

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

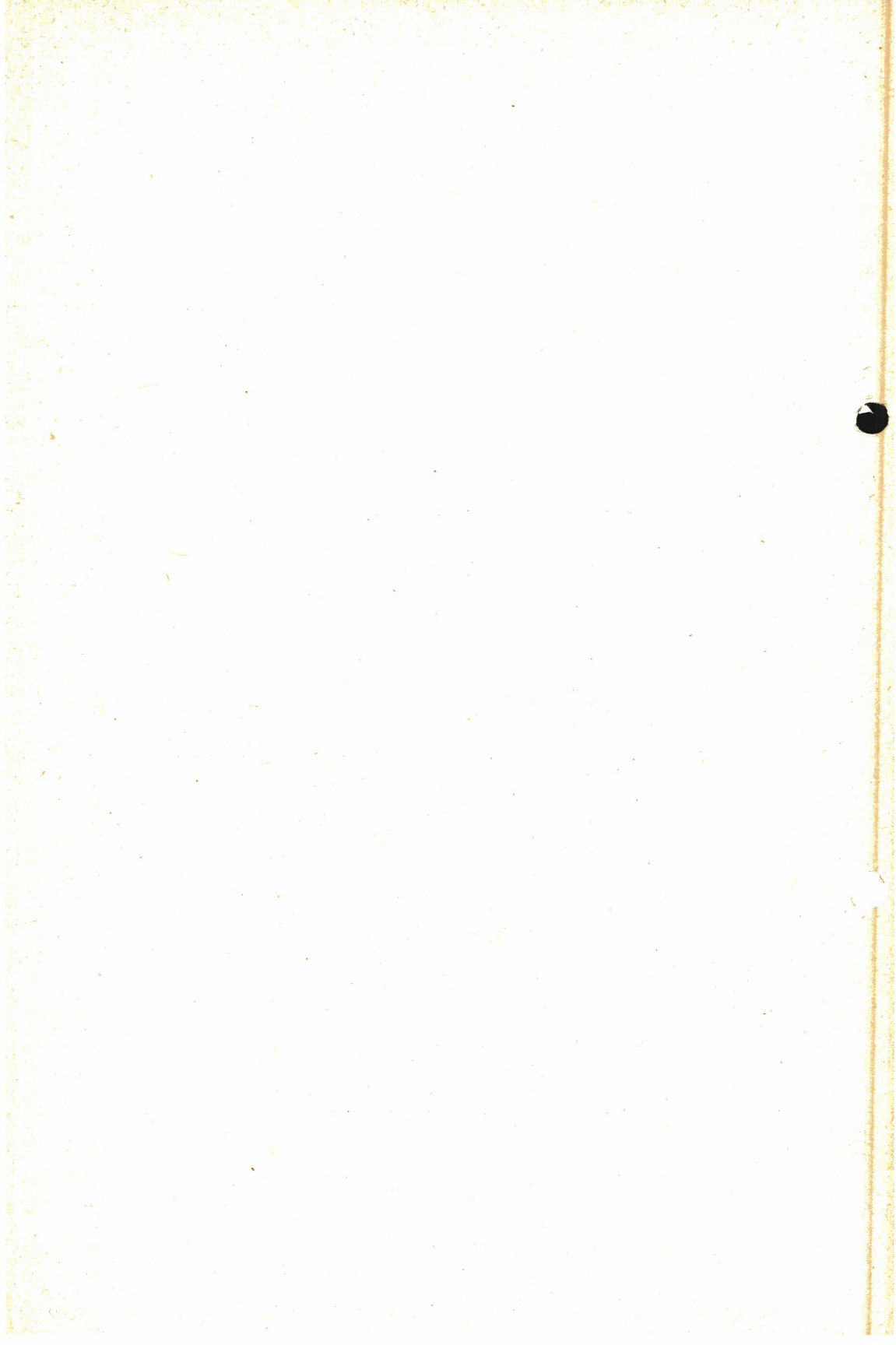
- CHARLES JOURNET • *La dernière expérience : le drame de l'Eglise du Christ en Pologne* 1
- F. BOUCHARDY • *En marge d'un texte de Bernanos* 17
- JOSÉ-MARIA DE SEMPRUN GURREA • *Miguel de Unamuno* 28

NOTES ET CHRONIQUES

- JEAN VALARCHÉ • *Le développement des ressources naturelles* 42
- MARIE-MARTIN COTTIER • *Une contribution à la philosophie de l'histoire : les vues de M. Herbert Butterfield* 55
- CHARLES JOURNET • *L'Eglise du Christ est mariale* 71

BIBLIOGRAPHIES • Don H.-M. Diepen, *Les trois chapitres au Concile de Chalcédoine* • René Guénon, *Aperçus sur l'initiation* • Paul Sérant, *René Guénon* • Anne Perrier, *Selon la nuit*.

XXIV^E ANNÉE - N° 1 - JANVIER - MARS 1954



La dernière expérience : le drame de l'Eglise du Christ en Pologne

« L'esprit chrétien dans la sainte foi catholique romaine,
appelé à se manifester par des actes libres. »

Adam Mickiewicz
(Premier article du Mémorial de
la Légion polonaise)

« Tous les sacrifices, César peut les attendre de moi, hors
les sacrifices de l'esprit. Aucun homme, né d'une femme, sur
la planète, n'est en droit de me les imposer, car je suis
libre et racheté. Ce sont là des choses entre l'Eternel et moi. »

Cyprien Norwid

1. L'Eglise dans la persécution

L'Eglise est non pas sans pécheurs, mais sans péché. La frontière entre l'Eglise et le monde passe à travers notre cœur, divisant, en vous et en moi, comme un glaive acéré, la grâce et le péché, le bien et le mal, le Christ et Bélial. L'Eglise n'est faite que de ce qui, en nous, est au Christ. Elle est sans souillure. Elle l'est toujours et partout. Mais elle est voilée aux hommes par les souillures de ses enfants pécheurs. Ils témoignent à la fois pour elle et contre elle : pour elle par leur foi, contre elle par leurs erreurs et leurs inconstances.

Quand vient la persécution, qui oblige chacun à choisir sans mélange, à passer tout entier d'un côté ou de l'autre, les uns s'en vont au monde. Ils tremblent, pour eux, pour ceux qu'ils aiment, pour l'avenir de leurs enfants. Ils ont peur de la délation, de la mise au chômage, des tribunaux, des camps, de la prison, des sévices, de la mort. « Ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres ; car s'ils eussent été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous. Mais cela est arrivé afin qu'il fût manifeste que tous ne sont pas des nôtres » (I Jean, II, 19). C'est autre chose aux catholiques d'avoir la police pour eux ou contre eux. Dès qu'elle les abandonne, ils rejoignent la condition de vie des premiers chrétiens.

Les autres s'en vont au Christ. Alors le voile qui couvrait l'Eglise tombe. Ses enfants cessent de témoigner à la fois pour elle et contre elle. Elle apparaît ce qu'elle est partout et toujours : « glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (Ephés., v, 27).

