NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE

NORBERT VIATTE • *Sur « la Cantate à trois voix » de Paul Claudel* 209

PAUL ZUMTHOR • *Kafka ou « le Verdict »* . . 217

MARCEL MICHELET • *Cantiques du Royaume* 243

JEAN ROUSSET • *Poèmes silésiens du XVII^e siècle,* texte et traduction 260

RENÉ BADY • *Hommage à Mauriac* 270

GEORGES BRAZZOLA • *Novissima verba* . . . 282

CHARLES JOURNET • *Note sur la distinction de deux âmes de l'Eglise, l'une incréée et l'autre créée* 284

BIBLIOGRAPHIES • Ecrits de: *Jacques Maritain, Dr Boleslas de Poray-Madeyski, Ramon Sugranyes* . . 300

XXIME ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPTEMBRE 1946

ÉDITEURS FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

Sur « La Cantate à trois Voix » de Paul Claudel

Laissez-moi vous faire une libation dans les ténèbres.

1. La donnée d'expérience.

L'alternance régulière des Récits et des Cantiques ne soulage guère la mémoire. Une longue habitude du poème assigne peu à peu des articulations, discerne la tonalité des Voix, isole la splendeur de deux ou trois Cantiques. Mais toujours, à poursuivre le poème, on perd pied, non sans une heureuse inquiétude recueillie. Le charme est sûr de cette étrange suite mélodique que jouent le deuil et la joie. Comme ces dormeurs du *Cantique des Chars errants*, le lecteur est *enseveli sous les eaux magnétiques du poème*, et jamais il ne suffira *à en rompre les enchantements*. Pourquoi les rompre d'ailleurs ? L'univers poétique de Claudel est là, évident, victorieusement conquis de Tête d'Or à Don Rodrigue.

Et pourtant, cette victoire a beau saccager, avec quel bonheur ! les trésors de la Fable, de l'Histoire, de l'Ecriture. Si tant d'images aqueuses et florales traduisent la prise de ce monde aux rets de l'immobile et omniprésente contemplation du poète, d'autres, issues du souffle et de la flamme, donnent à la terre et aux cieux claudéliens je ne sais quelle fragilité poignante et sacrée. De plus, entre Mnémosyne et Terpsichore, dans *Les Muses* [1] ; entre Ysé et Mesa, quand celui-ci crie son obsession de Dieu, dans *Partage de Midi* [2] ; entre Noël 1886 et *Tête d'Or*, le même rapport s'établit: celui du tourbillon des images qui explosent d'un silence pondéreux, « le temps

---

[1] *Cinq Grandes Odes*, pp. 12, 17.

[2] *Morceaux choisis* de P. Claudel ; la Guilde du Livre, Lausanne ; pp. 237-240.

d'un regard, le temps d'une respiration, le temps d'un aveu, le temps ineffablement de proposer et de consentir »[1]. Car cette poésie ne crée pas d'Elysée aux apolliniens bosquets de lauriers. Elle a l'inquiétude d'un au delà qu'elle voudrait tellement communiquer, que le lecteur, comblé d'une ivresse subtile, devienne ce « cœur qui cède à un conseil continuel »[2].

On aimerait laisser entrevoir, sous son trop efficace investissement lyrique, l'aveu qui est comme la goutte séminale[3] de *La Cantate à trois Voix*. Hélas ! il est à craindre que le même mouvement créateur qui le rayonne nous le recouvre à nous — et si bien, qu'une pudeur souveraine en assure la parfaite sauvegarde.

2. *Premières approches.*

Le plus simple est de casser en deux le poème. La plongée dans la nuit et la montée vers le jour font un schéma assez gros, mais commode: cinq Cantiques de part et d'autre, précédés de leurs Récits, dessinent une symétrie curieuse: la Voix qui prononce le premier Cantique de chaque groupe ne s'y retrouve plus que dans les Récits; les deux autres Voix disent, sans les faire alterner, deux Cantiques chacune[4]. Et, des trois Cantiques que Claudel aurait écrits en premier lieu, selon M. Louis Chaigne, deux, *La Chambre intérieure* et l'*Ombre*, terminent ces groupes.

Le troisième est *Le Rhône*. Un épithalame sertit ses images de verre et de glace[5]; la grande Ode des *Muses* présente un sujet semblable: même saisie extatique du monde; mais au lieu de la possession de Terpsichore, l'offrande passionnée de Laeta. Cette inversion n'est pas superficiellement due à la voix féminine qui

---

[1] *O Rose éternelle.* Sept, nº 129, 14 août 1936.

[2] *Connaissance de l'Est*, p. 80.

[3] Cf. *Cinq Grandes Odes, L'Esprit et l'Eau*, p. 64:
Et comme la goutte séminale féconde la figure mathématique, départissant
L'amorce foisonnante des éléments de son théorème...

[4] Voici cet ordre: Cantiques de la Rose (Beata), du Rhône (Laeta), de la Vigne (Laeta), du Peuple divisé (Fausta), de la Chambre intérieure (Fausta); des Chars errants (Laeta), de l'Or (Fausta), du Cœur dur (Fausta), des Parfums (Beata), de l'Ombre (Beata).

[5] « En un pan de verre, en une seule masse d'or, en une cataracte immatérielle, en une Chute aussi fixe que l'Extase ! », p. 32.

célèbre *Le Rhône*. Car, à plusieurs reprises, surgit le thème de la Rose[1], qui, détaché, s'épanouit dans le Cantique inaugural. L'univers qu'a voulu définitivement cerner l'*Art poétique* et au sein duquel depuis 1900, se meut le poète, cède. Une mystérieuse pesée créatrice fait descendre sur terre cette « idée d'éternité » réduite « à celle d'une fermeture par elle-même infrangible »[2], et l'ouvre. « La source du temps » n'est plus « la peur de Dieu, la répulsion essentielle »[3], mais le consentement à l'absence où l'âme, « excluant l'image humiliée de la » future « étreinte substantielle », dès maintenant « se profère pour se livrer, s'aspire et s'expire tour à tour »[4]. Ainsi le *Cantique de la Rose* exige naturellement le *Cantique des Parfums*.

Une large ouverture de compas les sépare qu'entreprend de combler le troisième Récit. Beata y annonce les Cantiques qui seront comme les noms des trois Grâces. Aussitôt, Laeta célèbre *La Vigne ;* par le *Cantique de l'Ombre*, Beata va clore fiévreusement cette nuit enchantée. (Peut-être faut-il noter que *l'Ombre* et *la Vigne* ont des « patrons » stylistiques analogues.) Malgré deux rappels de Laeta, il n'y a pas de *Cantique du Froment ;* mais à *la Vigne* succède la masse des Cantiques de Fausta et qui contient, diffuse, la louange du blé. Le chant suprême de Laeta départage cette masse. La seule symétrie n'explique pas cette insertion, loin de là ; car celle-ci cause l'extrême brièveté du septième Récit et l'attaque brusquée *(Mais moi...)* des derniers chants de Fausta. *Les Chars errants* reprenant le thème du *sommeil sans aucun sommeil*[5] de *La Chambre intérieure* (comme un écho et — une tentation ?), n'aurions nous pas ici la « conversio » du poème, cet instant où l'œuvre, délicatement édifiée hors du silence, tourne et commence à se résoudre au silence terminal lourd de ce *chant qu'on entend quand il est fini*[6] ?

---

[1] P. 30, 31, 33.

[2] *Art poétique*, p. 191.

[3] *Id.*, p. 38.

[4] Cf. *id.*, p. 181. Cette exclusion laisse mettre l'accent sur l'intériorité spirituelle de l'amour.

[5] *Récit* I, premier vers de Beata.

[6] P. 10, *Récit* I.

3. Le double thème et la position des Voix.

L'impression qui se dégage de cette analyse hâtive, ou plutôt de cet espèce d'argument (seul un commentaire littéral l'assurerait avec précision), c'est que la rhétorique savante, l'art extrêmement conscient du poète (qui, au delà de toute diversité, apparente la *Cantate* au *Cantique des Cantiques* et à l'*Apocalypse*) a voulu dessiner une rose — la rose *du monde entier en cette fleur suprême éclose*[1]. Du *Récit I* à *l'Ombre*, de *l'Or* à *la Rose*, du *Rhône* au *Cœur dur*, etc., ce ne sont que mots-agrafes qui froncent ou lâchent le tissu du poème, reprises sans cesse transposées, volutes qui se dénouent et s'enroulent[2]: Cantiques et Récits, *d'un tel art insérés qu'on n'y trouve rien qui commence et aucune fin*[3], foisonnent autour d'un cœur secret comme un pullullement de pétales.

Le poème fait ce qu'il chante. Toute cette Europe qui s'exfolie, comme au jeu de la marguerite d'amour, des Alpes à l'immense plaine Polonaise, du Tilleul Bohème au Valromay, du Rhin à la Vistule, du Rhône au Bodan, c'est pour qu'une majestueuse présence surgisse de ce monde en cette heure *entre le Printemps et l'Eté*, entre samedi et dimanche, et *qui n'est ni le jour ni la nuit*[4]. *Moment unique*, qui *pour un moment est déjà ce qui ne passera plus*[5], voici que le poète le touche « modice toto ictu cordis »[6].

---

[1] P. 22, *Récit I*, dernier vers.

[2] Ex.: Le « Je dors », lien entre Fausta et Laeta; la lecture « dans les yeux », entre Beata et Fausta; le « qui ne permet pas le retour » entre Beata et Fausta (et Laeta); Ysé paraît en filigrane aux Cantiques *de la Vigne, de l'Or, de l'Ombre;* la structure en volutes du *Récit I* est remarquable, etc.

[3] P. 26, *Cantique de la Rose.*

[4] *Récit I*, p. 20 et *Récit IV*, p. 46. Noter que le 21 juin 1911 (temps supposé de la *Cantate*) est un mercredi. Il y a sans doute une intention parabolique au choix de ce Dimanche de l'Eternité. Cf. Hebr. IV, 9-10.

[5] P. 21, *Récit I.*

[6] Saint Augustin, *Confessions* IX, 10, 24. Il s'agit de l'extase d'Ostie dont le saint donne une double description qui contient un double « attigimus », précédé la première fois d'un effort ascensionnel (« transcendimus ») et la seconde d'un refus «si cui sileat» — la nuit claudélienne? Sans vouloir décider, avant son terme, de l'enquête menée par E. Friche dans *Etudes Claudéliennes*, les citations de saint Augustin soulignent les ressemblances d'at-

Ce premier thème de l'éternité perçue dans le moment présent, la structure du poème, « du fait de la fermeture qu'elle établit », en fournit déjà un symbole obscur dont l'efficacité naît de « la constitution d'un certain milieu, en tant qu'obéissant dans toutes ses parties au rythme qui les compose » [1] et qui séduit le cœur. Comme dans *Les Muses* ou dans *La Muse qui est la Grâce* [2], nous avons affaire à la cosmogonie de l'*Art poétique* dont la logique rigoureuse (trop rigoureuse) conduit le lecteur de la connaissance sensible à la vision de Dieu. Mais la *Cantate* ne possède aucunement la violence qui sévit dans les *Grandes Odes*. Peut-être celle-ci était-elle due à cette domination spatiale de l'univers, à cette possession simultanée et jalouse de toutes choses dans l'extase poétique.

Mais ici, minuit dans le clair de lune, *cet instant de l'année suprême et le plus aigu* réunit la Veuve, l'Exilée et la Fiancée, parce que Beata sait qu'elle et ses sœurs sont *invitées en ce jour parmi les choses éternelles* [3]. Ces choses éternelles, c'est le lieu mys-

---

titude (qui peut-être ne sont pas toutes probantes) de ces deux convertis. Cf. MARITAIN, *Degrés du savoir*, pp. 590-593. Il se pourrait que Claudel soit dans un sens analogue, le poète de la conversion.

[1] *Art poétique*, p. 96. Description de la connaissance chez les êtres vivants. Il n'est peut-être pas arbitraire d'y rattacher le mode d'incantation du poème.

[2] La *Cantate* parraît être l'aboutissement d'une longue tentative, réalisée d'abord sur le mode de l'« Epos » dans l'*Art poétique*, et où, parallèlement, deux *Grandes Odes* s'étaient en vain efforcées d'atteindre. *Les Muses* juxtaposaient deux jaillissements historiquement distincts (1900-1904) et surtout contraires: le groupe Thalie-Polymnie du «monde clos» s'opposant au couple Terpsichore-Erato de «l'évasion amoureuse». *La Muse qui est la Grâce* inaugurait au sein du plus pur lyrisme choral, un dialogue entre l'« Appel » et la « Domination » qui n'évite le drame que de justesse, et grâce à la pression incantatoire du chant. — Ici, pour la première fois, la marée lyrique est étale. Sans doute, il existe toujours ce centre blessé, cette source de peine au plus profond du cœur. Mais quelle différence d'avec ces perceptions presque physiologiques situées sous le seuil de la conscience où elles affleurent, comme la nausée, etc. (Cf. *Connaissance de l'Est*, pp. 111, 220, 258) que le lecteur rencontre plus nombreuses à mesure que se charge l'angoisse qui déferle dans *Partage de Midi*. Il arrive que leur construction syntaxique tend à mimer la simultanéité onirique de leur obscure naissance à l'âme. On retrouve ces structures dans les Récits les plus nocturnes de la *Cantate*, mais d'en haut, pour ainsi dire, et par un excès de déliement.

[3] P. 21.

térieux qu'au limpide et nocturne *Récit III* atteignent Fausta et Laeta, et qui, impliquant à la fois l'exclusion de la lumière et le désir du cœur, se trouve être étrangement *moins présent que remémoré, manifesté moins qu'évoqué.*

Evocation, souvenir, invitation; Vigne et Froment, fruits de la terre, que baigne l'Ombre de la Nuit; Femmes que séparent et relient au delà du temps l'Absence et le Désert, la Cause et le Cœur, la Promesse et l'Espoir joyeux [1]: sous la discontinuité des images et les reprises du dialogue, le déploiement anagogique de la parabole poétique qu'est la *Cantate* propose une même intention à notre attention [2].

La *Cantate* n'est pas un drame: Laeta, Fausta, Beata n'en sont donc point les protagonistes. Il nous est d'ailleurs interdit de les personnifier: *Qui possède l'une tient les deux autres ensemble* [3]. Seule la constance de la triade (on la retrouve dans les œuvres antérieures) peut nous instruire sur sa nature: elle est la purification, la gloire et la torture de l'*Art poétique* [4]; l'obsécration, la joie et le supplice de *Vers d'Exil*, avec l'horreur, l'appel inexorable et la Voix merveilleuse [5].

Ivresse d'exister que menacent la prévarication et la mort; Mnémosyne qui « endure sa source » [6] dans le ressentiment ou la pénitence (et je ne sais quel amour dont l'élicitation est encore

---

[1] L'Absence et le Désert (Beata), pp. 53 et 75; la Cause et le Cœur (Fausta), p. 53 et *Cantique du Cœur dur;* la Promesse et l'Espoir joyeux (Laeta), p. 53 et *Cantique de la Vigne.* — Entre autres...

[2] Sur la parabole poétique, cf. L. MASSIGNON, *La Passion... d'Al-Hallaj,* t. II, p. 582: «C'est la pure (et si féconde) hypothèse: qu'entre les deux choses considérées une convenance exquise peut être conçue, qui les dépasse, et qui va nous concerner aussi: que la rencontre fortuite qui les a associées à nos yeux est une attention à notre égard, un regard à notre intention, fait pour nous attirer, avec elles, vers un même point de convergence final. » — Cf. *Art poétique,* p. 179.

[3] P. 26.

[4] P. 177.

[5] Théâtre, vol. IV, pp. 228, 226. (Au Mercure de France)

[6] *Art poétique,* p. 145. Cf. *Muses,* p. 37: «O grief! ô revendication!» et *Art poétique,* p. 182: « Quelle prise d'un empire (*Tête d'Or*) ou d'un corps de femme (*Partage de Midi*) entre des bras impitoyables... »

aveugle et close[1]): toute l'âme de Claudel est là, de la première angoisse *(Tête d'Or)* à la seconde *(Partage de Midi)*. Elle a bandé son effort dans l'*Art poétique* pour ordonner les vérités de la Foi aux harmoniques de « l'immense Octave de la Création »: par effroi de la transcendance, cette dure saisie du monde ignore ou écarte le sentiment vécu de la prévenance gratuite de Dieu. Et voici que tout d'un coup il éclate dans ces Voix féminines. Trois femmes chantent, femmes par le choix qui les distingue et les ravit. (Le mystère de l'élection par l'engagement des promesses paraît dans le nom d'épouse[2], dit Bossuet.) Car l'invitation prévaut en toutes trois, obscure, pressentie ou évidente; elle assure en pacificatrice leur intime cohésion: et ce je ne sais quoi de hâtif ou de rétracté que présentent certains Cantiques *(Les Chars errants, l'Or)* n'est que le vestige du douloureux effort de retour des puissances créatrices à leur unité essentielle, là où se fait « la jointure à ce qui n'est point temps du temps exprimé par le langage[3] », à cet « internum aeternum »[4] où siège

« Quelqu'un qui est en moi plus moi-même que moi. »[5]

Retour poétique ou religieux ? L'hésitation demeure. Mais il n'y a pas de contestation (et c'est le second thème) que

Le bonheur
Est de cette heure même
Où celui que notre cœur aime nous manque.

Le regret s'est éteint avec l'espoir[6]. De même que l'ardente géométrie du poème mime le recueillement du cœur, et que l'imprégnation nocturne[7] ne cesse d'insinuer la touche de l'éternité,

---

[1] Dans *La jeune Fille Violaine* (Théâtre, vol. III, p. 93), l'image de l'union divine est spatiale: « le secret enfermé au cœur des planètes ». La distance est maintenue.

[2] *Lettres à une demoiselle de Metz*, IV, 32.

[3] *Cinq grands Odes, Les Muses*, p. 13.

[4] AUG. *Conf.* IX, 4, 10.

[5] *Vers d'exil*, Théâtre, vol. IV, p. 238. Cf. AUG. *Conf.* III, 6, 11: *Tu autem eras interior intimo meo.*

[6] Pp. 22 et 16.

[7] Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *De Donis*, a I, n. 14: « in obscuritate creaturarum protegentium et abscondentium nobis aeternitatis majestatem... »

ainsi quelque chose de féminin qui s'exhale, des images tremblées de brise et de reflets d'eau suggèrent, avec le consentement au temps *(Où cesse le baiser, le chant jaillit* [1]*)*, une sorte de dépossession dominatrice du monde.

Regarde, dit en effet Fausta, *toute celle beauté qui est à la place de l'amour* [2]. L'épigraphe de l'*Art poétique* abrège le texte de saint Augustin qu'elle allègue [3]. L'« universi saeculi pulchritudo » n'est pas donnée par la saisie spatiale du monde dans l'instant intemporel qui fonde la doctrine de l'ouvrage. Mais c'est l'écoulement du temps, ce « magnum carmen ineffabilis modulatoris », possédé spirituellement, qui permet au chrétien de passer à la contemplation éternelle de la beauté, alors même que c'est encore le temps de la foi. Claudel ne l'ignorait pas. Il semble que la *Cantate* traduise l'exaucement d'un vœu ancien: « Je comprends l'harmonie du monde: quand en surprendrai-je la mélodie ? » [4]

Abbaye de Saint-Maurice

NORBERT VIATTE

---

[1] P. 26.

[2] P. 67, *Cantique de l'Or.*

[3] Voici le texte intégral (les mots cités par Claudel sont soulignés): « Immutabilis mutabilium *sicut creator ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo,* cujus particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, *velut magnum carmen* cujusdam *ineffabilis modulatoris* excurrat, atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei qui Deum rite colunt, etiam cum tempus est fidei ». AUG. *Epist.* 138 (olim 5), n. 5. *ad Marcellinum.* La définition proposée par saint Augustin de ce qui est apte (« quasi religatum pendet aliunde, nec ex semetipso, sed ex eo cui connectitur, judicatur ») est dans l'*Art poétique,* p. 114. Il s'agit dans le texte d'Augustin de la raison providentielle des différences entre les sacrifices de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi.

[4] *Connaissance de l'Est,* p. 164.

Kafka ou « le Verdict »[1]

« *Alles Leben ist nur Fragment.* » (Kafka)[2]

La seule chose définitive qu'apporte une œuvre divine ou humaine à l'esprit qui la contemple, c'est son évidence. Il n'est pas question d'agnosticisme, mais de respect à l'égard de la vie. L'œuvre, pour la simple raison qu'elle a été faite, et qu'elle nous est livrée dans une « forme », même fragmentaire, contient la solution des problèmes qu'elle pose. Elle les résout parce qu'elle les pose, et le fait d'une façon à proprement parler si « incomparable » que toute interprétation théorique en mutile le sens. L'acte créateur n'est point interrogation, mais réponse, et nous n'avons qu'à l'admettre tel qu'il est.

Au reste, Kafka est essentiellement poète. Atteint d'une sorte d'impossibilité de manier la pensée discursive, il se livre moins à notre esprit qu'à nos sens, à la manière des choses concrètes, par une incessante projection d'images. Celles-ci, à chaque instant nouvelles, se colorent différemment selon les heures du jour et les moments de la vie, sans perdre pourtant l'unité de ton qui provient de la permanence de leur source. On comprend Kafka comme on comprend un paysage. La signification de son œuvre, de sa vie même, est celle de la contrée que l'on contemple en y passant, variable selon le cœur de qui l'admire — mais non point

---

[1] Il n'était pas dans mon intention de consacrer une étude d'ensemble à l'œuvre de Kafka: il me tient en effet trop à cœur pour que j'aie songé à dire, en un simple article, tout ce qu'il représente à mes yeux. Je me suis au contraire limité, dans la lumière des notes intimes dont la rédaction l'a précédée, à une sorte de commentaire de la première nouvelle qu'il écrivit, *Le Verdict*. Ce choix n'est pas arbitraire, et les raisons qui m'y ont conduit ressortent, je pense, assez clairement des lignes que voici.

[2] Fred Bérence, *Deux soirées avec Kafka*, dans les « Nouvelles littéraires » du 10 janvier 1946. Bérence traduit: « Toute vie n'est que fragment ». La proposition me paraît beaucoup plus générale, et le sens approchant de: il est dans la nature de la vie d'être fragmentaire. — Afin de réduire ces notes à un moindre volume, je m'abstiens de répéter les références lorsqu'au cours de mon article je cite deux fois un même texte, ou reprends de façon allusive une citation antérieure. — Sauf à la note suivante je cite les textes du *Journal* dans la traduction Klossowsky.

tellement variable qu'à la fin elle perde toute valeur propre et ne finisse par céder à l'œil observateur,

Loin de moi l'intention d'appeler cette contrée un bas-fond. Et pourtant le sens général de toutes les images qui nous parviennent semble être celui d'une descente, d'un fouissement. « Nous creusons le puits de Babel », écrira Kafka, dans son Journal, peu avant de mourir[1]. Il me paraît légitime de distinguer deux types de tempérament humain, suivant que l'être est animé dans son activité spirituelle par un instinct de construction ou au contraire par un besoin de mordre, de ronger, de lacérer l'univers. La première éducation est sans doute déterminante à cet égard, mettant l'enfant, l'adolescent, dans la nécessité de recourir contre son entourage à telle ou telle tactique de défense. Le monde des images poétiques s'élaborant alors ne fera guère jusqu'à la fin de sa carrière que reproduire les gestes enfantins du poète. Kafka nourrit envers ses très jeunes années un ressentiment[2] que seule explique une extraordinaire faculté de souffrance, une susceptibilité toujours à vif du cœur et des yeux. Ses plus lointains souvenirs s'inscrivent dans sa mémoire comme autant d'attentats perpétrés injustement contre lui. L'image du paradis perdu de l'enfance, telle qu'une mémoire bienveillante la constitue peu à peu chez la plupart d'entre nous, reste inconnue de Kafka. Ce qui plutôt se perpétue en lui, c'est le sentiment d'être retenu dans des limbes, en-deçà d'une existence bienheureuse à laquelle il aurait droit. Avec l'âge, le sentiment de l'injustice subie s'estompe ; mais le reflexe de protestation subsiste. « Ce reproche se retourne comme un poignard contre la société tout entière et nul, je le répète, nul n'est tout à fait sûr que ce poignard ne le menace un jour de devant, dans le dos ou de flanc. [3] » Il eut, très jeune, conscience qu'un malentendu inévitable empêchait ses parents, ses maîtres, de se convaincre de son bon droit. Cette certitude demeure, par delà le seuil de l'adolescence, aussi profondément fondée en lui qu'une faculté innée de son esprit, indépendante de la succession des événements,

---

[1] 20 avril 1912. Traduction Starobinsky. La version Klossowsky (« La fosse de Babel ») rend moins bien l'exact contraste que Kafka veut opposer ici à la tour de la légende biblique.

[2] L'une des thèses que soutient le livre de Brod est l'existence chez Kafka d'une sorte d'« infantilisme », qui le rapproche de Kleist, l'un de ses auteurs favoris (Brod, *Franz Kafka*, traduction française, p. 43-51). Brod considère le phénomène de façon assez extérieure. Il touche du moins l'un des points cruciaux du problème, lorsqu'il distingue cet « état d'enfance » perpétuée, de l'instinct de « retour au pays de l'enfance » tel qu'on le trouve normalement chez tout être doué d'une sensibilité assez vive.

[3] *Journal*, 19 juillet 1910.

littéralement hors du temps, instant unique, jamais suivi d'un autre apportant quelque réconfort, « l'instant ininterrompu de la calamité »[1]. Cette cristallisation de la mémoire se produit de façon définitive dès les débuts de l'expérience professionnelle: celle-ci fut en effet doublement malheureuse, par la quasi-impossibilité où elle mit le jeune homme de se livrer à cela seul qui comptait pour lui, son activité littéraire, et par le spectacle de l'injustice sociale auquel, employé d'une compagnie d'assurances, il devait passivement assister. De plus, à vingt-sept, vingt-huit ans, Kafka se persuade qu'il est destiné au célibat; le cercle dressé autour de l'enfant subsiste, menaçant, étranger, et ne s'ouvrira pas pour laisser passer une Autre, « un froid lui vient de son intérieur vers lequel il tourne l'autre moitié encore plus triste de son visage »[2]. Ces deux faces de lui-même, tour à tour se contemplant et se jugeant l'une l'autre, le mesurent, mesurent la part du monde qui lui est livrée. La rencontre de l'Autre eût du moins agrandi cet espace d'étroite liberté: dans les notes de 1911-1912, l'image devient obsédante[3]; comme un chien, l'homme est à la chaîne au milieu des choses. La protestation enfantine définit dès lors la condition humaine. Les désespoirs du petit Franz à qui sa mère imposait des vêtements neufs dont il avait honte[4], c'est la « calamité » de tous les hommes.

Pourtant, il est inégalement donné aux créatures d'accomplir leur destinée, et seuls certains d'entre eux, un très petit nombre, possèdent le terrible privilège de poursuivre l'universelle protestation, de rester les éveillés qu'aucune douceur feinte ne vient assoupir. La lucidité est pour eux un devoir. Elle est de connaître le Mal — le Mal qui réside dans le malentendu, dans l'inadaptation de l'esprit aux conditions de la vie, dans l'irrationalité du monde, faisant de celui-ci un scandale pour l'intelligence. Rien n'est plus touchant chez Kafka que son intense joie de vivre, meurtrie, mais sûre d'elle-même, sa foi en la générosité du réel, en la fécondité de ce qui vit, en une promesse qui ne peut être que tenue. Nous sommes dans le Paradis, il suffit de le découvrir. L'absurdité n'est que dans le mirage qui s'interpose entre nous et les chemins du monde. Elle est dans cette méchanceté des apparences qui, sans exister autrement qu'un néant métaphysique, que l'incompréhension à la fois tant amicale et si cruelle des parents pour le fils, nous contraint à la protestation. Au delà des choses

---

[1] Ibid., début de novembre 1910.
[2] Ibid., 3 novembre 1911.
[3] Ibid., 3 novembre 1911.
[4] Cf. le long texte de 1911, cité par BROD, p. 17-22.

et des êtres dont la menace nous guette — dans ces choses, dans ces êtres — il est une substance savoureuse qui est eux-mêmes, et dont rien n'est indifférent, dont la moindre virtualité importe infiniment. Non moins que les interdictions paternelles, que les exigences de la mère ou les épuisantes banalités professionnelles, tout a un sens. Kafka est parti à la recherche: il n'est pas question de psychologie, cette science supposant une complaisance avec le malentendu, avec l'Ennemi; il faut un engagement total. Il ne s'agit de rien de moins, en effet, que d'une conquête: une conquête savante, reposant sur un long travail de laboratoire et visant à réduire l'adversaire par dissolution de sa structure interne. Dans le Journal, Kafka emprunte au vocabulaire chimique le mot de « désagrégation »: désagréger, c'est-à-dire non pas détruire, mais faire éclater le cadre de conditions physiques qu'il se refuse à accepter. Le refus qu'il adresse au monde, dans la forme où l'expérience le lui impose, est le même qu'un croyant adresse aux ruses du péché. Le monde est tentation, mais à la manière de toutes les sollicitations de la vie, moins par lui-même que par la fallacieuse disposition des traits de son visage et par suite de la faiblesse de notre esprit. Pourtant, au-dessous du visage, il existe une autre chose. Le sens de la vie et de la pensée est de tendre à trouver le contact avec elle. Ecarter, dissoudre, désagréger l'Illusoire, en modifier les structures, de façon à le transmuer en l'Indestructible[1]. Ne point céder aux appels chimériques qui s'élèvent des choses pour nous attirer ailleurs, et nous feraient chercher dans un au-delà de nous-mêmes ce qu'il nous sera peut-être donné de découvrir; plutôt croire: non par un acte, mais par une tension de l'intelligence et du cœur, dépouiller notre propre écorce et l'écorce de l'univers présent en nous. Nous sommes le lieu de notre salut, et c'est à notre microcosme, à nos idées, nos visions et nos rêves, que doit s'appliquer le travail de désagrégation où chacun de nous trouvera son unique possibilité spirituelle de vivre et, comme à travers la boue d'un marécage, un coin de sol pour poser ses pieds.

« Une vue s'ouvrit à moi sur le glacial espace de notre monde que je devrais réchauffer, à l'aide d'un feu qu'il me faudrait allumer d'abord...»[2] La recherche kafkéienne n'a rien de subjectif: dans les ruines qu'il bouleverse en soi, l'homme sait qu'un « objet » se cache: toutefois, quand de

---

[1] La notion de l'Indestructible *(das Unzerstörbare)* deviendra, quelques années plus tard, le centre de la pensée de Kafka. Cf. les *Considérations,* dans *Journal,* p. 266-267 et passim.

