

Comptes Rendus

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **26 (1938)**

Heft 106

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

COMPTES RENDUS

CHARLES GUIGNEBERT, *Le Monde Juif vers le temps de Jésus*. La Renaissance du Livre, 94, Rue d'Alésia, Paris 1935.

Cet ouvrage est la continuation de l'histoire du judaïsme que M. Lods avait menée jusqu'au milieu du II^e siècle avant J.-C. C'est en même temps une introduction au *Jésus* que Guignebert a publié en 1933. Dans cette période, où le monde antique est en pleine fermentation, l'histoire des faits est moins riche que celle des idées. C'est surtout à l'étude de celles-ci que s'attachera l'auteur. Comme il est préoccupé d'en déterminer les origines et d'en signaler le complet épanouissement, on peut dire que son enquête va du retour de l'exil de Babylone au II^e siècle de l'ère chrétienne.

Le monde juif vers le temps de Jésus se présente sous deux aspects totalement différents. Il y a d'abord le Judaïsme palestinien dont l'étude remplit la plus grande partie du volume (p. 7-271) et le Judaïsme hellénistique ou Judaïsme de la Diaspora. Disons tout de suite que, pour M. Guignebert, celui-là explique la « levée » de Jésus et celui-ci l'incroyable expansion du christianisme dans l'Empire romain.

L'ouvrage se divise en quatre livres dont les trois premiers sont consacrés au monde juif palestinien et le dernier seulement à la Diaspora.

Dans le livre I, l'auteur — et c'est sa tâche la plus aisée — nous présente les pays palestiniens vers le temps de Jésus au triple point de vue de la situation politique, de l'état des esprits et des institutions. A la base de cette étude on reconnaît la monumentale *Histoire du Peuple Juif* d'Emile Schürer. De la très riche littérature du temps nous ne possédons que des débris. Les documents proprement historiques sont surtout le premier livre des Macchabées, qui nous rapporte la plus grande partie de l'épopée hasmonéenne, et l'œuvre de Josèphe. Malgré ses préjugés, ce dernier est une source de renseignements précieux. Au nombre des documents religieux on range les écrits bibliques postérieurs à l'exil, les Deutérocroniques, les Apocryphes, parmi lesquels les Apocalypses reflètent un des caractères les plus curieux de cette époque, et la littérature rabbinique. Celle-ci est abondante. Les Targums, « versions araméennes d'un texte biblique écrit en hébreu » (p. 34), ne sont pas, dans leur rédaction actuelle, antérieurs au I^{er} siècle après J.-C. Les enseignements des grands rabbins, les commentaires du texte biblique et la tradition constituent

respectivement les Talmuds, les Midrashim et la Mischna. Il est difficile de les utiliser, car « leur chronologie demeure incertaine et trouble, quand elle n'est pas inexistante » (p. 39). Ajoutons que les écrits mischniques, les seuls auxquels M. Guignebert ait parfois recours, ont été rédigés vers l'an 200 de notre ère.

Dans la période qui nous occupe, l'histoire politique des Juifs se confond avec celle de leurs maîtres. A la domination perse s'était substitué le joug assez léger des Ptolémées. Les Séleucides leur avaient succédé. Sous leur règne, à cause de la tyrannie d'Antiochus Epiphane IV, se produit le soulèvement macchabéen. C'est une brève éclaircie que la légende a démesurément agrandie pour le malheur des Juifs. En effet, devenus les sujets d'Hérode-le-Grand, puis de l'empire romain, ils espéreront toujours recouvrer leur indépendance.

Ces vicissitudes politiques n'ont pas été sans modifier la mentalité d'Israël. L'exil déjà avait produit dans la piété une transformation profonde. Le iavhisme s'était transformé en « religion sombre et maussade ». Le peuple vivait « dans le sentiment chronique de sa culpabilité » (p. 60). Par voie de conséquence, le ritualisme prend un immense développement. Après la restauration, l'histoire des Juifs, privés d'indépendance politique, se confond avec celle de leur religion. On assiste à la constitution de cadres sacerdotaux. Ainsi apparaît un organe exécutif de la communauté juive, le Sanhédrin, dont les origines ne remontent pas au delà du séjour de Babylone, quoi qu'en disent les rabbins. On est mal renseigné sur sa composition comme sur le nombre de ses membres. « C'est le domaine propre de l'aristocratie sacerdotale » (p. 69). Ses compétences se limitent, semble-t-il, « aux affaires qui intéressaient de près ou de loin la vie religieuse » (p. 73). Elles pouvaient aller jusqu'à la peine capitale. Le Temple reste l'intermédiaire nécessaire entre Iavhé et son peuple. C'est le lieu où la satisfaction s'accomplit par le sacrifice. Ses gardiens, les prêtres, jouissent d'une influence considérable. Outre les grands dignitaires du Temple, le service était assuré par un personnel très nombreux, évalué à près de 20 000 personnes et divisé en 24 séries. Chaque classe officiait pendant une semaine, deux fois par an.

