

LITURGIE ET EXEGESE SPIRITUELLE

Le renouveau liturgique, plus précisément une intelligence renouvelée de la liturgie, suppose un renouveau biblique. Quand on dit cela, il faut avouer que l'accueil est rarement enthousiaste. Les bonnes volontés les plus résolues (bien entendu c'est d'abord des prêtres que nous parlons, et des prêtres qui ont vraiment le souci de faire vivre les âmes), — les bonnes volontés les plus résolues, disons-nous, semblent défaillir sous le coup! « Comment? il faut encore initier les gens à la Bible? Comme si cela n'était pas déjà suffisamment difficile de les initier à la liturgie toute seule!... »

On peut répondre à cette protestation que le fait est là : notre liturgie, la liturgie romaine, est biblique d'un bout à l'autre. Non seulement, dans sa plus grande partie, elle est faite de textes bibliques; non seulement ce qui n'y est pas directement pris à la Bible est encore, en majeure partie, commentaire biblique, mais les textes dont la composition est le plus purement ecclésiastique n'y respirent pas une autre atmosphère, n'y usent pas d'un autre vocabulaire ni d'autres formes de pensée que les textes bibliques. Par suite, si l'on veut comprendre la liturgie, il faut comprendre la Bible. Qu'on le veuille ou non, en effet, étudier la liturgie, ce sera étudier la Bible, puisque la liturgie, c'est encore la Bible.

A dire vrai, parmi ceux pour qui c'est un scandale que de doubler l'initiation liturgique par une initiation biblique, il en est sur qui l'inefficacité du raisonnement précédent est facilement explicable. Par initiation liturgique, ils n'entendent point une initiation à la liturgie traditionnelle, pour laquelle ils n'ont pas plus de goût ou d'intérêt que pour l'Écriture Sainte. Ils songent plutôt à une élaboration toute

nouvelle, dans des formes largement émancipées, à une « liturgie » refaite, et qui, précisément, viserait le contact avec la masse en évitant tout ce qui trahit, dans la liturgie actuelle, les origines bibliques ou patristiques. C'est dans ce sens qu'un éminent curé de grande ville disait récemment : « Il faut repenser le canon de la Messe! » entendant par là, comme il l'expliquait lui-même, qu'il fallait jeter par-dessus bord « *munera pueri tui justis Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech* ».

Avouons-le, cette tendance à tout rejeter du passé, sous prétexte d'actualité, est une des plus dangereuses qui se fassent jour parmi les ecclésiastiques et les chrétiens d'aujourd'hui. Si l'on y cédaient, elle irait à faire oublier que le christianisme est une révélation, que c'est aux apôtres que cette révélation a été faite et que c'est l'Église qui nous la transmet dans sa tradition vivante. Autrement dit, la façon dont certains, sans toujours être d'une logique aussi intrépide que notre curé, prétendent aujourd'hui « mettre à la page » le catholicisme, revient très exactement à le supprimer.

Dieu merci, de telles erreurs restent rares, et la plupart de ceux qui s'y engagent ne se rendent pas un juste compte de la voie qu'ils suivent et du terme où elle mène. Il y a donc les autres, tous les autres. Pourquoi ceux-là, qui sentent bien, même si c'est confusément, les richesses du missel et du bréviaire, qui souhaitent bien, même s'ils rechignent sur tel ou tel point, en vivre à nouveau et en faire vivre les autres, n'en sont-ils pas moins mécontents et sceptiques dès qu'on leur rappelle l'évidence que nous avons dite : « étudier la liturgie, c'est nécessairement étudier la Bible » ? Pourquoi s'irritent-ils, s'indignent-ils quand on leur dit : « Mais c'est de la Bible que la liturgie est faite! Comment donc voulez-vous l'étudier sérieusement sans commencer par étudier la Bible elle-même ? » Ils mettent en avant le peu d'attrait qu'une telle étude inspirerait à leurs paroissiens. Mais qu'en savent-ils ? Il faut en venir à cette question pour toucher enfin à la clef du mystère (et peut-être même aurions-nous là ce qui explique aussi le radicalisme des autres).

Les prêtres dont nous parlons disent alors : « Nous savons

d'expérience ce qu'est l'étude de la Bible et nous avons perdu de longue date toute illusion sur l'intérêt que peut offrir à des Français moyens normalement constitués la question des sources du Pentateuque, le problème synoptique ou la chronologie des épîtres pauliniennes! »

Autrement dit, le préjugé défavorable dont jouit l'étude de la Bible dans une large partie du clergé tient principalement à des souvenirs scolaires. Les nécessités apologétiques auxquelles l'exégèse moderne a dû parer ont eu ce triste contre-coup de donner à un trop grand nombre de séminaristes l'impression qu'étudier la Bible, c'est se lancer et se perdre dans un marécage de problèmes techniques embrouillés au possible, et totalement privés de sens pour tous ceux qui ne sont pas des spécialistes.

Il y aurait beaucoup à dire sur cet état de choses. Il n'y a pas à nier qu'il soit affligeant. On peut toutefois se consoler en observant que les séminaristes catholiques ne sont pas les seuls et ne sont pas surtout les plus sérieusement victimes de cette regrettable situation. On la retrouve simplement aggravée chez les protestants ou chez les anglicans. Chez ceux-ci, la théologie biblique étant toute la théologie, cela fait une vingtaine d'années que les étudiants ont eu brusquement le sentiment que leurs études leur enlevaient tout et ne leur donnaient rien. Nous n'en sommes pas là et, grâce à ce fait que le catholique reçoit la Parole divine d'abord dans la tradition vivante, il n'y a pas lieu de craindre que nous en venions là. Mais il y a tout à fait lieu de nous secouer et de dissiper un mortel malentendu. Justement, le rapprochement de la Bible et de la liturgie y est plus propice que quoi que ce soit d'autre.

I

La façon, en effet, dont la Bible est utilisée par la liturgie devrait montrer, permet de montrer aux clercs qu'il est une tout autre façon d'étudier la Bible que celle qu'ils connaissent trop bien et qui ne leur a laissé que d'amers souvenirs.

On peut lire la Bible pour réfuter Wellhausen, Harnack ou Loisy. Mais on peut aussi la lire pour communier avec saint Athanase, saint Augustin et saint Léon. Et il faut avouer

que les deux méthodes impliquées par les deux fins poursuivies ne se ressemblent pas plus que ces dernières. Il en résulte qu'on n'a aucun titre à écarter l'une au nom de l'en-nui causé par l'autre. Pour être plus précis, la connaissance de la Bible exigée par la connaissance de la liturgie, ce n'est pas une connaissance critique, mais c'est une connaissance spirituelle.