2. L'Eglise qui est en Pologne

Une fois encore, aujourd'hui, celle qui saigne au cœur du drame, c'est la Pologne. Sa terre et sa liberté sont conquises. Le drame politique est fini — provisoirement. Un autre drame a commencé : ne disons pas le drame de l'Eglise polonaise. Il n'y a qu'une Eglise, et elle est trop grande pour être d'aucune patrie. Disons : le drame de l'Eglise de Dieu qui est en Pologne. L'Apôtre écrivait : l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe.

« Entre l'Orient et l'Occident, là où les eaux se partagent sans pente, au centre de l'Europe », l'espoir a dû passer tout entier, voici quinze années, du plan des perspectives de ce monde, au plan des perspectives du Royaume qui vit dans ce monde, sans être de ce monde. Il n'y a plus d'Aigle blanche, mais voici que se serre, là-bas, à sa place, le petit troupeau des brebis du Christ, qui ne forment plus, selon le poète, qu'« un seul peuple dans les trois Vertus — dans la Foi, et la Charité, et l'Espérance, hors de tout espoir humain. »

3. L'accord du 14 avril 1950

Le 14 avril 1950 était conclu à Varsovie, directement entre l'Etat et l'Episcopat polonais et sans que le Saint-Siège fût mentionné, un accord pour le règlement des affaires ecclésiastiques qui étonna le monde catholique par l'importance des concessions faites simultanément, d'un côté par l'Episcopat, de l'autre par l'Etat. Depuis plus d'un an, le cardinal Mindszenty, Primat de Hongrie, arrêté le 26 décembre 1948 et condamné à perpétuité par le Tribunal Populaire pour crime de haute trahison (8 février 1949), dépérissait, avec six de ses coaccusés, dans les prisons de Hongrie. Il paraissait démontré que l'opposition était irréductible entre l'Eglise et les exigences des Etats satellites. Et voici qu'en Pologne une entente se faisait. La bonne volonté semblait être mutuelle.

On ne demandait pas seulement à l'Episcopat polonais, il est vrai, de ne pas faire de politique. On lui demandait expressément d'approuver la politique du gouvernement, et il y consentait. Signalons quelques articles de cet accord :

Art. 1. L'Episcopat s'adressera au clergé afin que dans sa mission sacerdotale celui-ci enseigne aux fidèles le respect du droit et de l'autorité de l'Etat conformément aux enseignements de l'Eglise.

Art. 3. L'Episcopat polonais constate que les raisons économiques, historiques, culturelles, religieuses, ainsi que la justice sociale, exigent que les territoires récupérés (sur l'Allemagne) appartiennent pour toujours à la Pologne.

En partant du principe que les territoires récupérés constituent une partie inséparable de la République, l'Episcopat polonais adressera une prière au Saint-Siège afin que les administrateurs ecclésiastiques (polonais), exerçant les droits d'évêques résidents, soient transformés en évêques ordinaires stables.

Art. 4. L'Episcopat, dans les limites de ses possibilités, s'opposera à toute activité hostile à la Pologne et particulièrement aux démarches antipolonaises et revisionnistes d'une partie du clergé allemand.

Art. 5. Le principe d'après lequel le Pape représente l'autorité compétente et souveraine de l'Eglise se rapporte aux questions de foi, de morale et de juridiction ecclésiastique ; dans les autres domaines, par contre, l'Episcopat s'inspirera de la raison d'Etat polonaise.

Art. 6. En partant du principe que la mission de l'Eglise peut se réaliser sous différents régimes sociaux et économiques établis par l'autorité laïque, l'Episcopat expliquera au clergé les raisons qu'il y a de ne pas s'opposer à l'organisation du coopérativisme dans les campagnes — étant donné que toute coopération est basée, dans son essentiel, sur ce principe moral que la nature humaine tend de plein gré à une solidarité sociale ordonnée au bien de la communauté.

Art. 8. L'Eglise catholique, qui condamne tout crime conformément à ses principes, combattra de même l'activité criminelle des bandes du maquis, et punira selon les règles du droit canon les ecclésiastiques coupables de participer à quelque activité que ce soit de nature clandestine et anti-étatique.

En échange de ces engagements, l'Etat polonais promettait, pour ce qui est de l'instruction et de l'éducation, de ne pas ni restreindre l'enseignement religieux dans les écoles, ni empêcher les élèves de participer aux exercices religieux extrascolaires, ni supprimer les écoles catholiques existantes et l'Université de Lublin ; de ne point gêner les activités charitables de l'Eglise ; de ne point entraver la presse ni les éditions catholiques ; de conserver des aumôniers à l'armée, aux hôpitaux, aux prisons ; d'assurer aux Ordres et Associations religieuses « dans le cadre d'activité de leur vocation et des lois en vigueur, une pleine liberté ¹ ».

4. La signification de cet accord

Toute la presse communiste allait louer cet accord. Il était conclu non pas avec le Vatican, accusé de servir les puissances impérialistes,

¹ Nous avons en mains la version de cet Accord. Il comprend dix-neuf articles. Il est suivi d'un Protocole concernant l'*Association Caritas*, qui devient une *Association des catholiques pour l'assistance des pauvres et des nécessiteux*, et le *Fonds ecclésiastique*, qui est nationalisé.

mais en Pologne. On traitait avec un clergé de la jeune génération, non plus lié comme l'ancien à des structures économiques féodales, mais capable de s'adapter aux événements des trente dernières années, et aux formes nouvelles de l'histoire. Dès lors tout conflit cessait entre l'Eglise et l'Etat communiste. Quand ailleurs, en Tchécoslovaquie par exemple, on arrêtait (novembre 1950) et condamnait (mars 1951) Mgr Beran, archevêque de Prague, et des centaines de prêtres, il devait être évident à tous les yeux que ces mesures de force n'offensaient en rien la liberté de conscience mais visaient exclusivement une « attitude hostile à toute coopération ». L'accord polonais était là pour le prouver.

Outre ces avantages de propagande, on en escomptait des profits plus machiavéliques. En demandant expressément à l'Episcopat polonais de condamner le maquis et de plaider la cause des kolkhoses, on espérait bien le rendre impopulaire. D'autre part, en le sommant de se déclarer pour le caractère définitif de la frontière Oder-Neisse, on le dressait contre l'Episcopat allemand, et on l'exposait peut-être à être un jour désavoué par le Souverain Pontife¹. Un espoir naissait : celui de pouvoir instaurer ainsi en Pologne une Eglise nationale, qui ne gênerait pas plus les démarches du gouvernement que le patriarche Alexis ne gêne les volontés

¹ On n'a pas réussi à mettre la haine entre l'Episcopat polonais et l'Episcopat allemand, et à diviser l'indivisible Eglise du Christ. Le 8 novembre 1953, au cours d'un rassemblement qui eut lieu à Cologne pour protester contre l'arrestation du cardinal Wyszynski, le cardinal Frings, archevêque de Cologne, a déclaré : « Il n'est pas facile pour nous, Allemands, de parler de la Pologne. Quand nous pensons au peuple polonais, cela nous rappelle des siècles de persécutions dont fut victime ce peuple profondément catholique, persécution dans laquelle le peuple allemand porte une part de responsabilité. Nous nous rappelons aussi l'agression soudaine et la terrible persécution des Polonais dont s'est rendu coupable le prétendu Troisième Reich. Nous ne pouvons, par conséquent, parler de la question polonaise sans éprouver un profond sentiment de honte, et sans prier silencieusement pour que soit pardonné le mal fait à ce peuple. »