L'événement capital de la vie religieuse juive de la restauration, c'est la souveraineté de la Thora. La Loi de Moïse, dans la rédaction des scribes et des prêtres de l'exil, prend la première place. On ne se borne pas à l'observer, elle devient l'objet d'un véritable culte. C'est « la règle intangible, la norme absolue de toute vie religieuse, la source certaine de toute vérité selon Dieu » (p. 86). Elle s'augmenta bientôt des Prophètes. Ceux qui l'interpréteront et l'adapteront aux nécessités du présent et aux besoins journaliers des hommes connaîtront une fortune extraordinaire. Ce sont les scribes ou docteurs de la Loi.

On a coutume d'opposer le formalisme des docteurs à l'enseignement de Jésus. M. Guignebert insiste sur la piété des scribes qui se fondait sur « une religion bien plus ardente et sincère, vibrante et vivante » (p. 96) que les Evangiles et les historiens ne le laissent supposer. Il se réfère à deux passages tout évangéliques du traité de la Mischna, *Pirké Aboth* I, 2 (et non I, 1, p. 96)

et I, 5. Peut-être ferait-il bien d'ajouter que la seconde de ces maximes est encadrée par une recommandation à fréquenter les sages et une exhortation à éviter tout entretien avec une femme (*Pirké Aboth* I, 4 et I, 5).

Une autre conséquence du règne de la Thora, c'est l'apparition de la synagogue. Elle est née de l'exil. C'est un « lieu de réunion pour les hommes pieux » (p. 100), où on lit et commente l'Écriture, où on chante des psaumes. La multiplication du nombre des synagogues — il y en avait 480 à Jérusalem au moment de la catastrophe de l'an 70 — témoigne, ainsi que certains psaumes, de l'existence en Palestine d'une piété solide et vivante au temps de Jésus.

Après avoir dessiné les cadres de la vie religieuse juive, l'auteur en examine le fond. Il l'étudie d'un certain biais, sous le titre « Les Nouveautés et les Influences étrangères » qui font la matière du livre II (p. 111-208). C'est certainement le plus original de tout l'ouvrage.

L'étude du judaïsme postexilique révèle la présence d'éléments étrangers au iavhisme ancien. Ils ne peuvent résulter tous d'une évolution spontanée de la religion. Le problème des influences et même des apports étrangers doit être posé. Les circonstances politiques de la Palestine l'ont mise en contact avec des civilisations et des cultures diverses. Il serait incroyable que les Juifs ne leur aient rien emprunté. Pour M. Guignebert, leur religion se serait fondue en un syncrétisme, « la forme religieuse en faveur dans tout l'Orient » (p. 116), si la maladresse d'Antiochus Epiphane IV n'avait provoqué un repliement du iavhisme sur lui-même. Cette dernière hypothèse a le tort de méconnaître le caractère très particulier de la religion d'Israël. Elle se heurte à d'autres affirmations du même auteur : les membres de la Diaspora « ne se fondent pas dans la population qui les environne, leur religion s'y oppose » (p. 279) ou : « Si Israël a conservé son existence ethnique, c'est à sa religion qu'il en est redevable » (p. 327).

L'auteur groupe les éléments étrangers incorporés au Judaïsme sous deux chefs principaux : 1. Les idées relatives à Dieu et à l'homme. 2. Le monde et la destinée d'Israël dans le monde.

Dans la théologie postexilique, Dieu se présente sous deux faces. N'insistons pas sur le premier de ces aspects qui correspond à la religion des Prophètes : Dieu est conçu comme une personne, c'est le roi et le père de son peuple (p. 126, note 2, lire *Pirké Aboth* III, 14 et non III, 5). D'autre part, il y a la face intellectuelle de Dieu. Une véritable théodicée s'élabore. La notion de Dieu se spiritualise. La conséquence, c'est l'apparition d'une série d'hypostases, parmi lesquelles la Parole et la Sagesse. Faut-il voir dans ces spéculations le résultat d'un travail spontané de la religion juive ? Pour l'auteur, elles trahissent l'influence de la pensée perse et de la philosophie grecque.

Les anges, qu'on voit apparaître déjà dans la *Genèse*, deviennent très nombreux dans notre période. Leurs attributions et leurs dénominations se précisent. Il semble que « les influences de l'Iran, de l'Égypte et de la Grèce ont contribué à amplifier l'angéologie juive » (p. 134). En même temps que les anges, les démons se multiplient. On sait la place qu'ils tenaient dans les

préoccupations des contemporains de Jésus. *Hénoch* et d'autres apocryphes nous donnent un tableau de leur activité, emprunté sans doute à la Perse. M. Guignebert attribue la même origine à l'opposition entre Dieu et Satan, qui atteint son paroxysme à ce moment. Une telle conclusion se heurte à des textes tels que *Gen.* III, *Lév.* XVI, *Job* I et II.