Tout se tient : on ne goûte plus, on ne comprend plus la liturgie, parce qu'on ne goûte plus, on ne comprend plus la Bible. Mais à son tour, la Bible n'est plus goûtée ni comprise parce que l'exégèse spirituelle est méconnue et plus encore inconnue.

Dire cela, toutefois, c'est risquer de mettre le feu aux poudres. En premier lieu, la façon même dont nous avons été amené à parler de l'exégèse spirituelle en partant de l'exégèse critique constitue une tentation trop forte d'opposer l'une à l'autre. Si l'on y cède tant soit peu, l'exégèse critique apporte alors pour se défendre des arguments d'un tel poids et d'une telle forme que le conflit devient à la fois suraigu et insoluble. Le plus grave peut-être n'est pas là. L'exégèse spirituelle — son nom du moins — connaît aujourd'hui un regain de faveur indéniable. Malheureusement, certains des milieux où l'on s'y jette avec délices, certains des livres produits pour la ranimer sont de nature à soulever de trop légitimes inquiétudes. « Si c'est cela, nous dira-t-on, que vous nous proposez au lieu de l'exégèse que nous connaissons déjà : grand merci! Nous connaissons Charybde; nous n'avons aucune envie de tâter de Scylla. »

La première chose à faire est donc de définir ce que nous entendons ici par exégèse spirituelle. L'exégèse spirituelle qui est supposée par toute la liturgie, c'est une exégèse que dominent deux principes. Le premier est que la Bible est la Parole de Dieu, non une parole morte, emprisonnée dans le passé, mais une parole vivante, qui s'adresse immédiatement à l'homme d'aujourd'hui prenant part à la célébration liturgique, une parole qui le concerne, parce que c'est pour lui qu'elle a été et qu'elle demeure prononcée. Le second n'est au fond qu'une conséquence du premier. Et c'est que l'Ancien Testament s'éclaire par le Nouveau, tout comme le Nouveau ne découvre sa profondeur qu'une fois rapproché de l'Ancien. Il faut préciser davantage : le lien entre les

deux se définit par l'allégorie, au sens précis que l'antiquité donnait à ce terme. C'est-à-dire qu'il y a, dans les récits bibliques de l'Ancien Testament par exemple, un double ou triple sens : sous le sens littéral, sous « l'histoire », un sens typologique qui se rapporte au Christ et à l'Église, et, dans le prolongement de ce second sens, le troisième : le sens anagogique qui se rapporte à nous-mêmes, auditeurs, lecteurs de la Parole.

Dire si peu de chose, c'est soulever déjà une foule de questions. Toutes, ou peu s'en faut, reviennent à celle-ci : le *triplex sensus* de l'Écriture n'est-il pas une simple fantaisie ? Le sens typique et le sens anagogique ne sont-ils pas de simples produits de l'imagination ? Qu'est-ce là, sinon une prolifération d'interprétations toutes subjectives dont le travail de l'exégèse moderne a été de nous débarrasser ? Au lieu du sens objectif des textes, n'est-ce pas n'importe quelle songerie de l'homme usurpant la place de la Parole divine et empêchant d'entendre seulement cette dernière ?

A ce point, les partisans de transformations radicales ressurgissent. « N'avouez-vous pas, nous disent-ils, le caractère dépassé et désuet de la liturgie actuelle ? Dès l'instant qu'elle est, comme vous êtes obligé de l'avouer, tout entière établie sur les principes d'exégèse que vous avez définis, n'est-elle pas un objet artificiel, le produit d'un type de civilisation chrétienne irrémédiablement caduc ? N'avons-nous pas raison, pour reprendre le contact avec les masses, de vouloir passer par-dessus tout ce byzantinisme et rejoindre directement l'Évangile ? »

Une telle objection est extrêmement précieuse. Elle nous amène au vrai point de départ. Est-ce, comme on nous l'affirme, un produit décadent que l'exégèse spirituelle ? Son apparition dans l'Église constitue-t-elle un phénomène de sclérose ? Signifie-t-elle une retombée de la religion de l'Esprit, annoncée par l'Évangile, dans un formalisme laborieux, plus byzantin que chrétien ?

Dès qu'on parle d'exégèse spirituelle, surtout si l'on précise en osant avancer le mot d'allégorie, on pense à Origène. N'est-ce pas lui le grand coupable ? N'a-t-il pas légué à l'Église en l'espèce une des plus funestes traditions qu'il avait reprises à la religiosité hellénistique ? L'exégèse allégorique n'est-elle pas, comme déjà Porphyre (qui devait s'y connaî-

tre) le soutenait, rien qu'un mauvais camouflage chrétien d'un procédé mécanique employé par les derniers théologiens du paganisme pour galvaniser des légendes agonisantes? Du côté chrétien, aussi bien, le grief ne date pas d'hier. Nombre de ses contemporains reprochaient déjà au grand Alexandrin d'avoir voulu substituer à la simplicité de l'Évangile et des apôtres une construction alambiquée, édifiée d'après des principes qui ne devaient rien au christianisme mais tout à des disciplines profanes.

Que répondait-il à cela? On lui objectait l'Évangile et les écrits apostoliques. Mais lui-même n'hésitait pas à y renvoyer ses contradicteurs. Et il faut reconnaître qu'à lire sans parti pris ses arguments, on doit bien leur trouver quelque pertinence. Un esprit aussi peu enclin aux spéculations gratuites que celui d'Érasme pouvait l'être s'en déclarait vaincu.

Si nous nous reportons à l'Évangile auquel on nous renvoie, nous ne pouvons manquer, en effet, d'être impressionnés par l'usage que lui-même fait déjà de l'exégèse incriminée. Lorsque Notre-Seigneur, parlant de Jean-Baptiste, déclare : « Élie est déjà venu¹ », ou, parlant de lui-même et de sa résurrection : « Cette génération méchante et adultère recherche un signe, et il ne lui sera pas donné d'autre signe que celui de Jonas le prophète² », nous sommes en pleine exégèse allégorique. Et lorsque le Ressuscité explique aux disciples d'Emmaüs, « commençant par Moïse et tous les prophètes, dans toutes les Écritures, ce qui le concernait³ », il est difficile de donner à cette phrase et à tout son contexte leur sens plein s'il ne s'agit pas, au moins pour une large part, d'interprétations analogues.

En tout cas, il paraît bien que la première génération chrétienne a compris de cette façon le rapport établi par le Christ lui-même entre l'Ancien Testament d'une part, sa personne et son œuvre d'autre part. Les discours apostoliques, si archaïques de ton, dans les Actes, ne laissent pas le moindre doute là-dessus. Qu'on fasse, par ailleurs, le compte des citations de l'Ancien Testament placées par saint

1. Matth., xvii, 12.

2. *Ibid.*, xii, 39.