Il y a sans doute — on le conçoit — dissentiment entre évêques polonais et allemands sur la question de la frontière Oder-Neisse. Mais ce dissentiment reste temporel. Il ne déchire pas le spirituel. Résumant le discours qu'il avait fait cet été à des réfugiés catholiques de l'Est, le cardinal Frings a dit : « J'ai parlé du droit au foyer et à la propriété ; mais j'ai aussi mis en garde mes auditeurs contre la haine et l'esprit de revanche. J'ai émis le vœu que les expulsés puissent revoir leur ancienne patrie ; mais je n'ai pas dit un mot concernant une prétendue croisade contre l'Est. Bref, j'ai fait un discours purement religieux, absolument apolitique, pendant la messe, et le thème en était l'invitation adressée à ces hommes et à ces femmes de se soumettre à la volonté de Dieu et de s'intégrer à leurs nouveaux foyers de l'Ouest. » *L'actualité religieuse dans le monde*, 15 décembre 1953, p. 10. Quand la haine était condamnée d'un côté de la frontière par un cardinal, pouvait-on demander à un autre cardinal de la réveiller de l'autre côté de la frontière ? C'était là pourtant le spectacle qu'attendait le gouvernement polonais. Il n'a pas pardonné au cardinal Wyszynski de l'en avoir frustré.

de Moscou. D'ailleurs, ayant pour lui la force, l'Etat ne risquait rien ; et si, en fin de compte, ses calculs échouaient, il serait toujours temps pour lui de lever le masque, et de laisser voir à ceux qui en doutent que le communisme, par essence, est athée.

Quant à l'Episcopat, qui discernait avec une cruelle netteté tous ces pièges, il n'avait le choix qu'entre deux solutions : ou bien accepter tout de suite l'état de la guerre déclarée ; ou bien céder, s'il voulait continuer pour un peu de temps de prêcher l'Evangile et de dispenser les sacrements sur une terre depuis près de mille ans catholique.

Telle a été en Pologne, de la part de l'Etat et de la part de l'Eglise, *la dernière expérience* : celle qui, selon la propagande, devait prouver au monde qu'un *modus vivendi*, acceptable pour l'Eglise catholique, pouvait exister en régime communiste.

5. Le coup de force

Que s'est-il passé ? C'est l'Etat qui, après des vexations de toutes sortes, a perdu patience et qui veut en finir par la force.

Pendant trois ans, il a travaillé à supprimer les écoles catholiques, à éliminer dans les écoles publiques l'enseignement du catéchisme, à entraver la pratique religieuse des enfants. Il a fondé une organisation laïque de bienfaisance, laquelle a usurpé le nom de *Caritas*. Il a éloigné les religieuses des hôpitaux, même où il ne pouvait pas les remplacer. Il a peu à peu anéanti la presse catholique, lui refusant le papier, l'étouffant par les censures, s'arrangeant à la transférer dans les mains des « chrétiens progressistes ». Vers la mi-mars 1953, un ordre gouvernemental supprimait net la presse et toutes les publications catholiques. Un peu avant, on avait fait arrêter l'évêque, le coadjuteur et l'auxiliaire de Katowice, qui avaient exhorté des parents chrétiens à demander l'enseignement religieux dans les écoles.

Tout cela était encore insuffisant. Le 10 février 1953, le *Journal Officiel* polonais publiait un décret-loi du Conseil d'Etat, daté du 9 février. Ce décret, contraire à la Constitution polonaise qui proclamait la séparation de l'Eglise et de l'Etat, réservait aux autorités politiques, d'une part « la promotion, le licenciement, le transfert » de tous les ecclésiastiques, d'autre part « la création, la transformation, la liquidation » de toutes les charges ecclésiastiques. On décidait ainsi d'imposer brutalement à la Pologne cette « Eglise catholique nationale » que Moscou inscrivait, dès 1945, au programme de tous les Etats satellites.

6. Un document décisif :

*la solennelle protestation de l'Episcopat polonais*¹

A la suite d'une réunion tenue à Cracovie, le 8 mai 1953, pour la fête de saint Stanislas, les évêques polonais remirent à M. Bierut, président du Conseil des ministres, par l'intermédiaire de Mgr Choromanski, secrétaire de l'Episcopat, une Lettre qui figurera désormais parmi les témoignages solennels de la vie de l'Eglise. Après avoir établi avec calme le bilan de la vie religieuse pendant ces trois dernières années, ils dénoncent l'iniquité, et se déclarent prêts à souffrir pour la foi.

1. Au seuil de leur exposé, ils ont soin de reconnaître, avec une parfaite loyauté, ce que l'Etat a fait, en de certaines limites et surtout au début, pour la cause de la paix :

Parmi les événements favorables qui ne sont pas restés sans influence sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat en Pologne, l'Episcopat catholique compte avant tout l'Accord conclu en 1950 et les pourparlers qui ont été commencés et continués. L'Episcopat souligne avec reconnaissance les efforts visant à la conciliation des différentes opinions. Les entretiens qui, généralement, se poursuivirent dans une atmosphère de gravité, ont réussi à concilier heureusement des points de vue différents. L'Episcopat reconnaît que, durant la période susmentionnée *jusqu'à ces derniers temps*, l'Eglise a conservé un certain nombre de droits et de valeurs, surtout de nature intérieure et essentielle. *En général, la vie purement religieuse a pu se développer dans notre pays avec une liberté relative et sans rencontrer de grands obstacles.* Les catholiques ont réussi à reconstruire une grande quantité d'églises détruites. D'autres sont en cours de reconstruction. Et contrairement à ce qu'on dit quelquefois à l'étranger, sauf des cas particuliers, personne ne ferme en Pologne les églises et les chapelles ; au contraire, ce qu'on doit également noter avec reconnaissance, c'est que le gouvernement a sensiblement encouragé leur reconstruction. C'est déjà une réelle consolation et une grande chance que ces biens aient été protégés et conservés.

Il y a trois ans, l'Episcopat en a tenu compte pour évaluer justement et avec sang-froid quelle était parmi les voies qui s'ouvrent actuellement devant nous, celle qui réservait à l'Eglise moins de risques et lui laissait plus de liberté intérieure et plus de possibilités de continuer une activité religieuse. Les faits susmentionnés ont une importance qu'on doit remarquer et justement évaluer.