Même évolution dans la conception de l'homme. On se souvient que, d'après la *Genèse*, l'homme se compose d'un corps matériel et d'un principe immatériel. Tous deux sont unis indissolublement. Sous l'influence des spéculations perses sur la matière mauvaise et l'esprit essentiellement bon, l'âme devient le principe supérieur et durable de l'homme et la chair la source du mal. Là encore, on pourrait invoquer, croyons-nous, un travail spontané de la pensée religieuse juive.

En se transformant, l'anthropologie juive allait entraîner un changement dans les représentations relatives à la destinée de l'homme. Dès avant la conquête de Canaan, les Hébreux croyaient à une survie dans le Schéol. Ce séjour des morts n'avait aucun rapport avec notre Paradis, car l'idée de rémunération en était absente. Pour les Israélites, en effet, la vie authentique, c'était la vie terrestre, où Dieu récompense et châtie les hommes. Aucun texte biblique antérieur à l'exil ne laisse deviner une espérance de vie éternelle. C'est sous la tyrannie des Séleucides, lorsque l'Israélite pieux fut exposé aux persécutions, que l'idée d'une compensation au delà de la mort s'imposa. Les Juifs palestiniens adoptèrent alors la croyance à la résurrection.

Se sont-ils emparés de l'idée perse du jugement général de l'humanité, qui supposait un réveil de tous les morts ? Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait eu un simple enrichissement de la notion de Schéol. Je le crois d'autant plus que, contrairement à l'affirmation de M. Guignebert, les rabbins ne limitaient pas la résurrection aux seuls justes, mais qu'ils l'étendaient à toute l'humanité. (La Mischna, *Sanhédrin* XI, 3, éd. Hoelscher, p. 105 et 106.)

Les préoccupations eschatologiques qui s'emparent des imaginations juives à cette époque dénotent aussi une évolution. Les prophètes avaient annoncé la venue du Jour de Iavhé, jour de châtiment pour les méchants, qui serait suivi du règne de Dieu sur la terre régénérée. Il s'agissait d'une félicité terrestre, établie par Iavhé lui-même. C'est au moment de la restauration qu'Israël se représenta autrement la destinée du monde. L'idée du Messie, qui « jouerait le rôle capital dans le grand drame, où devait finir le siècle présent et s'organiser le siècle futur » (p. 173) apparut. M. Guignebert tente un rapprochement entre cette conception et une féerie eschatologique persane, ainsi qu'avec le mythe égyptien d'Osiris. Cet essai d'explication est loin d'avoir une valeur démonstrative. En lisant les nombreuses apocalypses qui fleurissent vers le premier siècle avant J.-C., on saisit sur le vif l'attente messianique du peuple juif, qui va croissant jusqu'à la grande révolte. Exaspéré par sa sujétion politique, Israël appelle de ses vœux ardents « Celui qui doit venir ».

Le livre III est consacré à la « Réalité de la Vie Religieuse en Palestine », Dans un bref exposé (p. 209-246), l'auteur nous présente les différents partis

et sectes qui se divisent le monde juif palestinien vers le temps de Jésus. Les Sadducéens occupent les charges considérables du sacerdoce. Leurs intérêts matériels les poussent à se rallier au régime établi. Au contraire, les Pharisiens restent hostiles aux maîtres étrangers. Ce sont les Juifs de la stricte observance, parmi lesquels se recrutaient les scribes. Sur leur piété, M. Guignebert se plaît à reviser le jugement de l'histoire. Non seulement la religion de Jésus ne s'opposait pas, selon lui, à celles des Pharisiens, mais elle s'inspirait du même esprit.

La secte des Esséniens n'a pas fini d'intriguer les savants, puisque M. Guignebert lui consacre la moitié du livre III (p. 223-246). C'est beaucoup pour un mouvement sur lequel notre information est loin « d'être complète et satisfaisante » (p. 223). On peut dire que la pauvreté des renseignements concernant les solitaires d'Engaddi n'égale que la multiplicité des hypothèses faites à leur sujet. Outre les grands partis, il y avait dans le Judaïsme de nombreuses sectes, dans le détail desquelles il n'est pas utile d'entrer.

