.
- HUMBERT DE ROMANS, *De Oratione* (Bibliotheca Dominicana 1), éd. par H. M. HERING, o. p., Rome, Sainte-Sabine, 1960, 164 p.
- G. MORETTI, *Copie non conforme. Le vrai visage des saints révélé par leur écriture*, Tournai-Paris, Casterman, 1960, 248 p., 9 NF.
- M.-J. MOSSAND, *Broussailles et bourgeons. Suggestions pour l'éducation des enfants du peuple*, Paris, Ed. ouvrières, 1959, 94 p., 3,60 NF.
- Madeleine MUNICH, *Le catéchisme des 8-9 ans du village* (Coll. Mon village), Paris, Ed. ouvrières, 1959, 132 p., 7,65 NF.
- Erich PRZYWARA, *Résurrection dans la mort* (Coll. L'eau vive), Paris, Ed. du Cerf, 1960, 128 p., 3,90 NF.
- A. et L. RENOU, *Au temps des patriarches : Isaac et Jacob*, Paris, Ed. de l'Ecole, 1959, 190 p., 7,50 NF.
- R. SINEUX, o. p., *Le pour et le contre. Dialogue sur les contrastes de la vie*, Paris, Lethielleux, 1960, 256 p., 9,75 NF.
- Bruno H. VANDERBERGHE, *Onze Vaders in het Geloof* [Nos pères dans la foi], Chez l'auteur, 5, rue Leys, Bruxelles, 4, s. d., 176 p., 70 f. b.

Collection « Les écrits des saints », Namur, Ed. du soleil levant :
Saint Pie X, Textes choisis et présentés par Josse ALZIN (1960, 190 p., 6,15 NF.) ; *Saint Robert Bellarmin*, textes choisis, traduits et présentés par Denise PEZZOLI (1960, 192 p., 6,15 NF.) ; *Saint Pierre Canisius*, textes choisis, traduits et présentés par J. BOULANGÉ, s. j. et A. DE LA CROIX-LAVAL, s. j. (1960, 192 p., 6,15 NF.) ; *Sainte Louise de Marillac*, textes choisis et présentés par J.-P. FOUCHER (1960, 182 p., 6,15 NF.) ; *Saint François d'Assise*, textes choisis avec une préface de Franz WEYERGANZ (1960, 192 p., 6,15 NF.) ; *Saint Thomas More*, traduction de l'anglais par Marie-Claire LAISNEY et préface de Marie DELCOURT (1959, 300 p., 7,95 NF.).

Problèmes agricoles et ruraux (Coll. Les enseignements pontificaux), Paris, Desclée et Cie, 1960, 302 p.

La XIII^e Semaine des intellectuels catholiques

La prochaine Semaine des Intellectuels catholiques se déroulera du mercredi 9 au mardi 15 novembre à la Salle de la Mutualité, 24, rue Saint-Victor, Paris (6^{me}).

Son thème sera : *Les désordres de l'esprit* : Le normal et le pathologique, Faut-il réviser la notion de péché ? La pathologie du sens du prochain, Notre civilisation est-elle malade ? Les maladies du sentiment religieux, Déséquilibres et équilibre du génie, Mesure et démesure de la sainteté.

Centre catholique des Intellectuels français : 61, rue Madame, Paris (6^{me}).

NOTRE PROCHAIN NUMERO

AUTORITÉ ET POUVOIR

Parmi d'autres articles, vous lirez dans notre numéro 49 (septembre-octobre) :

Ch. GOLFIN, o. p., *Autorité et pouvoir*

G. DE LAGARDE, *La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIV^e siècle*

F. ROULIER, *L'Eglise et les Etats au XIX^e siècle*

H. SCHLIER, *L'Etat selon le Nouveau Testament*

OU TROUVER "LUMIERE et VIE" ?