Mais leur signification se situe rigoureusement entre les limites décrites, *derrière lesquelles se cache une autre réalité, tragique pour le catholicisme en Pologne.*

2. La Lettre expose ensuite avec précision la suite des mesures prises par l'Etat en violation soit de l'accord de 1950, soit de la Constitution

¹ Le texte intégral de ce document, ignoré jusqu'à ces derniers temps, et qui a réussi à passer le rideau de fer, a été traduit par la Documentation Catholique, 1^{er} novembre 1953, col. 1387-1403.

polonaise elle-même : 1^o suppression de la religion à l'école et contrainte morale en vue d'agréger la jeunesse aux organisations athées et matérialistes ; 2^o pression sur les prêtres pour les détacher de la hiérarchie, les orienter vers les activités politiques et préparer la formation d'une Eglise nationale ; 3^o extinction progressive de la presse catholique, puis son brutal anéantissement, en mars 1953, par ordre du gouvernement ; 4^o ingérences de l'Etat dans les affaires ecclésiastiques et décret du 9 février 1953, qui lui permet de disposer des nominations ecclésiastiques ; 5^o entraves à l'organisation religieuse des territoires de l'Ouest, au mépris même des intérêts polonais.

3. Les évêques s'expliquent sur les raisons qui leur avaient fait signer le périlleux accord du 14 avril 1950 :

De nombreuses raisons le déconseillaient. Des informations nous parvenaient sur le sort fait à l'Eglise dans les autres pays des démocraties populaires. On pouvait douter que l'autre partie eût assez de bonne volonté pour tenir les engagements qu'elle avait pris. La doctrine marxiste elle-même faisait redouter des conséquences dommageables à la religion. De diverses régions du pays, l'Episcopat recevait des avertissements, des craintes lui venaient au sujet de l'opportunité d'un accord...

Les évêques polonais n'ont pas voulu se baser sur des expériences étrangères, ni présumer trop tôt le manque de bonne volonté... *Ils ont voulu donner réponse aux reproches accusant l'Episcopat de ne pas vouloir aboutir à une entente, d'être lié à la réaction politique et capitaliste, d'être d'avance l'ennemi du régime actuel...* Au moment où les maîtres actuels de la Pologne se trouvaient devant d'immenses problèmes historiques, pour créer les formes d'une vie commune paisible malgré l'existence de partis complètement différents, l'Episcopat faisait tout son possible pour rendre plus aisée et plus accessible la voie menant à une compréhension mutuelle.

L'Episcopat se décida à courir un grand risque. Il savait que la conclusion de l'accord représenterait, pour la partie opposée, un très grand succès dont elle pourrait se prévaloir devant l'opinion publique du monde entier. C'était un événement sans précédent, dont on se servirait pour réhabiliter le régime aux yeux du catholicisme, en Pologne et à l'étranger. L'Episcopat n'avait pas peur de cette réhabilitation.

4. Il a cru à la parole donnée. Il a accepté loyalement l'accord. Sur un point seulement, il n'a pu acquiescer :

Le gouvernement a exprimé le désir que les prêtres et les évêques blâment les prêtres arrêtés ou condamnés par les tribunaux séculiers. En même temps, on ne permettait pas aux évêques de prendre connaissance des actes d'accusation, ni d'interroger librement les condamnés. Chacun comprend que prononcer une condamnation dans de telles conditions, était impossible, et interdit au point de vue moral.

Sur tous les autres points, il a été fidèle :

L'Episcopat ne se lie avec aucun régime capitaliste économique, un tel régime étant en désaccord avec la doctrine sociale des catholiques. Il soutient chaque réforme sociale saine... Il encourage les fidèles à prendre une part

active et créatrice dans la reconstruction du pays, et dans le plus grand rendement du travail.

Il condamne les mouvements réactionnaires et clandestins.

Il ne fait aucune différence arbitraire entre les croyants et les non-croyants. Il prêche l'amour pour tous les hommes sans exclure ceux qui ont des opinions ou des croyances différentes.

Il protège, par le fait même de sa situation, les *manifestations pour la paix*, bien qu'elles aient un caractère purement politique et profane. Dans la mesure possible à des catholiques, il protège le *front populaire*, bien qu'il ait pour but la réalisation des postulats marxistes contraires à la doctrine catholique. Il appuie la *politique étrangère* du gouvernement, surtout en ce qui concerne les pays de l'Ouest.

*Il ne protège aucune croisade anticommuniste*¹.

Au cours de quelques années, l'Eglise a perdu beaucoup de choses : biens confisqués, maisons, fondations de bienfaisance, communautés, associations, hôpitaux, écoles, orphelinats, crèches, imprimeries, éditions, presse. Cependant elle n'a pas rompu l'accord : pour pouvoir continuer de prêcher l'Evangile et ne pas dire trop tôt son dernier *non possumus*. « Dans sa bonne volonté, elle est allée si loin, qu'on a pu penser qu'elle dépassait les limites permises. »

5. Quel est le résultat de cette suprême expérience ?

Devant Dieu et devant l'histoire, l'Episcopat polonais confirme que la haine du parti communiste contre tout ce qui est catholique est radicale. Elle l'égare, en le poussant à anéantir l'Eglise catholique...

Cette animosité contre l'Eglise est due moins aux hommes auxquels nous avons affaire, *qu'au système idéologique*. Nous répétons qu'avec les hommes, les entretiens se sont déroulés dans une atmosphère favorable... *L'entière responsabilité de l'injustice terrible faite à l'Eglise incombe à l'idéologie marxiste, à la doctrine qui prêche la haine entre les hommes, persécute ses adversaires, les poursuit de sa vengeance, cherche même à susciter entre eux des divisions et des querelles*. Comment donc une telle doctrine pourrait-elle rester indifférente à l'égard de l'Evangile de l'amour chrétien, de la paix, du pardon ?

Aux yeux du marxisme, la religion n'est qu'une superstructure de l'économique, et ne peut représenter, de ce fait, qu'un moyen d'oppression de la masse des travailleurs.

6. La fin de la Lettre est une profession de foi, jaillie du sein de la persécution. A l'Etat qui a décidé de disposer lui-même des nominations et des charges ecclésiastiques, l'Episcopat répond :

Nous sommes décidés à ne nommer personne plutôt que de confier les âmes des fidèles à des personnes indignes.

Si l'on nous mettait dans l'alternative, ou bien d'asservir la juridiction de l'Eglise et d'en faire un instrument du pouvoir séculier, ou bien de faire

¹ Nous avons vu le cardinal Frings, de Cologne, écarter, lui aussi, ce mot dangereux de *croisade*. Sur son vrai sens, voir *L'Eglise du Verbe incarné*, Paris, 1941, t. I, pp. 360-396.

le sacrifice de nous-mêmes, nous n'hésiterions pas. *Nous suivrions la voie de notre vocation apostolique et de notre conscience de prêtres. Nous marcherions en paix, conscients de n'avoir donné aucune prise à la persécution, sachant que la souffrance est devenue notre destinée pour la seule raison de notre fidélité au Christ et à l'Eglise.* NOUS NE POUVONS PAS METTRE SUR L'AUTEL DE CÉSAR CE QUI EST A DIEU. NON POSSUMUS.

Les évêques ajoutent :

Nous respectons les vues individuelles et les convictions de tous les hommes, et même de nos adversaires : en tant que chrétiens, nous ne pouvons les haïr. Mais nous demandons qu'on respecte de la même manière les opinions et les convictions religieuses des catholiques polonais, surtout celles des enfants et de la jeunesse.

7. La tragédie

1. En signant le premier la déclaration de l'Episcopat polonais, le cardinal Wyszynski savait qu'il ouvrait sa propre tragédie.