Les 53 pages du livre IV suffisent à l'auteur pour dresser un tableau du Judaïsme vivant hors de Palestine, le « Judaïsme hellénistique ». Sans nous arrêter aux causes qui poussèrent, dès l'époque perse, les Juifs à s'expatrier dans le monde entier, constatons qu'au début de l'ère chrétienne la population de la Diaspora s'élevait « entre quatre et six, ou même sept millions d'âmes » (p. 278). Ces exilés ne se fondent pas dans la population qui les environne. En terre étrangère, ils forment des communautés autonomes dont le centre est la synagogue. Les privilèges dont ils jouissent dans l'Empire, et que l'auteur nous donne à travers l'excellent ouvrage de Juster *Les Juifs dans l'Empire Romain*, leur permettent de sauvegarder leur unité. Ils restent d'ailleurs en rapport avec Jérusalem par des pèlerinages et par la redevance annuelle qu'ils acquittent au Temple.

Pendant, le contact de la culture grecque ne pouvait manquer d'influencer le Judaïsme de la Diaspora. On constate une action réciproque. La version grecque de la Bible, la Septante, qui avait le double avantage de permettre la lecture des Livres Saints aux Juifs, qui oubliaient l'hébreu, et aux païens, s'élabore « au milieu du III^e siècle et dans le dernier tiers du II^e siècle avant J.-C. » (p. 288). Une nouvelle interprétation de la Thora devait achever de mettre la Bible à la portée des Juifs qui s'hellénisaient et des païens. On sait que le représentant de cette tendance est Philon d'Alexandrie (env. 30 av. J.-C.-54 ap. J.-C.). Ce Juif, également attaché à sa religion nationale et à la philosophie platonicienne, s'efforça de les mettre d'accord en appliquant au texte sacré « une exégèse extravagante qu'aucun obstacle ne détournait de son but » (p. 289). C'est la méthode allégorique où, dans l'exégèse d'un passage, on ne tient pas compte du fait exprimé, mais de l'idée ou du symbole que ce fait recouvre.

Le résultat de ces efforts fut de rendre le Judaïsme séduisant pour le monde païen. Il apparut à la fois comme la véritable religion et la philosophie parfaite. Les Juifs, en même temps, se livrèrent à une intense propagande. Les

prosélytes et tous ceux que les idées juives avaient touché se multiplierent. On peut comparer cette « action d'Israël à une pellicule très mince étendue à la surface du monde religieux gréco-romain » (p. 306). Cette situation servira la cause d'une religion issue du Judaïsme, le Christianisme.

Dans les dernières pages, l'auteur s'efforce d'établir l'existence de syncrétismes à fonds païen et à fonds juif, sans entraîner la conviction. Ajoutons qu'une bibliographie abondante et un index soigneusement fait complètent l'ouvrage.

Comme toutes les œuvres de M. Guignebert, le *Monde Juif vers le temps de Jésus* contient des aperçus à la fois si riches, si variés et si nuancés que l'entreprise d'en rendre compte est périlleuse. On a vu que l'auteur ne craignait pas de rompre avec les conceptions traditionnelles. Plusieurs des rapprochements qu'il esquisse nous ont même paru assez téméraires.

Les réserves que suggère la lecture de cet ouvrage nous semblent venir d'une double erreur de méthode. On peut d'abord reprocher à l'auteur d'avoir étudié toutes les idées religieuses d'Israël du point de vue des influences étrangères. La logique d'une telle attitude conduirait à supposer que toute la pensée juive du temps est venue des contrées et des religions voisines, ce qui est insoutenable. Le second grief porte sur la méthode comparative en histoire des religions : de l'apparition chez un peuple d'une conception nouvelle, on conclut immédiatement à un emprunt toutes les fois que cette conception existait déjà dans un pays limitrophe. Pour qu'un tel raisonnement fût légitime, il serait nécessaire de montrer, avec preuves à l'appui, l'acheminement des idées nouvelles, ce qui est presque toujours impossible.

Malgré ces critiques le livre de M. Guignebert nous offre une synthèse sur une époque dont on ne saurait s'exagérer l'importance et c'est un avantage incomparable.

GEORGES PIDOUX.

EWALD MULLER, O. F. M. : *Das Konzil von Vienne (1311-1312). Seine Quellen und seine Geschichte*. Münster i. W. Aschendorff, 1934, 736 p.

Longtemps l'histoire du concile de Vienne a été mal connue. A l'exception de quelques décrets, les actes officiels du concile ont disparu. Que cette disparition soit imputable à Philippe le Bel (c'est l'avis du P. Ewald Muller), à Clément V ou à Jean XXII (comme l'ont supposé d'autres savants) ou à des causes toutes fortuites, elle a compliqué singulièrement la tâche des historiens. A la fin du siècle dernier seulement, une série de recherches heureuses mit entre les mains du P. Ehrle, préfet de la Bibliothèque Vaticane, outre les documents relatifs à la controverse franciscaine entre les spirituels et la communauté dont Ehrle devait tirer le parti qu'on sait, un manuscrit contenant les résumés des doléances présentées par certains évêques et un céré-

moniaire du concile⁽¹⁾. Plus tard, les trouvailles de Gœller et de l'abbé Mollat dans les archives du Vatican complétèrent les travaux d'Ehrle. En même temps, M. Finke découvrait, dans les archives de la couronne d'Aragon, à Barcelone, un trésor de lettres curieuses qui dépeignent, par ses petits côtés mais avec une vie extraordinaire, la politique du début du XIV^e siècle, telle que la comprenaient les agents de Jacques II. En 1907, M. Finke avait le droit d'écrire dans la préface de son magistral ouvrage, *Papsttum und Untergang des Templerordens* : « Il est possible maintenant, malgré des lacunes, d'écrire l'histoire du concile de Vienne ».