3. Luc, xxiv, 27.

Matthieu à côté de chaque parole, de chaque acte du Sauveur qu'il rapporte, et l'on sera frappé par le nombre des cas où ces citations paraissent oiseuses si l'on rejette l'allégorie.

Si l'on passe à saint Paul, le procédé devient formellement explicite. Plutôt qu'en glaner les exemples (la pierre qui était le Christ, dans I Cor., x, 4, après l'exclamation de ix, 9 : « Est-ce que Dieu se soucie des bœufs ? » suscitée par Deut., xxv, 4, ou bien, dans l'Épître aux Galates, tout le parallèle entre Agar et Sara), mieux vaut se borner à citer ses propres déclarations : « Ces choses ont eu lieu pour nous servir de types⁴ », nous dit-il, après une allégorisation de la pérégrination au désert. D'autres textes pauliniens semblent mener plus loin. La notion du « mystère », qui prend une telle place dans les épîtres de la captivité, ne suppose-t-elle pas la découverte d'un sens nouveau donné à l'Écriture et qui en unifie toutes les perspectives dans le Christ ? Lorsque saint Paul oppose les Juifs, qui ne voient que la lettre dans l'Écriture, aux chrétiens qui y découvrent l'Esprit, et pour qui, lorsqu'ils la lisent, un voile est enlevé, ce qu'il appelle « la lettre qui tue », qu'est-ce, sinon une interprétation purement littérale de l'Écriture, tandis que « l'Esprit vivifiant », n'est-ce pas précisément l'interprétation allégorique dont nous parlons⁵ ?

L'Épître aux Hébreux fera le dernier pas et ne sera plus qu'un traité d'explication allégorique de la liturgie du tabernacle par rapport au Christ et à la Croix. Et l'on ne s'en tiendra plus à des parallélismes plus ou moins généraux, mais on entrera dans tout ce détail des applications qui est, il faut l'avouer, ce qui déconcerte le plus les modernes, chez un Origène ou chez ses imitateurs.

Quand on a rassemblé ces constatations, que l'on pourrait indéfiniment enrichir, on en est au point où, bon gré malgré, doivent bien en venir tous les réformateurs qui prétendent opposer la simplicité de l'Évangile aux artifices de la tradition. L'examen poussé de plus près oblige toujours à reconnaître que les « corruptions » reprochées à celle-ci ne sont qu'un développement des germes mêmes de celui-là...

4. I Cor., x, 6.

5. Cf. tout le passage de II Cor., III, 4-18.

II

Cependant, dire cela, n'est-ce pas révéler un malaise bien plus profond qu'il semblait à première vue? S'il est vain, sur ce point comme sur d'autres, d'opposer Église et Évangile, n'est-ce pas parce que l'Évangile lui-même trahit un malentendu? Le christianisme s'est présenté dès le début, dès la prédication de Jésus, comme l'accomplissement du judaïsme. N'y aurait-il pas là une méprise qui, par-delà les apôtres, serait imputable à son divin fondateur? Sans doute, Notre-Seigneur n'a point voulu abolir mais accomplir. Mais, en fait, ne faut-il pas plaquer sur tout l'Ancien Testament une interprétation qui force les textes pour justifier ce dessein? Un procédé violent (qu'il découle de la dialectique rabbinique ou de la gnose philonienne, peu importe) serait-il seul à rattacher ces deux religions qui emploient les mêmes mots mais ne parlent pas la même langue?

Le problème est d'importance. Il enveloppe toute la question des rapports entre les deux testaments. Suivant qu'on le résout en un sens ou en l'autre, c'est l'Église qui a eu raison, ou bien c'est Marcion, cet hérétique du second siècle qui avait voulu séparer radicalement la cause du christianisme et celle du judaïsme. On sait que des critiques modernes, comme Adolf von Harnack, ont jugé que la première grave erreur de l'Église avait été de condamner Marcion au lieu de s'y rallier. Leur jugement serait-il fondé? Ne nous hâtons pas de le croire. Les progrès de l'exégèse scientifique elle-même, au cours de ces dernières années, rendent de plus en plus difficile de le soutenir.

D'un mot, disons-le, le procédé d'interprétation appliqué par les écrivains du Nouveau Testament à l'Ancien, si différent qu'il soit de nos modernes méthodes exégétiques, apparaît de moins en moins comme un artifice, comme un *deus ex machina* introduit du dehors pour les besoins de la cause. Et d'abord, il ne constitue aucunement une nouveauté. Rien n'est plus certain aujourd'hui que le fait que ce procédé est intérieur à l'élaboration même de l'Ancien Testament et a conduit celui-ci à la forme où nous l'avons présentement.

Pour parler plus clair et plus net, le remploi et la réinterprétation des anciens récits, aboutissant à des transpositions qui sont de véritables métamorphoses, apparaît comme le secret de la composition des écrits de l'Ancien Testament, sous leur forme achevée. Quand on l'y suit de près, on découvre enfin comment ce procédé peut être tout autre chose qu'un artifice gratuit. Il s'y révèle au contraire, selon la pensée des Pères de l'Église, comme l'effet d'une véritable pédagogie providentielle. Grâce à cette pédagogie, Dieu, en amenant l'Israélite à approfondir ses expériences originelles et à y découvrir un sens nouveau, l'a conduit sans heurt d'une religion encore primitive à une religion vivifiée par la révélation prophétique. On comprend alors que cette transposition fondamentale, qui n'a rien d'un coup de force et qui a tout d'une germination, d'une métamorphose biologique, ait elle-même préparé et comme provoqué une seconde transposition : celle qui de l'Ancien Testament lui-même acheminerait au Nouveau.

Nous voici au nœud du problème. Il convient de ne pas se hâter et de reprendre fibre à fibre toutes ses données.

L'ensemble de l'histoire d'Israël, telle que la retracent les livres de Moïse et les livres historiques dans leur état définitif, porte une double marque. D'une part, l'archéologie contemporaine à elle seule suffirait à le montrer, nous sommes ici en présence de traditions religieuses dont le noyau remonte, quoi qu'ait imaginé l'école Wellhausen, à une période contemporaine des faits relatés. D'autre part, il n'est pas niable que cette histoire soit une histoire interprétée, plus précisément une histoire à laquelle on découvre un sens nouveau. Cela est vrai de n'importe lequel des « documents », mais la démonstration est d'une simplicité évidente pour peu qu'on examine les rédactions dites « deutéronomistes ». La vision de l'histoire ancienne d'Israël y est indubitablement colorée par les vues les plus originales des prophètes du VIII^e et du VII^e siècle. Pour prendre un exemple précis, le récit de l'oppression égyptienne, puis de la délivrance merveilleuse de l'Exode, se lit à la lumière d'une expérience douloureuse qu'Israël n'a pas faite et ne pouvait pas faire avant le VI^e siècle : celle de l'exil de Babylone, puis de la délivrance par Cyrus, événements qui n'ont eu eux-mêmes leur retentissement dans les cœurs qu'à la

faveur de la prédication prophétique qui les avait précédés et accompagnés.