I. FRANCE

AMIENS

Librairie BRANDICOURT
13, rue de Noyon

ANGERS

Librairie RICHER
Rue Chaperonnière
Librairie SAINTE-CROIX
11, rue Chaperonnière

ANNECY

Librairie BORONCELLI
3, quai Jean-Jacques Rousseau

ARRAS

Librairie BRUNET
21, rue Gambetta

AURILLAC

Libr. MALROUX-LABORIE
4, place du Square

BORDEAUX

Libr. L'AMI DES LETTRES
5, rue Jacques Bel

CAEN

Librairie PUBLICA
44, rue Saint-Jean

CAMBRAI

Librairie BONDUELLE
14, rue de Noyon

CHAMBERY

Librairie CATHOLIQUE
Rue Saint-Réal

COLMAR

Librairie UNION
28, rue des Têtes

COUTANCES

Librairie NOTRE-DAME
43, rue Saint-Nicolas

DAX

Librairie BOCQUET
29, cours de Verdun

EVREUX

Librairie A SAINT PAUL
Les Halles

GRENOBLE

Librairie ARTHAUD
23, Grande Rue
Librairie NOTRE-DAME
10, place Notre-Dame

LAVAL

Librairie DELAPIERRE
Rue de l'Hôtel de Ville

LILLE

Librairie NOTRE-DAME
39, rue Colbert
Librairie R. GIARD
2, rue Royale
Librairie SAINT-AUGUSTIN
33, rue Esquermoise

LISIEUX

Lib. JOIE DE CONNAITRE
9, rue Pont Mortain

LOURDES

Librairie FAMILIALE CATHO-
LIQUE
22, rue Bernadette

LYON-1^{er}

Librairie SAINT-AUGUSTIN
20, rue d'Algérie

LYON-2^{me}

Librairie GENERALE DE L'OF-
FICE CATECHISTIQUE
2, rue Sainte-Hélène
Librairie du SACRE-CŒUR
6, place Bellecour
Librairie VITTE
3, place Bellecour

MARSEILLE-1^{er}

Librairie CLAIRIERE
16, rue Grignan

MARSEILLE-6^{me}

Librairie CATHOLIQUE
47, boulevard du Muy

MONTPELLIER

Librairie des TOURELLES
Chemin du Pioch Boutonnet

MULHOUSE

Librairie UNION
4, place de la Réunion

NANCY

Librairie CATHOLIQUE
14, place Stanislas

NANTES

Librairie COUSINARD
3, place Saint-Pierre
Librairie LANOE
2, rue de Verdun

NICE

Librairie CATHOLIQUE
10, rue Lamartine

NIMES

Librairie NIMES-ROME
23, boulevard Courbet

ORLEANS

Librairie BLANCHARD
15, rue Bannier

PARIS-5^{me}

Librairie SAINT-MICHEL
47, boulevard Saint-Michel

PARIS-6^{me}

APOSTOLAT DE LA PRESSE
46-48, rue du Four
AU VIEUX COLOMBIER
18, rue du Vieux-Colombier
Librairie GABALDA
90, rue Bonaparte
Lib. JOIE DE CONNAITRE
32, rue Saint-Sulpice
Lib. LE LIVRE ET L'IMAGE
24, rue Saint-Sulpice
OFFICE GENERAL DU LIVRE
14 bis, rue Jean Ferrandi
Librairie PAGES
55, rue Bonaparte
Librairie SAINT-PAUL
6, rue Cassette
Librairie THULLIER
8, place Saint-Sulpice
Librairie DE LA VOUTE
31, rue Saint-Sulpice

PARIS-7^{me}

Librairie du CERF
29, bd de Latour Maubourg
Lib. DESCLEE DE BROUWER
76 bis, rue des Saints-Pères
Librairie de l'ORANTE
23, rue Oudinot

PARIS-8^{me}

Librairie SAINT-DOMINIQUE
222, faubourg Saint-Honoré

QUIMPER

Librairie GUIVARCH
52, rue Kéréou

REIMS

Librairie NOTRE-DAME
23, rue Carnot

RENNES

Maison BEON
6, rue Nationale
Librairie SAINT-YVES
3, rue de la Monnaie

ROANNE

Librairie du SACRE-CŒUR
34, rue Jean-Jaurès

RODEZ

LA MAISON DU LIVRE
Rue Louis Blanc

ROUEN

Librairie BEAUVOISINE
140, rue Beauvoisine
Librairie LEPOUZE
50, rue Saint-Lô

SAINT-ETIENNE

Librairie de L'AVENIR DE LA
LOIRE
4, rue Mi-Carême
Librairie LES BONS LIVRES
9, rue Général Foy

SAINT-GERMAIN-EN-LAYE

Librairie PLANCHET
10, rue de la République

STRASBOURG

Librairie ALSATIA
31, place de la Cathédrale

TOULON

Librairie Catholique ST-LOUIS
6, rue Anatole-France

TOULOUSE

EDITIONS CHRETIENNES
8, rue des Arts

VALENCE

Editions PAX
1, place de la Visitation

II. ETRANGER**BRUXELLES**

LA PENSEE CATHOLIQUE
40, avenue de la Renaissance

FRIBOURG

ŒUVRE DE ST-AUGUSTIN
88, rue de Lausanne
Librairie SAINT-PAUL
130, place Saint-Nicolas