[2] *Journal,* 19 janvier 1911. Je corrige légèrement la traduction Klossowsky.

notre part nous aurons tout fait pour le saisir, acceptera-t-il de se donner ? L'incertitude est épuisante. Néanmoins l'être s'enfonce dans sa solitude, bon gré mal gré, s'y creuse sa galerie, y descend. Aucune délivrance n'est plus imaginable hors d'elle. On se raidit dans l'idée fixe de déboucher quelque part, de déboucher à tout prix, non point même vers la liberté, mais n'importe où... et quelque part, sans que nous en sachions l'endroit, c'est le paradis. La dernière chance humaine réside dans cette pensée a-logique, rendant par sa démarche même impossible la survivance en nous de l'univers de raison qui fut celui de la puissance paternelle aux yeux naïfs de l'enfance. Cependant, les années et le vieillissement ont fini par déposer sur cette naïveté, comme des stratifications alluviales, des habitudes superficielles d'esprit qui font, malgré lui, du jeune Franz maintenant un adulte. Mais un adulte resté dans l'enfance [1], et qui souffre du masque que lui fait ainsi porter son âge. Le malentendu dont à cinq ans, à dix ans, le petit garçon ne pouvait que pâtir sans en pénétrer la nature, l'adulte sait maintenant que, dans l'enfance perpétuée de la vingtaine, de la trentaine, il provient de cette maturité apparente, plaquée sur l'être comme une étiquette. Désagrégeons l'adulte et son monde adulte, pour rendre à l'enfance aux prises avec son monde à elle (c'est-à-dire avec la présence des Autres) une pureté de regard et une joie qu'elle n'a peut-être jamais effectivement connues, mais qui lui appartiennent. Mais le temps s'écoule. « J'eus quelques appréhensions quant à savoir si ma vie suffirait pour toute la durée de ma vie. » [2] La perpétuité de l'enfance dans l'âme de Kafka n'empêche pas la vie de passer irréparablement, et d'apporter à l'être des modifications autrement plus essentielles que la taille ou la barbe au menton: une usure, une expérience de l'infirmité de l'âme, de la maladie du corps, et, par-dessus les années de l'adolescence, le terrible problème de la femme. Le masque de l'âge adulte, l'imposture du monde adulte, ne sont-ils vraiment qu'un masque et une imposture ? La foi de cet enfant de près de trente ans n'est-elle pas en contradiction avec la structure même de son être ? Kafka ne se pose que trop souvent la question, et les heures noires sont fréquentes, où tout semble *absolument* perdu. « Il ne me manque rien, sinon moi-même. » [3]

---

[1] Cf., le récit publié en 1912, *Unglücklichsein (le Malheur)*, *Oeuvres*, I, p. 44-49.

[2] Journal, 27 décembre 1910.

[3] Phrase de Kafka notée par Brod au début de 1909 (*Franz Kafka*, p. 91).

Tout serait en effet perdu, s'il n'y avait l'héroïsme. J'avoue sans rougeur ignorer le contenu de la pièce de Tiérence intitulée l'*Héautontimôrouménos*. Mais pour m'en tenir au poème de Baudelaire, j'y retrouverais l'image d'une attitude spirituelle non sans analogie avec celle de Kafka.

Je le frapperai sans colère
Et sans haine, comme un boucher...
Je suis la plaie et le couteau...
Et la victime et le bourreau !
Je suis de mon cœur le vampire.

Quant au « rire éternel » et sans sourire, à la « vorace Ironie », ils sont au fond de ce qu'a d'agressif, de mordant, lorsqu'il écrit ses romans et ses nouvelles, le Désagrégateur ; ils sont au fond de cet humour sombre, empruntant ses scrupuleuses exactitudes au réalisme psychologique ou pittoresque le plus volontaire, pour se glisser dans l'ombre d'objets insignifiants qui deviennent ainsi tour à tour le centre impassible du monde. Toutefois, l'être qui parle dans les vers de Baudelaire connaît une démesure, un goût du triomphe et de la vengeance que Kafka ignore. Sans se dissimuler que son espoir n'est peut-être qu'une hypothèse, Kafka sacrifie tout à l'improbablilité du succès, avec âpreté, avec dureté, mais sans hâte, douloureusement, convenant qu'il est juste de souffrir dans cette lutte incertaine, lui et non un autre. Il reste humble, il aime les hommes et les choses, et travaille solitairement à leur extorquer sa propre délivrance, qui deviendra la leur. Cette profonde humanité est la marque de l'héroïsme : je redouterais de donner ce nom à l'hybris des Titans, à un courage dépourvu de l'humble et « réelle » mesure humaine. L'héroïsme de Kafka est l'expression toute simple et naturelle d'une vocation dont il a le sentiment intense, et qu'il ne s'agit pas de juger en elle-même, mais de suivre sans plus d'orgueil qu'à redescendre dans la nuit un escalier où l'on retrouvera peut-être à l'un des étages inférieurs la clé qu'on a perdue.

L'héroïsme d'une vocation qui est attente, à la fois appel et recherche active, avec le pressentiment que l'on va s'égarer [1], mais aussi que l'on

[1] Au témoignage de Brod (p. 85), les amis de Kafka, à mesure qu'ils le voyaient produire des œuvres qui les remplissaient d'admiration, le sentaient s'engager dans une impasse. Ils le lui taisaient, mais lui-même, de façon intermittente, en prenait cruellement conscience, tout son *Journal* en fait foi.

porte en soi une promesse vivante bravant les échecs et le temps lui-même, et qui dépasse infiniment toute ambition personnelle — c'est l'héroïsme d'une destinée messianique, celui d'Israël à travers les malheurs, les déceptions et les errements de son histoire. Kafka le Juif, sous la plume de qui, hormis dans ses notes les plus intimes, le mot de « juif » n'apparaît jamais [1]... Lors des premiers contacts qu'il prend avec l'univers extérieur, il apprend ce que signifie dans le monde moderne, au milieu des « complexes de supériorité » d'une société réactionnaire, le fait d'appartenir à cette race séparée. Mais plus encore, d'être « autre » par vocation, enfermé dans un ghetto spirituel dont les portes sont closes sans que personne en ait jamais distingué les serrures [2]. Pourtant, au sein même du ghetto, une vague et parfois répugnante promiscuité remplace pour lui toute communion véritable: la Loi, dont l'observance exacte satisfait les membres de sa famille, lui semble vidée de substance. « C'était bien réellement, autant que je pouvais voir, quelque chose d'inexistant, une plaisanterie, même pas une plaisanterie », l'un de ces dérisoires éléments du monde rationnel des adultes; il proteste encore, se dérobe, évite les jeûnes, fuit la synagogue, « et le sentiment de culpabilité, qui n'attendait qu'un signe pour surgir, m'envahissait » [3]. Dans ce judaïsme, tel que du moins il lui apparaît à travers les mœurs de son père, réduit à un système de traditions juridiques dépourvu de motifs profonds, actuels, d'existence, il

---

[1] Sur les rapports de Kafka avec le judaïsme, le livre de Brod donne de nombreux renseignements d'ordre concret, épars au cours des différents chapitres (ainsi, p. 10, 37 à 41, 129 et 130, 177, etc.). Par contre, les pages 193 à 225 qui, sous le titre d'« Evolution religieuse » semblent destinées à poser le problème dans toute son extension, présentent un certain nombre de considérations, intéressantes en elles-mêmes, mais étrangères au fond de la question. Un article d'Albert Béguin, dans « Temps Présent » du 12 octobre 1945, est le meilleur texte que je connaisse sur ce sujet, encore que les dimensions réduites en empêchent l'auteur d'insister assez sur certains aspects de sa pensée; la phrase suivante en particulier, dépourvue de commentaire, me laisse rêveur: « ...il tente de s'aventurer sur la ‹vraie voie' : de s'engager tout seul à la recherche de Dieu, de Le trouver par la contemplation et l'entente passive du mystique ». N'y a-t-il pas ici une tendance dangereuse à juger du point de vue chrétien une expérience spirituelle qui, précisément par ce qu'elle draine de traditions judaïques, se situe historiquement à un « moment » antérieur au christianisme ? La situation du juif représente par rapport à celle du chrétien quelque chose d'analogue à la perpétuation chez Kafka adulte des limbes de l'enfance.

[2] Cf. dans le livre de Brod les passages en particulier où nous sont racontées les démarches faites par Kafka pour obtenir un poste dans l'administration (p. 96), et ses relations avec Löwy et la troupe du théâtre yiddisch (p. 127 à 133, et passim).

[3] Cf. tout ce passage de la *Lettre à son père,* rappelant le souvenir d'amertumes et de refus enfantins; Brod, p. 37.

reste comme un prophète attardé, comme un juif de l'Ancien Testament, pour qui la Loi est bien le signe réel que tout est enfermé dans le péché. Il porte le poids de la faute universelle, de « la grande imposture originelle », et s'il lui a été donné de s'en rendre compte, parmi l'aveuglement des autres, c'est qu'une vocation particulière l'engage dans le drame de la rédemption. On n'échappe pas à sa vocation: c'est la condition de la vie. Son sentiment de culpabilité est la seule richesse que ce jeune homme ait reçue, lui semble-t-il à lui-même, il fournit la mesure de son existence, il est l'intrument à l'aide duquel il lui faut se frayer son chemin parmi les hommes et les choses — descendre à la mine. Crier au scandale jusqu'à en imposer à tous l'évidence, tant répéter l'affirmation de cette « imposture » qu'elle finisse par se « désagréger » elle-même, et que sous la certitude de notre condition de pécheur apparaisse la certitude, même la plus infime, de l'éternelle et unique justification. Le poète élu, le prophète d'Israël, doit *devenir scandale* pour tout sauver. « Mon être intérieur se dissout (superficiellement pour l'instant), et se dispose à laisser surgir quelque chose de plus profond. »[1]

Si, en effet, par son tempérament spirituel, Kafka demeure d'une certaine manière contemporain d'un Isaïe ou d'un Osée, il est engagé néanmoins dans les conditions historiques de l'Israël du XX^e^ siècle; c'est-à-dire d'un Israël qui a perdu la notion du Messie. L'attente, avec le désir qui la soutient, n'est plus l'attente de Quelqu'un, mais l'attente d'un succès qui viendra couronner — peut-être — l'œuvre entreprise. L'expression de « terre promise » a perdu toute raison de signifier une réalité spirituelle; elle survit avec son sens le plus concret. Les réticences de Kafka à l'égard du sionisme[2], son absence d'ambition professionnelle, ne s'expliquent que trop bien: la « terre » qui lui est promise et dont il se sait contraint de tenter la conquête, c'est, au delà de ces ambitions médiocres, le cosmos lui-même, la création dans sa plénitude ontologique, « les choses » l'existence. Pour lui qui a reçu le don le plus rare, le génie poétique, la terre promise lui sera livrée à la fin de son œuvre, s'il y parvient. Il se donne à cette aventure. Il aspire « à une création qui eût été liée mot pour mot à ma vie, que j'eusse pressée contre moi et qui m'eût emporté »[3]. Il ne s'agit pas là d'une évasion; bien plutôt d'un enfoncement dans le

---

[1] *Journal*, 26 décembre 1910. Je corrige légèrement la traduction Klossowsky.

[2] Brod, p. 129-130.

[3] *Journal*, 19 janvier 1911.

sol, jusqu'au point central où toute la terre est présente en puissance, jusqu'aux limites de l'âme, mais en-deçà [1]. La promesse de délivrance n'est pas dans l'esprit qui marche, elle est dans la réalité tangible de Canaan.

Pourtant, l'œuvre est restée inachevée: non seulement dans son ensemble, interrompue par la tuberculose et la mort prématurée, mais dans le plus grand nombre de ses parties; dans son étendue matérielle, et en tant que construction littéraire à laquelle s'appliquait l'esprit, mais aussi — aux yeux de son auteur — dans son effort pour atteindre à la délivrance. Il n'est pas certain que le projet attribué à Kafka de détruire tous ses manuscrits soit une légende posthume; il est avéré du moins qu'il montra, avant de consentir à la publication de la plupart de ses ouvrages, des hésitations allant jusqu'au dégoût, une apparente inertie contre laquelle son ami Brod dut unir la persuasion à la ruse lorsqu'il jugea le moment venu pour lui de donner sa mesure et de prouver son talent [2]. Des difficultés psychologiques de cet ordre s'expliquent en partie par le tempérament de l'écrivain; mais ce tempérament est la condition, le moule de sa vie et de sa spiritualité. Son extrême susceptibilité lui rend intolérable les échecs qu'il rencontre dans sa tentative d'éveiller une sympathie humaine, de trouver un écho. Tout s'écroule alors d'un coup comme un rêve d'enfant, la notion elle-même de salut semble perdre son sens: un dimanche après-midi qu'il avait travaillé à la première esquisse d'*Amerika*, raconte-t-il, « un oncle, volontiers moqueur, prit enfin la feuille que je tenais du bout des doigts, la regarda brièvement, me la rendit même sans rire et dit simplement aux autres, qui suivaient son geste du regard: « la chose habituelle », sans ajouter un mot pour moi. Je restais assis, et me penchais comme auparavant sur ma feuille dès lors inutilisable, mais en fait, je venais d'être expulsé d'un seul coup de la société, le jugement de l'oncle se répétait au-dedans de moi-même, avec une signification déjà presque réelle » [3]. Le langage se dérobe: les Autres ne peuvent pas comprendre; les cris par lesquels l'enfant exprime une douleur qu'il est incapable de désigner autrement, ni même de localiser dans son propre organisme, n'attirent que l'indifférence d'un adulte

---

[1] Ibid., 28 mars 1911, dans la longue conversation avec Rudolf Steiner, p. 93.

[2] Brod, p. 120 en particulier. Peut-être Brod se vante-t-il un peu, en s'attribuant un rôle déterminant dans le déclenchement de l'activité littéraire de Kafka ?

[3] *Journal*, 19 janvier 1911.

trop occupé: la faute en est-elle à l'adulte ou à l'enfant ? Elle en est au malentendu, à la loi de la vie qui crée de telles différences de sensibilité entre les âges. La seule chance de l'enfant est de poursuivre son effort, d'essayer la violence, la colère — non contre l'adulte, mais contre le silence interposé — sans que pour autant ses cris se fassent plus compréhensibles, à moins d'un hasard. L'œuvre est par nature inachevée. Kafka l'a compris avant même d'avoir produit ses premiers ouvrages d'imagination [1]. Les livres dans lesquels il va conjurer le monde ne seront sans doute pas plus aptes à trouver le nom qui consommerait l'enchantement, que le mot allemand *Mutter* employé par l'enfant, à désigner sa propre mère, juive [2]. Telle est la « méchanceté » du monde, de le contraindre ainsi à travailler sur une hypothèse qui ne pourra se vérifier que de façon fortuite. Le labeur auquel il sacrifie tout, et dont la nécessité ne fait plus pour lui l'objet d'aucun doute, est néanmoins sans rapport avec la fin qu'il poursuit. Mais il n'est point question de s'engager dans quelque aventure de mystique passive, ni de jouer sa liberté sur un coup de dé. Kafka n'applique à la réalité de lui-même et des choses ni espérance ni charité: aucune autre vertu qu'une impitoyable perspicacité, pourchassant l'être dans les moindres replis de ses ruses et de ses faux-fuyants. Il refuse de juger la Loi dont il a pris conscience ; il l'accepte, telle qu'elle est, et va humblement, sans joie, jusqu'au bout de l'obéissance. Le reste n'importe pas.

Pour les constructeurs de la tour de Babel, chaque nouvelle pierre qu'ils apportaient à l'édifice élevait celui-ci un peu plus vers le ciel ; que ce dernier dût à la fin ne pas être atteint, ils ne pouvaient le pressentir, et l'évidence du firmament sur leur tête entretint l'espoir jusqu'à la soudaine et définitive déception. Mais le malheureux condamné à creuser son puits, approfondissant la fosse vers une nappe d'eau problématique, travaille dès le premier instant dans l'incertitude. Peut-être n'y a-t-il point d'eau du tout ; chaque coup de pioche comporte un risque et peut l'égarer davantage. A chaque mot qu'il écrit tout est remis en question, il retouche terre, non comme Antée pour y trouver une nouvelle force, mais un doute nouveau. Aux heures les plus fécondes de travail littéraire il a connu, déclare-t-il à Rudolf Steiner [3], des états quasi « illuminatoires », durant lesquels « habitant tout entier dans chaque idée », il « accomplissait chacune d'elles » et se sentait « atteindre non seulement ses propres fron-

[1] Ainsi, ibid., 23 septembre 1911.
[2] Ibid., 24 octobre 1911.
[3] Ibid., 28 mars 1911.

tières », mais les frontières de l'humanité. Pourtant, le sentiment de cette plénitude et sa conviction de toucher alors au but, cèdent dès que se ralentit le rythme intérieur: l'état de grâce qu'il vient de connaître lui laisse un arrière-goût d'insatisfaction; il s'interroge: l'« enthousiasme » qui l'a saisi ne l'a-t-il pas ainsi arraché à lui-même, et donc détourné de la véritable voie ? Le « calme » lui manquait, la parfaite « maîtrise » grâce à laquelle on possède son objet. Aussi bien, s'il relit les lignes qu'il a écrites, il n'en retrouve plus la chaleur originelle. Il conviendrait peut-être de tout détruire et de reprendre une tentative nouvelle. Il tentera en effet cette expérience, mais ne pourra ainsi qu'accroître la confusion qui déjà « fait son malheur ».

Le sentiment de son inadaptation à la vie qu'il s'est choisie — à la seule vie qui puisse être la sienne — est chez lui, sinon plus aigu, du moins plus constant dans les années précédant l'été de 1912, qu'il ne le sera par la suite. Si l'on néglige le compte-rendu de la *Fête d'aviation à Brescia* [1], dont Brod fait à mon sens trop grand cas, sans doute parce qu'il s'en attribue à demi la paternité, et d'autre part le fragment romanesque de *Richard et Samuel*, écrit en collaboration avec le même ami [2], Kafka jusqu'à cette date n'a rédigé que les pages intimes de son Journal et quelques courts poèmes en vers ou en prose [3]. C'est un choix de ces derniers que, en mai-juin 1912, il se décide, sur la pression de Brod et de l'éditeur Rowohlt, à réunir en recueil. Mais encore n'acceptera-t-il de donner suite à ce projet qu'à la condition de tout reprendre. Les témoignages de Brod et du *Journal* [4] sont concordants: Kafka ne retire de son travail aucune joie, ce retour sur des textes déjà anciens lui semble plutôt tarir en lui la veine créatrice. Il tente de se dédire, de retenir son manuscrit. Il finira pourtant par l'achever, mais après une telle émondation qu'il faudra un artifice de metteur en page pour en tirer un volume. Ce sera la *Betrachtung* [5]

---

[1] En 1909. Brod, p. 120, raconte les circonstances qui ont donné lieu à ce reportage, et en cite intégralement le texte, p. 254 à 264.

[2] Brod, p. 145-146.

[3] Cf. *Œuvres*, I, les vingt-cinq premières pages, et divers fragments ou poèmes aux tomes V et VI.

[4] Brod, p. 144; *Journal*, du 6 au 15 juin 1912, et encore le 20 août.

[5] Le texte de cet ouvrage figure au premier volume de l'édition des *Œuvres*. Trois courts fragments seulement, autant que je sache, en ont été traduits (par Mme Magny, dans l'étude citée ci-dessous, p. 219, 220, 222): *Der Nachhausweg, die Vorüberlaufenden* et *der Fahrgast* (*Le chemin de la maison, Les gens qui passent en courant, Le voyageur du tramway* — je rends ainsi ces titres, mal transposés, à mon sens, par Mme Magny). Le titre même de

Ces petites proses, de quelques lignes à deux, trois pages, sont encore très proches du *Journal*. Le lien de filiation qui les y attache reste sensible dans la forme même de la plupart d'entre elles. L'ouvrage de type autobiographique, de méditation-sur-soi, tel qu'un journal intime le représente, suppose une certaine spontanéité dans l'expression, un mouvement de sensibilité que la volonté fabricatrice n'a pas encore exploité pour en tirer un « objet » véritable. La sensibilité et l'intelligence réagissent au contact du monde extérieur, et projettent sur lui un entrelacs de réflexions et d'images directement émanées du fond d'elles-mêmes, comme un réflexe. Celui-ci, il est vrai, peut être plus ou moins contrôlé ; il reste cependant dans la zône psychologique de ce qu'on pourrait appeler l'immédiat. L'ensemble des métaphores qu'il éveille chez l'auteur et que celui-ci fixe sur le papier, n'est point parvenu à se constituer en mythe. Aussi bien, un contrôle très sévèrement exercé sur ces éléments tout intérieurs ne suffirait pas à susciter le mythe : il y faut autre chose encore, une invasion, une violence du monde s'imposant soudain, dans sa réalité objective, avec une telle puissance à l'écrivain que, cessant, au moins durant les instants de sa vision créatrice, de se considérer lui-même, il s'abandonne à cette fascination de l'extérieur. Il s'y « applique », il entre en complicité avec elle et, la première inspiration passée, tente de la recréer par la voie du récit. Que la technique employée soit poétique ou romanesque, le mythe appartiendra à l'ordre de l'épopée. Mais jusqu'à la parution de la *Betrachtung*, Kafka n'a produit qu'une œuvre à proprement parler lyrique, il n'a fait que répandre son propre esprit sur les choses, sans réussir encore à passer en elles, à s'ouvrir à elles, et à y trouver au moins les prémices de la délivrance espérée[1]. Plusieurs fragments de la *Betrachtung* témoignent d'un effort partiel de cristallisation des thèmes de méditation intérieurs, revêtent la forme d'anecdotes fabuleuses. Pourtant on reste dans le domaine des métaphores, où les images émotionnelles, déjà pourvues parfois d'une structure presque romanesques (ainsi le court récit intitulé *Unglücklichsein, Le malheur)*, ne saisissent pas encore pleinement une réalité exté-

---

Betrachtung est rendu tantôt par *Considération*, tantôt par *Contemplation*. Je préfèrerais ce dernier terme, car les morceaux réunis sous cette appellation représentent dans la série des œuvres de Kafka une première tentative de prise de contact avec une réalité objective.

[1] Dans les *Considérations sur le péché et la douleur*, rédigées, en 1917-19, après la composition de ses plus grands ouvrages mythiques, Kafka semble consigner le résultat de cette expérience : « L'Esprit ne devient libre qu'à partir du moment où il cesse d'être un appui. » (Klossowsky, *Journal*, p. 269).

rieure sur laquelle nous aussi ayons prise. Kafka, qui dès cette époque ne doute plus de sa vocation « épique », a tout juste esquissé le premier pas dans la voie qui y conduit. La déception qu'il dut ressentir en le constatant explique sans doute son scrupule à livrer à la publicité ce petit ouvrage [1].

Cependant, depuis le mois de mai, il a un roman en chantier, *Amerika*. Ce n'est peut-être qu'une informe ébauche s'ajoutant à celles qu'il a déjà plusieurs fois tracées, sans lendemain [2]. Cependant, pour la première fois dans les pages du *Journal*, il note une impression de sécurité. Il lui semble toucher terre: « En dépit de toutes les inquiétudes, je repose sur mon roman tel une statue qui regarde au loin, repose sur son socle » [3]. Il relève dans la Correspondance de Flaubert une phrase analogue et la consigne dans son cahier [4]. Aussi bien, *Amerika* ne sera jamais achevé; dès le début du travail, Kafka s'en détache; après quelques jours, il l'abandonne et ne le reprendra qu'en octobre [5]. Sa joie créatrice n'a pas tenu devant les soucis que lui cause la mise au point de la *Betrachtung*. Mais une certaine tension demeure. Il lui semble être retombé dans un état de sécheresse littéraire; c'est en effet sur un autre plan que son énergie trouve une occasion de se manifester: dans les semaines qui s'étendent de la mi-juin au début d'août, il devient amoureux, et s'engage dans les longues fiançailles qui seront le drame le plus douloureux de sa vie [6]. Il se produit alors comme une vague de fond, soulevant toute la puissance encore inemployée qui s'était accumulée en lui. Il achève rapidement la *Betrachtung;* la dernière disposition des fragments a lieu, dit-il lui-même, « sous l'influence » de la jeune fille à laquelle il pense. Le jour même où, le 13 août, il va remettre son texte à Brod, il rencontre chez lui cette jeune fille et éprouve comme une sorte d'illumination, le sentiment que désormais il est lié à elle. Brod qualifie cet événement de « libération » pour son ami. Aucun texte ne nous permet de supposer que Kafka se sentit en effet délivré. Du moins, il a, pour la première fois, pris contact avec un Autre; non sans doute avec sa personnalité la plus profonde: le sentiment tant désiré de posséder un être vivant hors de lui restera toujours inconnu à cet homme,

---

[1] *Journal*, 11 juin 1912.
[2] Cf. *Journal*, 15 novembre 1910, et 23 septembre 1912.
[3] Ibid., 9 mai 1912.
[4] Ibid., 6 juin 1912.
[5] Brod, p. 147.
[6] Sur l'origine des rapports de Kafka avec Mlle F. B., il faut recouper les renseignements donnés par le *Journal*, 15 juin 1912, et par Brod, p. 146-147.

Mais il se sent maintenant lié à un Autre par une attache dont la nature est enfin étrangère à la fatalité familiale ; le désir qui se forme à l'égard de la femme n'est plus celui de briser le cercle de son entourage, mais de devenir un centre autour duquel une famille nouvelle, engendrée par lui se groupera. Le monde vers lequel il tendait les bras maintenant lui tend les bras à son tour. Il ne perd rien de son hostilité: le malheur de Kafka reste le même, mais éveille, dans une intensité de vie jusqu'alors inéprouvée, des échos plus forts que jamais [1]. La violence se perpètre. Les choses l'envahissent.

C'est alors que, d'un coup, l'œuvre naît. « Cette histoire, le *Verdict*, je l'ai écrite d'une haleine dans la nuit du 22 au 23, de 10 heures du soir à 6 heures du matin. Je pus à peine retirer de dessous la table mes jambes devenues raides, à force d'avoir été assis. L'effort et la joie terribles à voir comment l'histoire se développait devant moi, comment je fendais les eaux. A plusieurs reprises, au cours de la nuit, je portais tout mon poids sur mon dos. Comment toute chose peut être dite, comment pour toutes les idées qui viennent à l'esprit, pour les idées les plus étrangères un grand feu est préparé où elles disparaissent et ressuscitent. Comment le bleu se fit devant les fenêtres. Une voiture roula. Deux hommes passèrent sur le pont. Vers deux heures, je regardai une dernière fois ma montre... Ce n'est que de la sorte, ce n'est que dans un pareil enchantement qu'il est possible d'écrire, à la faveur d'une ouverture aussi entière de l'âme et du corps. Regard toujours clair... » [2] Sous le choc d'une implacable réalité extérieure, contre laquelle la vie l'a précipité, Kafka sent que le regard s'éclaire soudain en lui, que pendant quelques heures d'inspiration rien n'a plus pu échapper à sa clairvoyance. Le monde des Autres est là, sur son papier, entier, livré à lui et recréé par son génie, dans l'unité d'un récit où l'existence du poète ne se distingue plus de son objet. Le mythe est engendré. La communauté humaine est pour un instant retrouvée — dans le drame même qui nous est raconté [3].

Georg Bendemann, associé à son père, veuf, dans la direction d'une maison de commerce, hésite à écrire une lettre à l'un de ses amis, émigré depuis longtemps en Russie. L'ami en effet y connaît des jours pénibles,

---

[1] Cf. la curieuse note du *Journal*, 20 août 1912: « Si seulement Rowohlt me le renvoyait et que je puisse tout renfermer et faire comme si de rien n'était, de sorte que je fusse aussi malheureux que naguère. »

[2] *Journal*, 23 septembre 1912.

[3] Cf. les excellentes pages où M^me^ Magny (p. 219-224) montre en quoi le *Verdict* réalise les aspirations poétiques encore diffuses dans la *Betrachtung*.

ses affaires périclitent, alors que celles de Georg ne cessent de prospérer; la distance, le temps, la diversité de leur destinée commerciale, font craindre à celui-ci que tout contact réel ne soit perdu. Or, il lui faudrait justement faire part de ses fiançailles, et cette démarche lui semble une tentative vouée à l'échec: comment l'ami pourra-t-il comprendre de quoi vraiment il s'agit ? Tout lui raconter ? Impossible: ils n'appartiennent plus au même pays, au même milieu. Lui conseiller de rentrer dans sa patrie serait le condamner à souffrir de la réussite de ceux qui y restèrent. Néanmoins, cédant à un mouvement mal raisonné, Georg écrit la lettre, invite son ami au mariage. Puis il va en montrer le texte à son père. Mais celui-ci, à la vue de son fils, se dresse sur son lit de malade, et commence un réquisitoire d'une étonnante violence contre Georg: tu m'abandonnes, tu me séquestres, tu conspires contre moi; tout dans Georg est malhonnêteté et mensonge. Cet ami de Russie, dont il parle, existe-t-il même vraiment ? Eh bien, oui, il existe; mais il n'est pas tel que l'imagine Georg. Lui, le père, l'aime; il trouve en lui un fils selon son cœur, et tandis que Georg lui cachait dans des lettres trompeuses tous les événements de sa vie, il lui a écrit, en secret, il lui a tout dit, lui a annoncé ces odieuses et obscènes fiançailles. Et à la fin de ce discours, le vieillard prononce son verdict: « Je te condamne à aller sur-le-champ te noyer ! » Georg n'esquisse pas un geste de fuite; il se sent « chassé de la chambre », descend dans la rue, et sans un mot, sous la pression d'une force innommée, escalade le garde-fou. « Il se cramponna avec ses mains, qui faiblissaient peu à peu, guetta entre les barreaux un autobus qui couvrirait facilement sa chute, murmura à voix basse: « Chers parents, je vous ai pourtant toujours aimés », et se laissa tomber. En cet instant, il y avait justement sur le pont un trafic immense ».