Plus saisissant encore et moins discutable s'il se peut, apparaît l'exemple fourni par la législation du Deutéronome réinterprétant dans un sens humanitaire un ensemble de prescriptions mosaïques (ou même pré-mosaïques) dont la signification primitive purement sacrale n'est point douteuse.

Mais il est un genre littéraire où ce processus de transposition se suit à la trace, et c'est celui des écrits sapientiaux. Qu'est-ce donc que la « Sagesse », à l'origine, dans les plus anciennes collections des Proverbes par exemple ? Ce n'est guère qu'un ensemble de préceptes d'expérience : un art de réussir destiné aux « gens du roi », un manuel du parfait fonctionnaire, emprunté aux peuples voisins à peu près tel quel, à l'Égypte ou à l'Assyrie, en même temps que l'institution royale. Seulement, d'emblée, cette sagesse fort terre à terre se trouve dans un nouvel éclairage, celui du yahvisme d'Israël, activé et purifié par la prédication des premiers grands prophètes. Vienne le temps ou l'exil aura supprimé purement et simplement l'objet terrestre de cette sagesse, en supprimant la royauté avec ses organes, et, sans effort, elle décollera et deviendra une sagesse de vie surnaturelle. Au terme, comme dans la *Sagesse de Salomon*, la « Sagesse » ne sera plus un corps d'avis dictés par la pratique des affaires et transmis par les augures d'une « École des Sciences politiques » avant la lettre ; ce sera le profond et impénétrable dessein de la providence divine, tel que l'Esprit-Saint peut le communiquer par grâce au cœur fidèle.

L'avantage de ce dernier exemple est qu'il montre à quel point la transposition, l'allégorisation a été naturelle. Il ne s'agit nullement, on le voit, d'un « fait du prince » de l'exégète, mais du travail lent et continu d'un fleuve qui creuse son lit peu à peu dans une terre dont les possibilités ne se découvrent que peu à peu. Ce qu'il faut bien voir, au surplus, c'est que la même chose est vraie des « histoires » bibliques. La « philosophie de l'histoire », fût-elle franchement post-exilique, qui les colore et peut-être les transfigure, n'est nullement un revêtement mais une irradiation montée des profondeurs. L'expérience religieuse des pro-

phètes qui a éclairé cette histoire en retour, en effet, n'est pas elle-même un commencement absolu. Si direct qu'ait été pour eux l'appel de Dieu, Dieu semble plutôt leur avoir ouvert les yeux sur les richesses non encore élaborées de la vieille tradition d'Israël qu'avoir estompé à leur regard les trésors du souvenir derrière des visions impréparées.

Sans doute les prophètes, du VIII^e au VI^e siècle, ont profondément renouvelé le vieux yahvisme. Mais ils en demeurent les héritiers fidèles et ce qu'on peut le plus légitimement appeler leurs créations en assume toute la matière et, qui plus est, tout l'esprit. Tous, ce qui les a formés à recevoir l'Esprit divin et à en traduire les inspirations à leur peuple, c'est la méditation de l'histoire de ce peuple. Qu'on pense seulement à ce que doit un Osée aux récits de l'exode et de la pérégrination au désert⁶ ! Toute la vision qu'eut Isaïe du Dieu de sainteté, laquelle est non seulement à l'origine de sa vocation dans le temps mais au principe de tout son message prophétique, ne part-elle pas de la liturgie traditionnelle du temple⁷ ? Et que serait l'espoir d'un Jérémie ou d'un Ézéchiél, sans la pensée sous-jacente de l'alliance avec Abraham, renouvelée sur l'Horeb⁸ ?

Ces derniers exemples nous amènent à une remarque plus précise. L'inspiration prophétique prend d'abord la forme d'une illumination d'une histoire depuis longtemps bien connue et qui, par son propre développement, orientait vers cette lumière où, maintenant baignée, elle se renouvelle. Mais ensuite encore, dans les projections même les plus osées et d'une plus hardie nouveauté qu'elle ose tenter sur le futur, c'est de tous les éléments de ce passé qu'elle recompose à son nouveau jour la figure de l'avenir. Comme on l'a fort bien dit, en définitive, l'œuvre des prophètes a été non seulement de préparer, mais de rendre inévitables le passage du clan à la communauté religieuse, la substitution, au peuple de Dieu qui n'était qu'un peuple de chair, d'un peuple de Dieu assemblé par l'Esprit et qui est l'Église. Mais où donc Ézéchiél puise-t-il les traits de sa description lyrique de la future cité de Dieu et de son sanctuaire, sinon

6. Cf. Osée, II et XI.

7. Isaïe, VI.

8. Ézéchiél, XXXVI et XXXVII.

au fonds traditionnel de Sion et du temple salomonien ? Tout est changé, sans doute, l'atmosphère est eschatologique et les détails comme l'ensemble de la vision nous font douter qu'elle ait été jamais contemplée pour cette terre demeurée telle que nous la connaissons. Mais le prince, plus pontife que guerrier, qui doit y régner, s'il apparaît déjà comme « le prêtre selon l'ordre de Melchisédech », emprunte encore tout l'aspect d'un davidide. Que dire de la cité universelle chantée par les prophéties de la seconde partie d'Isaïe, de la cité sainte de la troisième ? Certes, elle n'a plus grand'chose de l'ancienne Jérusalem et elle a déjà presque tout de « l'Épouse de l'Agneau qui descend du ciel ». Et cependant, n'est-ce pas à travers l'ancienne qu'elle reste vue ? Ne pourrait-on pas dire que c'est de ses pierres qu'elle sera rebâtie...

... *Scalpri salubris ictibus,*
Et tunsione plurima,
Fabri polita malleo ?...

Nous voici enfin à pied d'œuvre pour comprendre à quel point l'allégorisation, ainsi entendue, est organiquement liée à la floraison du Nouveau Testament, sans que cela ait plus rien pour nous déconcerter ou nous décevoir.

Ne revenons point à aucun des exemples déjà donnés pour mettre en évidence la place qu'elle occupe dans la *présentation* de l'Évangile. Nous sommes ici passés bien au-delà de la forme : jusqu'à l'*essence* du message évangélique. Ne craignons plus de le dire après les éclaircissements qui précèdent : les notions mêmes, les idées de base de la prédication de Jésus et des apôtres se révèlent, non pas simplement ou principalement dans leur revêtement offert à l'imagination, mais *dans leur substructure la plus intime*, comme des allégorisations d'idées prises à l'Ancien Testament. Pour le montrer, nous nous en tiendrons à trois notions, mais elles sont sans nul doute les plus centrales du Nouveau Testament : celle du Royaume, celle du Messie, celle du Sacrifice.