Un nouvel incident allait en précipiter le cours. Le 24 septembre, au surlendemain de la condamnation spectaculaire de l'évêque de Kielce, le cardinal, en s'appuyant sur l'article 32, paragraphe 7, de la Constitution polonaise, envoyait à M. Bierut et au Conseil des ministres une lettre de protestation, pour démentir une à une les accusations calomnieuses lancées, au cours du procès, contre le Saint-Siège, voire contre un mort, le défunt Primat de Pologne, le cardinal Hlond ¹ :

L'allégation suivant laquelle le Siège apostolique, le Saint-Père et le Vatican auraient donné des directives politiques à l'Episcopat polonais *ne correspond pas à la vérité.* Ni S. Em. le défunt cardinal Primat A. Hlond, ni le défunt cardinal Sapieha n'ont jamais transmis aux évêques polonais, au cours de leurs conférences épiscopales, aucune instruction du Vatican concernant la politique soit intérieure soit extérieure de la Pologne. Et nous ne l'avons nous-même jamais fait.

Depuis le moment où j'ai reçu ma nomination (comme archevêque de Gniezno et de Varsovie), en 1948, je n'ai jamais reçu, ni oralement ni par écrit, du Saint-Siège, du Saint-Père ou du Vatican, *aucune directive ou suggestion correspondant aux chefs d'accusation dont on a fait état dans le procès.* Lors de mon séjour à Rome avec Mgr Klepacz (1951), aucune tentative n'a été faite, ni au cours de conversations personnelles avec le Secrétariat d'Etat ni pendant les deux audiences accordées par le Saint-Père, de toucher aux questions politiques relatives à la situation politique interne ou à la politique étrangère de la Pologne. Pas la moindre accusation n'a été formulée contre la politique du gouvernement polonais. Aucune parole critique n'a été prononcée par nos hauts interlocuteurs sur les personnes qui sont à la tête de la Pologne ; leurs noms n'ont pas été une seule fois mentionnés. J'ai dit cela à l'Episcopat polonais aussitôt après mon retour de Rome. *Bien plus, je l'ai dit au Président B. Bierut, lors d'une conversation, en date du 12 mai 1951. Je l'ai répété plusieurs fois au Maréchal Franciszek Mazur.*

¹ Nous traduisons sur le texte anglais, publié intégralement dans *Persecution in Poland*, by Michael DERRICK, London, 1953, pp. 31-32.

L'assertion faite dans la procédure judiciaire et dans le discours du procureur, concernant le soi-disant caractère politique de la Conférence de l'Episcopat polonais est *tendancieuse, malveillante et contraire à la vérité*. Les affaires de politique intérieure de la Pologne ne sont pas ni n'ont jamais été le sujet de la Conférence épiscopale. Des rapports sur ces matières ne sont jamais présentés et n'ont jamais été présentés aux Conférences de l'Episcopat. La Conférence de l'Episcopat n'a jamais adopté de résolutions, et n'a jamais donné de directives épiscopales concernant la politique intérieure et étrangère de la Pologne. Jamais aucun évêque n'a tenté d'imposer ses propres vues politiques aux Conférences de l'Episcopat. Le seul sujet de nature ecclésiastico-politique touché dans les Conférences de l'Episcopat a été l'Accord conclu avec le gouvernement. Les autres sujets concernaient les droits de l'Eglise en Pologne, les questions de perspective mondiale, l'œuvre pastorale religieuse.

L'assertion faite dans la procédure judiciaire et dans le discours du procureur, que les clercs de la Curie épiscopale sont une continuation déguisée de l'Action catholique *n'est pas conforme à la réalité*...

La tentative, dans la procédure judiciaire et dans le discours du procureur, de ranger l'Episcopat du côté des ennemis de la Pologne est *injurieuse et profondément regrettable*. L'Episcopat s'est efforcé et s'efforce encore d'établir un *modus vivendi* pour l'Eglise dans la nation polonaise. La Commission mixte et l'Accord sont l'expression de son attitude. Le succès de l'Accord ne dépend pas exclusivement de l'Episcopat, comme en témoignent, d'une part, le *Mémoire* (de l'Episcopat) du 8 mai, et d'autre part, les nouvelles mesures prises contre l'Eglise, par le gouvernement. *La défense des droits de l'Eglise n'est ni cécité, ni arrogance ou orgueil, elle n'est ni une entreprise ou une conspiration contre l'Etat et le peuple*, comme le procureur croit pouvoir en accuser l'Episcopat dans son discours. *Elle est au contraire l'obligation la plus haute et la plus sacrée des évêques*.

Le reproche adressé à l'Episcopat d'avoir agi au détriment des intérêts de la Pologne dans la question de la récupération des Territoires de l'Ouest, est *une injustice*. Tous les efforts du cardinal Hlond et de l'Episcopat ont tendu vers une organisation permanente et une stabilisation des Territoires de l'Ouest. Il n'y a pas un seul évêque polonais qui soit hostile à la *raison d'état* polonaise dans les Territoires de l'Ouest. Nous rejetons résolument l'injustice qu'on a voulu faire à l'Episcopat durant le procès ; *nous croyons que la vérité inexorable de l'histoire mettra en pleine lumière les services qu'a rendus l'Episcopat dans la question des Territoires de l'Ouest*.

Nous estimons que la tentative de traduire en accusation devant la Cour de justice le Cardinal défunt, et d'autres évêques aujourd'hui morts, constitue *une grave infraction faite à ce droit au respect qu'ont ceux qui ne sont plus capables de se défendre eux-mêmes. De telles méthodes sont contraires aux nobles traditions de la magistrature polonaise*.

Nous laissons au Conseil des ministres le soin de juger les efforts faits par le procureur de la République Populaire Polonaise pour jeter le doute sur les sentiments polonais et le patriotisme du défunt cardinal Hlond, homme qui, pendant toute sa vie, est devenu un symbole de la Pologne, et qui a été un modèle d'amour pour sa patrie par son action profonde en Silésie, sur le siège primatial de Pologne, et à l'étranger.

Au nom de l'Episcopat polonais :

Cardinal S. Wyszyński.

Cette lettre est sublime de simplicité et de clarté. Entre le Primat et le Gouvernement, ce qui, une fois de plus recommence, c'est le drame qu'évoquait Pascal : « C'est une étrange et longue guerre que celle où la

violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre ; quand l'on oppose les discours aux discours, ceux qui sont véritables et convaincants confondent et dissipent ceux qui n'ont que la vanité et le mensonge : mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales : car il y a cette extrême différence que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu, qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque ; au lieu que la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis ; parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même. »

La réponse de la violence fut prompte. Dans la nuit du 25 au 26 septembre, une perquisition fut effectuée au palais archiépiscopal. Toutes les personnes présentes durent s'aligner face au mur, sous la menace des armes. Au petit matin, le cardinal était arrêté, et emmené on ne sait où par la police. Le monde doit ignorer le nombre et le lieu des prisons des Démocraties populaires.