Le *Verdict*, première œuvre mythique de Kafka, est en même temps l'une des seules qu'il acheva. Le sentiment de « possession » triomphale qu'il éprouva en l'écrivant était pour lui si nouveau — et resta si rare — qu'il en parla souvent à ses amis au cours des mois suivants. Il donna successivement plusieurs interprétations de sa nouvelle; l'une d'entre elles est fort complète, et le sens m'en paraît d'autant plus lourd que tous les grands thèmes de ses ouvrages à venir y son annoncés[1]. Le point de dé-

[1] Ces interprétations sont données par Brod, p. 148 à 150; quand au rapprochement avec le personnage de Löwy, Brod le suggère, p. 131, et les textes qui me semblent l'étayer sont la lettre citée par lui, p. 132, ainsi que le *Journal*, 25 février 1912.

part du récit est strictement « actuel »: la fiancée de Georg, Frieda Brandenfeld, c'est F. B., la fiancée de Kafka. Celui-ci semble attacher quelque importance à l'espèce de rébus que forme, sous les mêmes initiales, le nom ainsi imaginé; l'origine géographique de F. B., brandebourgeoise, y est trahie. Il s'est mis lui-même en scène, à l'aide d'une devinette alphabétique semblable: le nom de Georg contient autant de lettres que Franz; *Bende*, autant que *Kafka*, et les *e* y occupent la place des *a;* le suffixe *mann* (en allemand « homme ») « n'est qu'un renforcement de *Bende*, en vue des possibilités inconnues que pouvait offrir l'histoire ». Le mythe du fiancé, du fils, à l'instant où il s'élaborait, portait donc le germe de développements futurs susceptibles d'en faire le mythe même de l'humanité... Quant à l'ami, Kafka prétendit, en février 1913, y retrouver des traits d'un certain St., auquel il aurait beaucoup « pensé » en rédigeant son texte. Mais Brod suggère un rapprochement bien plus pertinent, semble-t-il, avec Isaac Löwy, directeur de la troupe du théâtre yiddisch, que Kafka fréquentait assidument depuis plus de deux ans. Les rapports de Kafka et de Löwy témoignent d'un étrange attachement sentimental, fait d'une sorte de passion timide et parfois comme honteuse; la confiance réciproque, la foi en leur mission, paraît en même temps trop sûre lorsqu'ils se trouvent seuls en présence, et trop fragile à l'égard des autres. Lorsqu'en février 1912 Kafka organisa un récital de Löwy, il note dans son journal la vague de fierté et d'assurance qui l'envahit, avec quelle froideur à l'égard de l'auditoire ! et ajoute mystérieusement: « Mes parents n'assistaient pas à la conférence ». Est-ce un regret, ou plutôt la constatation que leur absence seule lui permit de rester sous le charme de son ami ? Un an plus tard, Löwy, retenu à Vienne, lui écrit une lettre d'un désespoir presque puéril: « Je suis déjà coupé de tous, depuis longtemps, plus d'amis, plus de parents, plus de famille... et j'ai perdu également le plus cher de tous, monsieur Kafka... Vous étiez le seul... qui ait parlé à mon âme, le seul qui m'ait compris à demi-mots »; il demande des nouvelles. Cependant Kafka lui écrit, dans « le plus grand désarroi » intérieur, et, enveloppant d'excuses cette annonce comme pour la bagatelliser, lui apprend ses fiançailles; puis il tourne court, déplore l'absence prolongée de son ami, s'interroge sur les « causes peu rassurantes » qui la provoquent, ainsi que l'échec de son entreprise dramatique, et formule de vagues souhaits pour l'avenir. En fait, cette lettre marque la fin de leurs relations. L'analogie que l'on constate entre ces événements et ceux que raconte la nouvelle est d'autant plus frappante que cette dernière prend ainsi une valeur pro-

phétique. La réalité des rapports humains où il était engagé y a été saisie par Kafka avec une telle perspicacité que leur évolution à venir y était entièrement préfigurée. Je ne veux pas dire que ces rapports aient obéi, en tant que tels, à une fatalité dont on pût longtemps d'avance prévoir le terme d'aboutissement. Mais Kafka, dans la nuit de grâce du 22 au 23 septembre 1912, obtint une révélation assez lumineuse de sa propre personnalité, pour que sa vie entière (« son âme », aurait dit Du Bos) et les Autres dans la mesure où ils y étaient mêlés, lui fût dévoilée dans ses tendances profondes. Il s'est trouvé ; tel est sans doute le sens bouleversant que prit pour lui le *Verdict*.

Ce titre est la clé de l'ouvrage. C'est par un jugement des Autres que Kafka apprend à se connaître : un jugement qu'ils ont formulé dans son propre cœur, au moment où la puissance créatrice l'enlevait au delà de ses anciennes limites et lui faisait découvrir en lui-même la présence réelle de son père, de son ami, de sa fiancée. « La clarté de tous les événements les rends mystérieux, comme une grille de jardin calme le regard qui se porte sur de vastes étendues de gazon, tout en nous tenant en respect », écrivait-il dans son *Journal*, le 19 décembre 1910 ; le lendemain il s'irritait d'avoir écrit ces lignes, non qu'elles fussent fausses, mais il se dénie le droit de juger les choses ; tout ce qu'il peut dire reste non avenu (les adultes n'ont que faire des avis de l'enfant) ; il ne s'accorde que le droit d'être jugé par les choses. Il attend qu'elles le fassent. « Je perçois sans cesse cette exhortation à mon oreille : Viendras-tu enfin, invisible Jugement ? » Le Jugement le délivrera de cette « angoisse pure », *die eigentliche Angst*, dont il parle dans la *Betrachtung* [1], ressentie par celui qui s'interroge sur la cause de son propre drame et ne parvient pas à sortir, tel le héros du *Malheur*, d'un dialogue avec son double. L'autre angoisse, « secondaire », la souffrance provoquée par le drame lui-même, demeurera ; mais l'intervention d'un jugement *objectif*, émané du monde extérieur, supprimera toute espèce de doute sur le caractère irrémédiable de cette situation. La pression d'une inspiration puissante, en poussant Kafka à mettre sur les lèvres de son père la sentence qui l'exclut de la vie commune, contribue à lui libérer l'esprit. Lorsqu'il parvient à saisir poétiquement les choses, le génie de Kafka se voit condamné par elles, sans appel, et par là affranchi de leur tyrannie la plus odieuse :

---

[1] *Œuvres*, I, p. 48.

elles cessent de jouer avec lui au jeu de l'espoir ; elles lui annoncent qu'il sera dévoré, et la conscience qu'il prend de ce destin est peut-être le salut qu'il cherchait.

Il n'en va pas autrement en effet qu'au sein du groupe familial. Exactement accomplir la punition décrétée par le père abolit le remords et réduit à néant les ressources de la ruse, mais permet la réintégration dans l'innocence. « Chers parents, je vous ai pourtant toujours aimés. » « L'ami représente la connexion du père et du fils, il est leur commun dénominateur. Assis seul près de sa fenêtre, Georg tripote avec volupté cette part indivise de leur être. Il croit avoir le père en lui et, à part un accès de réflexion et de mélancolie vite dissipé, il ne voit aucune raison d'inquiétude. Or, le développement du récit montre comment le père dépasse ce commun dénominateur, dépasse l'ami et se dresse en adversaire devant Georg, en s'appuyant sur d'autres éléments communs, tels que l'amour, l'attachement de la mère, le souvenir fidèle qu'il lui garde et la clientèle qu'il est tout de même le premier à avoir acquise au magasin. Georg n'a rien ; il n'est pas difficile à son père d'écarter la fiancée, car elle n'a vie dans l'histoire que par ce qui la relie à l'ami, donc au commun dénominateur, et elle ne peut prendre place dans les affinités du sang qui unissent le père au fils, puisque les noces n'ont pas encore eu lieu. Tous les éléments communs sont entassés autour du père ; Georg sent qu'ils se sont détachés de lui et lui sont devenus étrangers, c'est quelque chose qu'il n'a jamais assez protégé, qui est exposé aux révolutions russes. Comme Georg n'a plus d'autre soutien que la présence de son père, le verdict qui le lui enlève sans retour exerce sur lui une influence décisive. Il serait trop facile de faire intervenir ici la psychanalyse. Kafka connaissait l'œuvre de Freud et ne céda jamais à sa séduction [1]. En écrivant le *Verdict*, il « pensa », dit-il, à ces théories ; il y trouve une preuve de la réalité objective de son drame personnel, un témoignage psychiâtrique certifiant que le point de départ n'est point une imagination arbitraire. Mais l'interprétation que l'on pourrait en donner au nom de tels principes serait si partielle qu'elle fausserait le sens de l'ensemble.

Les valeurs psychologiques ne sont en effet pas seules en jeu. Le récit se déroule sur plusieurs plans, ou mieux : dans plusieurs mondes impliqués les uns parmi les autres. Le point de départ de la narration fut, sans aucun doute, un événement concret, du reste assez ténu : l'apparition de la fiancée

---

[1] Brod, p. 30 ; et *Journal*, 23 septembre 1912, in fine.

dans le cercle familial. Mais la vérité « pure », l'objet réel vers lequel tendait l'imagination de l'auteur, au-delà de ce premier prétexte, était un fait spirituel dont le mystère, de nature véritablement religieuse, le fascinait depuis les années de son adolescence. Il ne peut être question d'une sublimation ; il s'agit bien plutôt d'un effort spontané, irréfléchi, de l'âme même pour éclairer à une lumière philosophique dès longtemps familière un problème psychique dont les données les plus troublantes viennent seulement d'être proposées par la vie.

L'ami de Georg, c'est Georg. C'est cette part de lui-même dont il se sent coupé par un inexplicable ostracisme. C'est le moi dont il disait à Brod qu'il était la seule chose qui lui manquât. L'étrangeté de ses rapports avec Löwy vient de ce que la présence de cet ami, trop proche de lui par sa nature constituait un rappel incessant, un signe, qu'il n'avait point réalisé sa forme idéale. Cette forme, ou du moins les conditions psychologiques qui l'eussent rendue possible, était ailleurs, emprisonnée dans la personnalité de l'ami, perdue, irrécupérable, séparée de lui par le même malentendu que les Autres. Mais le malentendu à son tour fait que les Autres se sont attachés à elle et, ignorant ou feignant d'ignorer qu'elle est exilée, n'ont qu'elle en vue dans leurs relations avec Georg. Entre lui et eux, elle est « la part indivisible de leur être », le « commun dénominateur », de sorte que personne n'est coupable de l'injustice ainsi commise : on exige de Georg qu'il se conforme à lui-même ; mais lui-même ne lui appartient pas. Cependant Georg, de son côté, aspire à rétablir le contact. Il y aspire avec pitié, avec nostalgie. « Il le vit perdu dans la vaste Russie. Il le vit sur la porte de sa maison vide et saccagée. »[1] Mais le seul fait que, ainsi mutilé, il existe pourtant, auprès de son père, de sa fiancée, dans son évidence corporelle, lui enlève toute chance d'y parvenir. Qu'il soit là, qu'on le voie, qu'il parle, apparaît à son entourage comme une négation de l'existence de son ami. « Deux fois au moins j'ai nié sa présence devant toi, quoiqu'il fût justement dans ma chambre », avoue Georg. Le père le comprend : « Tu n'as pas d'ami à Pétersbourg[2] ; c'est-à-dire : pour toi en effet, il faut absolument que cet ami soit une chimère, c'est là ta seule possibilité de vivre, dans tes pauvres et insuffisantes limites, dans ta forme imparfaite pour laquelle je n'éprouve qu'une indifférence hostile. Mais pour moi, « cria le père d'une voix si forte que la réponse heurta la question... Ton ami, je le connais bien. Il serait un fils selon mon cœur. C'est

[1] *Verdict*, p. 51.
[2] Ibid., p. 42.

pour cela que tu l'as trompé des années durant... Mais ton ami n'est pas trahi: j'étais son représentant ici, sur place... Il sait tout, petit crétin, il sait tout ! Je lui ai écrit, parce que tu as oublié de m'enlever le papier à lettres. C'est pour cette raison qu'il ne vient plus depuis des années... »[1] Le Verdict ne sera donc pas injuste: le père ne fera qu'éliminer de la scène universelle ce qui de Georg n'est pas vraiment Georg. Il purifiera son fils, et peut-être rétablira par cette condamnation l'innocence et la bonté dans leurs relations familiales: dans les relations avec l'ami, que rien n'empêchera plus dès lors de renoncer à son malencontreux exil. « Maintenant, tu sais ce qu'il y avait hors de toi, jusqu'à aujourd'hui tu n'a su que ce qu'il y avait en toi ! Au fond, tu étais un enfant innocent, mais tu étais encore plus un être diabolique ! »[2]

« Maintenant, tu sais ce qu'il y avait hors de toi », ce dont t'a séparé une rupture antérieure à ta naissance, et fruit à la fois de l'innocence et du démon. Certes, Kafka le sait maintenant avec la clarté de l'évidence. Depuis qu'une femme est entrée dans sa vie, sa souffrance et le sentiment d'une sorte de damnation revêt une forme plus bouleversante qu'autrefois. Il s'était fait à l'idée de demeurer célibataire. Aujourd'hui, il désire de toute son âme le mariage, une jeune fille l'aime, s'offre à lui, il n'aurait qu'un mot à dire et le conflit qui le dresse contre son monde d'enfant se résoudrait. Il s'abandonne à un rêve de paix patriarchale, de libération amoureuse et de perpétuité en des fils sortis de lui[3]. Mais la fiancée à son tour devient la preuve vivante que cela même restera irréalisable — parce qu'il ne s'appartiendra jamais. « Si tu as des amis pareils, Georg, tu n'aurais pas dû te fiancer. »[4] Il comprend que l'espoir du mariage n'a pu vivre un instant en lui que dans la mesure où il en avait, par faiblesse, pris son parti de l'absence de son ami... et ainsi trahi son père[5]. Car le

---

[1] Ibid., p. 49, 53, 57. Il faut signaler ici l'interprétation que donne de cette nouvelle Mlle Magny, p. 180-184: elle y voit, sur le plan de l'affabulation romanesque, l'opposition de la folie (le père) et du pharisaïsme de Georg, deux manies proprement absurdes, entraînant une irréductibilité totale des points de vue; on ne peut donc pas dire, en ce qui concerne la condamnation prononcée par le père, que les deux personnages ont, chacun pour soi, raison, mais qu'ils ont également tort. Il n'est pas impossible que Kafka en effet ait eu cette idée. Mais ces pages me paraissent néanmoins, et de beaucoup, les plus faibles de cette belle étude.

[2] *Verdict*, p. 61-62.

[3] Cf. le texte cité par Brod, p. 160, écrit en 1919, mais qui revient sur une situation antérieure.

[4] *Verdict*, p. 25.

[5] Ibid., p. 48 et 52.

centre de son drame ne s'est point déplacé: s'il ne se marie pas, c'est que rien ne se lèvera plus en lui pour rompre le cercle de sa famille. La majorité lui est interdite. Il restera le petit Franz, pour qui tout provient de son père et y ramène, à travers les itinéraires de sa souffrance. Brod lui attribue l'intention de donner à l'ensemble de son œuvre le titre de « Tentative d'évasion hors de la sphère paternelle[1] ». Dès le premier geste qu'il esquissa, dans cette nouvelle, la tentative échoua, et il pressentit bien — le suicide de Georg en est la preuve — que cet échec était définitif.

Dans le long mémoire intitulé *Lettre à son père*, et qu'il écrivit, sept ans plus tard, sous les yeux de Brod, Kafka revint sur cette période de sa vie: « C'est de toi qu'il est question dans mes œuvres, je ne faisais qu'y laisser libre cours aux plaintes que je ne pouvais épancher sur ta poitrine. C'était, volontairement traîné en longueur, un congé que je prenais de toi »[2]. Il le traîne tellement en longueur qu'il ne put jamais franchir la porte. Pour Kafka adulte, en effet, la notion enfantine du père s'est élargie au gré de l'expérience: le père, c'est par delà la famille, la condamnation au célibat, c'est l'amitié manquée, c'est le joug professionnel, c'est le judaïsme. C'est l'Autorité, dans toute la force juridique qu'aurait le terme pour un système administratif reposant sur le « droit divin » — à la manière de l'ancienne confédération israélite. Juge, législatrice et policière, à la fois, l'Autorité est donnée, indiscutable comme la forme des pierres et l'instinct vital de la végétation. Le conflit qui au sein de sa famille dressa le jeune Franz contre la religion formaliste de la synagogue le conduisit à établir une série d'équivalences entre l'idée du père et celle de Dieu[3]. Doué par tempérament d'un goût naturel de la hiérarchie, loin d'en dissocier les diverses manifestations, il tend à les confondre en une perspective rectigline dont le point d'origine est repoussé à l'infini: il se voit situé au plus bas de l'échelle, dont le poids charge intolérablement sa vie. Mais cette douleur même constitue une preuve qu'« ils » existent. Le Verdict n'est autre que les paroles de la Loi, n'est autre que l'Ecriture — celle dont la machine de torture de *La colonie pénitentiaire*[4], sera chargée d'imprimer le texte dans la chair du coupable, jusqu'à provoquer en lui, après d'indicibles souffrances, une extase rédemptrice et mortelle. A l'égard de Dieu non plus, Kafka ne parvient pas à sa majorité. Faut-il

---

[1] BROD, p. 35.
[2] Ibid., p. 35.
[3] Voir *Lettre à son père*, BROD, p. 37 à 41.
[4] De l'été 1914.

ici rappeler les phrases de saint Paul sur l'adolescence de l'Ancien Israël ? Dieu, c'est le père, plus lointain encore, s'il est possible, que ne l'était pour l'enfant le marchand Hermann Kafka. Semblable à l'Empereur de la *Muraille de Chine*, au Grand Juge du *Procès*, il préside, d'un palais que nul n'a jamais eu le temps d'aller voir, au fonctionnement d'une machinerie bureaucratique de précision, dont les innombrables rouages actionnent une unique, minuscule palette destinée à pressurer jusqu'à la mort l'Accusé ou le maçon de Mongolie. Dans la *Colonie pénitentiaire*, l'image de cette machine prend un caractère épouvantablement concret, et la première partie de la nouvelle fait penser à un rapport d'ingénieur. Toute l'œuvre qu'il est accordé à l'homme de réaliser pour vivre, c'est de rédiger son rapport. Peut-être la justification en résultera-t-elle... quand même.

De l'Autorité suprême à Franz Kafka, la terrible machine mesure la distance qui les sépare. Mais ce qu'elle a de menaçant dans son indéfinité l'empêche d'être un lieu entre eux. Tel est le paradoxe central de l'œuvre kafkéienne, déjà suggéré par les subtilités du père dans le sobre récit du *Verdict*. L'existence de cette hiérarchie judiciaire et coercitive témoigne de la présence d'un monde extérieur au nôtre, mais avec lequel aucun contact n'est permis. C'est en ce sens que la vie est tragique. Je voudrais désigner ici l'expérience de Kafka (et à travers elle un type d'expérience humaine) par le terme de « tragique des deux mondes » : la tragédie ne provient pas de l'absence définitive d'un Autre, mais bien de l'évidence qu'Il est là, inaccessible, comme l'ami de Georg. Sa présence empêche que la vie soit enfer ; mais elle ravive en elle, à tout instant, le sentiment que l'on est dans le paradis, sans parvenir à le voir. Indéfiniment ni paradis ni enfer, la vie se déroule tellement étrangère aux conditions spirituelles du bonheur que le nom même de celui-ci perd son sens. On n'a pas besoin du bonheur, et la seule joie possible, parce qu'elle en est exempte, c'est de mourir quand enfin le Verdict a été prononcé. Le Verdict, la seule Parole qui puisse jamais passer d'un monde à l'autre, tue celui à qui il s'adresse, afin que la solitude reste entière et que la tragédie continue.

Kafka en effet, dans la situation où l'avait placé le hasard de son hérédité, au cœur, sinon de la foi, du moins de la vocation juive, ne pouvait, au terme de son long exode, qu'être tué par la Parole divine, puisqu'il ne rencontra point le Christ. L'inachèvement et la stérilité tragique de son œuvre sont celles mêmes de la Loi rabbinique prolongée jusqu'à nos jours dans les synagogues et les ghettos[1].

[1] Il ne faudrait pas oublier, par une simplification qui deviendrait alors

Mais au sein même d'Israël, sa tragédie est prophétique, comme celle d'Israël entier à l'égard de notre monde. Il a pâti, dans son génie, au milieu des douleurs où il enfanta les fantastiques horreurs de ses livres, les tortures que son peuple allait subir dix ou quinze ans plus tard. On a souvent déjà remarqué l'étonnante préfiguration que constituent ses mythes, du sort imposé aux juifs par l'antisémitisme nazi: avec l'espèce de prescience qui semble bien lier dans l'histoire la victime à son bourreau, il annonça pour son peuple le déchaînement de la « méchanceté » des Autres. On sait que toute sa famille a péri, durant la guerre, dans les camps d'extermination. Sa prophétie resta jusqu'à la fin le cri même de sa protestation enfantine: le groupe hostile et tant aimé de ses proches est anéanti à son tour, représentant le destin des tribus élues auxquelles Dieu se cacha soudain, dans les ténèbres sanglantes du Calvaire.

Dieu se dérobe à Kafka comme à Israël, parce qu'ils ont la foi sans l'espérance. Mais que du moins ils aient la foi, sauve de l'absurdité leur tragédie. Même séparé de lui de façon qui semble définitive, l'un des mondes en présence confère à l'autre un sens. Le tragique de l'absurdité, tragique du monde unique (celui de Phèdre, celui de l'Etranger de Camus) ne peut être la part du Juif que s'il renie son appartenance religieuse ou ethnique, s'il renonce à être scandale parmi nous. Mais pour Kafka qui bien au contraire s'enfonce toujours davantage dans la vocation du scandale, sa tragédie prend une signification qu'il faudrait dire éthique. « Oui, nous sommes fautifs tous les deux, mais je ne voudrais pas, maintenant encore, qu'il en fût autrement. »[1] C'est avec justice, parce qu'ils sont coupables, que les héros de tous ses livres sont progressivement, systématiquement, conduits à la mort. Il n'importe pas à l'œuvre humaine de sonder les raisons d'un Juge qui nous dérobera toujours ses dossiers. Il s'agit ici d'une situation de nature, non point de l'engagement d'une responsabilité personnelle. Le seul péché, c'est le péché originel, écrira plus tard Kafka dans ses *Considérations*[2].

Rechercher sa justification, rechercher à tâtons la preuve que peut-être l'on est juste encore, quoique coupable, ne signifie point pour l'homme émettre un doute sur la rectitude du Juge ni Sa justice. L'évolution du

---

un outrage, que c'est dans les ghettos que s'est levée, comme un soleil, la splendeur des Hassidim. Qu'on relise le *Quand Israël aime Dieu* du P. de Menasce. *(Note de la Rédaction.)*

[1] *Verdict*, p. 25.

[2] KLOSSOWSKY, *Journal*, p. 277.

judaïsme orthodoxe depuis vingt siècles, dans ses tentatives sans cesse renouvelées de trouver une issue à sa destinée, d'en appeler au monde extérieur de sa condamnation historique, de se justifier au regard des Autres, au regard du Dieu son Chef, ne s'accompagne pas d'un reniement de sa foi ancestrale. Il est trop facile de conclure, d'une lecture superficielle de l'histoire — et des œuvres de Kafka — que l'être conscient de sa culpabilité s'est révolté contre son Juge. Il n'y a pas ici de révolte — pour la raison peut-être qu'il n'y est plus question de bonheur. La violence qu'Israël exerce sur la société où il vit, que Kafka exerce sur les choses qui l'entourent, n'est pas une fin, mais un moyen de défense dont la nature se sert instinctivement en eux. J'ai souvent été frappé de la parenté qui existe, dans l'ordre de la technique employée, entre les pages descriptives ou les dessins de Kafka [1], et des œuvres comme les dessins de Miro, les paysages d'Yves Tanguy, ou même le Max Ernst d'il y a dix ans. Mais à ces derniers il importe d'abord de refaire le monde afin de se le rendre mieux habitable ; pour Kafka, cela seul mérite effort, de découvrir qu'une place y a été préparée pour lui. Les uns sont dans le monde, et y jouissent d'une liberté telle — dirai-je la liberté des enfants de Dieu ? — qu'il leur est permis de construire à leur guise, voir de nier, la création même et son créateur. L'autre est esclave d'une Loi dont l'unique paragraphe lui apprend que le fils prodigue, l'Autre, a pris sa place, et qu'elle ne lui sera peut-être pas rendue. La Loi, c'est pour lui à la fois la présence de Dieu et la présence des Autres, confondues dans les engrenages de l'Autorité hiérarchique. Impossible de le nier puisqu'elle est le plus profond de lui-même — sa Faute non encore rachetée. Ceux à qui une destinée providentielle plus bénigne n'a pas imposé le sort du peuple élu, peuvent se livrer, avec le monde moderne, à leur goût du blasphème et du suicide. Mais ce droit, Kafka ne le possède pas: il ne sera pas complice de son temps. Tout au plus en sera-t-il la victime. Il est trop conscient du tragique de son existence pour accepter de valoriser le désespoir. La comparaison, devenue traditionnelle pour ses commentateurs, de l'attitude de Kafka avec celle du saint homme Job, ne me semble que partiellement juste [2]. Job vécut dans un monde où il était encore possible à la souffrance humaine de

[1] Plusieurs de ces dessins sont reproduits en appendice de la traduction française du livre de Brod.

[2] Brod consacre à cette comparaison les pages 202 à 212 de son ouvrage. Elle a été reprise par la plupart des commentateurs dont je cite les livres, et a fait encore l'objet d'un articles de François Léger dans les Cahiers du Sud, de mars-avril 1945.

préfigurer le Christ ; Kafka, derrière l'obstacle d'un reniement qui l'en a séparé. Job est chrétien en figure, Kafka n'est plus figure de rien, et cette impossibilité l'emprisonne. Kafka ne peut « signifier » que lui-même — Israël — car le Verdict d'une administration consciencieuse ne peut signifier une révolte contre le droit. Du sage biblique il ne lui reste que la constance, la lucidité exempte d'orgueil, et la prière [1] — mais, comme le personnage dantesque, tournée vers l'ombre, sans voir que la lumière se tient dans son dos.

La composition du *Verdict* marque pour Kafka le début de la période de plus grande fécondité qu'il connut jamais [2] : dans les deux mois qui suivirent, il rédigea les chapitres principaux d'*Amerika*, puis la *Métamorphose*. Cependant, après quelques semaines d'intense bonheur, il exprime à sa fiancée, dès la fin d'octobre, les scrupules qui naissent en lui à l'idée du mariage ; le 9 novembre, il se décide à rompre — et cette rupture se consommera, après d'innombrables vicissitudes, aussitôt que ses plus grands ouvrages seront écrits. Le *Verdict* a tenu la double promesse que, de l'âme même de son auteur, il avait tirée : la promesse d'un célibat définitif, et la promesse aussi que son œuvre littéraire lui permettrait du moins de ne pas mourir d'une mort éternelle. Kafka n'existera plus désormais que dans la litérature, pour elle, par elle. Aucune question ne se pose plus de l'extérieur : les problèmes dont l'énoncé vient d'être esquissé se développent désormais au sein de l'œuvre, comme si l'âme entière de l'écrivain ne vivait plus que là. Les livres qui se succèdent secrètent eux-mêmes leur propre tragédie. « La pensée de Kafka n'est pas celle d'une règle uniformément valable, mais elle n'est pas davantage le simple repère d'un fait particulier à sa vie. Elle est une nage entre deux eaux... C'est alors que le récit commence à se fondre avec son explication, mais l'explication n'en est pas une, elle ne vient pas à bout de ce qu'elle doit expliquer et surtout elle ne réussit pas à le survoler. C'est comme si elle se sentait attirée, par sa propre pesanteur, vers la particularité dont elle doit rompre le mystère clos. » [3] N'est-ce point là, dans les profondeurs de l'esprit qui l'imagine, le sens de la mort de Georg — le sens du Verdict ? La pre-

---

[1] Les *Considérations* contiendront un admirable texte sur la prière, p. 280.

[2] Sur cette période, BROD, p. 147-148.

[3] Je tire ces lignes d'un remarquable essai de Maurice Blanchot, qui paraît au moment où j'achève cette étude : *La lecture de Kafka*, dans le bulletin de la Guilde du Livre, Lausanne, février et mars 1946, en partie consacré à cet aspect de l'œuvre de Kafka.

mière œuvre de Kafka était une Loi aussi — la même, et Israël est toujours en attente devant le mur de la maison de son Dieu.

PAUL ZUMTHOR

N. B. — Le titre allemand de cette nouvelle, *Das Urteil*, a été traduit tout à tour en français par *Jugement* ou *Verdict*. Le second terme, parce que plus strictement juridique, me paraît de beaucoup préférable. Comparer d'autres titres, tels que *Le Procès (Der Prozess)*, *La Colonie pénitentiaire (In der Strafkolonie)*.

Il en existe, à ma connaissance, deux traductions françaises, l'une due à Alexandre Vialatte (chez Gallimard), l'autre, plus récente, de Pierre Meylan (Portes de France, 1944). Cette dernière est parfois inexacte; un exemple: lorsque Georg se précipite à la rivière, la phrase allemande, « Ueber die Fahrstrasse zum Wasser trieb *es* ihn » (« Un quelque chose le poussa vers l'eau, par-dessus la chaussée ») est ainsi rendue: « Il.. traversa la chaussée, attiré par l'eau »; de sorte que l'image si importante de la lutte finale disparaît presque complètement. C'est toutefois dans cette traduction que je cite le texte, à regret, faute de posséder l'autre; je me permets ici où là d'en corriger certains détails... et de rendre au héros l'orthographe allemande de son nom.

On doit par ailleurs à Vialatte la version française du *Procès*, du *Château* et de la *Métamorphose*, plus une série de nouvelles, dont *Le terrier* et *Joséphine la cantatrice*, publiée récemment dans la revue des « Quatre vents », et *La taupe géante*, aux éditions Fontaine. Jean Carrive a donné aux « Cahiers du Sud » divers fragments, dont *Le soutier*, premier chapitre d'*Amerika*, ainsi que *La muraille de Chine* chez Seghers et *Les recherches d'un chien* à l'« Arbalète ». On doit à Henri Parisot plusieurs contes brefs, à Hélène Zylberberg un texte intime inédit (« Confluences » 1943), et à Pierre Klossowski le *Journal intime*, les *Considérations sur le péché et la douleur*, les *Méditations*, et le *Fragment d'une autobiographie* (Grasset, 1945). Enfin Jean Starobinsky a réuni dans un volume paru chez Egloff en 1945 *La colonie pénitentiaire* et une traduction nouvelle de plusieurs contes et fragments intimes.

Tout cela représente à peine plus de la moitié de l'œuvre de Kafka, dont une partie du reste, encore inédite, vient d'être promise à l'éditeur par Max Brod. L'édition dite complète que fit ce dernier en 1935-37 au Schocken Verlag, Berlin, et au Verlag Heinrich Mercy, Prague, ne contient guère que des *exerta* des divers cahiers intimes. Les six volumes de cette édition princeps étaient suivis d'une biographie de Kafka par Brod.

* * *

Sur Kafka, je ne rappelle que pour mémoire deux études en langue allemande: l'une de Schœps, dans *Gestalten aus der Zeitenwende*, Berlin, 1935; et Herbert Taubert, *Franz Kafka*, Oprecht Verlag, Zurich et New-York, 1941.

Les études les plus remarquables publiées en français me semblent les suivantes:

dans « Esprit » de septembre 1938, Landsberg, *Kafta et la Métamorphose;*

puis, presque simultanément, en 1945: la traduction du *Franz Kafka* de Max Brod, par M^lle^ Zylberberg (Gallimard), l'introduction de Klossowsky au *Journal intime* (parue d'abord dans le n° de mars-avril des Cahiers du Sud), celle de Starobinsky à la *Colonie pénitentiaire*, et les chapitres III et IV du livre de Claude-Edmonde Magny, *Les sandales d'Empédocle* (Baconnière).

(Voir de plus note 3, p. 241).

Cantiques du Royaume

LA PRISON

Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est.
Conclusit me lapidibus quadris.

Mon cœur, serré dans ses barrières étroites, grandit, bouillonna, brisa l'enveloppe de sa poitrine ;
S'étendit dans les champs au printemps où verdissent les blés sous la claire brise qui les incline.