Avec ces trois seules idées, on pourrait reconstruire toute la dogmatique chrétienne. Telle n'est pas, est-il besoin de le dire ? notre ambition. Nous nous bornerons à ces ques-

tions limitées : d'où viennent-elles ? comment sont-elles nées ?

Il est superflu d'insister sur la place occupée par le Royaume dans la prédication de Notre-Seigneur, telle que les synoptiques nous la donnent : cette prédication, c'est et ce n'est que l'Évangile du Royaume. Mais d'où vient sa notion ? On peut lui assigner une double origine : d'une part la vieille notion eschatologique, remontant aux origines de la religion d'Israël, d'un « jour » où « cela changerait », où Dieu interviendrait comme un juge tout-puissant dans le cours des affaires de ce monde et rétablirait toute chose dans une parfaite conformité à sa volonté. Et d'autre part, l'idée-mère d'où est née l'expression « peuple de Dieu », cette idée qui remonte au moins à l'exode et qui éclate dans tout son jour dans le débat entre Samuel et les Anciens, quand il s'agit de savoir si Israël aura ou non un roi comme les autres peuples : c'est Dieu, à proprement parler, et lui seul, qui est le roi d'Israël.

Voici l'origine. Mais, dans l'une et l'autre branche, encore une fois, les prophètes avaient opéré une première transposition. A l'idée du jour de Dieu établissant son règne, tout simplement en écrasant les « nations » sous les pieds d'Israël, Amos substitue déjà l'idée d'un jour où Dieu régnera par une justice qui ne fera pas acception de personne. Si un peuple de Dieu doit bien régner avec lui, ce ne sera pas un peuple tout fait, mais un peuple que le jugement eschatologique constituera lui-même, éliminant autant d'Israélites qu'il appellera de « goyim ». A l'idée, par ailleurs, d'un royaume de Dieu enclos dans les frontières de la Palestine, les derniers prophètes avaient substitué de même celle d'un règne mondial, où tous les hommes (et jusqu'aux Éthiopiens ! — c'était tout dire pour des Juifs...) seraient conviés. Il faut insister sur le radicalisme de ces premières transformations. Le point d'attache des notions neuves est visible. Mais ce qui l'est plus encore, c'est leur nouveauté. Si elles restent au contact des notions anciennes, c'est uniquement parce qu'elles en gardent, avec une persistance que nous serions tentés de dire anachronique, tout le jeu d'expressions. Autrement dit, sans un emploi allégorique de ce qui, jusque-là, restait pris en un sens purement matériel, le lien disparaîtrait à tout autre regard que

celui d'un historien des idées particulièrement perspicace. Avouons-le rondement : le règne de Dieu qu'attend Amos, ce n'est plus du tout celui qu'attendaient ses auditeurs (et il ne le leur envoie pas dire); le royaume de Dieu qu'espèrent les prophéties deutéro-isaïaques, ce n'est plus du tout celui que les déportés souhaitaient retrouver tel qu'ils l'avaient quitté (et les remarques cinglantes de la troisième et dernière partie d'Isaïe ne se feront pas faute non plus de mettre les points sur les i).

Avec Jésus, l'emploi de l'expression Βασιλεία τοῦ Θεοῦ suppose une nouvelle transposition qui n'est évidemment pas moins déconcertante pour les Juifs charnels. L'entrée dans les temps eschatologiques où le règne de Dieu s'établira n'est plus la suite d'une catastrophe cosmique : il arrive sans qu'on l'observe. Et le « Fils de l'Homme » entre les mains duquel l'œuvre de cet établissement est remise, loin de venir sur les nuées du ciel comme on l'attendait, est déjà là : c'est ce rabbi que tout le monde prend pour « le fils du charpentier ». Quant au royaume lui-même, si l'on veut en trouver à l'époque du Christ une représentation qui soit littéralement empruntée aux dernières visions isaïaques, il n'est que de lire les Psaumes de Salomon. Mais nulle parole de Jésus ne montre mieux à quel point sa propre notion allégorise au contraire les dernières prophéties auxquelles il l'emprunte que celle-ci : « Mon royaume n'est pas de ce monde... »

Les mêmes remarques s'imposent dès qu'il s'agit du Messie. La raison pour laquelle si longtemps Jésus n'a pas voulu s'en laisser donner le titre, c'est qu'il se refusait à l'accepter sans une transposition telle qu'un Jean-Baptiste, voire les apôtres eux-mêmes, quand ils l'eurent enfin entrevue, se sentirent incapables de faire le pont entre ce qu'ils croyaient permis et ce qu'ils voyaient donné.

Au début, le « Messie », c'est tout simplement le roi, oint liturgiquement. Puis c'est le roi par excellence, autrement dit David. Ensuite, dans les temps malheureux, c'est un roi espéré, qui rétablirait tout, et qui serait un nouveau David. Ézéchiël, et plus tard Zacharie, provoquent, plutôt qu'ils ne l'opèrent eux-mêmes, une transfiguration de la notion qui est une véritable μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος. Ils le font par une contamination de la notion du roi avec celle du

prêtre, transposant l'espérance nationale en une espérance religieuse, à propos de l' « oint » comme à propos du peuple.

C'est encore ce que Notre-Seigneur lui-même fera, ou plutôt préparera, en suscitant un nouvel élargissement et, il faut le dire, un nouvel éclatement de l'idée (comme éclate un fruit mûr). Cette fois, ce sera la conjonction, avec l'idée post-prophétique du Messie d'une part, de l'idée apocalyptique du « Fils de l'Homme » d'autre part, et, dans un paradoxe voulu, de l'idée qu'il faut bien appeler erratique du « serviteur de Yahvé ». Cette dernière idée fut certainement, de toutes celles émises par les prophètes, la plus totalement privée de fructification en Israël. Reprise par le Christ et les apôtres et introduite au cœur même de l'idée de Messie⁹, elle renouvellera celle-ci de telle manière que la cassure irrémédiable se produira ici même entre l'Israël charnel et l'Israël de l'Esprit. Ce n'est pas trop dire qu'affirmer qu'Israël a rejeté le Christ, parce qu'il attendait un Christ littéral et que celui qui s'était présenté n'était et ne voulait être qu'allégorique.

L'œuvre que ce « Messie », dont la notion se trouvait à ce point métamorphosée, allait accomplir, Jésus (tel le « Serviteur » d'Isaïe, LIII) conduirait à l'interpréter en termes sacrificiels. Mais c'est peut-être sur ce dernier point que la transposition, l'allégorisation inhérente à l'emploi des termes et des concepts eux-mêmes, s'avère d'une étonnante liberté créatrice.