GENEVE

Librairie L. MEROZ
12, boulevard Georges Favon

LAUSANNE

Lib. LOMBARD et RYTER
5, Grand Saint-Jean

MILAN

Pia Società SAN PAOLO
Piazza Duomo 20

MONTREAL

PERIODICA
5090, avenue Papineau

ROME

CENTRO LIBRARIO INTER-
NAZIONALE
Pia Società San Paolo
Via Pio X, 8

Le Gérant : J.-Y. JOLIF

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal : 3^{me} trimestre 1960

LVMIERE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PUBLIEE CINQ FOIS PAR AN
SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE
DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE
DE LYON

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement
du 1^{er} Janvier.

	Ordinaire	Soutien	Le numéro
France	15 NF (1.500 f.)	20 NF (2.000 f.)	3,50 NF (350 f.)
Etranger	18 NF (1.800 f.)	25 NF (2.500 f.)	4,00 NF (400 f.)

CORRESPONDANTS A L'ETRANGER

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. 11a
1975

Belgique et Luxembourg : La Pensée Catholique, 40, avenue de la
Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291-52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem,
C. C. P. 85843

Italie : Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C. C. P.
1.18976

U. S. A. et Canada : Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

★

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à
l'ancienne bande 3 timbres de 0,25 NF, ou 3 coupons-réponses inter-
nationaux.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse,
et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications
utiles.

Pour les réabonnements, utiliser notre C. C. P. de préférence aux
chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent
être adressés sans mention personnelle à

LVMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2^{me}

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

Cahiers encore disponibles

1953	8. <i>Crise de la Morale</i>	2,50 NF.
	9. <i>Jésus Fils de Dieu, d'après le N. T.</i>	2,50 NF.
	11. <i>La fin du monde est-elle pour demain ?</i> ...	4,00 NF.
1954	14. <i>De l'existence de Dieu</i>	2,50 NF.
1955	19. <i>Chrétiens séparés devant l'œcuménisme</i> ...	2,50 NF.
	20. <i>Réflexions sur le travail</i>	2,50 NF.
	21. <i>La morale du Nouveau Testament</i>	2,50 NF.
	24. <i>De l'immortalité de l'âme</i>	2,50 NF.
1956	25. <i>L'Islam</i>	2,50 NF.
	26. <i>Le Baptême dans le Nouveau Testament, I</i> ..	2,50 NF.
	27. <i>Le Baptême dans le Nouveau Testament, II</i> ..	2,50 NF.
	28. <i>Où en est le communisme français ?</i>	2,50 NF.
	29. <i>La Sainte Trinité, I</i>	2,50 NF.
	30. <i>La Sainte Trinité, II</i>	2,50 NF.
1957	31. <i>L'Eucharistie dans le Nouveau Testament</i> ..	2,50 NF.
	32. <i>Suicide et euthanasie</i>	2,50 NF.
	33. <i>Réflexions sur le miracle</i>	2,50 NF.
	34. <i>L'évolution humaine</i>	2,50 NF.
	35. <i>Transmission de la foi et catéchèse</i>	4,00 NF.
1958	36. <i>Le Rédempteur</i>	3,00 NF.
	37. <i>Israël</i>	3,00 NF.
	38. <i>La guerre</i>	3,00 NF.
	39. <i>L'argent, I</i>	3,00 NF.
	40. <i>Aspects du protestantisme</i>	3,00 NF.
1959	41. <i>L'espérance</i>	3,50 NF.
	42. <i>L'argent, II</i>	3,50 NF.
	43. <i>Conception chrétienne de la femme</i>	3,50 NF.
	44. <i>Amour de Dieu, amour des hommes</i>	3,50 NF.
	45. <i>Le Concile œcuménique</i>	3,50 NF.
1960	46. <i>La prédication</i>	3,50 NF.
	47. <i>La conversion</i>	3,50 NF.
	48. <i>La condition de créature</i>	3,50 NF.

Cahiers à paraître

49. *Autorité et pouvoir*
50. *Actualité de la doctrine chrétienne*

Les prix indiqués sont valables pour la France et la Communauté.
Pour l'étranger ils doivent être majorés de 0,50 NF.

PRIX : France, 3,50 NF
Etranger, 4,00 NF