Mais alors au milieu de la joie il rencontra de nouvelles barrières et gémit de douleur,
Car les prairies et les champs et les arbres fleuris ne suffisaient pas aux désirs fous de mon cœur.

Il prit d'assaut la montagne bleue avec un reste de neige comme de l'or enflammé dans le crépuscule,
Et de nouveau pleura dans l'amertume et la pauvreté de cette conquête ridicule.

Partons, me dit mon cœur, qu'il n'y ait plus de frein à la bouche altérée par la flamme de nos désirs !
Brisons le mors et l'éperon et l'aiguillon, et ne nous arrêtons plus jusqu'à la forêt enchantée de nos plaisirs !

Et je partis avec mon cœur sur un coursier libre d'entraves à l'horizon des plaines immenses ;
Le concert de la Création nous poursuivait de sa musique terrible et pleine de souffrances.

Je traversai les rivières et les fleuves et les frontières des pays jusqu'aux rivages de la mer ;
Et je bus dans ma main pour marquer ma victoire frénétique, je bus dans le creux de ma main une gorgée de ce flot amer.

Et bientôt mon cœur me dit : « Ce n'est pas assez, car j'ai soif d'autre chose et je ne peux pas m'arrêter aux barrières des eaux !

Je veux aller sur la mer ! Je veux des terres nouvelles ! Je veux des couleurs inconnues ! Je veux des bonheurs ignorés ! Je veux des cieux plus beaux !

Plus loin, mon cœur, tu le veux, tu es le maître et je sais qu'il est vain de te résister ; partons sur la mer et sous les étoiles !

Il ferait bon se reposer, et je sais que tu ne me laisseras pas en repos tant qu'il y aura de la nuit et que le ciel ne sera pas roulé sur nous comme une toile !

Et le monde en un clin d'œil nous fut donné comme une pomme que l'on tient dans la main ;

La terre nous appartenait aussi sûrement qu'une femme presse un enfant contre son sein.

Il était devenu si petit que je sentais ses battements comme une aile d'oiseau qui tremble ;

Le monde était à nous avec toute sa beauté et sa magnificence et tous ses biens ensemble.

Mais alors je sentis le vide et l'horreur et le froid autour de nous, et que nous étions infiniment plus pauvres,

Et mon cri traversa les solitudes vers les cieux pour demander grâce et je criai : Qu'il y ait un autre !

Non point autre chose mais un autre ! mais un autre moi-même qui ne me fasse pas peur et ne me comble point d'horreur,

Un que nous puissions regarder sans nous vomir et hoqueter d'angoisse, ô mon pauvre insatiable cœur.

Je ne serai plus ton maître et tu ne seras plus le maître de la terre,

Mais un Autre sur tous deux mettra son joug pour une nouvelle guerre.

Oh ! que mon cri ne soit pas perdu dans le froid et la mort et qu'il gagne ce terrible vainqueur !

Venez, ô Maître des cieux et du monde, et de moi-même, et de mon insatiable cœur !

Et mon cri fut entendu par le silence, et la Croix commença d'exister ; elle était immense et glorieuse ;

Et le monde et moi-même et mon cœur n'étions plus qu'un atome de bonheur au milieu de la Croix bienheureuse.

Pentecôte 1942.

PAQUES

Resurrexi et adhue tecum sum.

Etait-ce moi que tu aimais dans les fleurs du matin de printemps
et les couleurs de l'arc-en-ciel et la forêt des pavillons multicolores ?
moi que chantait ton cœur à l'approche de l'amour terrestre
et des parfums dans la brise dont le souvenir te plie encore ?

Etait-ce moi que croyaient voir tes yeux dans les ombrelles blanches et roses et les vélos de jeunes filles appuyés à la haie vive en floraison ?
moi que tu rencontrais dans les yeux noirs et les boucles à l'air qui danse, et les rires qui éclataient contre les murs de ton cœur comme une prison ?

Et maintenant que plus rien ne t'appartient de ce que tu estimais un bonheur,
que seule une brise d'avril âpre et implacable vient battre ton cœur,

Maintenant que tu n'as plus le ciel du midi sur ta tête mais seul ce défilé de nuages monotones,
ni la bonne terre noire de ton pays et l'abondance des fleurs sur les berges du Rhône,

Maintenant que le sourire n'est plus à toi de ces personnes que tu aimais sur les rives connues,
mais seuls ces visages fermés qui ne te disent pas bonjour et bon soir et se perdent dans l'obscurité des rues,

Me trouveras-tu parmi la foule triste qui marche à son destin sans me connaître,
rencontreras-tu comme des soleils qu'on ne peut pas éviter les yeux douloureux de ton vainqueur et de ton maître ?

Tu croyais me trouver dans la poussière des vieux livres et les papiers de luxe où resplendissaient les poètes,
dans les tableaux des peintres et la musique divine et les ensorceleuses figures des fêtes ;

Tu me cherchais dans l'Art que j'ai maudit et qui n'a laissé dans ton âme qu'un goût d'herbe sèche et de cendre ;

tu me confondais avec la Beauté terrestre et décharnée, avec les larmes de plaisir dont tu ne savais pas te défendre:

Tout cela t'est retiré aujourd'hui comme le soleil des beaux jours et la fleur de tes printemps éphémères:
voici les cheveux gris sur tes tempes et ton cœur pétrifié, ta mémoire perdue et ton intelligence amère.

Ce n'est pas le dieu de ton plaisir ou de ta joie ou de la nature ou de tes livres que tu cherchais en secret dans tes sentiers d'épines,
mais quelqu'un qui te connût et qui serrât ton cœur entre des bras de chair sur sa poitrine,

Le Dieu d'Abraham et d'Isaac et de Jacob et de ton père et de ta mère,
Le Dieu qui dit: « Je t'aime » sans relâche à ton cœur, ô mon frère;

Et tu croyais que je suis mort en te laissant pour jamais dans ta mortelle pauvreté;
mais moi qui te parlais, me voici, je suis encore avec toi, je suis ressuscité;

Je savais quand tu étais assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort; j'ai connu tes recherches et ton désespoir et tes tristes paroles,
me voici près de toi et autour de toi comme un rempart, ma main sur ton épaule!

Je mets un sceau sur ton cœur et je te défie de chanter autre chose que ma louange
Et j'ai lié tes mains pour te conduire dans la terre du lait et du miel et du pain des anges;

Voici le jour que j'ai créé, qui n'est plus fait de la fleur des amandiers et des roses
mais de joie infinie et de paix et de la miséricorde où je veux que tu reposes.

Vois, la mer est ouverte devant toi, l'invincible chemin de l'espérance:
Viens après moi vers le royaume où conduit toute divine souffrance.

Pâques 1942.

PENTECOTE

Revovabis faciem terrae.

Mon silence est rompu: quelqu'un en moi prélude;
Voici le chant qui sourd dedans ma solitude.

Quelque chose est changé aux jardins de la mort;
Mon cœur est terrassé par quelqu'un de plus fort.

Chantons puisqu'il le faut! Ma main, saisis ta lyre;
Au dieu qui te dévore exhale ton martyre.

Le soleil n'est plus du printemps mais de l'été sur la campagne, et des nuages brillent dans l'immensité du ciel.
La prairie longtemps égale et triste en son manteau de première verdure est enfin blanche de pâquerettes perdues avec les fleurs de la Saint-Jean comme une moisson.
La ville endormie dans les flots de verdure lassée respire sous la broderie de ses clochers blancs et de ses troits rouges.
Au loin s'étendent les champs comme une large poitrine abandonnée qui dort en longue haleine indéfinie;
Et d'elle en son sommet s'élève un chant continu de grillons et d'alouettes et de légères abeilles dorées.

Pentecôte au soleil! Cinquante jours l'un après l'autre depuis la Résurrection et le premier sourire,
Un jour plus beau que l'autre avec plus de lumière et de bonté, de chaleur et de flamme victorieuse:
Comment avons-nous pu, notre cœur, supporter sans mourir ce poids qui nous pressait de toutes parts, ce poids qui est de clarté pure et de bonheur trop lourd?
Devant les torrents débordés de la plénitude, sommes-nous pas comme un jardin défleuri et comme une jonchée de pétales,
Sommes-nous point fanés et lassés comme une proie pour le soleil les frondaisons trop précipitées,
Sommes-nous point morts, ô mon âme, comme une branche de lilas devant la maison quand vient le feu de l'été?

Mon âme, il n'y a plus de bruit dehors ni de voix en nous-mêmes ; entendrons-nous un appel nouveau sous nos paupières fermées et nos oreilles sourdes ?

Il y a quelqu'un qui accorde son psaltérion pour chanter la saison plénière et pour tirer de cette torpeur immense et blonde un filet de mélodie inconnue ?

Sois attentive, ô mon âme : peut-être comprendras-tu cette musique qui sourd et qui va t'ensevelir.

Ce n'est plus le printemps, c'est l'été ! Bientôt ce n'est plus les timides essais de la flûte légère mais tout l'orchestre des grandes voix avec sa plénitude !

S'éveille le cœur endormi s'il ne trouve pas un rêve plus éternel que le diamant et plus beau que toutes les veilles !

Assez de printemps pâle ! Assez d'avril avec ses neiges aimables aux branches des amandiers et ses pauvres petites soldanelles sur la montagne !

Assez de mai précaire avec ses parfums et la torture des foins adolescents entre les soleils et les orages !

Maintenant il faut des roses qui ne meurent plus, et le soleil au zénith sans une ombre ; et la fleur elle-même des pommiers s'est fondue dans la transparente pluie des feuilles.

Maintenant, c'est l'été de midi calme, à l'heure stable et achevée qui précède de peu la fenaison et la moisson ;

La terre en sa plénitude s'arrête parce qu'elle a donné tout ce qui pouvait monter de son cœur et que rien ne pourrait continuer sa diastole surhumaine ;

Et c'est du dehors que la sphère attend complément de ses dons, qu'elle aspire de quoi se refaire et se parfaire ;

C'est d'en haut que la toison immense des moissons et des fruits attend comme le voile de Gédéon sa rosée transformante ;

Toute chose sur la terre qui respire ouvre une bouche altérée vers les seules eaux et le seul feu qui le font être et renaître ;

Et là-haut dans l'azur, si nous regardons bien, une large main répand la semence nouvelle, et toute la terre soudain transfigurée recommence à vivre.

Mais déjà ce n'est plus la respiration première à notre image mesurée et périssable ; connaissez-vous sur les fleurs et les fruits cette nouvelle parure qui n'est pas une couleur connue,

Mais un éclat vivant et divin comme la lueur du jeune sang sur les joues roses que commence d'illuminer l'amour ?
Il n'est pas le moindre brin d'herbe et de feuille et de fleur, plus une créature qui ne porte sur son vêtement la lumière ineffable,
Signatum est lumen vultus tui... Sur toute la terre, sur tous les vivants, ô Dieu, éclate la splendeur de Ton visage !

Mais quoi ! qui parle ? qui chante ? Car la voix que je viens d'entendre n'est pas de moi-même et je n'avais nulle connaissance de cette suavité merveilleuse ;
Moi je me croyais mort avec tout ce qui fut mon bonheur parmi l'ombre et le silence éternel.
O mon âme, est-ce toi qui me parles maintenant et dont j'entends le psaltérion jouer sur des cordes inconnues,
Toi que je croyais une autre et que vient de toucher avec une irrésistible tendresse l'archet du modulateur ineffable,
Toi que je croyais morte et glacée car tu ne vivais plus avec le soleil et les fleurs, tu entendrais le chant de la nature,
Et ton chant se révèle pour m'inciter à vivre, pour revoir de mes yeux nouveaux toutes choses nouvelles comme au premier sourire de ma mère ?
Eh bien ! vivons, mon âme, il le faut ; oublions le printemps pour l'été et connaissons enfin ce qu'est l'Amour immortel !

Ecoute, je suis ton âme ressuscitée et ce n'est pas moi qui chante mais un Autre en moi-même ;
Moi je n'eus que ma longue prière inentendue pendant que tu me laissais plongée dans ma nuit ;
Et je disais à cet Autre que je ne connaissais pas mais dont l'ombre était sur moi comme une souffrance bienheureuse :
Venez, Esprit, car je meurs ! venez, Lumière qui existez peut-être, car je gémis dans les ténèbres et l'ombre de la mort !
A peine avais-je préludé à ce chant de tristesse désespérée du fond le plus intime de moi-même,
Que l'Esprit continua de chanter sur un mode majeur et triomphal comme la chaude lumière de l'été et de ce jour ;
Entendons-nous vers lui car il enveloppe toute chose et nous-mêmes, et quiconque l'écoute aura connaissance par sa voix.

Pourquoi rester cachée dans les ténèbres et l'ombre de la mort, quand ce sont tes seules paupières fermées qui se refusent à cueillir le soleil dont je remplis l'espace ?

Pourquoi ta pauvreté qui n'est point légère et chantante mais accablée sous une tristesse plus lourde que l'argent et l'or ?

Je suis la Mère des pauvres et c'est moi seule qui de toutes les misères peux faire la joie, une suavité lumineuse au fond de ton cœur !

Pourquoi les larmes qui te brûlent et ton absence éternelle parmi la beauté de cette terre ?

Je suis mieux qu'un consolateur et un ami, je suis la consolation de ton âme, je suis quelqu'un avec toi dans ton cœur, ne le savais-tu pas ?

Connais-tu la marche harrassante devant l'ennemi, et les nuits sans sommeil, et le sang sur ta face, et la boue dans tes cheveux et dans tes yeux ?

Meilleure je suis pour toi que le jardin et l'ombrage et la vasque où tu laves tes blessures.

Connais-tu les midis brûlants et les nuits sans brise et le halètement des fièvres où ta bouche vainement cherchait un atome d'air pur ?

Aspire-moi ! respire cette fraîcheur intérieure de mon souffle nouveau comme au premier jour, et que ton âme ne meure pas de lassitude !

As-tu souvenir des larmes salées qui ravageaient ton visage et noyaient ta gorge lorsque ta mère ferma ses yeux pour toujours, et plus encore lorsque tu vis l'horreur de ton premier péché ?

Et je suis là comme une mère et comme une fiancée sans tache, et je suis celle qui prenait légèrement ta sueur avec mon voile quand tu ployais au bord des routes poussiéreuses sous la charge amère de ton blé.

Mais cette douceur extérieure n'est rien au prix de la bonté ineffable et invisible que je verse dans les cœurs.

Je suis lumière, mais bienheureuse, et béatifiante et personnelle, non point comme les rayons qui s'échappent entre les doigts de ta main,

Mais comme quelqu'un qui te saisit je suis clarté consistante et

je t'environne de toutes parts comme une grande amie merveilleuse.
Ce qui était aride, je lui redonne vie sous la douce rosée des larmes.
Ce qui était sale, j'ai une eau qui lui rendra la blancheur de la neige.
Ce qui était blessé, j'y ai mis l'huile et le vin comme un baume adorable.
Ce qui cassait entre tes doigts comme une branche de chêne mort, je l'ai ployé comme l'osier ou comme un jeune corps vigoureux entre mes mains divines.
Ce qui était froid comme les glaces accumulées au cœur des Alpes ou les sombres plateaux d'Islande,
J'ai soufflé dessus, et les eaux claires, joyeuses et vivantes se mirent à couler et la terre fut couverte de fleurs et de fruits.
Ce qui n'était pas droit, tes chemins tortueux et les mensonges de ton cœur,
J'ai tiré le cordeau, et tu vois devant toi comme un rayon d'or la route immobile et infinie...

Ainsi parla l'Esprit créateur et ses paroles à mesure prenaient consistance ;
Il disait, comme au premier jour de la Création, et toute la terre fut renouvelée avec la terre ingrate de mon cœur.
Et mon âme aussi fut renouvelée ; et je regardais face-à-face la compagne obscure que je ne connaissais plus,
Celle à qui je disais à travers ma jeunesse en pleurs : Pourquoi triste, ô mon âme, et pourquoi me troubles-tu ?
Et c'est elle qui me répondit avec sa ferveur : Espère en Dieu, car je recommencerai à le louer et je ne tairai plus jamais sa louange : lui, le salut de ma face, et mon Dieu !

Et la terre exultait aux feux de Pentecôte,
Et dans l'embrasement mon cœur connaît son hôte !

Le printemps est passé, nous marchons vers les fruits ;
Mon cœur, c'en est assez du parfum de tes nuits !

Allons, puisqu'il invite, à la pure lumière !
Allons nous reposer dans la maison du Père.

Pentecôte 1942.

LE PAIN DES ANGES

Ex adipe frumenti satiat te Dominus.

Oh ! je me souviens du champ de blé étendu comme une main sous le soleil de mon pays !
Je me souviens du premier soir d'amour — du soir commencé depuis toujours.
Que savais-je du blé ? que savais-je du pain ? Je ne connaissais qu'un cœur et qu'un visage ;
Et le blé me parla, et le pain me parla, et je connus le visage du blé, et je connus le visage du pain,
Et mon visage d'enfant s'empourpra de leur amour !

Tous les blés de mon enfance reviennent à moi dans le désert de midi ;
J'ai cru que seules les pierres habitaient mon cœur et jamais plus le bruissement de la houle odorante !
Mais on ne tue pas les blés que le semeur a laissé tomber comme des roses !
Je me souviens des blés ! des champs de blés à la lisière de mon village, comme autant de mains chargées d'or !
Qui cueillera cet or ? disait-on. Car la maladie règne et il n'y a plus de moissonneurs.
Mais la jeunesse du village se leva : il y aura toujours des moissonneurs, comme il y aura toujours des roses.

Aux matins de juin, le soleil faisait lever et frissonner les froments comme une main qui se tourne,
Comme un lac d'argent vague sur vague la main de Dieu ployait les blés sur toute l'étendue des champs
Et le soleil burinait de flamme les pages du livre des blés, imprimant un à un les feuillets de l'amour ;
Et pendant que les hommes tombaient sous les coups de la maladie et de la mort,
Les moissons, les vastes moissons de toujours, s'éveillaient comme une forêt d'or !

Je vois les blés de mon pays, et le soleil qu'on entend brûler, et les moissonneuses et les glaneuses,

Les glaneuses courbées et honteuses et toutefois bienheureuses !
Je vois le désert de midi dedans les champs — quand il n'y a plus qu'un petit enfant qui pleure sous les javelles,
Et qu'on ne voit plus au loin le bleu des fumées sous le bleu du ciel.
J'entends le moulin du village et son tic-tac sur la rivière cristalline
Et le sac de blé que le fils du paysan levait sur ses larges épaules,
Le chant du blé, le chant de l'eau comme deux amours qui se répondent sans relâche,
Le ruisseau de farine bise dans la huche — mystère d'amour et de douleur,
Terre montante et vivante, offrande, pour une vie nouvelle du grain qui voulut bien mourir.
Et je vois le four du village, le mariage du feu avec la terre et l'eau primitive,
L'autel et la *coupole* où mûrira le pain, dans sa nouvelle saveur et sa nouvelle splendeur !
Juin comme un lac de soleil et de brises et de feuilles transparentes,
Juin comme la houle des blés sous la main du Seigneur !

Je ne sais pas la logique, et la poésie et les écoles ; ils me disent que je suis mort ;
Mais je sais que tout est mort pour moi sous le jaillissement du chant de mon cœur.
Il faut que je chante le pain comme il faut que le torrent descende la montagne ;
Les digues ne sont plus, et l'on accuse la vague d'être la vague !
Chante, mon cœur, sans mesure, puisque l'amour n'a point d'entrave,
Chante le blé de mon pays d'une mesure entendue de toi seul ; chante le cantique du pain, la seule poésie qui fait vivre jusqu'à mourir !

Le pain commença dans la terre sous les pluies d'avril ou de septembre, quand la charrue labourait ses chairs palpitantes.
La terre fumait sa douleur et frémissait comme un corps en travail.
La terre frémit, une ondée de sang parcourut le visage de la terre ;
Il y eut une vague verte, toute frileuse encore des nuits de mai ;
Mais le soleil de Dieu plus fort bénissait toutes choses,

Et la terre fut toute d'argent sous le soleil de Dieu.
Et le soleil traversa les blés en fleur, où commençait d'apparaître la face du pain comme de l'or.
Ah ! les hommes ne connurent point ce vrai Pain qui est comme un soleil au milieu des champs !
Les hommes croyaient que leurs champs étaient la bénédiction même, et la divinité et la satiété jusqu'à la mort !
Les hommes embrassaient la terre, sans reconnaître que son fruit venait du ciel !
Les hommes mangeaient le soleil au sommet des épis mûrs, et ne savaient pas que le vrai soleil avait passé dans la terre pour y mourir !
Les hommes ne voulurent pas reconnaître le Pain Vivant, ils se jetèrent sur un pain qui ne donne que la mort.
Les hommes ne voulurent pas admettre le Pain de toute joie: et voici naître parmi nous le pain de la douleur.
Les hommes ont refusé le Vrai Pain qui est comme le sourire du soleil: et voici le pain des larmes avec la cendre en nourriture dérisoire parmi la nuit.
Ils n'ont pas voulu le pain blanc qui brille au milieu du soleil de justice:
et voici le pain noir de la guerre au milieu de nos moissons dévastées.

Je ne vois plus mon champ de blé dans le damier des blés du village,
Ce n'est point la charrue qui a passé par là mais une ruée de machines infernales,
Et ce n'est pas une jonchée de grains qu'on a jetés dans les sillons monstrueux, mais les débris de nos maisons et les têtes de nos enfants,
Et l'eau claire de nos montagnes n'a point arrosé ce dégoût, mais les cataractes de sang et les torrents de la haine.
On voyait encore sur les places désertes quelques enfants qui demandaient du pain,
Mais il ne se trouvait personne pour leur en donner, et mon cœur s'est répandu hors de moi-même en les voyant défaillir.
Regardez, Seigneur, ce qui nous arrive, abaissez vos yeux vers nous et connaissez le désespoir de notre opprobre !

Notre Père, Notre Père qui êtes aux cieux ! Notre Père, Notre Père qui nous donnez le vrai pain !

Et Dieu cessa d'être fâché contre les enfants des hommes.
Et Dieu enseigna au cœur des hommes à désirer le pain.
Car il eut pitié de ces enfants qui mouraient de faim auprès de leurs tables saccagées.
Il y eut de nouvelles moissons par dessus le charnier d'épouvante,
Il y eut floraison d'or dans le champ de la mort.
Il y aura toujours des moissons comme il y aura des roses,
Il y aura toujours des jours tant qu'il y aura des nuits
Et jamais le désert n'étouffera les roses,
Jamais l'obscurité n'étouffera le jour !

Et Dieu cessa d'être fâché contre les enfants des hommes ;
Ainsi mon père cessait d'être fâché quand nous avions pleuré parmi la nuit ;
Recueillait nos jouets épars où se lisait encore la trace de nos larmes ;
Contemplait nos trésors d'un œil triste et se détournait pour sourire et pleurer.
Et Dieu se repentit du malheur des hommes, se repentit des souffrances qu'il n'avait point faites,
Pleura dans son cœur de Dieu à cause des larmes de la terre :
Plus forte que toute souffrance est la douceur deDieu, plus longue que les guerres est sa miséricorde.

Il y aura des moissons !
Hommes et femmes sortiront avec leur faux et leurs faucilles dans les champs et moissonneront à journées doubles parmi les vagues d'or.
Et les glâneuses suivront en cadences balancées, rouges de honte et de bonheur comme Ruth la Moabite à la face confuse et bienheureuse,
Car elles savent que le maître du champ n'est pas loin, qui fait choir les épis pour le secret de leur cœur.

Je sais les labours de mon pays sous la vapeur qui se lève,
Je sais la vague verte et bleue au premier soleil d'avril,
Je sais la houle blonde et la voix des faucheurs,
Et je sais la chanson du moulin sur la rive,

Et je sais le parfum du bon pain paternel !

Tel est le pain de tous les jours et de toujours, le pain du blé de mon pays, que les soldats emportaient au milieu des riches plaines, afin que son absence ne le fît pas mourir.

O pain, fleur du froment !
O froment, fleur de la terre !
Cependant, le chant périodique des moissons est trop clair, trop lumineuse la flamme des blés pour ne pas réveiller notre éternelle douleur.
Comme un navire qui passe à tous les couchants, laissant après lui cet infini sillage d'or !
Mais il a pris nos cœurs chaque fois et rivé nos yeux vers la couleur de son souvenir ;
Jamais plus son image ne reviendra la même, jamais plus le sourire fugitif de son visage :
Et quoi ? quel passager secret et douloureux emporte chaque soir la moitié de mon âme,
Quel chant d'absence éternelle abat ma pluie de larmes au retour de chaque nuit ?
Hélas, Il a passé parmi nous, le Moissonneur ineffable, emportant de ses mains la seule moisson qui ne peut pas mourir !
Une moisson qui n'est pas seulement du pain pour notre chair mais de l'amour pour notre cœur ;
Et nous voici venus à l'autre bord du lac au reflet survivant de son heureuse clarté ;
Nous avons saisi la frange de son manteau pour ne plus le laisser partir et qu'il régnât sur nous,
Lui dont les mains lumineuses multipliaient les pains comme les épis, et dont la parole créait une telle joie qu'elle faisait oublier le pain !
O recherche bienheureuse,
O requête fructueuse !
Il était là parmi les blés, et sa présence nous disait de rechercher les blés impérissables :
Travaillez non pour la nourriture qui périt, mais pour la nourriture éternelle que le Fils de l'Homme vous donnera !
Et nous ne comprenions point que Dieu lui-même voulût nous donner un pain de son été,

Et comme nous lui demandions à cris d'enfants un pain dont le parfum ne mourût pas plus que celui des roses de notre enfance,
Il étendit sur nous ses mains généreuses et nous ouvrit son cœur.
Et nous restions étourdis comme des gens surpris par un soleil trop fort:
Nous voulions qu'il fût notre roi, et lui ne voulait être que notre pain !
Nous voulions qu'il régnât sur nous afin de sauver nos corps parmi les blés qui meurent;
Et lui, il voulait se laisser manger par nous, il avait faim de notre faim surhumaine,
Pour que nous fussions immortels parmi les moissons qui ne meurent plus !
« Non point comme la manne ! Vos pères ont mangé la manne et ils sont morts;
Mais celui qui mange du pain que je donne vivra dans les siècles des siècles ! »
Alors nous étions aveuglés comme des oiseaux de nuit devant le soleil,
Nous posions des conditions à la Toute-Puissance et des limites à l'Amour,
Et la parole de l'Amour fut pétrifiée par la dureté de notre cœur.
« Ah ! cette parole est dure, et qui peut l'entendre sans mourir ? »

Et voici penché vers nous votre visage que la tendresse transfigure,
Et voici votre voix comme une plainte de tourterelle, comme un doux son de flûte parmi les roseaux:
« Et vous ? Vous que j'ai rendus mes moissonneurs dans la blancheur des moissons heureuses,
Vous que j'ai rassasiés de manne et conduits sur le mont des Béatitudes,
Vous que je n'appelle point mes serviteurs mais mes amis, et dont j'ai rempli le cœur des secrets de mon Père,
Vous qui connaissez le goût du pain dans la maison de votre enfance,
Voulez-vous aussi me quitter ? Vous ne viendrez plus avec moi parmi la moisson des épis ?

Et moi j'ai cru en vous tout en sachant ce qu'il y avait dans vos cœurs,
Et moi qui vous appelais pour l'aventure des moissons éternelles,
Et moi qui voulais vous faire agriculteurs éternels dans les blés de mon Père,
Je resterai seul au cœur du champ dévasté comme le grain sous la glèbe qui fume...
Adieu ! Vous avez désormais vos moissons et moi les miennes ! Vous ne m'avez pas reconnu à la fraction du pain ! »

... — Seigneur, Seigneur ! ne nous laissez pas oublier les blés de votre amour !
Je me souviens du pain de mon village où se rattache mon cœur pour ne pas mourir,
Je me souviens du petit pain que me donnait une main blanche un jour que mon cœur mourait de faim.
Je connais la faim heureuse et la faim malheureuse, et la faim temporelle et la faim éternelle,
Et je sais que la faim du cœur est plus terrible que la faim du ventre,
Et la faim de l'âme plus terrible que celle du cœur.
Il y a une faim qui ne meurt pas et que ne rassasient pas les bergers mercenaires,
Et les nourritures terrestres l'une sur l'autre, pas plus qu'une goutte dans l'océan, n'ont apaisé les rugissements de mon âme nuit et jour.
Je ne sais depuis qu'elle aube mystérieuse j'ai veillé vers toi, depuis quelle veille mon âme tremble vers toi, chargée des rosées de la nuit !
A qui donc irions-nous, Moissonneur ? Tu as les paroles de la vie éternelle !
Il n'y a pas d'autres épis que tes épis, il n'y a pas d'autre moisson que Toi !
Il n'y a pas d'autre blé que les blés de ton amour, il n'y a pas d'autre pain que le pain qui est ton cœur !
Là-bas, là-bas chantent les blés de mon village comme un frissonnement d'eaux vertes,
Là-bas, là-bas je les vois blanchir et mûrir comme l'ivoire et comme l'or:

Qu'étaient les blés de mon village ? Mais leur souvenir est éternel,
Et seule cette saveur et ce parfum dont je sais l'inaltérable douceur sous ma langue et dans mon cœur !
Je me souviens du moulin sur les eaux vives et du chant de l'argent liquide autour des sourdes meules,
« Et moi aussi, il faut que je sois moulu par la dent des bêtes » le long des ruisseaux de Babylone...
Car ce n'est pas de manger le pain qui est bon, et pas de transformer dans notre corps le fruit de la terre,
Mais de retourner à la terre et d'être bon comme du pain, et de se laisser pétrir par Celui qui est le Pain des forts !
Mes yeux se sont ouverts, et j'ai reconnu le soleil d'argent qui traversait les blés en fleur, et le pain qui brillait dans ce soleil d'argent.
Si tous les blés du monde n'ont pas comblé notre faim, si nos pères sont morts après avoir mangé la manne,
Plus jamais nous ne pourrons oublier le froment de Dieu, dussions-nous en mourir !
Plus jamais ne cessera notre louange surhumaine, plus jamais notre audace n'atteindra la hauteur de ta gloire !
Loue, Sion, loue ton Dieu, loue ton chef et ton pasteur dans tes hymnes et tes cantiques ;
Qu'un nouveau thème emporte la musique de tes louanges inégalées :
Car il n'y a plus de moissons périssables dans l'entrelac des fleuves et des routes ;
Celui qui a mis la paix autour de la terre nous rassasie d'une fleur immuable.
Voici la table mise dans la maison qui est véritablement la maison,
La moisson qui ne meurt plus dans un éternel été,
« Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour le salut du monde ! »
Que la louange soit pleine et sonore, que notre cœur éclate et gloire et clarté !
Voici que le pain des anges est à nous pour le voyage, et que nous sommes en marche parmi les moissons de son amour !

Février 1944.

MARCEL MICHELET

Poèmes silésiens du XVII^e siècle

UEBER DIE GEBURT JESU

Nacht, mehr denn lichte Nacht ! Nacht, lichter als der Tag !
Nacht, heller als die Sonn' ! in der das Licht geboren,
Das Gott, der Licht in Licht wohnhaftig, ihm erkoren !
O Nacht, die alle Nacht und Tage trotzen mag !