On sait combien peut être radicale la critique faite par les prophètes de la religion sacrificielle. Les exégètes de la fin du siècle dernier, trop prompts à prêter aux personnalités marquantes de l'antiquité leurs propres préjugés de modernes, se sont hâtés d'y voir une pure et simple condamnation du ritualisme sacré. « Je hais vos fêtes, j'ai en horreur vos solennités... », on voit trop, en effet, ce que de tels textes, sollicités par une exégèse aussi impérieusement logique que peu sérieusement historique, pourraient donner... Ce que l'opinion plus mûrie des exégètes contemporains conduit à admettre, c'est non pas une éviction mais une spiritualisa-

9. Ce qu'aucun des prophètes ne paraît avoir seulement osé envisager.

tion de ce ritualisme¹⁰. Expliquons en quelle manière cela est vrai. L'entreprise pour chercher et trouver une signification conceptuelle dans les sacrifices primitifs est sans doute condamnée. Elle suppose cette notion puérilement rationaliste de l'histoire des religions qui était encore celle d'un Auguste Sabatier mais qui fait sourire aujourd'hui les plus routiniers des ethnologues. Ce n'est pas une notion de la divinité et de la religion qui a donné naissance à aucun rite primitif, mais bien les notions de ce genre qui sont sorties après coup de rites en eux-mêmes pré-logiques. Ne cherchons donc pas quel était le « sens » donné aux sacrifices avant les prophètes, tout simplement parce que, dans l'acceptation des termes où notre esprit prend ce mot de « sens », les sacrifices n'en étaient peut-être pas susceptibles avant eux. Mais la nouveauté créatrice de l'interprétation prophétique n'en apparaît qu'avec un plus grand relief. Pour les prophètes, désormais, le sacrifice n'a plus d'autre valeur que de traduire la conformité rétablie entre la volonté de l'homme et la volonté de Dieu, dans la vie concrète de l'homme.

Avec Notre-Seigneur et sa croix, on peut dire que l'allégorisation arrive à son comble, en ceci que l'interprétation absorbe en elle la réalité symbolique et n'en laisse rien subsister en dehors d'elle-même. Ce qu'on appellera, dans le Nouveau Testament puis dans l'Église, « le Sacrifice de Jésus », ce sera la réalisation en Jésus de cette offrande de soi-même à Dieu, à travers la douleur et la mort, que les prophètes avaient symbolisée par les sacrifices rituels.

*
* *

Au terme de ces analyses, il est fort important de rappeler et de souligner s'il en est besoin les deux vérités complémentaires qu'elles mettent en lumière. Autant les transpo-

10. Cf. sur tout ceci la synthèse présentée par A. G. Hebert, dans *The Throne of David*, Londres, 1945³, pp. 111 et ss. Il nous serait difficile d'exprimer tout ce que la présente étude doit à la suggestion de ce livre.

sitions que nous venons de suivre sont profondes et sont radicales, autant il est vrai qu'elles sont organiques et vitales. Encore une fois, il n'y a pas en tout ceci de place pour aucun coup de force, ni même pour aucun artifice à proprement parler.

Sans doute, ce n'est pas par un processus logique que l'idée nouvelle sort de l'ancienne, dont elle ne paraît conserver que l'écorce. Mais c'est par une filiation très sûre et très continue sous un certain aspect, quoique sous un autre il y ait incontestablement un *saltus*, une intervention créatrice de l'Esprit. Aussi bien la pure logique n'a jamais été en aucun domaine, et dans celui d'une pensée concrète moins qu'en aucun autre, le mode d'invention des idées. Il est bien plutôt un mode d'organisation réflexe, lequel présume l'intervention préalable d'une intuition « poétique », dans toute la force étymologique de ce mot qui signifie création. On l'a montré pour les plus grands systèmes de la pensée humaine, et pour ceux particulièrement qui ont amené l'esprit de l'homme, à partir d'une pensée toute pratique et immergée dans la matière, jusqu'à la conscience de soi : c'est une transposition des thèmes anciens qui donne naissance aux thèmes nouveaux¹¹. Le vrai progrès de l'esprit n'est pas rectiligne, il est cyclique. L'homme ne progresse pas tellement dans sa vision du monde et de lui-même en épuisant les conséquences logiques de prémisses une fois découvertes qu'en repassant incessamment par un chemin déjà parcouru, mais où son regard renouvelé lui fait découvrir des profondeurs qu'il ne soupçonnait pas. Dieu qui sait bien comment notre esprit fonctionne, puisqu'il en est l'auteur, a fort naturellement proportionné le développement de sa révélation à ce rythme sur lequel nous sommes naturellement accordés. Rien de plus neuf, par rapport au monde sans épaisseur de l'*homo faber*, que le monde des poètes. Et cependant, c'est le même, mais où toutes choses se sont chargées, ou bien nous ont elles-mêmes gratifiés, d'une intelligibilité méconnue tout d'abord. De même, d'expériences élémentaires où notre esprit, immergé dans le palpable et le visible, croit y êtreindre, sinon l'être même de Dieu, au moins toute son action, l'Esprit divin nous

11. Cf. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1927, t. II, pp. 400 et ss.

a-t-il conduits aux plus hautes expériences et aux plus pures, celles où ne subsiste plus que l'évidence aveuglante de ces deux esprits, « moi-même et mon créateur ».

III

Ces remarques n'ont pas seulement, pour la question qui nous préoccupe, un intérêt spéculatif. Elles ne nous expliquent pas simplement comment une exégèse spirituelle est inviscérée dans le propre progrès de la révélation. Elles nous offrent aussi la pierre de touche des exégèses spirituelles légitimes et de celles qui ne le sont pas. Après nous avoir permis de légitimer un certain emploi de l'allégorie, elles vont nous aider à écarter ses caricatures. Et nous allons trouver ici le joint par lequel exégèse scientifique et exégèse spirituelle, lorsqu'elles sont l'une et l'autre bien comprises, loin de s'exclure se commandent.

L'exégèse spirituelle n'aura de fondement, si ce qui précède est exact, que dans la mesure où elle sera une simple génétique des idées ou des thèmes de la révélation finale, de la révélation chrétienne. Dans la mesure, au contraire, où elle plaquera après coup des rapports arbitraires entre tel élément de l'Ancien Testament et tel autre du Nouveau qu'aucune élaboration vitale ne relie, elle n'aura pas plus d'intérêt que le jeu qui consiste à retrouver dans la forme des nuages ou dans les contorsions du feu des figures connues. Par contre, on voit très bien quel appauvrissement absolument injustifié il y aurait à vouloir la réduire aux cas peu nombreux où l'auteur humain de l'Écriture a consciemment voulu s'exprimer sous forme de parabole. Dans ces derniers cas, c'est le sens symbolique lui-même qui est le sens littéral. Mais ne l'admettre que là reviendrait finalement, soit à limiter le Nouveau Testament à dire en clair ce que l'Ancien aurait dit inutilement en énigmes, soit à priver la « nouveauté » de l'Évangile de ses plus authentiques préparations dans l'Ancien.