Le 29 septembre, le Praesidium du gouvernement de la République Populaire de Pologne faisait paraître le communiqué suivant :

A la suite de l'abus persistant que l'archevêque Stefan Wyszynski, malgré de nombreux avertissements, a fait de ses fonctions ecclésiastiques en vue de violer le principe de l'accord (du 14 avril 1950), de fomenter des troubles, et de *créer une atmosphère de tension, favorable*, ainsi que l'a démontré le procès de l'évêque Kaczmarek, à *des activités nuisibles*, ce qui est particulièrement dangereux en présence des *menaces dirigées contre l'intégralité des frontières de la République Populaire de Pologne*, le Praesidium du gouvernement de la République Populaire de Pologne a décidé, en se basant sur ses droits constitutionnels et *dans le souci d'une pleine normalisation des rapports entre le gouvernement et la hiérarchie catholique*, d'interdire à l'archevêque Stefan Wyszynski d'exercer les fonctions liées à sa dignité ecclésiastique ¹.

La hiérarchie polonaise était décapitée.

2. L'arrestation du cardinal fut suivie d'une convocation, par la police, de tous les évêques. Sous menace d'arrestation collective et de fermeture des séminaires, ils furent sommés d'approuver un manifeste, préparé d'avance, et qu'on leur soumit. Pendant trente-six heures, ils en négoc-

¹ Doc. Cath., 1^{er} nov. 1953, col. 1380.

cièrent le texte. Le 28 septembre, lecture fut donnée de la rédaction finale, approuvée par les évêques, et signée par Mgr Choromanski. Un seul évêque avait refusé son approbation, Mgr Zink, homme d'une immense énergie, toute sa vie dévoué à la Pologne, qu'aucune vexation n'a pu décourager, et que le cardinal Wyszynski citait en exemple dans la Lettre collective du 8 mai 1953. Il fut arrêté un peu après ¹.

Voici la triste « Déclaration de l'Episcopat polonais », telle du moins que la publie le Bureau d'informations polonaises, du 29 septembre. On ne saura que plus tard dans quelle mesure ce texte est retouché :

L'Episcopat polonais, soucieux du bien de l'Eglise et du peuple, dans l'intérêt de l'unité et de la cohésion du peuple polonais, est résolu à s'efforcer de ne pas admettre dans l'avenir l'altération des intentions et du contenu de l'accord survenu en avril 1950, et a décidé de créer des conditions favorables à la normalisation des rapports entre l'Etat et l'Eglise.

L'Episcopat, qui condamnait la création de centres de diversion et leurs activités, dirigées contre l'Etat, se désolidarise de l'atmosphère favorisant ces activités et considère qu'elle devrait être soumise à un changement radical.

Les faits regrettables qui ont été révélés au cours du procès de l'évêque de Kielce, Mgr Czeslaw Kaczmarek, exigent une condamnation définitive. L'Episcopat ne tolérera point que quiconque relève du clergé s'engage dans une activité nuisible à la patrie, et il appliquera à l'égard des coupables des sanctions conformes au droit canonique.

L'Episcopat s'oppose également à ce que la religion et l'Eglise soient liées égoïstement aux buts politiques des milieux étrangers hostiles à la Pologne, qui voudraient abuser des sentiments religieux pour des fins politiques.

L'Episcopat polonais constate qu'actuellement, dans la période de tentatives accrues, dirigées par les revisionnistes allemands contre l'intégralité de nos frontières sur l'Oder et la Neisse, dans la période de l'accroissement des activités de diversion des centres hostiles à la Pologne, le renforcement de la cohésion de la nation est indispensable. Pour cette raison, l'Episcopat s'oppose avec vigueur à l'attitude politique et à l'action d'une certaine fraction de la hiérarchie et d'un nombre important d'ecclésiastiques allemands, qui constituent un des facteurs de l'activité revisionniste antipolonaise, en se référant à l'autorité de la Capitale apostolique du Vatican.

L'activité des milieux internationaux qui tendent à déclencher une nouvelle guerre, exige de nous tous la concentration de nos efforts intellectuels et moraux en vue d'assurer la paix et d'accroître la puissance et la capacité de résistance de la Pologne.

L'Episcopat considère, avec le gouvernement, comme légitime la création de conditions qui, dans l'intérêt de l'Etat et de l'Eglise, réduisent les obstacles qui se dresseraient sur la voie d'une pleine réalisation de l'entente, sur la voie du renforcement de l'unité et de la cohésion du peuple.

A la suite de la décision prise par le gouvernement de destituer l'archevêque Stefan Wyszynski de ses fonctions, l'Episcopat, après avoir pris les mesures destinées à assurer la continuité de la direction, demande au gouvernement son accord, afin que Mgr Wyszynski puisse se retirer dans un couvent. A cette proposition, le gouvernement a répondu affirmativement ².

¹ Nous tenons ces renseignements de bonne source.

² Doc. Cath., loc. cit., col. 1380.

Dans l'hypocrite phraséologie de propagande de cette « déclaration épiscopale », on aura remarqué — nous les avons soulignés — les mêmes considérants qui avaient servi au Praesidium du gouvernement populaire de Pologne à justifier la « destitution » et la mise en « retraite », dans un « couvent », du cardinal Wyszynski.

A la même date, le vice-président du Conseil des ministres faisait savoir que le gouvernement, ayant pris connaissance de la déclaration du 28 septembre 1953, exprimait sa conviction qu'elle « s'opposerait efficacement aux menées dirigées contre les intérêts de l'Etat et du peuple, et qu'elle constituerait la base d'une durable normalisation des rapports entre l'Eglise et l'Etat. »¹

Enfin, pour liquider pratiquement, avant la fin de l'année, la question de la hiérarchie catholique en Pologne, on arrangea, le 17 décembre, au siège du Conseil des ministres à Varsovie, la prestation d'un « serment de fidélité à la République Populaire de Pologne », prononcé par Mgr Klepacz, au nom des « évêques, vicaires capitulaires et suffragants de tous les diocèses », en présence des vicaires généraux. Le Bulletin d'Informations Polonaises, du 18 décembre, donne le texte du discours qu'aurait fait Mgr Klepacz à cette occasion. C'est invariablement le style gouvernemental, la redondance d'une littérature stéréotypée que peuvent seuls se permettre ceux qui dans un pays ont supprimé la possibilité de la riposte. Un instant, cette indécente phraséologie en appelle aux mots sacrés de Dieu, de conscience, de justice, d'amour... pour avertir que le vrai rôle séculaire de l'Eglise est de servir le pouvoir d'Etat :

Si nous considérons la structure et l'attitude de l'Eglise, nous constatons, nous, Episcopat polonais, que ce serment est l'expression de l'enseignement séculaire du christianisme relatif aux devoirs civiques et d'Etat de chaque catholique. Partant, l'enseignement de l'Eglise et l'éthique chrétienne réservent beaucoup de place aux devoirs civiques et éduquent les fidèles dans un esprit de discipline, de justice et d'amour, dans l'esprit du respect de la loi et de l'autorité du pouvoir d'Etat. Le fondement de cet enseignement et de cette éthique est la croyance dans la responsabilité de l'homme devant Dieu pour chacune de ses pensées et chacun de ses actes. L'homme se sent donc engagé dans sa conscience — ce régulateur le plus profond de l'activité humaine.