O Freudenreiche Nacht, in welcher Ach und Klag
Und Finsternis, und was sich auf die Welt verschworen,
Und Furcht und Höllenangst und Schrecken war verloren !
Der Himmel bricht; doch fällt nunmehr kein Donnerschlag.

Der Zeit und Nächte schuf, ist diese Nacht ankommen
Und hat das Recht der Zeit und Fleisch an sich genommen
Und unser Fleisch und Zeit der Ewigkeit vermacht.

Die Jammertrübe Nacht, die schwarze Nacht der Sünden,
Des Grabes Dunkelheit muss durch die Nacht verschwinden.
Nacht, lichter als der Tag, Nacht mehr denn lichte Nacht !

ANDREAS GRYPHIUS

DOMINUS DE ME COGITAT

In meiner ersten Blüt, im Frühling zarter Tage
Hat mich der grimme Tod verwaiset und die Nacht
Der Traurigkeit umhüllt; mich hat die herbe Macht
Der Seuchen ausgezehrt; ich schmacht in steter Plage.

Ich teilte meine Zeit in Seufzer, Not und Klage.
Die Mittel, die ich oft für feste Pfeiler acht,
Die haben (leider !) all erzittert und gekracht;
Ich trage nur allein den Jammer, den ich trage.

NAISSANCE DE JÉSUS

Nuit lumière des nuits ! nuit plus claire que jour !
Nuit claire de soleil où naquit la lumière
Que Dieu lumière en la lumière avait élue !
O la plus belle nuit et des nuits et des jours !

O nuit de joie où fuient les plaintes et les pleurs,
La ténèbre et le mal conjuré sur le monde,
La peur et l'angoisse d'enfer et l'épouvante.
Le ciel se rompt, mais il ne tombe aucun tonnerre.

Celui qui fit le temps et les nuits, cette nuit
Est venu se charger du temps et de la chair
Afin que chair et temps soient en l'éternité.

La triste nuit des pleurs, la nuit des noirs péchés,
La nuit dans le tombeau, cette nuit les efface !
Nuit plus claire que jour ! nuit lumière des nuits !

DOMINUS DE ME COGITAT

Au temps des floraisons, au printemps de mes jours
Vint la mort pour me rendre orphelin et la nuit
Me vêtit de tristesse ; et l'âpre maladie
Me dévore d'un mal où sans fin je languis.

J'ai consumé ma vie en soupirs et en plaintes,
Les solides piliers où je croyais bâtir,
Je les ai vus bientôt trembler et s'écrouler ;
Je suis seul à porter la douleur que je porte.

Doch nein ! Der treue Gott beut mir noch Aug und Hand;
Sein Herz ist gegen mir mit Vatertreu entbrannt;
Er ist's, der jederzeit vor mich, sein Kind, muss sorgen.

Wenn man kein Mittel findt, sieht man sein Wunderwerk;
Wenn unsere Kraft vergeht, beweist er seine Stärk;
Man schaut ihn, wenn man meint, er habe sich verborgen.

ANDREAS GRYPHIUS

AUS TIEFSTER NOT

Aus tiefster Not schrei, abgemergelt Herz !
Lass mich noch einst die matte Hand aufheben !
Es harnischt mich und panzert recht der Schmerz !
Die Zunge klebt ! Angst hat mich rings umgeben !
Mein Gott, mein Gott ! Du zentnerst stete Last !
Hör auf, hör auf, eh ich bin ganz verdrücket.
Gib endlich, gib um Jesu Kreuz mir Rast !
Wie lange soll dein Werk sein ganz entschmücket ?
Was ist der Mensch, der ewigst wird gepresst ?
Halt innen, halt, eh Geist und Seel ausbläst.

Beschwerst du mich als deinen ärgsten Feind ?
Es hat mich Schmach nach aller Wunsch getroffen.
Sie schaun mehr Lust als sie zu schaun vermeint:
Verloren wird mehr täglich mir mein Hoffen.
Dein Wort scheint nichts als nur ein leerer Traum:
Dein Führen wird ein lauteres Verführen.
Sie zweigen sich gleich einem Eichenbaum:
Du aber lässt mich mehr und mehr verlieren.
Du mästest sie und nimmst mir alles hin:
Verirrest mich, gibst Schaden zum Gewinn.

Christ Gott und Mensch ! Schau her, ich bin dein Glied !
Soll Harmung, Frost und Armut mich aufzehren ?
Ich liege hier, stimm an dies Trauerlied,
Voll Elend, Ach, und tausender Beschweren !
Voll Kummer, Sorg und was mein Stand erwerckt !

Mais non ! Voici qu'un Dieu me montre son visage,
Son cœur brûle pour moi d'un paternel amour,
Dieu fidèle, il prend soin de l'enfant que je suis.

Quand le monde nous manque, Il éclate en miracles,
Quand notre vigueur cède, Il signifie sa force ;
On Le voit qui paraît quand on croit qu'Il se cache.

DU FOND DE TA MISÈRE

Cœur harassé, du fond de ta misère, crie !
Il faut lever, un jour encor, cette main lasse !
Equipe-moi, cuirasse-moi, ô ma douleur !
La langue colle ! et l'épouvante m'investit.
Mon Dieu, mon Dieu ! tu mets des poids sur mon fardeau !
Cesse donc, cesse avant que je sois écrasé,
Au nom du Christ en croix, donne-moi mon repos.
Tu vois ton œuvre déparée de sa beauté.
Qu'est-ce que l'homme étreint sans fin sous le pressoir ?
Arrête donc, arrête avant que l'âme expire.

Pourquoi m'accables-tu comme ton pire ennemi ?
Ils me haïssent tous, leurs vœux sont accomplis,
La honte m'a frappé plus encor qu'ils ne pensent ;
De jour en jour je vois périr mon espérance ;
Ta parole me semble le vide d'un songe ;
Au lieu de me conduire, il te plaît de séduire.
Les autres comme un chêne étalent leur feuillage,
Mais tu me laisses, moi, dépérir et me perdre ;
Tu les nourris de grain, à moi tu me prends tout ;
Tu me saccages, tu m'égares sur la route.

Christ Homme et Dieu ! regarde-moi, je suis ton corps !
Laisseras-tu misère et froid me dévorer ?
Je suis à terre et chante un cantique funèbre,
Je suis gonflé de cris et de pleurs et de plaintes,
Je ne découvre en moi que peur et pauvreté.

Muss Herzenleid unhörlich in mich fressen !
Bin höchst bedrängt und überall befleckt,
Als hättest du schon deines Knechts vergessen !
Mein Gaumen klebt vor Durst an meine Lipp
Und werde ich lebendig zum Geripp.

Die Jugend fleucht ! Verging als wie das Laub !
Ihr Süsses ist mir bitter weggeflossen.
Ich träne hier: Heut etwas, morgen Staub.
Die Tage sind mit Jammern mir entschossen.
Bin ich, mein Gott, zu lauter Schand gemacht ?
Sollt ich allein unendlich mich abquälen ?
Mein Leben war nur eine Trauernacht:
Es ist zu viel, mein Elend zu erzählen.
Doch traue ich, mein Gott, dir felsenstark:
Hilf gnädigst, eh vertrocknet Blut und Mark !

QUIRINUS KUHLMANI

ERKENNTNUSS OFFENBARET DREIFALTIGKEIT

Willt du immer dir allein
Eines und recht einig sein:
Einige der Sinnen Schar
Und nimm deiner selbst nicht wahr.

Wo du deiner recht vergisst,
Wirst du werden, wer du bist:
Wenn die Seele lauter ist,
Hat sie Gottes Bild erkiest.

Ach, zwei Bilder siehst du hier,
Gott ist ihres, Gottes sie:
Doch das dritte sieht allein
Einmal eines eines sein.

DANIEL VON CZEPKO

Faut-il que la douleur mange toujours mon cœur ?
Je suis chargé de poids, je suis couvert de taches ;
As-tu donc oublié déjà ton serviteur ?
Ma bouche a si grand soif qu'elle colle à ma lèvre ;
Je suis vivant et je me change en mon squelette.

Ma jeunesse est enfuie, passant comme un feuillage,
Sa douceur a coulé amère dans ma main,
Je pleure sur la terre, et suis demain poussière,
Mes jours en gémissant ont traversé ma vie.
Pourquoi, mon Dieu, faire de moi cette misère ?
Pourquoi me tourmenter solidaire sans fin ?
La vie ne fut pour moi qu'une veillée de deuil ;
J'en aurais pour longtemps à dire ma souffrance.
Pourtant je me confie en toi, mon Dieu, mon roc,
Donne ta grâce avant que mon sang ait séché.

LA CONNAISSANCE RÉVÈLE LA TRINITÉ

Veux-tu faire l'union
De toi-même avec toi,
Unis le chœur des sens
Et toi-même t'oublie.

Celui qui ne s'oublie
Ne devient ce qu'il est ;
L'âme pure choisit
D'être image de Dieu.

Nous voyons deux images,
L'âme en Dieu, Dieu en l'âme ;
Mais la troisième seule
Voit un par un faire un.

VON DEM AEUSSERN ZUM INNERN

An den Frühling

Der Frühling stellt sich ein, des Jahres Blüt' und Glanz:
Mein Sinn, schau, was geschieht, hab acht auf deine Schanz.
Itzt steigt die Sonn'empor: erwecke dein Gemüte!
Das Vieh verlässt den Stall: geh aus des Leibes Hütte!

Das Dorf kommt auf das Feld: zeuch in die Sinnen ein!
Das Gras verlässt der Reif: verlass' der Wollust Schein!
Die Vögel stimmen an: du sollst die Zungen binden.
Die Berge schlei'rn sich ab vom Schnee: du von den Sünden.

Im Fall du dieses tust und zierst, was in dir ist,
Und hast der Seelen Lenz in diesem auserkiest,
Dass Sonne, Vieh und Dorf, Gras, Vogel, Berg, ingleichen

Gemüte, Leib und Sinn, Lust, Zung' und Lenz erweichen,
So ist es wohl getan. Was wohl vor Gaben Schar
Bringt solcher Frühling nicht in unser Lebensjahr!

DANIEL VON CZEPKO

SIE SCHREIET NACH DEM KUSSE SEINES MUNDES

1

Er küsse mich mit seines Mundes Kuss,
Und tränke mich mit seiner Brüste Fluss,
Denn sie schmeken über Wein;
Und sein Mund
Macht zur Stund
Eine Seel voll Freuden sein.

DU DEHORS AU DEDANS

Le printemps.

Le printemps éclôt, fleur et couleur de l'année ;
Mon âme, considère, et prends leçon des choses.
Vois le soleil qui monte : éveille en toi le jour ;
Quand sortent les troupeaux, sors de l'enclos du corps.

Le village est aux champs : fais retraite en ton cœur.
Le givre a quitté l'herbe : quitte les faux plaisirs.
Entends-tu les oiseaux chanter ? Il faut te taire.
La neige est dépouillée : dépouille le péché.

Si tu ornes ainsi le printemps de ton âme,
Si tu fais naître la saison qui dort en toi,
Soleil, bétail, village, herbe, montagne, oiseaux

Seront ton cœur, ton corps, ta bouche et ton plaisir,
Printemps où fleuriront les floraisons de mai
Et leurs dons à foison pour l'année intérieure.

ELLE APPELLE A GRANDS CRIS LE BAISER DE SA BOUCHE

1

Qu'il me baise du baiser de sa bouche
Et qu'il m'abreuve du fleuve de son sein,
D'une eau meilleure que le vin ;
Et sa bouche
Comblera
Toute mon âme de sa joie.

2

Ach ach die Lieb ist strenge wie der Tod !
Er küsse mich der süsse Liebes-Gott:
Denn mein Herze flammt und brennt,
Dürst und lächtzt,
Seufzt und ächtzt,
Und das Leben naht zum End.

3

Wo ist sein Geist der Himmel-süsse Tau ?
Er lass' ihn doch erkühln meins Herzens Au !
Oder nehme vollends hin
Meinen Geist
Der schon meist
Sich verloren hat in ihn.

4

O Jesu, ists dass ich dir bin vertraut,
So komm doch her und küsse deine Braut !
Denn dein Kuss der ists allein
Den mein Herz
Sucht mit Schmerz
Ueber Gold und Edelstein.

ANGELUS SILESIUS

2

Mais, ah ! l'amour est sévère comme la mort !
Qu'il me donne son baiser, le tendre Dieu d'amour !
Car mon cœur flambe et brûle,
Meurt de soif,
Crie, soupire,
La vie est proche de sa fin.

3

Où est l'Esprit, douce rosée du ciel,
Pour rafraîchir la prairie de mon cœur ?
Ou bien qu'il prenne, qu'il ravisse
Tout à lui
Mon esprit
Qui s'est déjà perdu en lui.

4

O Jésus, viens à moi qui le suis tout intime,
Viens et donne ton baiser à la fiancée !
Car ton baiser est le seul bien
Que mon cœur
Cherche en pleurs
Plus que l'or et les pierres fines.

Version française des poèmes silésiens par
JEAN ROUSSET

Hommage à Mauriac[1]

Nous sommes réunis, ce soir, dans cette enceinte où se célèbrent traditionnellement à Fribourg les fêtes de l'esprit, pour apporter à M. François Mauriac l'hommage d'une admiration fervente. M. Mauriac a certes bien des titres à notre respect, je dirai même à notre reconnaissance, et quand nous essayons de nous les rappeler tous, nous hésitons, ne sachant en vérité lequel de ces titres l'impose davantage à nos applaudissements, ou de son art qui l'égale aux plus grands artistes dont puisse s'enorgueillir la littérature française ou de la fermeté et de la profondeur de ses convictions chrétiennes qui, dans notre monde en folie, le dressent comme l'un des champions les plus intrépides de la résistance à la barbarie. Monsieur, je le sens, ces mots vous irritent; l'inévitable emphase, dont ils se revêtent, heurte en vous un sentiment intime de modestie; pardonnez-moi: j'ai mieux à vous dire et qui, je crois, touchera davantage votre cœur. J'ai à vous exprimer l'attachement de toute une jeunesse qui vous est depuis longtemps fidèle, qui a tenu au privilège de vous accueillir ce soir, et dont j'ai la lourde charge de me faire, malgré un certain anachronisme, le porte-parole.

Vous avez été aimé de la jeunesse, Monsieur, et vous l'êtes toujours. La jeunesse qui a lu vos romans entre 1920 et 1930, aujourd'hui mûrissante, se rappelle encore l'extraordinaire émoi de ces lectures fiévreuses, quand le livre, ouvert le soir dans l'impatience, se fermait, au matin, dans les larmes ou dans la prière. Quelques années plus tard, sous la Coupole où vous alliez être reçu Académicien, la même jeunesse envahissait tumultueusement les tribunes et les travées de l'amphithéâtre, refoulant non sans quelque scandale les habitués des fastes académiques sur d'inconfor tables tabourets. Et je me souviens qu'il vous plut de dire que, parmi

---

[1] Cet hommage a servi d'introduction à la conférence faite par Mauriac à l'Aula de l'Université de Fribourg, le 25 janvier 1946.

les émotions de cette glorieuse journée, ce qui vous avait le plus touché, c'étaient les sentiments de confiance et d'affection dont les Revues de jeunes avaient été les interprètes. En 1937, la moins »snob» et la plus vibrante des jeunesses, la Jeunesse Ouvrière Chrétienne, vous criait sa gratitude d'avoir bien voulu honorer de votre présence son triomphal congrès du Parc des Princes à Paris, et vous-même rendiez compte, d'un cœur fraternel, de ces inoubliables assises, où le travail et le Christ, où le travail pour le Christ avait été magnifié... Faut-il avancer encore dans le temps et ne vais-je pas empiéter sur ce que vous nous direz tout à l'heure en nous parlant d'un Ecrivain sous l'occupation ? Je suis bien tranquille ; il y a une chose que vous ne nous direz certainement pas et qu'il faut donc que je dise à votre place: c'est, dans ces dernières et tragiques années, l'émotion qui s'empara de la jeunesse de France, de cette jeunesse désorientée et traquée, vouée au travail forcé en Allemagne ou la mort, à la honte ou à l'héroïsme, quand elle apprit que Mauriac lui aussi, Mauriac venait de gagner le maquis ! Un maquis bien spécial, mais non le moins efficace ni le moins dangereux: le maquis de la grande ville, le maquis des rendez-vous occultes, le maquis des publications clandestines, éternel honneur des presses et des plumes françaises...

Ainsi, Monsieur, dans le cours d'une carrière où les contradictions n'ont pas manqué, vous avez constamment joui du plus beau et du plus enviable des privilèges: la faveur, et je dirai plus: l'amitié de la jeunesse. Comment s'explique ce privilège ? Le peu que je viens de rappeler de vos attitudes et de vos démarches nous en fournit déjà un commencement d'explication. Mais comme, pour un écrivain, sa justification ou sa condamnation, c'est essentiellement dans son œuvre qu'on la trouve, c'est votre œuvre que je voudrais interroger.

* * *

Il m'est venu, au début de cette étude, de mauvaises pensées et, pour m'en punir, je vais vous les dire comme elles me sont venues. Je me suis demandé si l'attrait que votre œuvre exerce sur la jeunesse ne tiendrait pas à une certaine cruauté qui y serait enclose. La cruauté, surtout quand elle est assaisonnée d'esprit, ne déplaît pas à la jeunesse ; cet âge est sans pitié... Et vous n'êtes pas tendre, Monsieur, à l'égard de ceux que vous n'aimez pas. Toute votre œuvre, sous son aspect le plus apparent, constitue l'impitoyable satire d'un genre de vie, qui nous semble presque, dans le grand bouleversement de notre temps,

appartenir à un autre âge, mais que nous sommes toujours et partout en danger de perpétuer ou de faire renaître, tant il correspond à la pente même de notre cœur ! La médiocrité de la vie bourgeoise, puisqu'il faut l'appeler par son nom, son manque d'élan et de générosité, son égoïste repliement sur soi, son culte de l'argent, son goût du confort, son inquiète recherche d'une assurance contre tous les risques excitent vos sarcasmes. Et votre fureur redouble, quand les tenants de ce médiocre genre de vie osent se réclamer d'une religion qu'ils ridiculisent ou déshonorent dans leurs personnes. Qu'ont-ils à faire avec le Christ ces bourgeois tâtillons et mesquins, à mentalité de comptables, qui font rentrer la religion dans leur système d'assurances et passent leur vie à capitaliser des mérites en vue du Ciel ? Heureux encore, quand ils ne se contentent pas des apparences ! Beaucoup se disent chrétiens parce qu'ils vont à la Messe comme à un spectacle et paradent dans les ventes de charité, — mais vous n'êtes pas dupe de leurs grimaces et vous les livrez sans ménagement à la risée de vos lecteurs, en exploitant contre eux toutes les ressources d'une verve moqueuse, où l'on reconnaît, à côté de malices d'enfant espiègle qui sont « à pouffer », les traits d'une ironie à faire frémir.

Pourtant, si divertissant que soit pour de jeunes hommes à dents de loups le spectacle de cette cruauté, je ne crois pas que ce soit là ce qui attache la jeunesse à votre œuvre, mais bien plutôt le contraire et peut-être l'envers de cette cruauté — la tendresse, le foyer de tendresse sainte et blessée, auquel s'allume d'ordinaire le feu des colères vengeresses. On vous dit cruel, Monsieur, et cette pensée m'est d'abord venue, mais je me persuade, en lisant mieux votre œuvre, que vous êtes tendre. Il me suffit de penser à tous ces gestes de tendresse épars à travers vos livres et dont l'effet est chaque fois si prenant. Je songe à Raymond Courrèges, dans le Désert de l'Amour, soutenant contre son épaule la tête morte de son père défaillant et demandant, d'une voix impérieuse à la fois et suppliante: « Eh bien, papa ? Eh bien, mon petit papa ? » Je songe à Jean-Louis, dans le Mystère Frontenac, assis au chevet de son frères Yves et lui tenant la main. « Ils ne bougèrent plus. Les bruits confus d'un matin d'automne ne troublaient pas leur paix. » Je songe surtout à la conversation de l'abbé Calou et de Jean de Mirbel dans La Pharisienne. Ce livre est peut-être le plus cruel que vous ayez écrit, tant vous y apportez d'implacable lucidité à démasquer les faux-semblants de la dévotion et à poursuivre l'amour propre jusque dans ses dernières retraites. Et voici pourtant, dans ce livre cruel, des pages d'une tendresse déchirante.

Jean, la forte tête, le gamin effronté et qui n'est plus tout à fait pur, mais qui gardait comme une suprême pureté dans l'amour extasié qu'il vouait à sa mère, vient d'être atteint dans cette dernière réserve d'enfance, dans cette ultime sauvegarde, par la révélation de l'inconduite maternelle. Il a vu, de ses yeux vu sa mère dans les bras d'un homme. Et ce spectacle horrible l'a terrassé. Il en est obsédé. Auprès de lui, le curé Calou, qui n'a jusqu'ici essuyé de son farouche pensionnaire que rebuffades et défis, s'emploie à panser avec des paroles douces cette fraîche blessure. Et tout à coup, entre le vieux curé et l'enfant rebelle, la miraculeuse pitié jette un pont, fraie la voie à un tremblant amour:

« Et eux, demanda-t-il, est-ce qu'ils t'ont vu ?

— Non, j'étais contre le mur de l'église, caché dans son ombre. Je suis reparti avant le jour. J'ai dormi dans une meule. Si vous ne m'aviez pas cherché, je pense que j'aurais crevé comme un chien malade. Quand je pense à ce que vous avez fait...

— Tu n'aurais pas voulu tout de même que j'attende ton retour, les pieds dans mes pantoufles ? J'étais chargé de toi, j'étais responsable. Tu imagines les embêtements que j'aurais eus...

— Ce n'est pas pour cela ? Ce n'est pas seulement pour cela ?

— Petit idiot !

— Parce que vous tenez à moi, un peu ?

— Et s'il n'y avait qu'un vieux curé pour tenir à Jean de Mirbel !

— Est-ce que c'est possible ? Non, ce n'est pas possible... »

Songeons encore à Emmanuelle, l'inoubliable jeune fille qui illumine et rafraîchit de sa présence l'étouffante noirceur du drame d'Asmodée. Cette enfant toute pure, toute sainte, témoigne de l'étonnante divination du mal et de la souffrance que Mauriac a si souvent et si justement attribuée aux enfants, et tous ses gestes sont des gestes de miséricorde.

Une tendresse si manifeste en quelques-uns des personnages et dans plusieurs scènes des romans ou des drames de M. Mauriac nous éclaire sur le sens de la cruauté dont nous relevions tout à l'heure les malices et les violences. M. Mauriac ne hait si fort les tristes représentants de l'esprit bourgeois qu'il malmène dans ses livres qu'en raison de la dureté de leur cœur. Ces bourgeois avares et formalistes, pour qui seule la face compte, ces faux chrétiens qui confondent la charité avec l'aumône, l'ordre avec la tranquille possession de leurs avantages, et qui ne songent jamais à s'interroger sur les devoirs de justice sociale, ils ont perdu jusqu'au sens de l'homme. Ils le traitent comme une marchandise ou comme une chose.

Ils ne savent plus reconnaître et respecter ce qu'il y a de sacré dans un être humain, fût-ce le plus déshérité ou même le plus dégradé. « Le pire des conditions basses, remarque quelque part M. Mauriac, est qu'elles nous font voir les êtres sous l'aspect de l'utilité et que nous ne cherchons plus que leur valeur d'usage. » Cette monstrueuse déviation, c'est aussi ce qu'il y a de pire dans un cœur qui se ferme à la pitié. Et vous savez, Mesdames et Messieurs, si notre temps nous en a offert, récemment, de terribles, d'inimaginables exemples !

Remercions donc M. Mauriac de la tendresse qu'il ranime au dedans de nous, sous une apparente cruauté. Un cœur jeune, un cœur droit lui sera éternellement reconnaissant d'avoir, par quelques pages qui sont entre les plus belles de son œuvre, rouvert en lui la source des larmes miséricordieuses et du fraternel amour.

* * *

Il est temps que je confesse la seconde pensée dont j'ai promis l'aveu. Elle me coûte à dire, parce qu'elle risque de me faire des ennemis dans la jeunesse même. Votre œuvre, Monsieur, est toute échauffée et toute embrasée par le feu des passions. Une étrange harmonie, souvent signalée, existe entre le soleil accablant de vos paysages et l'ardeur qui consume du dedans les adolescents, en qui vous renouvelez chaque fois la témérité et les folies du Fils prodigue. Je ne suis pas sûr que la jeunesse, qui joue si volontiers avec le feu, n'aime pas votre œuvre précisément parce qu'elle brûle. Le désordre même a son attrait, et vous le savez bien, vous qui aimez à parler, comme Pascal, de « l'usage criminel et délicieux du monde ». Du moins cette hardie manière de dire a-t-elle le mérite de la franchise et je crois que les plus sérieux parmi vos jeunes lecteurs apprécient la sincérité qui vous fait situer le péril à son point le plus juste: dans la curiosité, dans la complaisance même qu'il éveille en notre propre cœur. Ils vous savent gré, en un mot, de ne pas tricher dans la peinture du mal et des coupables amours.

Mais vous ne trichez pas davantage, quand vous évoquez cet autre Amour et ses crucifiantes délices, — l'amour qu'un Dieu qui est Amour excite dans l'âme de sa misérable créature. Cette prodigieuse réalité, si éloignée des réalités sordides dont le roman fait son habituelle pâture, vous osez la peindre ! vous vous essayez à la rendre !... Vous nous montrez l'amour divin cheminant en secret tout au long d'une vie d'homme et desserrant enfin l'étreinte des incompréhensions et des rancunes qui, pareilles à

un nœud de vipères, avaient lié cet âme. Quelle merveilleuse détente, à présent, dans ce cœur si longtemps comprimé par la haine ! Quelle humilité d'enfant chez ce vieillard orgueilleux ! Et quel étrange, quel immuable bonheur chez ce jeune garçon que vous ne mêlez à tous les débordements d'une vie crapuleuse que pour mieux faire ressortir l'immunité dont Dieu le gratifie !

« Alain, dans le taxi qui le ramenait, revoyait la figure de la femme sans lèvres, au nez court, figure usée, rongée, polie comme un cailloux: toujours leur folie, la même folie, toujours la poursuite épuisante, toujours ces êtres qui se pourchassent: « Et moi alors ? pourquoi pas moi ? » C'était affreux de n'être pas pareil aux autres. Pourquoi se sentait-il à part, différent, et comme « mis de côté ? » Quel était ce destin ? Qui donc exigeait qu'à vingt ans il assistât à cette mêlée, au lieu de s'y précipiter, tête basse ? « C'est horrible... » se répétait-il sans conviction. Etrange sentiment de plénitude et de bonheur! Il appuyait ses deux mains sur ses yeux, se répétait: « Qu'ai-je donc ? » remuait la tête comme un petit buffle qui sent l'aiguillon, regimbait sous ce joug inconnu. La Hume, son père, sa mère, Tota, Marcel, il remontait jusqu'à ces sources de son tourment, retrouvait enfin l'angoisse qu'il cherchait: ses yeux se mouillaient, la vie était trop atroce... Mais pourquoi cette vie horrible n'altérait-elle pas la paix vivante de son cœur, ni cette confiance de l'enfant qui tient une main dans l'ombre ? »

Pourquoi cette confiance, pourquoi cette paix? D'où vient ce bonheur? Dira-t-on, comme le héros de M. Mauriac se le dit d'abord à lui-même: c'est la jeunesse... c'est une illusion produite par la jeunesse...? Mais il y a jeunesse et jeunesse. Il y a cette brève ivresse de la nature, ce court printemps de la vie au ciel changeant et si vite terni par l'orage; il y a cette jeunesse intérieure, naturelle encore, cette jeunesse du cœur, qu'on dit indépendante des vicissitudes de l'âge, et il y a, plus profondément, surnaturellement, cette jeunesse qu'Alain Forcas, devenu prêtre, évoquera chaque matin dans les prières du début de la Messe, cette possibilité de joie sans cesse renaissante pour l'âme fidèle ou purifiée... « Impression, dit M. Mauriac, d'une nouveauté perpétuelle et comme d'un immobile renouvellement. Tu redoutais la routine, l'usure des actes pareils, or la Grâce a vaincu l'habitude, l'habitude demeure sans pouvoir, elle ne mord plus sur la jeunesse inaltérable de la Grâce. »

Dira-t-on encore que la Grâce ne se traduit pas ordinairement par des effets aussi sensibles dans les âmes, qu'elle nous soutient et nous porte

d'un bout à l'autre de l'existence, sans nous laisser toujours soupçonner ses opérations, et que la plus aride, la plus désolante sécheresse ne signifie pas l'absence de la Grâce ? Cela est vrai, comme il est vrai aussi que c'est principalement dans la souffrance que l'amour de Dieu se consomme. Mais M. Mauriac n'a garde d'oublier une vérité aussi fondamentale. En remontant le fleuve de délices qui courait sourdement sous ses pures années, Alain, tout à coup, en a découvert la source: « Une colline pas très haute, un gibet pas très élevé au-dessus de la terre, a demi caché par ce pauvre remous éternel d'injures, de moqueries et d'amour... Il n'y peut rien, il ne peut voir autre chose que ce gibet ».

La Croix ! « Il suffit, écrit encore M. Mauriac, d'ouvrir les yeux pour la voir à côté de nous: *notre* Croix qui nous attend. Qui aurait imaginé que deux morceaux de bois mis l'un sur l'autre puissent affecter autant de formes qu'il existe de destinées particulières ? » Elles n'ont certes pas toutes, ces croix, même forme ni mêmes dimensions ; il en est qui semblent démesurées. Et nous n'acceptons pas tous non plus de nous y étendre avec l'élan des saints ni même avec la généreuse ardeur que l'on a vue, ces dernières années, à tant d'humbles martyrs de la Résistance. C'est pourtant là que Dieu nous invite tous à le rejoindre, au moins à l'heure de la mort, et que nous sommes le plus assurés de le rencontrer.

« O Dieu, priait Pascal — et M. Mauriac aime cette prière — ô Dieu. qui aimez tant les corps qui souffrent, que vous avez choisi pour Vous le corps le plus accablé de souffrances qui ait jamais été au monde... »

* * *

Mesdames, Messieurs, je plaindrais les lecteurs de M. Mauriac qui ne verraient dans son œuvre que la poétique évocation d'une province ou la satire virulente d'une société ou la peinture audacieuse des passions. Ces mérites le cèdent en effet à un autre qui doit nous rendre cette œuvre infiniment chère, à nous chrétiens: c'est d'être la pathétique illustration de quelques-uns des mystères les plus émouvants de notre Foi.

Parmi ces mystères inspirateurs et nourriciers de l'œuvre de M. Mauriac, j'en vois deux surtout, qui nous apportent la raison d'être sans doute la plus profonde de l'attachement que la jeunesse lui voue. Celui d'un Dieu ami — celui d'un Dieu qui nous appelle tous à coopérer à l'œuvre du salut.