Seuls des exemples peuvent clarifier tout ceci. Bornons-nous à en développer un qui soit topique. On ne saurait surestimer l'importance, pour le développement religieux

d'Israël, d'un fait comme l'exode hors d'Égypte, avec le passage de la mer Rouge et ce qui s'en est suivi. C'est en méditant sur cette délivrance toute matérielle que les prophètes en sont arrivés à la notion profondément spirituelle d'un Dieu rédempteur, c'est-à-dire d'un Dieu qui rachète les siens, non seulement d'un esclavage historique, mais de la servitude du péché. Au terme de ce travail, nous trouvons le baptême de Jean, qui se propose de faire passer les hommes, au prix de la *μετάνοια*, non plus à une terre promise qui serait encore de ce monde, mais au royaume eschatologique. Le Christ s'en saisissant à son tour introduira l'idée suprême d'un passage à ce royaume par la « Pâque » dont il sera l'Agneau immolé. Saint Paul enfin, ayant derrière lui l'accomplissement de ce que Jésus à la Cène préparait encore, précisera que nous avons été transportés par Dieu du royaume des ténèbres au royaume du Fils de son amour, grâce au baptême qui nous a donné part à la Résurrection de ce Fils en nous associant à sa mort¹².

Nous avons ici l'exemple par excellence de l'allégorie que nous pouvons appeler organique. Loin de rien contredire dans les résultats les plus sûrs de l'exégèse scientifique, elle ne fait que retracer la genèse d'une notion révélée, selon ce que la science critique nous permet de vérifier point par point.

Si l'on veut un repoussoir à cet exemple, il n'est que de prendre un symbolisme purement imaginaire, comme le moyen âge en a fait fourmiller, et comme les Pères eux-mêmes, lorsqu'ils retombent dans le verbalisme machinal qui guette la pensée la plus originale et la plus enracinée dès qu'elle cède à la facilité, en avaient déjà fourni trop de cas patents. Citons seulement l'interprétation des eaux de Mara adoucies par le bois, comme de l'amertume du péché dissipée par la Croix...¹³

*
**

Si la science critique, loin de combattre l'exégèse allégorique ainsi comprise, permet d'en justifier l'existence et

12. Col., I, 13.

13. Nous reviendrons plus loin sur un tel exemple, et nous verrons s'il n'y a rien à y sauver.

non seulement d'en critiquer les applications mais de leur donner une pénétration accrue, il ne faudrait pourtant pas en conclure qu'avant elle l'Église ait jamais dû voguer à l'aventure entre des accommodations factices et des réussites fortuites. Le même procédé spontané de l'esprit humain, éclairé par l'Esprit de Dieu, qui a conduit à l'élaboration des données révélées dans l'Écriture, de l'un à l'autre Testament, pouvait conduire et a conduit de fait, dans la tradition ecclésiastique, à leur mise au jour. Ici comme en biologie, il est très vrai de dire que l'ontogénèse reproduit la phylogénèse. L'Église, dans la formation de sa liturgie comme dans l'élucidation progressive de ses dogmes, confronte sans cesse, à la lumière de l'Esprit, les révélations finales avec cette Écriture qui est le document perpétuel de leur germination progressive. Ces révélations, en effet, elle les porte en soi, dans cette conscience collective qui est la sienne et qui n'est qu'une communication de la propre conscience du Christ, du *νοῦς Χριστοῦ*. Il est donc très naturel que l'Esprit du Christ, le *Πνεῦμα Χριστοῦ*, vivant en elle, lui donne de sentir d'instinct, à travers l'Écriture, les lignes suivant lesquelles seulement on peut comprendre à fond les vérités chrétiennes. Nous voulons parler de quelques grands thèmes où ces vérités se sont condensées progressivement, non pas selon la logique d'un entendement abstrait, mais selon la logique de la vie. Les démarches que l'Église opère ici ne sont pas justifiables d'aucun procédé de l'intelligence purement raisonneuse. A les suivre avec les seuls procédés de celle-ci, on pourrait presque à chaque pas les prendre en défaut. Mais l'usage d'une intelligence plus profonde et plus souple, plus adaptée aux démarches spontanées de l'esprit de l'homme comme de l'Esprit de Dieu, rejoint tout un réseau profond de lignes de force dont l'exercice le plus affiné de la critique ne peut, bien après coup, qu'éprouver la solidité substantielle, tout en en purifiant sans doute les contours.

C'est ainsi que la liturgie et la patristique, ou mieux encore, la liturgie replongée dans toute son eau-mère, qui est précisément l'ensemble de la patristique, est comme une vaste filière de thèmes allégoriques. Cette filière elle-même constitue ce qu'on peut appeler l'interprétation traditionnelle de l'Écriture et restera à jamais à la base de toute lec-

ture « spirituelle » du texte sacré. L'interprétation que nous visons n'est rien de plus d'ailleurs qu'un développement de ce qui s'esquisse au moins dans les évangiles synoptiques, et qui fait bien plus que s'esquisser chez un saint Paul ou un saint Jean.

Aujourd'hui, le renouvellement de cette exégèse spirituelle (que l'exégèse critique, loin de proscrire, devrait enfin susciter) pourrait prendre la forme d'une prospection puis d'une courbe d'efflorescence de tout un ensemble de larges thèmes, de grandes idées organiques. Leur racine part des plus anciennes couches de l'Ancien Testament et leur fruit nous est offert, dans la liturgie et chez les Pères, par le simple épanouissement d'une fleur qui n'est pas autre chose que l'Évangile. Nous avons cité le motif, assurément central, de l'Exode et de la Pâque. Joignons-y celui de la pérégrination au désert suivi de l'entrée dans la terre promise, celui de l'exil et du retour des déportés, de la ruine de Jérusalem et de sa reconstruction. A l'intérieur de ces grands thèmes dynamiques, les thèmes plus délimités du Royaume, du Messie, du Sacrifice, tels que nous avons esquissé leur développement, recouvreraient leurs perspectives naturelles.