Par notre serment, nous soulignons que la République Populaire de Pologne, dans son aspiration constante à renforcer la puissance de notre patrie, à développer sa vie économique et culturelle, à élever le bien-être de notre peuple, aura toujours l'appui chaleureux de l'Episcopat.

La déclaration de l'Episcopat polonais en date du 28 septembre 1953, découlant de l'esprit de l'Accord d'avril 1950, était l'expression de notre attitude. Il est incontestablement de notre devoir civique et patriotique

¹ *Ibid.*, col. 1381.

de mettre cette déclaration en pratique, avec esprit de suite et dans tous les domaines : c'est là également comprendre au mieux l'intérêt de l'Eglise et de la Foi.

Cela continue sur le même ton... Comment la déclaration de l'Evêque polonais du 28 septembre 1953, consécutive à l'arrestation du cardinal et imposée par la force, peut « découler de l'esprit de l'Accord d'avril 1950 », on l'a vu plus haut... Ce qu'on verra moins, c'est avec quelle liberté de sentiment, et sous la menace de quelles représailles, les évêques polonais ont pu protester qu'il était de leur devoir civique et patriotique « de mettre cette déclaration en pratique avec esprit de suite et dans tous les domaines », que c'était là « comprendre au mieux l'intérêt de l'Eglise et de la Foi ».

3. Dans ce pays dont la Constitution proclame la séparation de l'Eglise et de l'Etat et la liberté de conscience, la *normalisation* des rapports entre l'Eglise et l'Etat signifie, on le voit, la soumission totale et sans conditions de la juridiction de l'Eglise à la juridiction de l'Etat. En Pologne, la hiérarchie est désormais muette. Selon le décret-loi du 9 février 1953, seuls les citoyens polonais peuvent être nommés aux charges ecclésiastiques. Demain peut-être, les simples prêtres désireux de n'être que prêtres et de ne prêcher que le Christ, devront-ils se cacher.

Un peu avant la première guerre mondiale, Frère Albert Chmielowski, serviteur par amour des hôtes des asiles de nuit, et qui, pour leur être plus semblable, avait refusé la dignité du sacerdoce, disait, comme touché par une clarté prophétique :

J'ai mes raisons de croire qu'il vaut mieux pour nous être loin d'une église. Il faut que les pratiques religieuses nous coûtent, il faut que nous apprenions à gagner notre messe par de durs sacrifices. C'est si grand une messe ! On s'y habitue si vite ! Je ne veux pas, parmi nous, d'âmes habituées.

Mais il y a plus. Il faut que nos Frères apprennent, le cas échéant, à se passer de la messe quotidienne. Il peut arriver qu'ils en soient privés. Je ne voudrais pas que leur vie spirituelle s'effondre, par suite de quelque bouleversement social ou autre... Je ne pense pas tellement au présent qu'au lendemain¹.

Toutes les saintes initiatives de l'Eglise catholique passent maintenant aux laïques. Il n'y a pas de pays au monde où l'Action catholique est plus vraie, moins conventionnelle, plus héroïquement évangélique. Elle y retrouve l'éclat et l'importance qu'elle a eus au premier âge du christianisme. Nulle part l'Eglise n'est plus aimée. Ni la prière plus ardente.

¹ Maria WINOWSKA, *Frère Albert*, Paris, 1953, p. 251.

D'une petite ville des régions de l'Ouest, j'ai reçu ces jours-ci une de ces lettres qu'on porte ouvertes à la poste — l'âme ne doit pas avoir de secret pour les fonctionnaires de l'Etat — où l'on parle de l'Année mariale et du Rosaire. Puis-je en transcrire quelques lignes ?

Ma sœur est venue passer une dizaine de jours avec moi. Chaque fois, je remarque chez elle un progrès en sainteté. Mais jamais je n'en ai été frappée à ce point. Complètement donnée au service du prochain. Elle pousse l'abnégation à l'absurde. Elle a l'air d'un squelette. Figurez-vous un squelette souriant. « Maman ressemble tout à fait à Mahatma Gandhi », disent ses enfants.

Toujours prête à se rendre utile, un matin, sortant pour faire la queue devant chez le boulanger, elle me demande un livre pour lire en attendant son tour. Ceci m'étonna. Un livre pour lire dans la queue ? Moi jamais je n'en prends. Dans la queue, je récite mon Rosaire... J'allais dire : ou bien je m'envole ! A son tour, c'est elle qui s'étonne : — Dire mon Rosaire quand on me bouscule de tous côtés ? D'ailleurs, je t'avoue que je ne dis jamais mon Rosaire. Cette prière me paraît insipide.

Bien sûr ! chacun a sa manière de prier. Mais ne trouvez-vous pas bizarre que ma sœur — vertueuse qu'elle est — ne puisse se recueillir quand elle est bousculée, tandis que moi — méchante que je suis et pas du tout renoncée —, dès que je me trouve, soit dans une queue, soit dans un tram, je suis ravie au ciel ? Le Rosaire, je ne le récite pas : je le médite. Longtemps je m'attarde à chaque mystère. De préférence à la Visitation, m'émouvant des paroles : « D'où me vient ceci, que la Mère de mon Seigneur vienne à moi ? » Ou bien je me joins à mes très chers amis les Mages, et ensemble nous demeurons « prosternés » devant l'Enfant.

Dois-je m'abstenir de ces ravissements ? Car je dois bien l'avouer, parfois revenant sur terre, je m'aperçois soudain que mon entourage me regarde d'un air un petit peu effaré ; parfois, au tram, il m'arrive de passer mon arrêt ; ou je commets quelque autre erreur. Je touche au point le plus intime. Quand j'arrive aux mystères douloureux, de toutes mes forces je me tiens à la surface. Vous comprenez : lorsque j'approfondis ces mystères, je ne peux refouler mes larmes. Parfois je fais cette prière : « Seigneur, écarter-vous de moi ! Ce ne serait pas vous honorer que de pleurer en public. Et je ne peux abîmer davantage mes yeux. J'en ai besoin pour vous glorifier par mon travail ! » Ai-je tort ? Dois-je mettre un frein à mon imagination ? J'attends votre verdict.

Ils font la queue devant les boulangeries, et Jésus les nourrit de ses ravissements. « J'ai pitié de cette foule, car voici trois jours qu'ils sont avec moi, et ils n'ont pas de quoi manger ! » (Marc, VIII, 2). C'est l'Evangile qui continue. L'Eglise, c'est cela, l'Evangile qui continue.