Près de trente ans après, cette histoire paraît en un imposant volume dédié à M. Finke par un de ses élèves, le P. Ewald Muller, qui s'excuse des lenteurs et des insuffisances de son œuvre, retardée par la guerre mondiale, par une maladie de l'auteur, par son travail professoral. Mur bâti pierre à pierre, étayé par une masse considérable de documents contemporains du concile, cette histoire d'une solidité un peu lourde donne l'impression d'un ouvrage définitif. Aux sources connues, le P. Muller ajoute un manuscrit découvert à Munich et contenant une liste des décrets publiés au concile de Vienne. Qui veut se rendre compte de l'énorme travail accompli par le P. Muller n'a qu'à comparer sa reconstitution minutieuse du concile à l'exposé remarquable, mais schématique de Hefele-Leclercq. Le souci du détail n'exclut pas chez le P. Muller des visions d'ensemble, rares mais saisissantes. Tandis que d'autres historiens (Lizerand par exemple), voient avant tout dans la lutte entre Philippe le Bel et Clément V un contraste de personnalités, Muller y voit le conflit de deux forces : le nationalisme naissant et l'internationalisme théocratique de l'Eglise. Cette lutte donne à ce concile, mesquin à tant d'égards, convoqué sous la pression de l'affaire des Templiers, dominé de près ou de loin par le roi de France et mal jugé par les contemporains eux-mêmes, un caractère tragique et une actualité significative. La loyauté scientifique et l'impartialité du P. Muller sont à toute épreuve. Il se penche avec la candeur du savant sur les problèmes les plus délicats de l'Eglise du XIV^e siècle.

En ce qui concerne l'affaire des Templiers, le P. Muller maintient les positions de M. Finke. Il complète l'œuvre de son maître en nous montrant de plus près les fluctuations de la politique pontificale, contrainte par Philippe le Bel à se montrer rigoureuse, en dépit des sentiments de la majorité du concile favorable aux Templiers. Le concile réussit à empêcher le roi d'obtenir la condamnation pure et simple de l'ordre incriminé.

Le P. Muller qui est franciscain traite longuement la question de la controverse des spirituels. Sur ce point aussi son objectivité est remarquable ; son exposé et ses conclusions nous paraissent solides, bien que depuis la publication de son livre des découvertes très importantes aient été faites dont les résultats ne sont pas encore connus. M. Joseph Koch, l'un de ceux qui connaissent le mieux Olivi, le grand théologien des spirituels, a découvert dans une bibliothèque de Madrid un mémoire de Gilles de Rome, qui joua un grand

(1) *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. IV et V.

rôle dans l'examen des doctrines d'Olivi et le P. Doucet a trouvé dans la bibliothèque de l'Université de Padoue un vrai trésor d'écrits du même Olivi inconnus jusque là. Selon le P. Muller (d'accord avec M. Joseph Koch et combattu par le P. Leo Amoros)⁽¹⁾, le concile n'a pas condamné formellement Pierre-Jean Olivi, mais s'est borné à réfuter ses doctrines et à formuler celles que l'Eglise tiendrait désormais pour orthodoxes.

Notre historien met en lumière l'activité réformatrice du concile. Le problème de la Réforme se présente avant tout sous un aspect juridique : comment atténuer les conflits incessants entre l'autorité ecclésiastique et le pouvoir civil ? L'impuissance de l'excommunication apparaît flagrante. Dans l'Eglise même, les exemptions sont une cause de conflit entre le pouvoir épiscopal et le pouvoir pontifical. « Le concile s'est déroulé sous une mauvaise étoile », dit le P. Muller et le désir de réforme qui apparaît si net dans les écrits de certains prélats n'a pu s'accomplir. La mauvaise étoile du concile, ce fut le nationalisme, mais le P. Muller ne cache pas les faiblesses de l'Eglise et de son chef. Pourtant, sur plus d'un point, il réhabilite le concile. Si certains décrets avaient été observés, les abus contre lesquels s'insurgea la Réforme du XVI^e siècle eussent été moins criants. Plus d'une idée qui s'exprime au concile de Vienne devait trouver sa réalisation au concile de Trente.