La jeunesse, si avide d'amitié et qui, si souvent, faute d'amitiés vraies, dépérit de solitude, comment ne serait-elle pas sensible à la repré-

sentation d'un Dieu, véritablement fou d'amour, selon la parole des mystiques, d'un Dieu aux aguets, d'un Dieu qui rôde autour des âmes et qui, trop respectueux de leur liberté pour la forcer, se tient humblement à la porte de chacune d'entre elles — mais comme Il pèse sur cette porte, comme Il assiège cette âme, comme Il l'entoure et la comble de prévenances !... Or M. Mauriac n'a pas attendu d'écrire la vie de sainte Marguerite de Cortone pour nous introduire dans cette quête ardente d'un Amour personnel et vivant. Dans chacun de ses romans, Quelqu'un est présent, Quelqu'un, dont beaucoup de ses personnages, comme dans la vie elle-même, ne soupçonnent pas la présence ou ne savent même pas le nom, mais qui est là, si proche qu'il n'y a qu'à prendre sa main dans l'ombre — moins encore: à ne pas retirer la sienne.

Ce Dieu infiniment miséricordieux, il n'est pas de pécheur si endurci, d'âme si dégradée, qu'Il ne veuille sauver. Et la merveille, c'est que, par la participation aux mérites de son Fils crucifié, Il nous associe, si nous le voulons bien, à sa miséricorde. Nous pouvons, nous aussi, en union étroite avec le Christ, travailler à sauver d'autres âmes; nous le pouvons rien que par nos souffrances... Est-il rien de plus bizarre que cette croyance au rachat par la souffrance ? fait dire M. Mauriac à un de ses personnages. Rien de plus bizarre peut-être, mais rien qui convienne mieux à la générosité des cœurs jeunes ou qui ont su le rester. Je me souviens des paroles bouleversantes d'un jeune militant d'Action catholique, d'un de ces jeunes hommes témoins si purs du Christ, qu'en leur présence M. Mauriac confesse qu'il lui arrive de céder à l'élan d'une prière, à un désir d'adoration: « Figure-toi un instant, écrivait ce jeune homme à un de ses camarades malades, figure-toi que la souffrance serve, qu'elle ne soit pas un gâchis comme tu dis, mais une monnaie de rachat, ne sauteras-tu pas de joie de savoir qu'enfin tu peux faire quelque chose de toi, quelque chose d'utile ? » [1]

Qu'il me soit permis de lire encore quelques pages qui sont peut-être le sommet de l'œuvre romanesque de M. Mauriac, un fragment du sublime épilogue des Anges Noirs, où ces thèmes de la miséricorde divine, des réseaux providentiels de la Grâce et du rachat des âmes les unes par les autres entrent dans la composition d'une mélodie enchanteresse. C'est un nocturne — l'évocation d'une première nuit de printemps au sortir de l'hiver: des rossignols chantent avec une insistance miraculeuse, il y a dans l'air des odeurs de lilas, on entend des bruits de source; pourtant

[1] P. SCHAEFFER: *Clotaire Nicole*, p. 187.

toute trace de la mauvaise saison n'a pas disparu: les pluies torrentielles qui ont marqué la fin de l'hiver ont laissé des vapeurs qui traînent dans le bas des prairies, à proximité de la rivière. Et dans les âmes aussi, des restes subsistent d'un long cauchemar, d'un passé ténébreux; des relents passent, des aigreurs — de vieux levains fermentent encore; la route sera longue avant que luise pour elles toutes le plein été qui éclaire d'autres cieux. Cependant, toutes, plus ou moins, ont été touchées par la Grâce qui baigne ce soir le lit d'un moribond. Un assassin, qui a été toute sa vie le docile instrument des Anges Noirs, meurt, régénéré, lavé de son crime. Près de lui veille le jeune prêtre qui, par sa vie toute sainte, au prix de renoncements et d'efforts épuisants, a sauvé ce malheureux; — mais sauvera-t-il aussi cette sœur chérie, pécheresse si faible devant la tentation ? Il faudrait pour cela qu'Andrès, le fils du criminel, le jeune homme qui ne croit pas au mal, consente à cesser ses poursuites.

« L'assassin souriait maintenant aux anges. Alain, épuisé, s'était approché de la fenêtre. Sa foi, son espérance, son amour, il en avait comblé cet homme; il se sentait comme vidé de son trésor. Le Balion, à la distance d'un jet de pierre, faisait des remous au-dessus du trou profond où Gradère avait jeté sa pelle, le soir du crime. Parfois le vent émouvait un peu les peupliers de la rive, et quand le frémissement des feuilles s'apaisait, l'abbé entendait, très loin, deux rossignols perdus. La nuit était humaine, elle respirait. Son haleine endormie venait mourir dans les cheveux d'Alain. Les menthes sauvages du bord de l'eau, les seringas fleuris du village, ce qui restait de lilas se livraient à lui dans ce souffle. A sa droite, du gouffre de la chambre montait (interrompu par une toux, ou par le bruit du crachoir contre la table de chevet) un murmure indistinct d'où se détachait: « Priez pour nous, pauvres pécheurs ».

Il s'en allait en paix vers le ciel, cet ennemi des âmes, cet assassin. Il s'en allait, débordant de joie. Mais l'enfant chaste qui l'avait recueilli sous son toit et sauvé du désespoir, qui l'avait absous, se sentait lui-même, à cette heure troublé jusqu'à l'angoisse. Non qu'il dût se débattre contre l'une de ces tentations précises qu'à peine apparue il aurait jugulée. Il n'aurait su dire quelle vague détresse gonflait son cœur, quel désir d'attendrissement et de larmes: rien dont il dût avoir horreur, ni même rougir... Et c'était tout de même un désordre immense: ne plus se sentir en présence de Dieu, perdre le contact avec Dieu... Non, il ne l'avait pas perdu et, au plus secret de lui-même, l'amour vivait toujours; l'amour vivant n'avait pas fini de faire dans cet homme sa demeure... Simplement ce

pauvre cœur se détournait un peu vers cela qui existait aussi, vers cette face nocturne de la vie ; il s'ouvrait à ces parfums, à cette odeur de sève. Il y a dans la chambre un mourant qui toujours fut fidèle à la chair, qui a obéi à toutes ses exigences, qui s'y est soumis jusqu'au crime et pourtant il s'endort entre les bras de Dieu. Tout de même, songe Alain, il finit dans la paix... « Mais moi, mon Dieu, je vous ai eu dès le commencement sans partage, je ne vous ai partagé avec personne et ce qui s'émeut en moi en présence de cette nuit, je l'étoufferai sans regret, autant de fois que cela sera nécessaire, parce que c'est vous que j'aime »...

Cependant le malade s'était réveillé et parlait à mi-voix à Andrès. L'abbé du fond de sa tentation, ne perdait aucune parole: « Je meurs en paix, mon petit Andrès, répétait Gradère, quelle inimaginable paix ! » Alors, dans Alain, la plainte redoubla: Etait-il assez floué, roulé ! Quelle moquerie ! quelle dérision ! Ce criminel serait sauvé, et lui, il était perdu... Malgré ce cyclone à la surface de son âme, une autre voix intérieure, mais étouffée par la distance, s'élevait, traversait un abîme d'angoisse et le touchait au cœur: « Je suis là, ne crains rien. J'y suis, j'y suis pour toujours ».

Le jeune prêtre appuyait sa tête suante contre le montant de la croisée. (Que de fois, durant ses nuits de veille, avait-il vu et adoré cette croix que la fenêtre dessinait sur la nuit !) A son front, il sentit la meurtrissure du clou énorme, et le sang tiède qui, ruisselant des pieds sacrés, mouillait ses cheveux. Oui, il était né pour ce baptême. L'amour l'étouffait. Il ferma les yeux.

Gradère l'appela ; il eut un sursaut et vint vers le lit. Andrès debout, la tête inclinée, se tenait un peu à l'écart.

— En échange de ce que vous m'avez apporté, que vous donnerais-je sur la terre ? Mais j'ai la promesse du petit... Vous me comprenez ? Ne craignez plus rien de lui. N'est-ce pas, Andrès ? Répète-lui toi-même.

Le garçon, sans se retourner, fit un signe d'acquiescement. Un silence profond régnait dans cette chambre.

— Je finirai la veillée, dit l'abbé. Allez dormir. Moi, j'ai l'habitude.

Andrès, s'étant levé, baisa son père au front. Alain descendit avec lui, tira le verrou de la porte. Sur les marches usées, dont la lune éclairait chaque ride, ils demeurèrent debout face à face. Et, à ce moment-là, un simple regard leur suffit, une pression de main, pour découvrir combien ils s'aimaient. »

* * *

L'œuvre d'art la plus achevée ne vaut pas le moindre mouvement de charité... Est-ce cela que vous vous êtes dit, Monsieur, en entrant voici plus de dix ans, dans l'arène du journalisme, en inaugurant cet âpre combat de l'article quotidien, auquel nous vous voyons aujourd'hui encore adonné, avec une vaillance, une adresse, une rectitude d'esprit et une ouverture de cœur qui ne se démentent pas ? Je le croirais volontiers ; mais ce dont je suis tout à fait sûr, c'est du regain de popularité et d'affection que vous a valu, de la part de la jeunesse, ce généreux engagement dans des luttes où nous sentons bien qu'il y va de tout, puisqu'il y va de l'avenir même de l'homme. Il plaît à la jeunesse de vous voir campé sur le champ de bataille et livrant, après cette sorte de bataille de Dieu qu'évoquaient vos romans, ce que l'on pourrait appeler la bataille de l'homme — de cet homme dont vous ne voulez pas, dans votre admirable Cahier Noir, que nous venions à désespérer. Désespérer de l'homme, céder à la tentation de le mépriser, ce serait, dites-vous, rejoindre les totalitaires qui ont fait du mépris de l'homme le fondement de leurs doctrines. « C'est que le mépris de l'homme est nécessaire à qui veut user et abuser de l'homme. On ne peut se servir comme d'un instrument à toute fin d'une créature immortelle et quasi divine. C'est pourquoi ils avilissent d'avance leurs victimes.

« N'entrons pas dans leur jeu : que notre misère ne nous aveugle jamais sur notre grandeur. Quoi que nous observions de honteux autour de nous et dans notre propre cœur, ne nous décourageons pas de faire crédit à l'homme : Il y va de notre raison de vivre — de survivre. »

Des chrétiens doivent moins que tout autre céder à cette tentation de mépriser l'homme. Le détachement qui leur est demandé n'a rien à voir avec ce découragement et ce mépris.

« Le Dieu qu'ils servent, ce Dieu qui leur a donné un cœur capable de le connaître et de l'aimer, s'est si peu détourné de la sanglante histoire des hommes qu'il s'y est engouffré : « Et le verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ». De sorte que bien loin qu'ils aient le droit de fuir les hommes en Dieu, il leur est enjoint de retrouver Dieu dans les hommes. Qu'ils le cherchent d'abord et qu'ils le trouvent dans ceux qui souffrent persécution pour la justice, chrétiens ou païens, communistes ou juifs, car de ceux-ci, la ressemblance avec le Christ est en raison directe des outrages qu'ils endurent : le crachat sur la face authentifie cette ressemblance.

« Se tenir au-dessus de la mêlée ? Regarder de haut les multitudes torturées ? En tout cas, pas de plus haut que la Croix. Il faut demeurer

à la hauteur du gibet — et nous savons que celui où le Christ rendit l'esprit était très bas puisque les chiens souvent dévoraient les pieds des esclaves crucifiés. »

Mais ne trouvez-vous pas avec moi, Mesdames et Messieurs, que la vie même de M. Mauriac a de quoi nous rendre un peu de cette confiance dans l'homme ? N'y a-t-il pas dans cette vie quelque chose de singulier et de profondément émouvant ? Ces combats, cette lutte, ces périls dont vous sortez, Monsieur, et qui peuvent recommencer demain, quel paradoxe, quand on pense à vos origines qui ne semblaient pas vous destiner à une existence particulièrement aventureuse et batailleuse ! Quel paradoxe encore, si l'on songe au fauteuil sur lequel il vous serait loisible de vous carrer, avec un calme olympien et dans une posture d'Immortel ! Je soupçonne sous ce paradoxe quelque bienveillante ironie de la Grâce. Et, sans doute, tout est Grâce en un certain sens, mais puisque la coopération de nos dons naturels et de notre nature individuelle est requise par la Grâce elle-même pour l'œuvre qu'elle attend de nous, et puisque rien de grand ne se fait sans le caractère, que M. Mauriac me permette de dire qu'il faut voir et admirer chez lui, dans cet épanouissement de la charité, le triomphe du caractère.

René BADY
professeur à l'Université de Fribourg

Poème

NOVISSIMA VERBA

Au cœur insubsistant de nuit
pointe des jour extrêmes,
outreterre, outreciel,
à quels confins des mondes.

Tous les chemins chancellent,
parousie ou désert,
ni fossile, ni trace,
rien qu'un seuil immaculé.

Centre incréé des mondes,
lieu hors du temps,
hors du lieu, ni dehors,
ni dedans, qu'un pur milieu.

Vierge d'indice étoilé,
le blanc miroir céleste
sans que rien transparaisse
sur mon seuil imuaculé.

Ni l'ombre à son déclin,
ni le parfum des roses,
o mort de toutes choses
en ce trop haut destin !

Rien qu'un seuil immaculé,
rien que la transparence
de la plus pure essence
qui est tout l'exister.

Ah ! rien de ce qui n'est pas,
ni l'oiseau, ni la terre
ne dira ce qui erre
nulle part sinon là-bas.

O mort de tout symbole,
universel trépas —
expire la parole —
de ce qui n'est pas là-bas.

GEORGES BRAZZOLA

Note sur la distinction de deux âmes de l'Eglise, l'une incréée et l'autre créée[1]

La distinction de deux âmes en l'Eglise, l'une incréée qui est l'Esprit saint, et l'autre créée qui est faite des dons de la grâce, sans avoir été peut-être formulée directement par les théologiens, est cependant constamment proposée par eux d'une manière implicite. En la proclamant, on ne fait qu'exprimer au dehors ce qui affleure partout.

Tous les théologiens ont eu à la mémoire le texte célèbre de saint Augustin, qui devait être cité — en partie — par Léon XIII, dans l'encyclique *Divinum illud munus*, et par Pie XII, dans l'encyclique *Mystici corporis :* « Mais ce que l'âme est au corps de l'homme, l'Esprit saint l'est au corps du Christ, qui est l'Eglise. L'Esprit saint fait dans toute l'Eglise ce que fait l'âme dans tous les membres d'un même corps »[2]. Pour tous les théologiens, il est donc acquis que l'Esprit saint est l'Ame (incréée) de l'Eglise.

Mais aux endroits mêmes où il enseigne que l'Eglise est le temple de la Trinité, saint Augustin affirme, sans aucun embarras, qu'elle est unifiée par le lien de la charité, *una est vinculo charitatis*[3]. Il y a donc dans l'Eglise un principe intérieur créé de vie et d'unité. Tous les théologiens le savent, et il arrive souvent qu'ils donnent ouvertement à ce principe le nom d'âme (créée) de l'Eglise.

1. *Quelques textes de théologiens sur l'âme créée de l'Eglise.*

Saint Bellarmin, S. J.: « Il faut noter, à la suite d'Augustin[4], que l'Eglise est un corps vivant, composé d'âme et de corps. L'*âme*, ce sont les

---

[1] Nous développons ici la brève *Note sur l'âme de l'Eglise*, parue dans la Revue Thomiste, 1936, p. 651.

[2] *Sermon CCLXVII*, n° 4.

[3] *Enchiridion*, chap. 56, n° 15. Dans le *De unitate Ecclesiae*, n° 2, dont l'authenticité est douteuse, on lit: « L'Eglise est le corps du Christ... Il est manifeste que celui qui n'est pas parmi les membres du Christ ne peut obtenir le salut chrétien. C'est par l'amour de l'unité, *per unitatis charitatem*, que les membres du Christ sont unis entre eux et à leur tête, qui est le Christ Jésus ».

[4] S. Bellarmin renvoie au *Breviculus collationis cum donatistis*, collat. III, mais nous n'avons pas su y retrouver ce texte.

dons intérieurs de l'Esprit saint, la foi, l'espérance, la charité, etc. Le *corps* ce sont la profession externe de la foi et la communication des sacrements »[1].

Dans sa controverse avec le ministre Claude, BOSSUET ne s'était d'abord préoccupé que d'indiquer les marques extérieures de l'Eglise: « Tous les chrétiens entendent par le nom d'Eglise une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ et de se gouverner par sa parole: d'où il s'ensuit qu'elle est visible ». Mais la discussion l'oblige à se ressaisir: « Il ne s'agissait pas, comme M. Claude le suppose, de donner une parfaite définition de l'Eglise, ni d'en établir l'*union intérieure* par le Saint-Esprit, par la foi, par la charité: c'est chose dont nous convenons. Et la question n'étant que des *marques extérieures* de cette union, j'avais tout fait en montrant que ces marques extérieures sont inséparables de l'Eglise, et par conséquent qu'elle est toujours visible ». Bossuet demande pourtant qu'on relise ses précédentes déclarations: « On y trouvera la communion extérieure ou intérieure des fidèles avec Jésus-Christ, et des fidèles entre eux. Communion *intérieure* par la charité et dans le Saint-Esprit qui nous anime. Mais en même temps *extérieure* dans les sacrements, dans la confession de la foi et dans tout le ministère extérieur de l'Eglise ». Il conclut: « On voit par là que, loin de faire une Eglise dont la communion soit purement *extérieure* de sa nature et *intérieure* seulement par accident, le fond de l'Eglise est au contraire la communion intérieure dont la communion extérieure est la marque; et que l'effet de cette marque est de désigner que les enfants de Dieu sont gardés et renfermés sous ce sceau »[2]. Bien que le mot d'âme de l'Eglise ne soit pas prononcé dans ces lignes on voit que la chose qu'il désigne, à savoir la communion intérieure, y est attribuée à la fois à la charité, qui est finie, et à sa Cause infinie, le Saint-Esprit.

René BILLUART, O. P.: « On peut distinguer dans l'Eglise deux parties. L'une, intérieure, que plusieurs appellent l'*âme* de l'Eglise, et qui est la foi par laquelle les membres de l'Eglise sont réunis les uns aux autres et à leur chef. L'autre, extérieure, qu'on appelle le *corps* de l'Eglise, à savoir la société extérieure de ceux qui sont unis par la profession publique de la même foi, et par la communion aux mêmes sacrements et aux mêmes pasteurs. Et bien que la partie intérieure soit par elle-même invisible, l'Eglise cependant est dite visible en raison de sa partie extérieure: ainsi l'homme est visible par son extérieur, bien que son âme soit par elle-même invisible »[3].

---

[1] *De Ecclesia militante*, chap. 3. Le saint docteur en déduit au même endroit qu'on peut appartenir ou bien à la fois *à l'âme et au corps* de l'Eglise; ou seulement à son *âme;* ou seulement à son *corps*. Mais est-il vraiment possible de disjoindre l'âme et le corps de l'Eglise, au point qu'ils puissent subsister séparément ? Nous ne le croyons pas. Nous pensons que l'âme de l'Eglise est coextensive à son corps. Là où l'on trouvera quelque chose de l'âme, l'on trouvera proportionnellement quelque chose du corps. Et pour ce qui est d'une profession de foi purement hypocrite, elle nous apparaît, non pas comme étant le corps, mais comme étant le cadavre de l'Eglise.

[2] *Conférence avec M. Claude sur la matière de l'Eglise*, au début; *Réflexions sur un écrit de M. Claude*, vers le milieu.

[3] *De regulis fidei*, dissert. 3, a. 3, *Utrum Ecclesia sit visibilis?*

Jean PERRONE, S. J., distingue dans l'Eglise, à la suite de Mœhler, un élément divin, qui est son *âme*, et c'est la grâce sanctifiante ; et un élément humain, qui est son *corps* et qui lui donne sa forme extérieure et visible. L'âme se sert du corps pour s'exprimer et se manifester au dehors. Par le nom d'*âme de l'Eglise*, « nous désignons tout d'abord la justice intérieure ou la grâce sanctifiante, par quoi les justes sont unis intimement à Dieu, vivent d'une vie surnaturelle et en quelque sorte divine, et donnent des fruits de vie éternelle... Nous désignons en outre la foi, l'espérance et la charité, sans lesquelles personne ne saurait vivre, et les faveurs précieuses dont Dieu aime à combler ceux dont la sainteté est éminente. Tous ces dons, qui constituent l'âme de l'Eglise, viennent de Dieu, et s'épanchent sans cesse du Christ qui est la tête, jusque dans l'Eglise qui est le corps, pour lui donner la vie. En sorte que plusieurs ont donné à l'*âme* de l'Eglise le nom d'élément divin, et au *corps* qu'elle pénètre le nom d'élément humain » [1].

Vincent DE GROOT, O. P. : « L'Eglise est constituée d'une partie interne et d'une partie externe, qui sont comme son âme et son corps. De même que l'âme et le corps font un seul être, ainsi de la partie interne et de la partie externe de l'Eglise résulte une seule Eglise militante. Son *corps*, ce sont la profession externe de la foi, l'administration des sacrements, le gouvernement visible. Son *âme*, la foi, l'espérance, la charité, les dons internes de l'Esprit saint, bref toute vertu surnaturelle et toute grâce qui donnent à l'Eglise d'avoir la vie et d'avoir en elle le principe de son mouvement » [2].

Louis BILLOT, S. J. : « Selon l'analogie du composé humain, nous distinguons dans l'Eglise fondée par le Christ un corps et une âme. Le *corps*, c'est l'organisme social ou l'assemblage des membres portant la ressemblance d'un corps physique organique. L'*âme* consiste dans les dons intérieurs de la grâce habituelle et de la vie surnaturelle. Et de même que le corps et l'âme ne constituent pas, dans le composé humain, deux hommes, ils ne constituent pas ici deux Eglises, mais une seule » [3].

Réginald Marie SCHULTES, O. P. : « En l'homme, l'âme s'oppose au corps comme la partie immatérielle à la partie matérielle, comme la forme qui confère la nature spécifique, comme le principe de vie à l'instrument organique. Proportionnellement, dans l'Eglise la partie spirituelle et surnatu-

---

[1] *Praelectiones theologicae, De Locis*, Pars I, cap. 2, Paris, 1856, t. IV, nos 43 et 46, pp. 18 et 20. Le théologien du Collège Romain ajoute : *Seuls les justes et tous les justes appartiennent à l'âme de l'Eglise*, no 48. On voit reparaître ici la même disjonction que chez saint Bellarmin. En outre, il faudrait faire remarquer que l'âme de l'Eglise est la grâce sanctifiante, non pas nue, mais revêtue, en d'autres mots la grâce en tant que cultuelle, sacramentelle, orientée. Enfin, comment maintiendra-t-on que les pécheurs sont membres de l'Eglise, si l'âme indivisible de l'Eglise n'est pas *de quelque manière* présente en eux ? Un peu plus loin, no 66, Perrone se laisse entraîner à admettre l'équivalence des expressions « corps de l'Eglise » et « Eglise visible » : *Ad corpus Ecclesiae seu ad visibilem Ecclesiam...*

[2] *De Ecclesia*, Ratisbonne, 1906, p. 64.

[3] *De Ecclesia Christi*, Rome 1921, t. I, p. 100. D'une main très sûre, le théologien de la Grégorienne écarte, par ces derniers mots, l'imagination qui tend constamment à opposer entre eux le corps et l'âme de l'Eglise comme deux touts capables de subsister séparément, le premier donnant alors naissance à une « Eglise visible » et le second à une « Eglise invisible ».

relle, — à savoir la foi, la charité, la grâce, la puissance et l'autorité divines, et tout l'influx spirituel du Christ et de l'Esprit saint — s'appelle l'*âme*; tandis que la société visible, avec ses membres et ses institutions, s'appelle le *corps*. Et de même qu'en l'homme le corps et l'âme, bien que réellement distincts, ne sont pas séparés, et font un seul être; ainsi dans l'Eglise le corps et l'âme, bien que distincts, ne sont pas séparés et font une seule Eglise. Le corps humain est un corps non pas mort mais vivant; pareillement il faut se garder d'imaginer le corps ou organisme social de l'Eglise comme séparé de son âme ou de sa partie spirituelle et surnaturelle; et il faut se garder d'imaginer l'âme de l'Eglise comme séparée de son corps »[1]. En même temps, à la fin de son ouvrage, l'auteur se réfère à saint Augustin pour déclarer que l'Esprit saint est l'âme de l'Eglise[2].

Le Catéchisme de Pie X porte: « En quoi consiste l'*âme* de l'Eglise? R. L'âme de l'Eglise consiste en ce qu'elle a d'intérieur et de spirituel, à savoir la foi, l'espérance, la charité, les dons de la grâce et de l'Esprit saint et tous les trésors célestes qui découlent en elle par les mérites du Christ Rédempteur et des saints. Et le *corps* de l'Eglise, en quoi consiste-t-il? R. Le corps de l'Eglise consiste en ce qu'elle a de visible et d'extérieur, soit dans l'association de ses membres, soit dans le culte et le ministère de l'enseignement, soit dans son ordre et gouvernement extérieurs »[3].

Dans le Catéchisme du cardinal Gasparri, on lit d'abord: « Q. 122. Qu'est le Saint-Esprit dans l'Eglise et quels effets produit-il en elle? R. Le Saint-Esprit est comme l'âme de l'Eglise, car c'est lui qui, par son secours toujours présent, la vivifie, l'unit à lui-même et la dirige infailliblement, grâce à ses dons, dans la voie de la vérité et de la sainteté ». Mais on trouve, un peu plus loin: « Q. 134. Qu'entend-on par le *corps* de l'Eglise? R. Par le corps de l'Eglise on entend ce qu'il y a de visible dans l'Eglise et qui la rend visible; c'est-à-dire les fidèles eux-mêmes en tant qu'ils forment une assemblée, le gouvernement extérieur, le magistère extérieur, la profession extérieure de la foi, l'administration des sacrements, les rites, etc. — Q. 135. Qu'entend-on par l'*âme* de l'Eglise? R. Par l'âme de l'Eglise on entend ce qui est le principe invisible de la vie spirituelle et surnaturelle de l'Eglise, c'est-à-dire l'assistance perpétuelle du Saint-Esprit, le principe d'autorité, l'obéissance interne aux chefs, la grâce habituelle avec les vertus infuses, etc. »[4]. Ainsi, selon ce Catéchisme, l'âme de l'Eglise, c'est la première fois l'Esprit saint lui-même, et la seconde fois les effets de l'Esprit saint. Ce qui ne se comprend que lorsqu'on a distingué deux âmes en l'Eglise, l'une incréée, l'autre créée.

De ces textes qu'il serait facile de multiplier, dégageons quelques conclusions: 1° Aucun des théologiens précédents ne met en doute que l'Esprit

---

[1] *De Ecclesia catholica*, Paris, 1925, p. 97.

[2] *Ibid.*, p. 757.

[3] *Compendio della dottrina cristiana, prescritto da sua Santità Papa Pio X alle diocesi della provincia di Roma*, Rome, 1905, p. 119.

[4] *Catéchisme catholique*, Paris, 1932, pp. 136 et 162.

saint soit l'Ame de l'Eglise. Néanmoins, ils n'éprouvent aucune gêne à donner en même temps le nom d'âme de l'Eglise à la grâce, à la charité, aux dons spirituels, qui résident en elle comme un principe intérieur d'unité et de vie. Il faut noter, au contraire, que dans la perspective des théologiens non catholiques qui identifient la nature divine et la grâce, et refusent de reconnaître l'existence de la grâce créée, il devient impossible de parler d'une âme créée de l'Eglise ; 2° si quelques théologiens, après avoir reconnu que l'Eglise est composée essentiellement de deux principes créés, l'un spirituel qui est son âme, l'autre visible qui est son corps, ont imaginé que chacun de ces deux principes pouvait néanmoins subsister séparément, l'un devenant alors comme une sorte d'Eglise invisible, l'autre comme une sorte d'Eglise visible, la pensée de la théologie est au contraire que l'âme et le corps de l'Eglise ne sont pas séparables ; 3° c'est surtout le don de la grâce sanctifiante, tel que l'Esprit saint le communique à travers le Christ, qui constitue aux yeux des théologiens l'âme créée de l'Eglise ; mais, même quand les caractères sacramentels, ou les modalités sacramentelles de la grâce, ou l'orientation juridictionnelle (signalée dans deux textes), ne sont pas expressément mentionnés par eux, il ne s'ensuit pas que ces éléments soient étrangers à leur pensée, et l'on s'en convaincrait aisément en se référant à ce qu'ils enseignent des effets du baptême, ou de l'eucharistie, ou de l'ordre, ou de la juridiction. C'est en rassemblant ces diverses données qu'on définira d'une manière précise ce qu'est l'âme créée de l'Eglise.

2. *La pensée de saint Thomas.*

1. Au IV^e^ livre des *Sentences*, dist. 13, qu. 2, a. 2, quaest. 2, saint Thomas énumère les principes d'unité qui se superposent dans un corps vivant, pour les comparer aux principes d'unité qui se superposent dans le corps mystique. C'est seulement le dernier de ces principes, l'Esprit saint, qu'il nomme l'âme du corps mystique. Pourquoi ? Essayons d'entendre sa pensée.

Il faut savoir que tandis qu'il regarde la forme ou l'âme des vivants inférieurs, qui sont sectionnables, comme divisible par accident en raison du sujet matériel où elle se trouve, saint Thomas regarde au contraire la forme ou l'âme des organismes supérieurs et différenciés comme indivisible [1]. Dire qu'une telle âme est indivisible dans son acte d'informer, cela signifie qu'elle suppose une différenciation du sujet qui rend celui-ci insectionnable. Cette âme indivisible est *une essentiellement :* toute l'essence est dans le tout et toute l'essence est dans chaque partie (voilà la totalité d'essence). Mais elle est *multiple virtuellement :* elle déploie sans doute toutes ses vertus dans l'ensemble du corps (voilà la totalité de vertu), mais en les répartissant

---

[1] « Non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis ». I, qu. 76, a. 8. — Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, Pars III, Philos. Nat., qu. 21 a. 1, Vivès, t. III, p. 217.

négalement, donnant ici une vie seulement végétative et ici la vie sensitive, et communiquant des perfections différentes aux différents organes [1].

Ceci rappelé, revenons au texte des *Sentences*. On y distingue, dans le corps vivant, trois principes d'unité superposés: 1° l'unité de continuité, par laquelle un membre desséché, lié au corps par les jointures, peut servir à transmettre instrumentalement les motions de l'âme, par exemple en frappant; 2° l'unité qu'on appellerait, selon la *Somme* [2], « par totalité de vertu », disons l'unité de complémentarité organique, par laquelle l'âme répartit toutes ses vertus dans les diverses parties respectives du corps [3] en vue de la fin de l'organisme [4]; 3° l'unité « par totalité d'essence », par quoi la même âme est tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie [5]. Or, par transposition, ces trois principes d'unité superposés se retrouveront dans le corps mystique: 1° l'unité de continuité, par laquelle un fidèle qui est membre pécheur, pourra néanmoins transmettre les motions de l'Esprit par exemple en dispensant les sacrements ou la doctrine; 2° l'unité de vie et d'organisation, par laquelle la charité, diffusée inégalement dans tout le corps, tourne tous les fidèles, en qui pourtant elle diffère numériquement, vers un Bien numériquement unique [6]; 3° l'unité d'essence, par laquelle l'Esprit saint, un et le même en tous les membres, est la perfection ultime et principale, le dernier complément de tout le corps mystique.