Inversement, dominant et embrassant tout le reste, un thème global, si l'on peut ainsi parler, se dégagerait à son tour, s'enrichissant de tous les autres en les unifiant en lui : le thème que saint Jean appelle, au point d'arrivée, celui des « Noces de l'Agneau » et qu'Osée, au point de départ, présentait seulement comme l'image des fiançailles de Yahvé avec son peuple. Éclairée par de telles lignes directrices, telles que la liturgie elle-même les fournit rapidement à quiconque se familiarise avec elle, la lecture de toute la Bible, en retour, vivifiera les moindres allusions liturgiques d'un poids immense d'expérience scripturaire, toute foisonnante de vie.

Notons ici comme le double étagement du sens allégorique (en sens typique et anagogique), signalé dès le début, loin de faire aucune difficulté supplémentaire, s'organisera de lui-même. Il se vérifiera que la Parole de Dieu, dans la liturgie éminemment, reste toujours parole vivante, adressée à nous qui la lisons, *hic et nunc*. Toute la Bible, en fin de compte, ne fait que retracer l'histoire du peuple de Dieu, histoire qui est plus précisément celle de ses « noces » avec

la Parole, avec le Verbe divin qui est adressé à la masse humaine pour y susciter ce *qahal Yahwe*, ce γένος ἐκλεκτὸν qu'est l'Église. Mais quel est le dessin de cette histoire ? C'est, on l'a heureusement montré, la courbe d'une systole suivie d'une diastole. De la multitude mauvaise de l'humanité dispersée par le péché (*Ubi peccatum, ibi multitudo*, selon le mot d'Origène), nous passons progressivement, par les étapes successives de tout Israël, de Juda, du « reste » de Juda, au seul Jésus, au Fils unique mourant sur la Croix. Puis, de son unité re créatrice de second Adam ressuscité, nous revenons à l'unité multipliée de l'Église catholique, récapitulant en Lui toute créature. Ainsi, le sens typique, faisant converger sur le Christ et l'Église toutes les paroles apparemment dispersées qui constituent l'Écriture, se prolonge-t-il de lui-même dans le sens anagogique, lequel, au terme dernier, nous rejoint à notre tour pour nous appliquer et nous approprier toutes les richesses du Christ.

S'il est permis d'ajouter une dernière remarque à ces trop longues dissertations, qu'elle soit pour inviter ceux qui voudront prolonger ces simples esquisses à la patience nécessaire.

Autant il importe de distinguer l'exégèse allégorique dont nous croyons avoir justifié le principe des exégèses accommodatives qui sont de simples plaquages, autant il importe de ne pas trop se hâter d'appliquer au détail de la tradition ce schème vital, comme s'il n'était qu'une formule passe-partout. N'oublions pas qu'il s'agit ici de procédés de l'intelligence spontanée, qui sont d'une bien autre souplesse et d'une bien plus déconcertante complexité que ceux de l'intelligence logique. Dans ce que la tradition nous fournit, ne nous pressons donc pas trop de faire le départ entre les intuitions fondées et les artifices caducs. Ce n'est pas un gabarit vite fabriqué de notions rationnelles qui pourra nous permettre de trier chez les Pères le grain des choses et la paille des mots. Les démarches « poétiques » d'*Anima* sont souvent déconcertantes pour le gros bon sens d'*Animus*. A vouloir les enclorre dans ses allées bien tracées, il risque fort de couper purement et simplement son élan. Telle interprétation traditionnelle d'un texte sacré, qui semble purement gratuite quand on s'en tient à ce texte séparé

de l'ensemble, peut ne pas être privée d'une valeur indirecte mais cependant précieuse. Reprenons l'exemple du bois jeté dans les eaux de Mara. Il est trop certain qu'il y a ici une part considérable d'artifice, selon les critères mêmes que nous avons posés. Cet épisode, à n'en pas douter, n'a joué aucun rôle, ou n'a joué qu'un rôle insignifiant, dans l'élaboration historique de la théologie scripturaire de la Croix. Cependant, il est très certain qu'une opposition d'images telle que celle de l'arbre de vie et de l'arbre de la science du bien et du mal a joué un rôle instrumental de premier ordre dans cette même élaboration. Par suite, la projection de la Croix sur toutes sortes d'images vétéro-testamentaires d'un bois qui sauve n'est pas sans valeur, quoique sa valeur soit toute dérivée. Elle n'est que la traduction poétique de la conscience prise antérieurement par l'Église de cette vérité fondamentale : toute l'histoire de l'humanité rachetée s'inscrit du péché originel à la Passion glorifiante, de l'arbre d'Éden à « l'arbre » du Golgotha. L'intérêt d'un tel procédé n'est que réflexe, et il serait dangereux de le confondre avec ceux, tout autrement fondés, de l'intelligence créatrice. Mais de tels procédés réflexes, l'intelligence spontanée n'aime pas moins faire usage que de ces autres procédés réflexes que sont les procédés logiques. Il ne doit donc pas nous étonner que les écrits inspirés eux-mêmes y aient largement eu recours; pensons simplement à la place occupée par le serpent d'airain chez saint Jean, au rocher « qui était le Christ » chez saint Paul. Gardons-nous, par suite, de rejeter purement et simplement bien des « accommodations » qui, privées peut-être de valeur en elles-mêmes, gardent pourtant une grande valeur par la perception qu'elles reflètent des grandes vérités sous-jacentes de fait à tout le devenir scripturaire et qui en font l'unité. Il en est d'elles, si l'on veut, comme de ces taches qu'un œil ébloui par le soleil promène sur toutes choses : elles ne font que colorer d'une illusion ce qu'elles touchent, dira l'esprit à courte vue. Celui que sa raison raisonnante ne tient pas en œillères reconnaîtra, dans l'illusion, l'irréfragable témoignage rendu à la réalité de la vision antérieure.

Néanmoins, il est bien sûr que ce qui importe par-dessus tout, c'est cette vision elle-même. Redisons-le donc, elle n'a rien à craindre, et elle a beaucoup à gagner au contact de

l'exégèse scientifique, pour peu qu'on n'arrête pas celle-ci à ses premiers balbutiements critiques, et pour peu encore qu'on ne prétende pas borner aux ressources de la critique une synthèse qui demande le pouvoir unificateur de la vie. Mais cette vision en définitive, cette Θεωρία, comme disent les Pères, nul autre moyen humain n'y peut concourir efficacement que cette sainte contagion, que cette sympathie suggestive d'une entrée en communion vivante avec la tradition des Pères et de l'Église. A cette communion, il n'est pas d'autres voies que la prière, l'ascèse et la méditation, la méditation nourrie à la *lectio divina* dont l'Écriture fournit la matière, dont les Pères donnent l'éclairage et où le fil ne peut nous être proposé sinon par l'Église vivante, à laquelle la liturgie, comme Pie XI nous le rappelait, assure « le plus important organe de son magistère ordinaire ».

LOUIS BOUYER.