La conclusion religieuse toute pascalienne du P. Muller mérite d'être méditée. « Le catholique », dit-il, « sait que même dans des circonstances aussi déplorables, la Providence, par des voies inconnues à nous autres humains, poursuit le salut de son Eglise et de l'humanité. »

LYDIA VON AUW.

(1) V. dans *Scientia sacra. Theologische Festgabe*, dédiée au cardinal Karl-Joseph Schulte. Editions J.-P. Bachem, Cologne et L. Schwann, à Dusseldorf, 1935, p. 142-168. « Das Gutachten des Ægidius Romanus über die Lehren des Petrus Olivi », et dans l'*Archivum franciscanum historicum*, vol. XXVIII (1936), fasc. I et II : « De operibus manuscriptis fratris Petri Iohannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinæ asservatis » par le P. Victorin Doucet. V. aussi les articles du P. Laberge : « Fratris Petri Ioannis Olivi O. F. M. tria scripta sui ipsius apologetica », dans les mêmes fascicules. Je n'ai pu me procurer l'article du P. Leo Amoros, paru dans l'*Archivum franciscanum historicum*, 1935.

SAINTE-BEUVE A L'ACADÉMIE DE LAUSANNE

L'ouvrage de M. René Bray, paru au moment même où Lausanne fêtait le centenaire du cours sur Port-Royal, apporte une très précieuse contribution à l'histoire de la vie intellectuelle vaudoise⁽¹⁾. M. Bray s'est appliqué à écrire une « chronique du cours ». Le sujet avait été déjà maintes fois abordé, mais personne encore ne l'avait traité avec une si impeccable précision. Ce beau livre est d'abord une mise au point parfaite. Mais, à tout ce que l'on connaissait déjà, M. Bray ajoute un grand nombre de documents nouveaux. Archives publiques, archives familiales, le savant professeur s'est informé de toutes parts. Et je ne pense pas qu'après sa magnifique moisson il reste grand'chose à glaner dans le champ du Sainte-Beuve vaudois.

Il ne saurait être question ici de résumer l'aventure lausannoise de Sainte-Beuve. En lisant l'ouvrage de M. Bray, les lecteurs de cette revue — théologiens et philosophes — sauront, je veux le croire, se plaire à tant de détails pittoresques, qui ressuscitent merveilleusement l'atmosphère du Lausanne romantique. Mais c'est sans doute sur deux points surtout — essentiels, à vrai dire — qu'ils porteront leur attention : l'analyse des sentiments religieux de Sainte-Beuve, en 1837-38 ; l'étude des rapports de Sainte-Beuve et de Vinet. Disons tout de suite que sur ces deux points — comme d'ailleurs sur tous les autres — M. Bray nous paraît avoir fait preuve d'une grande pénétration et d'une très louable impartialité.

On s'étonnera peut-être de ce dernier éloge. Et pourtant ! N'est-il pas trop évident qu'il existe aujourd'hui un préjugé antibeuvien ? Il est entendu, un peu partout dans la critique, que Sainte-Beuve manque de loyauté, ignore tout sentiment de reconnaissance, distille le fiel et perpète la trahison. Aussi faut-il savoir gré à M. René Bray du témoignage qu'il porte : « Nous venons », écrit-il, « de vivre deux années avec Sainte-Beuve... Nous pouvions redouter... cette fréquentation d'un écrivain plus admiré qu'aimé. Aucune prévention ne subsiste en nous... La personne de Sainte-Beuve n'est pas tout à fait ce que la légende prétend » (p. 9).

Que les amis de Sainte-Beuve aient cherché, pendant son séjour à Lausanne, à le convertir au protestantisme, voilà qui est certain. C'est même

(1) Université de Lausanne. Publications de la Faculté des Lettres. *Sainte-Beuve à l'Académie de Lausanne. Chronique du Cours sur Port-Royal, 1837-1838*, par RENÉ BRAY, professeur à la Faculté des lettres. — Paris, E. Droz. Lausanne, F. Rouge. 1937. — Un vol. de 368 pages in-8^o.

là un des points sur lesquels, en Suisse française, l'opinion demeure susceptible à l'endroit de Sainte-Beuve. Il est encore des gens, en effet, qui en veulent au critique de n'avoir comblé les vœux ni de Vinet, ni des Olivier, ni du jeune Charles Secrétan. M. Bray nous apporte là-dessus tous les documents souhaitables. Il montre parfaitement ce que le critique a aimé dans le protestantisme, ce que sa « sensibilité chrétienne » a éprouvé — et profondément — au contact des amis vaudois, et de Vinet en particulier. Mais il fait voir aussi, textes en main, et avec un tact psychologique admirable, jusqu'où Sainte-Beuve s'est avancé.