Il y a donc, dans le corps mystique, deux formes ou principes d'unification numérique, deux formes ou principes d'unicité: la charité et l'Esprit saint. La charité, il est vrai, est numériquement diverse dans les divers membres du corps mystique; mais, répond saint Thomas, elle est unique en eux tous parce qu'elle leur fait aimer à tous la même Réalité numériquement une, en sorte qu'elle est la racine *prochaine* de l'unification numérique du corps mystique [7]. Quant à l'Esprit saint, dont la simplicité est infinie, il est la Racine *première* de l'unité de charité.

La pensée de saint Thomas nous paraît claire. La charité, qui est diffusée inégalement dans les divers membres du corps mystique, est tout entière

---

[1] Saint THOMAS, I, qu. 76, a. 8.— Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *loc. cit.*, qu. 1, a. 1, p. 182.

[2] *Loc. cit.*

[3] « Secundum quod diffunditur vitalis spiritus et vires animae per totum corpus », disent les *Sentences*. Nous suivons le texte établi par M.-F. Moos, O. P.

[4] « Vires diffusae per omnia membra, differunt numero secundum essentiam, *sed conveniunt in radice una secundum numerum*. Et praeter hoc habent formam ultimam unam numero. » *Ibid.*

[5] « Secundum quod omnia membra perficiuntur par animam quae est una numero in omnibus membris. » *Ibid*,

[6] C'est l'unité par laquelle les membres du corps mystique sont « vivifiés par la grâce et la charité »; par laquelle, à la différence des pécheurs, — auxquels, dit-on ici, le nom de membres convient d'une manière non pas *propre*, mais seulement *équivoque :* mais l'article correspondant de la *Somme*, III, qu. 8, a. 3, ne semble-t-il pas nous inviter à considérer la notion de membre de l'Eglise comme *analogique ?* —, ils reçoivent de l'Esprit saint « l'opération de la vie spirituelle ». *Ibid.*

[7] « Quamvis differat in diversis secundum essentiam (?), convenit tamen in una radice secundum numerum... In quantum est idem numero amatum et creditum ab omnibus, secundum hoc unitur omnium fides et caritas in una radice secundum numerum, non solum prima quae est Spiritus sanctus, sed etiam proxima quae est proprium objectum. » *Ibid.* ad 1. (Si la leçon *secundum essentiam* est exacte, elle serait rétractée dans le *De veritate*, qu. 9, a. 1, ad 17).

dans le tout, mais elle n'est pas tout entière en chaque membre. Elle est tout entière dans le tout par «totalité de vertu». C'est bien ainsi que l'âme est dans le vivant, en tant que principe de différenciation des organes et en tant que principe d'opération. Mais ce n'est pas sa manière la plus profonde et la plus caractéristique d'être dans le corps [1]. Pour l'Esprit saint, qui est absolument simple, il est tout entier dans le tout et tout entier dans chaque partie. A la manière dont l'âme, en tant que forme substantielle, est dans le vivant par « totalité d'essence ». Si donc l'on regarde à cette propriété de l'âme, ce n'est pas la charité, c'est l'Esprit saint seul, qui mérite d'être appelé l'âme de l'Eglise.

2. Saint Thomas refuserait-il de donner à la charité le nom d'âme de l'Eglise ? Nous ne le croyons pas, car il n'hésite pas, sous d'autres aspects, à assimiler le rôle de la charité dans l'Eglise à celui de l'âme dans le vivant.

a) C'est ainsi qu'il écrit, I, qu. 76, a. 8, que si l'âme se retire d'un membre, par exemple de la main, ce n'est plus une vraie main, ce n'est une main que d'une manière équivoque. Or, dans le texte des *Sentences* que nous avons analysé, il est dit que les chrétiens privés de la charité ne sont pas membres de l'Eglise en propre, qu'ils ne le sont que d'une manière équivoque [2]. Ce qui signifie bien que la charité est l'âme de l'Eglise.

b) L'âme est dans le corps à la manière d'une cause formelle inhérente qui le vivifie. Or, seule la charité nous vivifie à la manière d'une cause formelle inhérente [3]. L'Esprit saint ne peut être qu'une Cause transcendante.

c) Le texte de II-II, qu. 23, a. 2, *La charité est-elle en l'âme quelque chose de créé ?* qui pose la question sous son jour métaphysique, est capital [4]. Si

---

[1] « Anima comparatur... *ad totum*... primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile ; *ad partes* autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum. » I, qu. 76, a. 8.

[2] Voir supra, p. 289, note 6 ; infra, p. 293.

[3] Ce rôle de « cause formelle inhérente » convient à la charité « secundum quam formaliter meremur ». Et la charité est attribuée par appropriation à l'Esprit saint. *III Sent.*, dist. 10, qu. 2, a. 1, quaest. 3.

[4] Tant que cette question n'était pas résolue, la distinction des deux âmes de l'Eglise, l'une incréée et l'autre créée, était impossible. On ne pouvait que bloquer sous le nom d'âme de l'Eglise, l'Esprit saint et les dons qui procèdent de lui.

Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 159, écrit: « La théologie de l'Eglise d'Orient distingue la personne du Saint-Esprit des dons qu'elle communique aux hommes.... Ce qui est commun au Père et au Fils est la divinité que le Saint-Esprit communique aux hommes dans l'Eglise en les rendant participants de la nature divine, en conférant le feu de la divinité, la grâce incréée à ceux qui deviennent membres du corps du Christ... On désigne souvent les dons du Saint-Esprit par les noms des sept esprits qu'on trouve dans un texte d'Isaïe... Cependant, la théologie orthodoxe ne fait pas de distinction spéciale entre ces dons et la grâce déifiante. La grâce signifie en général, pour la tradition de l'Eglise d'Orient, toute la richesse de la nature divine, en tant qu'elle se communique aux hommes ; c'est la divinité qui procède en dehors de l'essence et se donne — nature divine à laquelle on participe dans les énergies. » Ces remarques, dans la mesure où elles seraient exactes, nous reporteraient à un stade antérieur, encore implicite, du développement du donné théologique. M. Lossky, qui professe un palamisme rigoureux, tient d'une part que l'essence ou nature divine est participable non pas en elle-même, mais uniquement dans ses attributs, dans ses énergies, réellement distinctes d'elle et cependant incréées ; et il déclare d'autre part que, pour la tradition orientale, « le surnaturel créé n'existe pas », que l'affirmation de la « nature

l'Esprit saint meut l'âme en la traversant, comme le soleil traverse une vitre, c'est lui seul qui est l'Ame de l'Eglise. Mais s'il meut l'âme comme un rosier, où est déposée la puissance vitale permanente de produire des roses, alors il y aura dans l'Eglise une âme créée. Ce qui est dit ici de l'âme humaine est en effet directement transposable à l'Eglise, dont pourtant le nom n'est pas prononcé. Voici la seconde objection: « Dieu est spirituellement la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps, selon Deut., xxx, 20: C'est lui qui est ta vie ! Donc Dieu vivifie l'âme par lui-même. Or, il la vivifie par la charité, selon I Jean, III, 14: Nous savons que nous sommes transférés de la mort à la vie à ceci que nous aimons nos frères. Donc Dieu est lui-même notre charité ». Et voici la réponse: « D'une manière EFFICIENTE, c'est Dieu qui est la vie de l'âme par la charité, et du corps par l'âme; mais d'une manière FORMELLE, c'est la charité qui est la vie de l'âme, COMME L'AME EST LA VIE DU CORPS. D'où l'on peut conclure que la charité s'unit à l'âme immédiatement, comme l'âme au corps ». Ici, ce n'est pas l'Esprit saint, c'est la charité qui est expressément assimilée à l'âme.

3. Ainsi donc, à suivre les termes mêmes de saint Thomas, il résulte que l'Esprit saint est un et le même en tous les membres du corps mystique pour leur communiquer l'opération de la vie spirituelle; qu'il est un et le même dans toute l'Eglise pour la remplir et l'unifier par son influence [1]. Et sous ce rapport, il est au corps mystique ce que l'âme est au corps vivant. Mais comment l'Esprit saint vivifie-t-il les hommes et les incorpore-t-il à l'Eglise ? En leur infusant la charité, qui est en eux un principe formel, inhérent et connaturel de vie. Et sous ce rapport, c'est la charité qui est au corps mystique ce que l'âme est au corps vivant. Qu'est-ce à dire, sinon que, selon saint Thomas, il est vrai à la fois que l'Esprit saint est l'Ame incréée de l'Eglise et que la charité est son âme créée ?

3. « *L'Eglise, tout organique, peut-elle avoir deux âmes?* »

Il est certain, saint Augustin, saint Thomas, Léon XIII et Pie XII l'affirment, que l'Esprit saint est l'Ame incréée de l'Eglise. Il paraît certain aussi que la charité, telle que, sous la motion de l'Esprit saint, elle s'épanche du Christ dans l'Eglise, disons la charité christique, la charité cultuelle (c'est-à-dire centrée autour du culte rédempteur de la loi nouvelle), sacramentelle (c'est-à-dire enrichie par les modalités que lui donnent les sacrements), orientée (c'est-à-dire dirigée par les lumières prophétiques des pouvoirs juridictionnels), est l'âme créée de l'Eglise.

---

créée de la grâce déifiante » semble une « folie », pp. 85 et 219. Mais nous ne croyons pas que l'Eglise orientale comme telle et tout entière se soit identifiée au palamisme pour distinguer réellement la nature divine de ses attributs, et pour refuser de distinguer réellement la grâce incréée de la grâce créée.

[1] « Spiritus sanctus, qui unus et idem numero, totam Ecclesiam replet et unit... ratione influentiae. » *De veritate*, qu. 29, a. 4.

Y a-t-il opposition entre ces deux thèses? Serait-il vrai que « l'Eglise, tout organique, ne peut avoir deux âmes », l'une incréée, l'autre créée ?

Si oui, l'on devrait objecter semblablement qu'un tout organique ne peut avoir plusieurs vies. Or, saint Thomas tient que la vie du corps mystique, c'est Dieu ; et il tient aussi que c'est la charité [1]. L'on pourrait objecter aussi qu'un tout organique ne peut avoir plusieurs têtes. Or l'Eglise a pour tête le pape (III, qu. 8, a. 6) et aussi le Christ (a.1), qui a pour tête Dieu (a. 1, ad 2). Précisément à cet endroit, saint Thomas écrit: « La similitude d'une métaphore n'est pas vérifiable sous tous ses aspects, car alors il y aurait non plus ressemblance mais identité » [2]. Il ne voit, pour sa part, aucune difficulté à distinguer ce qui est tête premièrement et ce qui est tête secondairement (qu. 64, a. 4, ad 3). L'on pourrait encore objecter qu'un tout organique ne peut avoir deux cœurs. Mais qui donc hésiterait à reconnaître, avec Scheeben, que le cœur de l'Eglise, c'est la Vierge [3]; et, avec saint Thomas, que le cœur de l'Eglise, c'est l'Esprit saint [4]? L'Esprit saint ne saurait-il être, ici, le Cœur du cœur ?

4. *La coextensivité de l'âme et du corps de l'Eglise* [5].

1. Est-il question de l'âme incréée de l'Eglise — c'est-à-dire de l'Esprit saint — il faut dire qu'elle déborde essentiellement et infiniment le corps de l'Eglise. Elle déborde même essentiellement et infiniment l'âme créée de l'Eglise. C'est le mystère de l'incompréhensibilité de l'essence divine: Dieu sera vu et aimé « tout entier » par les bienheureux, mais il ne sera ni vu ni aimé « totalement », c'est-à-dire autant qu'il est connaissable et aimable.

Mais est-il question de l'âme créée de l'Eglise, — en tant que reçue dans les hommes: car si l'on pense aux anges, on voit bien qu'ils reçoivent cette âme sans lui fournir, à proprement parler, de corps —, il faut tenir, croyons-nous, qu'elle ne déborde pas le corps ni n'est débordée par lui, en un mot que sa propriété est dès ici-bas d'être coextensive au corps.

2. On objecte à cela que s'il y a des pécheurs, des êtres privés de charité dans l'Eglise, l'âme de l'Eglise ne peut se trouver en eux; elle n'est donc pas

---

[1] II-II, qu 23, a 2, ad 2.

[2] Dire que les notions de tête et celle de corps, de fondement et d'édifice, désignent métaphoriquement le Christ et l'Eglise, cela signifie que ce n'est d'*aucune manière* en raison des lois de la physiologie que le Christ est tête, et l'Eglise corps; ou en en raison des lois de la statique que le Christ est fondement, et l'Eglise édifice. Le rapport d'analogie de proportionalité propre qui est ici caché sous la métaphore, exclut toute identité d'*essence*, il s'établit entre eux deux *comportements*, l'un qui est physique ou physiologique, et l'autre qui est spirituel. Cf. *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, p. 21.

[3] *Dogmatik*, édit. 1933, t. III, p. 150, n° 891 ; p. 512, n° 1628.

[4] III, qu. 8, a. 1, ad 3; *De veritate*, qu. 29, a. 4, ad 7.

[5] Sous sa forme la plus abrupte, l'axiome de la coextensivité de l'âme et du corps est formulé par HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis christianae fidei*, lib. II, pars 2, cap. 1, P. L., t. CLXXVI, col. 416: « *Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum.* »

Hugues se réfère à Rom., VIII, 9: « Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas ».

coextensive au corps: ici le corps semble déborder l'âme. On pourrait objecter aussi que, s'il y a des justes, des être doués de charité hors de l'Eglise, l'âme créée de l'Eglise est en eux (l'Esprit saint lui-même, Ame incréée de l'Eglise, habite en eux): il semble ici que c'est l'âme qui déborde le corps. Certains théologiens, nous l'avons indiqué, ont paru admettre expressément ce double débordement du corps par l'âme et de l'âme par le corps [1]. Le danger d'une telle vue est de laisser croire que l'Eglise est composée de deux moitiés capables d'exister séparément, qu'on finira par appeler, l'une « Eglise invisible » et l'autre « Eglise visible » [2].

3. Est-il vrai, d'une part, que l'âme créée de l'Eglise déborde son corps, dans ce qu'on appelle les justes « du dehors » ? Non, car l'âme créée de l'Eglise, c'est la charité en tant que pleinement christoconforme et christoconformante, la charité en tant que cultuelle, sacramentelle, orientée. Dans les justes qui pour une part sont encore au dehors de l'Eglise, cette âme indivisible de l'Eglise n'est pas pleinement éclose, elle n'est qu'ébauchée. Et cette plénitude d'habitation de l'Esprit saint qui est le propre de la nouvelle Alliance, n'y est, elle aussi, qu'ébauchée. Mais, dans la même proportion, ce n'est pas l'âme seulement, c'est aussi le corps de l'Eglise, qui déjà s'ébauche en eux. Et c'est à l'Eglise indivisiblement composée d'âme et de corps qu'ils appartiennent déjà par le désir.

4. Et est-il vrai, d'autre part, que le corps de l'Eglise déborde son âme, dans les membres de l'Eglise qui sont pécheurs et privés de charité ? Non. Un sûr instinct avertit les théologiens de repousser une telle affirmation. Mais comment doit-on s'y prendre ?

Certains ont proposé de dire que les chrétiens pécheurs ne sont pas membres de l'Eglise *en propre*, puisque l'âme de l'Eglise est empêchée de leur communiquer la vie en propre. Ils ne sont membres que d'une manière *équivoque*, comme un membre mort est appelé membre, et un cadavre, corps humain; l'âme ne peut se servir d'eux qu'en guise d'instrument, pour transmettre certaines motions, comme on peut utiliser un membre paralysé pour frapper. N'étant pas de vrais membres, les chrétiens pécheurs ne composent pas le vrai corps de l'Eglise. Mais on déclarera que, sans appartenir au *corps* de l'Eglise, ils appartiennent néanmoins à l'*Eglise:* « Quidam dicunt quod non pertinent ad unitatem *corporis Ecclesiae*, quamvis

---

[1] « Il s'ensuit que certains sont de l'*âme* de l'Eglise, sans être de son corps, comme les catéchumènes, et ceux des excommuniés en qui subsisteraient, cela est possible, la foi et la charité. D'autres, au contraire, sont du *corps* de l'Eglise sans être de son âme, comme ceux qui, totalement dépourvus de vertu interne, professent néanmoins la foi par espoir ou crainte temporels, et participent aux sacrements, sous la conduite des pasteurs. » Saint BELLARMIN, *De Ecclesia militante*, chap. 3.

[2] Jean PERRONE considère tous les justes, ceux qui sont au dedans du corps de l'Eglise et ceux qui sont au dehors, « comme appartenant à l'âme de l'Eglise » et comme formant une « Eglise invisible » vraie et réelle. *De locis*, *loc. cit.*, nos 48 et 60, pp. 21 et 23. — Voir *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, p. 48, note.

pertineant ad unitatem Ecclesiae »[1]. Suivant cette opinion, le corps de l'Eglise ne déborderait donc nullement son âme.

Chose curieuse, c'est l'Eglise qui semblerait alors déborder elle-même son propre corps. Voici l'explication de ce paradoxe chez Alexandre de Alès: « Dans l'unité de l'*Eglise*, il y a des bons, et, pourvu qu'ils aient une droite foi, des méchants... Mais dans l'unité du *corps* de l'Eglise, il n'y a que ceux-là seuls dont la foi est vivifiée par la charité. Les méchants sont donc de l'*Eglise*, bien qu'ils ne soient pas du *corps* de l'Eglise, selon le vrai sens qui revient au mot corps »[2]. Qu'est-ce à dire ? On peut convenir d'appeler *corps* de l'Eglise l'ensemble de ses membres vivants, pour autant que leur vie est manifestée et extériorisée. Mais puisque l'*Eglise*, cela est indiscuté[3], comprend aussi des méchants — en raison de ce qu'il y a encore en eux de bon — on est alors contraint d'avancer qu'ils sont en elle sans être des membres de son corps; ou, si l'on persiste à leur donner le nom de membres, c'est d'une manière équivoque, comme on appelle un cadavre corps humain[4]. Telle est la manière de parler d'Alexandre de Alès, et de saint Thomas dans les *Sentences*. Est-elle heureuse ? Il ne semble pas, et saint Thomas ne la conservera pas dans la *Somme*.

Appelons donc corps de l'Eglise le tout visible formé par l'ensemble de ses membres, non seulement vivants, mais aussi « paralysés » qui lui restent unis dans la foi théologale[5] — donc par la continuité d'une vie latente et réduite — et qui, à ce titre, sont capables d'exécuter ou de transmettre, comme des instruments, certains mouvements inspirés par la pleine vie

---

[1] Saint THOMAS, *III Sent.*, dist. 13, qu. 2, a. 2, quaest. 2. — Ces « quidam », c'est par exemple ALEXANDRE DE ALÈS, *Summa theol.*, III, qu. 12, membrum 2, a. 3, § 1: *An mali pertineant ad unionem capitis cum corpore Ecclesiae?* Le « docteur irréfragable » cite à cet endroit l'axiome victorin de la coextensivité de l'âme et du corps de l'Eglise.

[2] *Ibid.*

[3] L'Eglise qui est visible, « comprend en elle non seulement des bons, mais aussi des méchants, comme l'Evangile l'enseigne en de nombreuses paraboles ». *Catéchisme du Concile de Trente*, Partie I, chap. 10, nº 8.

[4] « Dans le *vrai corps* du Christ, on comprend ceux qui sont *vraiment* membres du corps mystique; non ceux qui le sont *équivoquement*, par une simple ressemblance ou par leur position. » Saint THOMAS, *III Sent.*, dist. 13, qu. 2, a. 2, quaest. 2, ad 2. C'est vrai, mais la question est de savoir si ces membres *équivoques* sont les *chrétiens pécheurs*, comme le dit saint Thomas, ou seulement les *hypocrites*, comme nous pensons qu'il faille dire.

[5] Ceux qui ne professeraient la foi, selon les mots de saint Bellarmin, que « par crainte ou espoirs temporels » et en étant « totalement dépourvus de vertu interne », ne sont pas, à nos yeux, membres du corps, mais réduits à l'état de cadavre: ce sont eux que nous appellerions membres au sens équivoque.

Dans l'article *Qui est membre de l'Eglise?* Nova et Vetera, 1933, p. 98, nous avons hésité sur la place à donner aux *hérétiques occultes*. Faut-il, avec Turrecremata, les regarder comme exclus de l'Eglise et déclarer invalide la juridiction qu'ils continueraient d'exercer ? Faut-il au contraire, avec beaucoup de théologiens, reconnaître la validité de leur juridiction et voir en eux des membres de l'Eglise ? Nous préférerions aujourd'hui une troisième solution. Ils sont vraiment *hors* de l'Eglise; cependant ils exercent *validement* leur juridiction, parce que l'Eglise, qui en est seule le *sujet propre*, continue, tant que leur hérésie reste occulte, de se servir d'eux comme d'*instruments*.

du tout collectif [1], en sorte que l'âme ou forme indivisible de l'Eglise, à savoir la charité cultuelle, sacramentelle, orientée, sans résider en eux comme elle réside dans les justes, à savoir *premièrement*, est néanmoins tout entière présente en eux en quelque manière, à savoir *par son efficience*, par certaines motions qu'elle est seule capable de leur communiquer: un peu comme une âme spirituelle continue d'exécuter certains mouvements intelligents et ordonnés par le moyen de membres desséchés, et d'être ainsi présente en eux par son efficience. Et de cette manière, il est rigoureusement exact que le corps de l'Eglise, même dans les membres pécheurs, ne déborde pas son âme.

5. En expliquant, comme nous venons de le faire, la présence de l'âme de l'Eglise jusque dans ses membres pécheurs, nous pouvons reprendre à notre compte, comme si nous n'avions fait que la développer un peu, la façon de parler dont saint Thomas se sert dans la *Somme:* « Ceux qui sont vaincus par les péchés mortels, ne sont membres du Christ qu'en puissance. Ils ne le sont pas en acte, ou plutôt, s'ils le sont en acte, c'est imparfaitement, en raison de la foi informe, qui unit au Christ partiellement, non plénièrement. Ils ne reçoivent pas du Christ la vie de la grâce, car, selon Jacques, II, 20, *la foi sans les œuvres est morte,* ils reçoivent pourtant de lui un acte de vie, à savoir de croire: à la manière dont on peut mouvoir un membre paralysé » [2]. Ce que nous ajoutons, c'est que. en raison de leur insertion dans le corps mystique, pourtant imparfaite et non salutaire, ils participent à titre *instrumental* aux motions par lesquelles la charité christique, qui ne *réside* que dans les membres justes, incline le corps mystique tout entier vers ses tâches collectives. Il faudra revenir là-dessus.

C'est la manière de parler de la *Somme,* suivant laquelle les membres pécheurs sont de vrais membres, non la manière de parler des *Sentences,* suivant laquelle ils ne seraient membres que d'une manière équivoque, qui a prévalu. C'est elle que nous retrouvons dans l'encyclique *Mystici corporis:* « L'infinie miséricorde de notre Sauveur ne refuse pas maintenant une place dans son corps mystique à ceux auxquels il ne la refusa pas autrefois à son banquet. Car toute faute, même un péché grave, n'a pas de soi pour résultat — comme le schisme, l'hérésie, ou l'apostasie — de séparer l'homme du

---

[1] Par exemple, ils chanteront le credo, ils accepteront les nouvelles définitions de la foi, ils s'appauvriront pour aider l'expansion missionnaire, etc.

[2] « Qui vero his subduntur peccatis, non sunt membra Christi *actualiter*, sed potentialiter. Nisi forte *imperfecte* per fidem informem, quae unit Christo *secundum quid*, et non *simpliciter*, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiae: *Fides* enim *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacobi, II, 20. Percipiunt tamen tales a Christo quemdam actum vitae, qui est credere; sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine. » III, qu. 8, a. 3, ad 2.

Le concile de Trente dira: « La foi, sans l'espérance et la charité, ne parvient ni à nous unir *parfaitement* au Christ, ni à faire de nous des *membres vivants* de son corps. » Denz., nº 800. « Si quelqu'un dit que, lorsqu'on perd la grâce par le péché, on perd toujours en même temps la foi; ou que la foi qui reste, bien qu'elle ne soit plus une foi vive, n'est cependant plus une vraie foi; *ou que celui qui a la foi sans la charité n'est pas un chrétien,* anathème à lui. » Denz., nº 838.

corps de l'Eglise. Toute vie ne disparaît pas de ceux qui, ayant perdu par le péché la charité et la grâce sanctifiante, devenus par conséquent incapables de tout mérite surnaturel, conservent pourtant la foi et l'espérance chrétienne, et à la lumière de la grâce divine, sous les inspirations intérieures et l'impulsion du Saint-Esprit, sont poussés à une crainte salutaire et excités par Dieu à la prière et au repentir de leurs fautes... Que le pécheur tombé et qui ne s'est pas rendu par son obstination indigne de la communion des fidèles, soit accueilli avec beaucoup d'amour; qu'on ne voie en lui, par une fervente charité, qu'un *membre infirme* de Jésus-Christ. Car il vaut mieux, selon la remarque de l'évêque d'Hippone, *être guéri dans le corps de l'Eglise, qu'être retranché de ce corps comme membre incurable* [1]... *Tant que le membre est encore attaché au corps, il ne faut pas désespérer de sa santé; mais s'il en est retranché, il ne peut plus ni être soigné ni être guéri* [2] ».

6. Dire que les chrétiens pécheurs peuvent être de vrais « membres » sans doute « infirmes » de Jésus-Christ [3], qu'ils peuvent être « encore chrétiens [4] », c'est attirer l'attention des croyants et particulièrement des théologiens sur un mode de présence très mystérieux de l'âme indivisible de l'Eglise jusque dans ceux-là mêmes qui entravent en eux son éclosion. Nous proposions de dire que l'âme créée et indivisible de l'Eglise se trouvait dans les justes *premièrement*, et dans les chrétiens pécheurs seulement *par efficience*. Cette manière de voir, si on l'adopte, permet d'appuyer dans une certaine mesure l'opinion de ceux qui veulent reconnaître dans les justes de l'Eglise, non seulement son « jardin fermé » et sa « fontaine scellée », mais même son « âme » [5]. A proprement parler, les justes ne sont pas l'âme de l'Eglise; mais c'est en eux que cette âme réside pleinement, tandis qu'elle ne réside que d'une manière précaire et diminuée, *per modum influxus*, dans les chrétiens pécheurs.

7. Ni chez les anciens théologiens, faisons-le remarquer, ni dans l'encyclique *Mystici corporis*, on ne trouve la distinction entre la notion de « membres du corps mystique » et celle de « membres de l'Eglise » suivant laquelle les justes du dehors seraient membres du corps mystique sans être membres de l'Eglise; et les chrétiens pécheurs, membres de l'Eglise sans être membres

---

[1] *Lettre CLVII*, chap. 3, n° 22.

[2] *Sermon CXXXVII*, n° 1.

[3] Encyclique *Mystici corporis*.

[4] Concile de Trente.

[5] Jean PERRONE, *De locis*, *loc. cit.*, n° 58, p. 23: « Le mot de *brebis*, employé pour désigner ceux qui appartiennent à l'Eglise du Christ, a plusieurs sens. Il désigne d'abord *tous les justes, qui constituent sa plus noble partie, c'est-à-dire son âme.* » A vrai dire, le théologien du Collège Romain inclut dans l'âme de l'Eglise, même les justes « du dehors ».

BOSSUET, dans les *Réflexions sur un écrit de M. Claude*, vers le milieu, dit de l'Eglise présente, « que les élus et les saints en sont la plus noble partie..., la partie la plus pure et la plus spirituelle..., la force..., la partie la plus essentielle et, pour ainsi dire le fond même..., la partie vivante et essentielle ». Toutefois, sans prononcer, à leur propos, le mot d'âme de l'Eglise.

du corps mystique. L'encyclique commence au contraire par ces mots: « Mystici corporis Christi, quod est Ecclesia... » Et elle renvoie ici au texte de saint Paul, Col., I, 24: « Ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève *pour son corps, qui est l'Eglise* ».

5. *Premier principe de vie incréé et premier principe de vie créé.*

Qu'est-ce que l'âme ? A proprement parler, elle est, dit saint Thomas, le premier principe de la vie, « *primum principium vitae dicimus esse animam* » [1].

Le premier principe de la vie surnaturelle à la manière d'une Cause incréée et transcendante, c'est Dieu. Le premier principe de la vie surnaturelle à la manière d'une cause formelle inhérente, c'est la charité: « Dieu, dit saint Thomas, est vie de l'âme efficiemment, mais la charité est vie de l'âme formellement » [2]. Le nom d'âme, ou de premier principe de vie, s'applique donc deux fois, à l'étage incréé et à l'étage créé.

L'Esprit saint est l'âme incréée de l'Eglise. Qu'est-ce que cela veut dire ? Après Aristote, saint Thomas explique que l'âme est cause et principe du corps vivant de trois manières: en tant que motrice, en tant que forme, en tant que fin [3]. On peut s'aider, si on les transporte dans l'infini, de ces indications. L'Esprit saint, en tant qu'il est le premier Principe efficient de la vie de l'Eglise, mérite déjà d'être appelé son Ame. Cependant, il est pour l'Eglise principe de vie d'une manière beaucoup plus mystérieuse par son inhabitation, inaugurée déjà dans le temps, mais qui sera manifestée au ciel. Alors, dit saint Thomas, il faudra que Dieu devienne Forme intelligible de l'intelligence des bienheureux pour pouvoir enfin se livrer pleinement à eux comme Fin.

La charité pleinement christique, la charité cultuelle, sacramentelle, orientée, est l'âme créée de l'Eglise, parce qu'elle est son premier principe formel inhérent de vie, son premier et unique principe spécificateur indivisible, la première cause par quoi l'Eglise se meut, mérite et aime.

6. *Signification de la distinction des deux âmes, l'une incréée, l'autre créée.*

On n'a rien prouvé contre l'existence d'une âme créée dans l'Eglise tant qu'on s'est contenté d'accumuler les textes qui enseignent que l'Esprit saint unit et vivifie l'Eglise et qu'il est son Ame incréée.

---

[1] I, qu. 75, a. 1.
[2] II-II, qu. 23, a. 2, ad 2.
[3] *De anima*, livre II, leçon 7, nos 318-323.