Dès son installation à Lausanne, le critique reconnaît, une fois de plus, « l'inconvénient de ne tenir à rien », mais c'est pour ajouter aussitôt : « Je n'ai réussi qu'à être un arbre en plein vent. Je doute que Lausanne fasse de moi un espalier ». L'attitude est nette, franchement avouée : celle d'un homme qui ne se trompe pas sur lui-même et ne cherche pas à tromper les autres. Sans doute, pendant les mois du séjour lausannois, Sainte-Beuve est sensible à « ces nobles cœurs, à ces natures simples et profondes, à ce petit nombre de purs et de bons » qui l'entourent et « qui consolent des corrompus et des méchants ». A un ami catholique il écrit qu'il « n'a qu'à se louer des protestants » et qu'il « évite tout ce qui pourrait les heurter ». « Je tâche », ajoute-t-il, « dans cette carrière de Port-Royal, d'être véridique en toute modération, exposant sans trancher et conciliant le plus que j'y puis cet esprit vraiment fraternel, duquel je ressens par accès des aspirations heureuses. Pourquoi ne sont-ce que des aspirations ? » Qu'on retienne cette dernière phrase ! Elle exprime l'essentiel, fixe la limite que Sainte-Beuve n'arrivera jamais à franchir.

Qu'entre les jansénistes qu'il étudie et les calvinistes romands Sainte-Beuve découvre toutes sortes de ressemblances profondes, qui s'en étonnerait ? Et qui s'étonnerait que cette étude et ces ressemblances l'aient porté à voir sous un jour avantageux la piété sincère, « le christianisme intérieur » des Vaudois du Réveil ? Le pasteur Manuel le séduisit par le charme de sa conversation, par l'étendue de sa culture, et Sainte-Beuve, beaucoup plus tard — en 1864, exactement — n'avait pas oublié un mot du protestant Manuel : « Je compose mes sermons Shakespeare dans une main et ma Bible dans l'autre ». Mais c'est à la forte personnalité de Vinet que Sainte-Beuve fut avant tout sensible. M. Bray, à la suite d'autres historiens, de MM. Sirven et Kohler en particulier, et avec une aussi délicate compréhension des âmes, a raconté ce que fut la très digne et très belle amitié de Sainte-Beuve et de Vinet. Ici de nouveau il importe de bien lire les textes. Le 7 décembre 1837, Vinet donne à un ami ses impressions sur le cours de Sainte-Beuve : « Ce Port-Royal est admirable... et le professeur en sent et en fait ressortir la vraie beauté avec une grande intelligence chrétienne. Si M. Sainte-Beuve n'est pas chrétien, il est une preuve éclatante de l'insuffisance de l'intelligence pour la conversion ; car tout ce que l'intelligence peut savoir de la vérité, il le sait... Ce qui me fait plaisir à moi et à d'autres, en M. Sainte-Beuve, c'est qu'il craint plutôt d'en dire trop que trop peu et qu'il se donne tout au

plus pour un connaisseur ou pour un observateur attentif, qui voudrait bien être quelque chose de plus... Dieu veuille que, nous faisant du bien, il s'en fasse à lui-même parmi nous ! » Dans ces lignes, Vinet semble pencher pour la réalité du christianisme de Sainte-Beuve. Il le croit, comme écrit M. Bray, « convaincu » (p. 174). Mais il sait aussi, grâce à une merveilleuse intuition du conflit intérieur qui partage l'âme de Sainte-Beuve, que la conviction intellectuelle, la compréhension du christianisme n'entraîne pas nécessairement la conversion du cœur. Le Sainte-Beuve « connaisseur » n'est pas encore un Sainte-Beuve « croyant »⁽¹⁾.

Sainte-Beuve bien vite laisse entendre à Vinet ses incertitudes. Une lettre, du 1^{er} janvier 1838, met les choses au point. Le critique s'y définit une de ces « natures qui n'ont que des inspirations et des inclinations sans la foi ». Et il ajoute, à propos d'une démarche fort amicale de Vinet : « Laissez-moi vous remercier de votre attention si délicate, si affectueuse. Je sens, croyez-le, tout le prix de cette affection, en laquelle j'ai confiance plus encore que je ne le témoigne et que je ne la cultive. La meilleure façon de répondre à ces sortes d'affections serait, je me le dis, d'entrer dans les sentiments tout sérieux qu'elles vous souhaitent pour votre bonheur ; et tant qu'on n'est pas fixé dans ces sentiments, tant qu'on en est bien plus loin qu'on n'ose l'avouer, il semble alors qu'on doive mettre, par respect même, une discrétion extrême en ces amitiés qui seraient si précieuses, et qui le sont, puisqu'on croit déjà les posséder ». La phrase est subtile, toute en nuances, mais elle sonne comme un *non possumus* respectueux. L'attitude de Sainte-Beuve est tout à fait loyale : il ne veut pas, aux yeux de Vinet, passer pour ce qu'il n'est pas. Vinet, dans une lettre à Lutteroth, écrite, elle aussi, le 1^{er} janvier, précise ce qu'il formulait déjà, avec tant de bonheur, le 7 décembre : « Il ne faut pas lui faire dire plus qu'il ne dit ; mais ce qu'il dit, c'est sa pensée. Il ne s'ensuit pas qu'il soit arrivé au port ; mais ce qu'il y a de bon, c'est que, sur ce point, il ne veut pas plus se tromper qu'il ne cherche à tromper les autres. » Jugement incomparable ! Personne, jamais, n'a si bien posé le délicat problème du vrai chez Sainte-Beuve. Vinet reconnaît l'honnêteté intellectuelle du critique ; cette exigence de sincérité lui est même, à cette date, le plus sûr garant de l'avenir. Et M. Bray a raison d'écrire : « La présence chez Sainte-Beuve d'un besoin de Dieu, même momentanément, l'assure que la voie qui mène au Christ est ouverte devant son ami » (p. 232).