Quelle est donc la vraie question ? L'Esprit saint était présent, non seulement par son influence, mais encore par son inhabitation, dans les justes de la loi ancienne : et cependant l'Eglise n'était alors qu'en devenir, elle n'était pas encore éclose. Et l'Esprit saint est présent aujourd'hui même, non seulement par son influence, mais encore par son habitation, dans les justes « du dehors » : cependant l'Eglise n'existe chez eux qu'en devenir, non encore à l'état d'achèvement. La présence de l'Esprit saint, même par inhabitation ne suffit donc pas toujours à faire éclore l'Eglise. C'est *une certaine présence* de l'Esprit saint, par influence et par inhabitation, qui est seule capable de faire apparaître l'Eglise en acte achevé. Et la question qui se pose est la suivante : Où donc trouvera-t-on cette certaine présence de l'Esprit saint ? Où donc trouvera-t-on l'Eglise ?

A cette question répond la doctrine de l'âme créée de l'Eglise. La pleine présence, la pleine habitation de l'Esprit saint se rencontre à l'endroit où les hommes s'y trouvent disposés d'une manière ultime, par l'apparition en eux d'une qualité créée indivisible, à savoir par la grâce en tant que pleinement christique : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jean, XIV, 23). C'est là qu'est l'Eglise.

Il est difficile de distinguer en elle-même l'habitation encore imparfaite de l'Esprit saint (sous laquelle l'Eglise est encore en devenir), de l'habitation plénière (sous laquelle l'Eglise est en acte achevé) [1]. Mais il est possible de dire avec précision où la grâce est pleinement christique ; et aussi où elle manque encore à l'être, et quelles en sont les raisons. L'Ame incréée de l'Eglise, pour autant qu'elle est en acte de vivifier son corps, ne se trouvera qu'à l'endroit précis où l'on pourra discerner la présence de son âme créée. La foi divine nous assure que la grâce ne désertera jamais l'Eglise qui continue le culte, administre les sacrements et prêche la doctrine du Sauveur ; elle nous assure en conséquence que, où se perpétuent ce culte, ces sacrements, cette doctrine, se perpétue aussi la grâce cultuelle, sacramentelle, orientée, c'est-à-dire la grâce pleinement christique et pleinement christoconformante [2] ; elle nous assure enfin qu'à l'endroit où se trouve cette grâce pleinement christique et l'âme indivisible de l'Eglise, se trouve la pleine habitation de l'Esprit saint, sa pleine présence comme Ame incréée de l'Eglise : « Si quelqu'un m'aime, nous viendrons à lui ». Ou encore, selon le mot de saint Irénée : « Où est l'Eglise, là est l'Esprit de Dieu. Et où est l'Esprit de

---

[1] Ce sont les manifestations de la vie, surtout celles de la vie collective et de la vie mystique, qui pourront nous fournir des signes du passage de l'un à l'autre régime d'habitation.

[2] Pourquoi ne pas le dire sans cesse ? A la définition bellarminienne qui, pour des raisons de controverse, s'efforçait expressément de demeurer tout extérieure, et suivant laquelle « l'Eglise vraie est l'assemblée de ceux qui professent la même foi chrétienne, reçoivent les mêmes sacrements, sous la direction des pasteurs légitimes et principalement du vicaire du Christ sur la terre, le pontife romain », *De Ecclesia militante*, chap. 2, pourquoi ne pas ajouter ce qui en serait la fleur et le vrai complément ? Pourquoi taire que l'Eglise vraie est l'Eglise de l'amour?

Dieu, là est l'Eglise et toute la grâce »[1]. Les tentatives insuffisantes et de ce fait déformantes de Mœhler et de Khomiakov, en vue de définir l'Eglise véritable comme étant «l'organisme de l'amour », au lieu d'être rejetées, sont ainsi rectifiées, accueillies, dépassées. L'Eglise apparaît tout aimable et l'on répète sans hésitation, avec saint Ausgutin: « Croyons, frères, qu'autant quelqu'un aime l'Eglise du Christ, autant il a l'Esprit saint »[2].

La distinction de deux âmes en l'Eglise, l'une incréée et l'autre créée, nous apparaît comme une explicitation théologique, rendue possible et en même temps requise par le progrès du temps. Elle nous semble indispensable à déterminer exactement le lieu où est l'Eglise, et à caractériser les diverses manières dont on peut, ou bien se rapprocher d'elle, ou au contraire s'en séparer[3].

Septembre 1946.

CHARLES JOURNET

---

[1] *Adversus haereses*, lib. III, cap. 24, n° 1, P. G., t. VII, col. 966. Irénée qui s'oppose, ici, aux hérésies, continue: « Mais l'Esprit est vérité ». Toute la grâce, cela inclut aussi la vérité.

[2] *In Joan*, tract. 32, n° 8.

[3] Dans son livre sur *La sainteté de l'Eglise christoconforme, Ebauche d'une Ecclésiologie unioniste*, Rome, 1945, p. 54, le P. TYSZKIEWICZ, après avoir cité de nombreux théologiens catholiques qui affirment le principe de la divino-humanité de l'Eglise, — suivant lequel l'Eglise doit, à l'exemple du Dieu-homme, unir en elle deux éléments, l'un divin et l'autre humain —, note que cependant « très peu nombreux sont les théologiens qui nous mettent en garde contre le danger d'interpréter la ressemblance de l'Eglise avec Jésus-Christ sans tenir compte des *limitations* imposées par les dogmes christologiques ». Il est clair qu'un abîme sépare la présence du Verbe dans le Christ en vertu de l'union hypostatique, de la présence de l'Esprit dans l'Eglise en vertu de l'efficience et de l'inhabitation: car l'union hypostatique se fait dans la ligne de l'*esse;* l'union d'inhabitation, au contraire, dans la ligne de l'*operari*. Si donc l'Eglise, à l'exemple du Christ, doit unir en elle *dans la ligne de l'« esse »* deux éléments, l'un divin et l'autre humain, quel sera cet élément divin capable de la constituer intrinsèquement, de la vivifier et de l'animer ? Est-ce l'Esprit saint ? Alors il faudrait dire qu'il fait un, hypostatiquement, avec l'Eglise ! Il reste donc que ce soit la grâce chrétienne créée. Dès qu'on distingue en effet dans l'Eglise deux âmes, l'une incréée et l'autre créée, on est à même d'insister avec force à la fois sur les *similitudes* et les *dissimilitudes* du Christ et de l'Eglise. Le P. Tyszkiewicz est amené spontanément à reconnaître ces deux âmes, l'une faite de la commune conspiration des intelligences et des volontés des fidèles, l'autre qui est le Saint-Esprit. Il parle de « *l'âme sociale de l'Eglise vivifiée elle-même par l'Ame-Esprit* », p. 142; d'une « *âme commune, demeure stable de l'Ame-Esprit-Saint* », p. 176.

Bibliographies

JACQUES MARITAIN, *Messages* 1941-1944, Edition Maison Française, 226 pages.

Ce sont les paroles ailées, les paroles de fraîcheur et de feu, libres, lucifères, claires et passionnées qui nous arrivaient par-dessus l'océan pendant les années terribles, et que nous écoutions le cœur tremblant et ravi. L'esprit franchissait toutes les distances et passait à travers la barrière hostile des censures. Les âmes se parlaient frémissantes à travers la planète. Quelque chose du don de Pentecôte semblait flotter encore dans l'air. Qu'on lise le *Salut à la France*, ou *Un condamné à mort de 16 ans*. Qu'on lise surtout *Pâques 1944*, qu'on lise *Paris est libéré !*

Charles Journet

JACQUES MARITAIN, *Pour la justice, Articles et Discours*, 1940-1945, Edition Maison Française, 1945, 370 pages.

Ils jaillissent d'une pensée toujours active et d'un cœur magnanime. Chacun d'eux touche à quelque point vital sur lequel il essaie d'apporter quelque lumière. Mais il en est qui sont tout entiers de premier plan, comme celui qui a pour titre *Le christianisme et la guerre :* « Je pense que l'opposition du christianisme et de la guerre est à la fois plus violente et plus mystérieuse qu'on ne le croit quelquefois. C'est l'opposition entre deux absolus, mais l'absolu du christianisme peut descendre et pénétrer dans l'absolu même de la guerre: parce que le cas particulier de la guerre est la limite suprême, le *climax* du cas de *ce monde* en général. Le christianisme n'est pas du monde (ça se voit bien, hélas, et nos yeux nous le diraient si le Christ ne l'avait pas dit). Il n'est pas du monde et il travaille dans le monde, à contre-courant du monde et comme dans un milieu étranger. *La position des objecteurs de conscience* m'apparaît comme une position simpliste et bien superficielle. Ils croient qu'ils commettraient un péché en participant à une guerre quelle qu'elle soit, même faite pour une juste cause, parce que la guerre elle-même, en tant que phénomène collectif, est la fructification de péchés accumulés qui ont corrompu la sève de l'histoire humaine. Cela veut dire qu'ils croient que pour être soi-même indemne de péché, il faudrait vivre dans un monde sans péché et sans fructifications de péchés, ne pas mettre le pied là où l'ombre d'un pécheur a passé. C'est une naïveté de chrétien idéaliste. *L'erreur contraire à celle des objecteurs de conscience* est celle des barbares qui saluent la guerre comme l'éducatrice du genre humain, et les lueurs des bombes incendiaires comme la suprême fête esthétique.

C'est aussi — puisque je parle spécialement des chrétiens — l'erreur de ceux d'entre eux qui saluent la guerre avec enthousiasme et d'un cœur léger, comme quelque chose de bienfaisant par soi-même, dès l'instant que c'est une juste guerre. C'est là une autre naïveté, une naïveté de pseudo-réaliste. Ils font comme si la guerre, du moment qu'elle est juste, cessait par là même d'être le monstre engendré par la misère humaine dont je parlais tout à l'heure. En d'autres termes, ils font comme si, du moment qu'un homme droit peut entrer dans les conflits du monde — dans une guerre supposée juste — sans encourir de faute morale, et au contraire en agissant comme il doit, il purifiait par là-même ces conflits et cette guerre des ferments mauvais qu'ils contiennent, et rendait le monde aseptique ». *Quand le chrétien pense à la guerre devant Dieu*, « il y voit une extraordinaire rupture entre l'ordre naturel des choses d'ici-bas et l'ordre de la piété divine. Ces deux ordres sont normalement entremêlés comme les fils d'une même tapisserie, maintenant, ils sont brusquement séparés, la piété monte au ciel, se cache dans le secret de la vie des âmes ; le cours des choses d'ici-bas devient un enfer. Dans l'homme c'est une scission pareille et un pareil déchirement. La guerre ouvre un abîme. Le chrétien accepte ce déchirement, il entre dans l'abîme, parce que sa vocation est d'être dans le monde sans être du monde, et d'aller avec son Dieu jusqu'au fond de la condition humaine, jusqu'à l'horreur toute nue, s'il le faut ». Nous ne savons pas s'il existe beaucoup de textes où un philosophe ait parlé avec une telle profondeur de la « signification métaphysique de la guerre ».

Signalons, comme au hasard, le splendide *Message aux P.E.N.* du 15 août 1941, qui nous a tant aidé alors à voir clair, les textes intitulés *Qu'est-ce que l'homme, Jeanne d'Arc, Descartes et la religion, L'œuvre d'Henri Focillon, Il faut parfois juger* (en réponse à saint Exupéry).

N.B. — La seconde ligne au haut de la page

362 a été sautée. Il faut rétablir ainsi le texte: « Il sera particulièrement aisé, quand cette vérité sera bien comprise, à un Français de s'intéresser ainsi aux choses d'Amérique, à un Américain de s'intéresser ainsi aux choses de France ».

Charles Journet

JACQUES MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin, Essais de métaphysique et de morale*, Edition Maison Française, New-York, 1944, 270 pages.

Le premier des huit essais de ce beau livre traite de *La métaphysique de Bergson*. « Le titre même de ce chapitre pose une question et demande en quelque sorte une justification. Bergson était un métaphysicien de race — aurait-il été sans cela un grand philosophe et un grand rénovateur de l'esprit ? Bergson lui-même aurait-il cependant convenu d'avoir édifié une doctrine métaphysique, proposé une métaphysique à ses contemporains ? Je ne le crois pas. Il y a là tout à la fois un signe de l'admirable modestie — non certes ignorante de sa grandeur — de Bergson, et un effet de l'extrême, scrupuleuse et extraordinairement lucide conscience... avec laquelle il se tenait strictement aux résultats qu'il estimait être en droit d'attendre de sa méthode — laquelle est une méthode *empirique*, de l'empirisme le plus intelligent et le plus raffiné, mais enfin radicalement empirique... Au temps où nous suivions avec enthousiasme, dans la petite troupe de Péguy et de Georges Sorel, les cours de Bergson au Collège de France, c'est la révélation d'une nouvelle métaphysique que nous attendions, et c'est cela qu'il semblait lui-même nous promettre. Il n'en était pas ainsi en réalité. Bergson ne nous a pas donné cette métaphysique, il n'a jamais eu l'intention de nous la donner. Et pour beaucoup d'entre nous cela a été une déception très vive, il nous semblait qu'une promesse sur laquelle nous comptions n'était pas tenue. A distance, les choses, quand nous repensons à tout cela aujourd'hui, apparaissent sous un jour différent... » Il suffisait à Bergson de réveiller en ses disciples le désir métaphysique, l'éros métaphysique, et de lui laisser faire son chemin propre chez les uns et chez les autres: c'était une œuvre assez grande. Son ambition immédiate était de battre sur son propre terrain la science antimétaphysique.

Quel est le contenu de l'intuition bergsonienne de la durée ? Que rencontrait-elle d'authentique ? Qu'est-ce qui s'y trouvait bloqué en raison des déficiences de l'appareil dans lequel elle était conceptualisée ? Voilà le premier drame à éclaircir. Nous disons drame. « Cette espèce d'énergie désespérée, par où l'intelligence se déchire elle-même et préfère nier sa loi la plus vitale et son existence même plutôt que de lâcher la vérité qu'une conceptualisation déficiente lui fait mal tenir, mais tenir, nous la retrouvons dans plusieurs de ces philosophies qui se dénomment aujourd'hui existentielles, chez Heidegger par exemple, chez Berdiaeff. » L'intuition de la « durée vécue » de l'âme, que Bergson a sentie si profondément, aurait dû déboucher tout droit non plus seulement sur la durée, mais sur *l'exister*, et devenir l'intuition métaphysique de *l'être*. Ce pas, Bergson ne l'a pas franchi. Il ne s'est pas exprimé à lui-même tout l'*ontologique* que son intuition atteignait de fait dans l'expérience de la durée *psychique*. La dernière instance doit être cherchée pour lui non pas *dans l'être*, avec son actualité, sa générosité, sa fécondité créatrice qui passe par l'action et par le mouvement. Elle doit être cherchée *dans le sensible*, elle s'identifie avec la plus fragile et la plus inconsistante réalité, avec le temps. « Pour dire ce qu'il voyait, il aurait fallu dire: *être ;* il a dit: *temps* ». Et il conclura que « *le temps est créateur* ».

L'irrationalisme est une conséquence, acceptée comme à contre-cœur. « Si contestable que soit l'intuition bergsonienne telle que Bergson la décrit, l'intellection véritable, c'est-à-dire l'intuition intellectuelle, s'y glisse souvent en cachette. C'est *l'intelligence qui fait la valeur de cela même que Bergson oppose à l'intelligence.* »

Il ne reste plus, dès lors, qu'à examiner les clefs métaphysiques du bergsonisme, à savoir 1° la critique bergsonienne de l'idée du néant (ce serait pour Bergson une pseudo-idée ; à quoi il faut répondre que l'idée du néant c'est tout simplement l'idée de l'être, mais affectée du signe négatif — il n'y a aucune difficulté à avoir l'idée de —3) ; 2° la doctrine bergsonienne du changement (suivant laquelle le changement est *tout*, il n'y a pas de *choses qui changent*, le *changement* est la *substance* même des choses: ce qui est impensable) ; 3° la critique bergsonienne du possible (suivant laquelle il ne serait pas vrai que les êtres sont capables d'être enrichis, qu'ils sont en puissance à être actualisés ; au contraire les êtres seraient toujours pleinement tout ce qu'ils peuvent être, ils passeraient d'une actualité plénière à une autre actualité plénière, et ce serait un pseudo-problème d'en chercher la cause). Même dans cette dernière assertion il y a quelque vérité cachée. Bergson a voulu « sauver l'imprévisibilité du devenir » non seulement des actes libres, mais « l'imprévisibilité radicale de chaque moment de l'univers. En lui-même ce sentiment de l'imprévisibilité est un sentiment hautement philosophique et que nous ne devons pas laisser émousser en nous. »

Et voici la conclusion: « Si Bergson n'a pas vou-

lu édifier un système complet de métaphysique, sa métaphysique est cependant une des plus profondes, des plus pénétrantes et des plus hardies que notre temps ait connues. La discussion critique que j'ai tenté d'en faire dans ce chapitre est un hommage à sa grandeur. Car les erreurs qu'on est en droit de lui reprocher n'ont pu elles-mêmes prendre forme que comme les extrêmes conséquences logiques de la projection, dans un champ de conceptualisation malheureusement tout empiriste (et nominaliste), d'intuitions et de vérités qui touchent aux racines des choses ».

La profonde étude sur *La morale de Bergson*, conduite avec le même absolu souci de vérité, critique dans les *Deux Sources* ce qui relève « de la philosophie comme *système* » mais pour faire l'éloge de ce qui relève « de la philosophie comme *esprit* ». La conclusion, intitulée « Après trente ans » est très émouvante. Il faudrait la citer tout entière. Je détache les dernières lignes: « Il est arrivé qu'ainsi, à la fin, nous nous sommes retrouvés en quelque sorte au milieu de la route, chacun ayant cheminé sans s'en apercevoir de manière à se rapprocher de l'autre: lui, vers ceux-là qui seuls représentent sans la trahir la foi à laquelle j'appartiens (les mystiques); moi, vers une compréhension un peu moins déficiente du travail humain de ceux qui cherchent sans avoir encore trouvé ».

Les chapitres 5 et 6: *L'idée thomiste de la liberté* et *Spontanéité et indépendance* mettent en vive lumière la distinction entre la « liberté de choix », qui intéresse le philosophe, et la « liberté de spontanéité », qui intéresse le plus l'homme de l'humanité commune. Il faut admirer entre autres choses l'usage que fait ici l'auteur de la distinction entre deux sortes d'aspirations qui sont en l'homme: les unes *connaturelles*, qui relèvent de la personne humaine en tant qu'elle est *humaine;* les autres *transnaturelles* qui relèvent de la personne humaine en tant qu'elle est *personne*. Cette distinction permet de renouveler, en les reprenant par la base, certains problèmes essentiels: désir de l'indépendance, désir de l'immortalité, désir naturel de voir Dieu, etc.

Le chapitre 3: *Aspects contemporains de la pensée religieuse*, le beau chapitre 4 sur *L'immortalité du soi*, et le chapitre 8 sur *L'humanisme de saint Thomas* donnent, dans la version définitive, des études que nous avions publiées dans « Sort de l'homme ». Le chapitre 7 sur *Saint Thomas et le problème du mal* est une mise en garde contre les manières superficielles de lire ici saint Thomas, « auteur difficile, qui se cache dans la lumière, et qui ne dit jamais d'un seul coup toute sa pensée »; après quoi l'auteur insiste sur un point extrêmement délicat de la métaphysique du mal en expliquant comment selon saint Thomas le mal moral se produit dans la volonté.

Les dernières lignes du livre, écrites en 1944 sont encore plus vraies aujourd'hui: « La liquidation de quatre ou cinq siècles d'histoire ne se fait pas en un jour. Mais après une nuit dont Dieu seul connaît la durée, et des renouvellements dont il connaît seul la profondeur, nous voulons espérer qu'un nouvel âge chrétien de la culture, un âge d'humanisme intégral surgira... C'est un grand mystère de voir tant de chrétiens dormir sur le monde, tandis que le monde hurle à la mort et souffre les angoisses de l'agonie. A ceux d'entre eux qui devant un tel spectacle risquent de perdre cœur, saint Thomas d'Aquin apporte une suprême leçon d'humanisme, en leur montrant, par son exemple et par sa doctrine, que si on met tout son espoir en Dieu, et sans doute à cette condition seulement, on ne désespère pas de l'homme ».

Charles Journet.

JACQUES MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, Edition Maison Française, New York 1944, 234 pages.

Le deuxième chapitre « Démocratie et Autorité » étudie ce que devient la démocratie chez Rousseau (où elle est anarchiste-masquée) et chez Proudhon (où elle est anarchiste-franche) pour y opposer la notion d'une démocratie organique. Puis les formules: gouvernement du peuple *par* le peuple, et *pour* le peuple sont analysées avec pénétration. Chacun de ces mots peut recouvrir à la fois des vérités précieuses et des déviations.

Le chapitre 1, *La conquête de la liberté* est le déploiement admirablement architecturé de la notion de liberté de spontanéité, c'est-à-dire de cette liberté qui doit être conquise, à la fois dans l'ordre politique et social (d'où le problème de l'émancipation politique) et dans l'ordre spirituel (d'où le problème de la déification de l'homme). Nous sommes ici à un point crucial pour l'être humain. « La moindre erreur se paie cher. A ce nœud s'entremêlent des erreurs capitales, mortelles pour la société humaine et pour l'âme humaine, et des vérités capitales auxquelles sont liées la vie de l'âme et celle de la société. Il faut travailler, autant qu'il est en nous, à démêler ces vérités de ces erreurs. Il y a une fausse conquête de la liberté, qui est illusoire et homicide. Il y a une vraie conquête de la liberté, qui est pour l'homme vérité et vie ».

Le chapitre 3 sur *L'Egalité humaine* oppose aux deux erreurs opposées de l'esclavagisme antichrétien et de l'égalitarisme pseudo-chrétien, la notion authentique de l'égalité chrétienne. Il y a des pages que nous voudrions citer tout entières.

« Si vous traitez un homme en homme, c'est-à-dire, si vous respectez et aimez le secret qu'il porte en lui et le bien dont il est capable, lui, personne singulière, alors vous rendez pour autant effective en vous sa proximité de nature et son égalité ou unité de nature avec nous. C'est l'amour naturel de l'être humain pour ses semblables qui révèle et actualise l'égalité spécifique entre les hommes. Tant qu'il ne s'éveille pas, elle dort, dans une retraite métaphysique où notre regard ne l'atteint que par mode abstrait. Dans l'expérience de la misère, dans les douleurs des grandes catastrophes, dans les humiliations et la détresse, sous les coups des bourreaux ou sous les bombes de la guerre totale, dans les camps de concentration, dans les taudis des affamés des grandes villes, dans la *nécessité* commune, les portes de la solitude s'entrouvrent, l'homme reconnaît l'homme. Il le reconnaît aussi quand la douceur d'une grande joie ou d'un grand amour lave un moment ses yeux. En rendant service à ses compagnons ou en étant aidé par eux, en participant aux mêmes actions élémentaires et aux mêmes sentiments élémentaires, en regardant son prochain, — le plus humble geste lui découvre, dans les autres et en lui-même, les communes ressources et la commune bonté, primitive, rudimentaire, meurtrie inconsciente et refoulée de la nature humaine ; du même coup la réalité de l'égalité et communauté de nature se découvre à lui comme un bien très précieux, une merveille inconnue, une assise fondamentale de l'existence, plus importante que toutes les diversités et inégalités greffées sur elle. Quand il sera rendu à ses médiocres bonheurs, il oubliera cette découverte. »

Les deux dernières études *Qui est mon prochain ?* qui traite de la collaboration entre coyants et incroyants sur le plan politique, et *La fin du machiavélisme*, sont des chefs-d'œuvre. Jamais certaines notions n'avaient été analysées avec une si lucide profondeur et une si ardente passion évangélique. La dernière étude paraît ici sous sa forme définitive. Nous l'avions traduite de l'anglais pour « Sort de l'homme ». Elle a été attaquée et critiquée. Cela ne nous a pas étonné. Ce que nous avons constaté avec une grande surprise, c'est qu'il y a peu de gens « instruits » pour savoir lire un texte, dès qu'il dépasse le lieu commun et touche à une certaine profondeur de spiritualité.

Charles Journet

Dr Boleslas de Poray-Madeyski, *Le cas de la visionnire stigmatisée Thérèse Neumann, de Konnersreuth, Etude analytique et critique du problème*, Paris, Lethielleux, 1940, 304 pages.

L'auteur « chargé maintes fois, depuis de nombreuses années, par la Sacrée Congrégation des Rites, d'exprimer *ex officio* un jugement sur des guérisons proposées comme miraculeuses dans les Causes de Béatification et de Canonisation » déclare « avoir acquis par l'expérience une notion aussi exacte que possible de l'application des critères qui servent de base aux décisions de cette Sacrée Congrégation en la matière ». La règle fondamentale, exprimée par Benoît XIV dans son magistral ouvrage, est qu'*un fait ne pourra jamais être reconnu comme miraculeux tant que la possibilité de son explication naturelle n'aura pas été complètement écartée,* et que, notamment, *la guérison même soudaine d'un mal de caractère essentiellement fonctionnel ne peut, en aucun cas, être considérée comme miraculeuse.*

A l'aide de ce critère, le Dr de Poray examine minutieusement les phénomènes d'apparence extraordinaire que présente la vie de Thérèse Neumann, plaies, suintement sanguins, guérisons subites, etc. Son livre est muni de l'*imprimatur* du Vicariat de Rome, en date du 16 février 1939, mais il n'entend pas s'en prévaloir, et désire qu'on ne lui reconnaisse d'autre valeur que celle des arguments scientifiques qui s'y trouvent proposés.

La conclusion est qu'on se trouve ici en présence d'*une forme typique, définitive et incrustante d'hystérie et qu'il faut bien se garder d'interpréter comme des faits mystiques, ou même seulement comme des charismes, des phénomènes appartenant en propre à cette psychonévrose.* En même temps l'auteur déclare que *l'existence de l'hystérie constatée chez Thérèse Neumann ne porte aucune atteinte à son moral, à sa dignité personnelle, à sa sincérité, à sa piété, ni même à la possibilité de véritable sainteté elle n'ôte rien aux mérites de ses pieuses intentions ni à ceux de sa vie vertueuse.*

Cette double conclusion réjoint celle qu'ont formulée plusieurs médecins catholiques dont l'autorité scientifique est reconnue, les docteurs Lhermitte (Paris), Masoin (Namur), Deutsch (Lippstadt), mais qui n'étaient pas entrés dans l'analyse détaillée des faits en cause. Elle contient tout l'intérêt médical du livre, qui est dans une exacte caractérisation de l'*hystérie*, et dans sa distinction absolue d'avec la *mythomanie*, la *fabulation*, le *mensonge pathologique*. La conception scientifique actuelle de l'hystérie « surpasse » la théorie de Bernheim et de Babinsky, qui attribuaient tous les phénomènes notés chez les hystériques à la simulation, à la suggestion, à la mythomanie. Elle réhabilite la théorie de Charcot.

L'hystérie consiste dans l'altération permanente de l'équilibre fonctionnel normal du système endocrino-sympathique autonome ou végétatif. Elle ne relève de la volonté ni directement, ni même indirectement à la manière dont en relève le subconscient. Elle se produit, directement, par un choc *émotif*, indépendamment, non seulement de la *volonté*, mais même de la *suggestion* et de l'*autosuggestion*. Sans doute elle réussit à provoquer des pseudo mals de Pott, des pseudo cécités, des pseudo péritonites, des pesudo appendicites (d'où des opérations inutiles), et en conséquence « c'est bien à juste titre que l'hystérie porte le nom de *grande simulatrice* », avec cette réserve importante cependant que c'est *la névrose* elle-même qui mime ces diverses maladies, non pas *les malades*, lesquels sont le plus souvent surpris et parfois même effrayés de ces phénomènes apparus à leur insu.

Est-il vrai que Thérèse Neumann pratique un *jeûne absolu* ? Le Dr de Poray considère le fait comme non suffisamment établi pour entreprendre de le discuter, les parents de Thérèse ayant refusé qu'on la soumette à un second contrôle conseillé pourtant par l'autorité ecclésiastique compétente.

Nous voudrions poser ici une question. Eventuellement, le jeûne absolu pourrait-il s'expliquer par l'hystérie, entendue au sens du Dr de Poray ? Sinon, il faudrait donc conclure au miracle. Ou bien, troisième hypothèse, ce jeûne absolu n'existe pas. Mais alors Thérèse peut-elle sans blesser la vérité y laisser croire ? Si peu qu'elle entre dans le jeu, cela n'obligerait-il pas à superposer ici à l'hystérie de Charcot l'hystérie de Babinsky ? Comment éviter alors d'être pour Thérèse Neumann ou plus élogieux, ou plus sévère que ne l'est le Dr de Poray ? Charles Journet.

Ramon Sugranyes de Franch, *Etudes sur le droit palestinien à l'époque évangélique.* Fribourg 1946.

Tout le monde connaît la parabole du serviteur qui s'étant vu remettre une dette énorme par son seigneur n'eut rien de plus pressé que de réclamer impitoyablement tout son dû à un de ses subordonnés et fut pour ce motif livré au tortionnaire par le maître irrité. Ce texte (Mt. XVIII) et deux autres passages des évangiles (Mt. X, 25-26 et Lc. XII, 58-59) posent un certain nombre de problèmes juridiques, notamment celui de la prison pour dettes au temps de Notre Seigneur.

C'est à quoi s'est attaché M. R. Sugranyes de Franch, dans une dissertation doctorale, vraiment magistrale, à laquelle la Faculté de Droit de Fribourg fut unanime à discerner la plus haute note. Par la précision de son exégèse et la documentation mise en œuvre à la lumière des découvertes modernes de la papyrologie, l'auteur est parvenu à préciser maints détails typiques des récits évangéliques, qui leur confèrent une indubitable garantie d'historicité et nous permettent de les considérer comme de véritables documents d'histoire institutionnelle. Ils nous aident notamment à reconstituer un système cohérent d'exécution forcée par contrainte sur la personne des débiteurs, conformément à la pratique du temps.

On voit ainsi, contrairement à une opinion trop généralisée par beaucoup de commentateurs, que les paraboles ne doivent pas être considérées comme de pures fictions, mais qu'elles font allusion à des situations concrètes de la vie palestinienne et que pour les bien comprendre il importe de les replacer avec soin dans le milieu contemporain du Sauveur.

Cette conclusion est d'importance au point de vue de l'interprétation des évangiles. Elle fournit un bel exemple de cette contribution au progrès des études bibliques que S.S. le Pape Pie XII recommandait aux laïques, dans ce passage de l'Encyclique *Divino afflante Spiritu*, qu'il m'est agréable de reproduire ici: « Que les laïques eux-mêmes le sachent: non seulement ils se rendent utiles à la science profane, mais ils rendent aussi un service signalé à la cause chrétienne, lorsqu'avec tout l'empressement et tout le zèle convenables, ils s'appliquent à rechercher et à scruter les œuvres de l'antiquité et à débrouiller autant qu'ils le peuvent les questions de ce genre qui jusqu'à présent sont moins connues ».

F.-M. Braun, O. P.

Conditions d'abonnement:

Abonnement annuel (Suisse et Etranger) . . . . . Fr. 9.—
Prix du numéro . . . . . » 2.50

S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg
Compte de chèques: II a 20 Téléphone 2.32.12