Les espoirs de Vinet devaient, hélas ! être déçus. Au cours des visites de Sainte-Beuve, Vinet pénétra plus profond encore dans ce cœur blessé. Le 25 février, Sainte-Beuve fit peut-être une confession complète, l'aveu de sa passion pour M^{me} Hugo. M. Bray voit là, dans cet amour malheureux, l'obs-

(1) Peut-être cette lettre de Vinet, du 7 décembre, permet-elle de comprendre le mot, assez étrange, en effet, de Vinet, qui nous est rapporté par le vicomte d'Haussonville dans son *Sainte-Beuve* (1875) : « Est-il converti ? » demandaient fréquemment à M. Vinet les âmes pieuses ; à quoi M. Vinet répondait avec impatience : « Si vous voulez savoir le fond de ma pensée, je le crois convaincu et non pas converti ».

tacle essentiel à la conversion du critique. « S'il a été près d'aimer Dieu », écrit-il, « c'est qu'il aimait Adèle ; mais il aimait trop Adèle pour aimer Dieu ». (p. 242.) Peut-être M. Bray a-t-il raison ; j'inclinerais pourtant à penser que l'amour de M^{me} Hugo ne fut pas l'empêchement déterminant. L'impossibilité de croire, elle me paraît tenir, chez Sainte-Beuve, au plus profond même de sa nature intellectuelle, et constituer, de ses jeunes années à la fin de sa vie, à travers toutes sortes d'expériences, une des constantes de son esprit. Dans une lettre à Victor Pavie, datée de 1839, il nous fait un aveu bien significatif : « Du calvinisme, j'en suis très peu fou ; mais je pourrais l'être sans inconvénient de Vinet... » Le voilà, je crois, tel qu'il fut *toujours* : plus sensible aux idées incarnées dans des natures d'élite qu'aux abstractions de la théologie et de la philosophie. A force de pénétration, de souplesse, et par une sorte de mimétisme génial, « esprit brisé à toutes les métamorphoses », il arrive à reproduire, à éprouver les sentiments les plus délicats. Mais il semble qu'à s'identifier à la vie des autres sa propre vie ait été comme dépouillée d'une partie de ses richesses profondes. Il réussit à tout comprendre, sous l'angle du relatif, de l'individuel ; mais il paraît condamné par là même à ne croire en aucun absolu.

Charly GUYOT.

LA HAUTE ÉCOLE DE LAUSANNE (1)

Parmi les publications que l'Université a fait paraître l'an dernier, il en est une qui n'a pas encore été signalée ici, et pour cause : c'est celle qui sort de la plume du directeur de cette revue.

Chargé d'écrire l'histoire de l'ancienne Académie et de la jeune Université, notre collègue avait une tâche difficile. Comment dire en moins de 120 pages ce qu'a été la vie si longue de l'École de Lausanne ? Comment le faire, pour les parties anciennes, après le maître qu'était Henri Vuilleumier ? Comment, pour les parties récentes, se dégager de la masse des événements secondaires, presque contemporains, pour ne rappeler que l'essentiel ?

M. Henri Meylan y a réussi ; cela n'étonnera personne. Au risque d'effrayer sa modestie, nous tenons à souligner ici la haute valeur d'une œuvre qui est dans la meilleure tradition de l'Université et de la *Revue de Théologie et de Philosophie*. N'est-ce pas, du reste, un peu la même chose ?

Charles GILLIARD.

(1) HENRI MEYLAN, *La Haute Ecole de Lausanne. 1537-1937*. Esquisse historique publiée à l'occasion de son quatrième centenaire. F. Rouge & C^{ie}, Lausanne, 1937. 120 p. et 12 pl. hors-texte. 5 fr.