4. Le 22 septembre, quatre jours avant l'arrestation du cardinal Wyszynski, Mgr Kaczmarek, évêque de Kielce, à la fin d'un procès retentissant, avait été condamné à douze ans de prison. Il avait fini par s'accuser lui-même. On lui avait fait lire un texte où se trouve cette phrase étrange : « Je sens qu'en me détachant de la politique du Vatican, je me rapproche davantage du Saint-Père en tant que Chef spirituel ! »

Qu'en sera-t-il du cardinal Wyszynski ? Quoiqu'il en soit, nous sommes sûrs de son cœur. Un petit écrit circule en Pologne, qui contient sinon ses propres expressions, du moins une pensée que nous savons qu'il a faite sienne : « Le don que j'ai fait en homme libre devant Dieu ne peut être révoqué par les mots qu'on me fera dire en somnambule devant les tribunaux du diable. »

Fribourg, janvier 1954

CHARLES JOURNET

En marge d'un texte de Bernanos

I. — TEXTE ET CONTEXTE

On lit dans le *Journal d'un Curé de Campagne* :

« Il est beau de s'élever au-dessus de la fierté. Encore faut-il l'atteindre. Je n'ai pas le droit de parler librement de l'honneur selon le monde, ce n'est pas un sujet de conversation pour un pauvre prêtre tel que moi, mais je trouve parfois qu'on fait trop bon marché de l'honneur. Hélas ! nous sommes tous capables de nous coucher dans la boue, la boue paraît fraîche aux cœurs épuisés. Et la honte, voyez-vous, c'est un sommeil comme un autre, un lourd sommeil, une ivresse sans rêves. Si un dernier reste d'orgueil doit remettre debout un malheureux, pourquoi y regarderait-on de si près ? »

En tenant de tels propos à la pécheresse endormie en sa honte, « le cher Curé d'Ambricourt » vient la réveiller, la ramener au sentiment de son essentielle dignité. C'est là son intention particulière, immédiate. Il fait davantage. Le *Journal*, progressivement, comme à l'insu de son auteur imaginaire, sous la pression des circonstances, dévoile ou illustre, par l'exemple d'une exceptionnelle pureté, une notion chrétienne de l'honneur ; et il en accuse l'altération, les déviations, l'absence, par l'exemple des autres personnages.

Parmi ceux-ci, tout un groupe est marqué d'un signe révélateur de « cette drôle de race », comme dit Delbende, celle qui « se tient debout », et spontanément « fait face ». Ceux qui lui appartiennent se reconnaissent mutuellement et entre eux communiquent. Le Curé de Torcy si proche, quant à l'honneur, du Curé d'Ambricourt, se sent proche aussi de Delbende, en dépit de l'incrédulité avouée du médecin. Olivier, le légionnaire, ne dissimule pas sa sympathie pour le Curé d'Ambricourt. Tous ceux-là, et leurs congénères, ont ce trait commun de refuser les manèges intéressés, les mesquineries et les platitudes, le « conformisme » lâche. Leur protestation muette ou véhémence, bien ou moins bien dirigée, s'alimente à l'instinct profond du devoir envers soi-même. Ces gens d'honneur se distinguent, jusqu'en leurs écarts, des simples ambitieux, de moindre exigence, qui veulent à tout prix être *honorés*. Au-dessus des titres et des décorations, au-dessus des acclamations et des fanfares — les dédaignant —, ils placent un témoignage moins sonore et moins visible, l'approbation sans phrases de leurs pères — et, parfois, le seul agrément de leur conscience. En ce

dernier cas, ils s'enferment dans leur for intérieur, où parties et juges à la fois, ils ignorent toute société comme distributrice de l'honneur identifié aux honneurs ¹. C'est à ce tournant du chemin que les guette non pas la vanité, ni même l'orgueil vulgaire — mais la forme plus ténébreuse du sentiment capable de dresser l'homme solitaire face à Dieu. Pour ignorer les écarts des esprits frivoles, ne vont-ils pas commettre la faute des âmes rebelles ? Conséquemment, ne va-t-on pas s'étonner doublement des paroles d'un Curé d'Ambricourt : comme d'une incohérence psychologique à imputer au romancier, comme d'une erreur philosophique ou théologique à mettre au compte du moraliste chrétien — celui-là oubliant soudain le dévouement si simple, l'humilité de son personnage, celui-ci suggérant l'impossible conciliation du vice luciférien avec l'Évangile ? A de telles questions, posées par le texte plus haut cité, c'est l'œuvre entière de Bernanos qui fournit les éléments de sa réponse. Dans ses œuvres polémiques autant que dans ses romans reviennent le mot d'honneur, ses synonymes et ses antonymes, qui témoignent d'un souci quasi permanent de sa pensée, ou plutôt d'une postulation irrépressible de tout son être.

Avant de préciser sa position, et, si nous osons dire, pour la justifier, nous voudrions rappeler quelques textes mémorables qui jalonnent une longue tradition.

II. — TRADITION ANTIQUE ET CHRÉTIENNE

Aristote voit en l'honneur, « parure des vertus », le plus haut objet d'une légitime ambition, laquelle se fonde sur une vue exacte de ses aptitudes. Le singulier, tout d'abord, équivaut bien pour lui au pluriel ; ce nom réunit tous les signes de la déférence, de la révérence témoignées par autrui, mais ils tirent leur pleine signification, et la justification de leur emploi, de la vertu du sujet qui les provoque. C'est pourquoi, seuls décernent l'honneur véritable ceux qui sont capables de discerner les mérites. Les louanges du vulgaire — et ses insultes, laissent indifférent l'homme vraiment vertueux. Considéré dans son aspiration généreuse, son mouvement vers plus de perfection, celui-ci se qualifie de magnanime. Il fixe, pour y atteindre, un idéal d'« aristocrate » détaché des biens extérieurs (race, fortune... encore que leur possession favorise son exercice), sans égard pour l'opinion du vulgaire, fermement établi dans la conscience de sa supériorité. Par son allure lente et sûre, ses propos mesurés, son insensibilité à l'admiration ou à l'étonnement, il n'est pas sans évoquer, par analogie au moins partielle, des types plus récents ². Préfigurant

¹ D'où les adages : Honneur, substantif sans pluriel. L'honneur est supérieur aux honneurs, etc. L'honneur est conçu d'abord d'un point de vue social, plus objectif, ensuite d'un point de vue individuel subjectif. Le désir qui l'appelle et le sentiment qui en résulte doivent, dans les deux cas naturellement, être différenciés.

² Une sorte de dandy — mais intérieurement mieux fourni.

surtout le sage stoïcien (mais sans la présence dominatrice du devoir), l'on a pu craindre qu'il ne s'absorbât en soi-même dans une suffisance superbe ¹.

Pareillement selon la plus haute sagesse latine, le magnanime est caractérisé par la liberté intérieure. Cicéron l'engage-t-il dans la voie des actions utiles à l'Etat ? il ne voit, ce me semble, en cet engagement, qu'un effet de son indépendance à l'égard des passions comme des biens extérieurs et de l'opinion ². Noblesse certes authentique que celle qui règle la recherche des honneurs et leur emploi, et va jusqu'à les mépriser pour garder intacte l'estime de soi. Mais les sollicitations de la grandeur, de l'Etat ou la considération d'un idéal assez indéterminé ne pouvaient parvenir à le débarrasser de cette complaisance envers soi-même, propension trop certaine du « vertueux ». Il restait à en prendre son parti, à faire admettre un « aristocratie » qui, sans ambages, déclare que le genre humain vit pour la réussite morale de quelques-uns, ou encore que la domination dédaigneuse, voire despotique des « maîtres » s'établit pour le bénéfice des « esclaves ». Un ordre, par cet « aristocratie », se réalise pour autant qu'il ne dévie pas en cessant d'obéir à l'idéal rationnel qui l'oriente. Le besoin de grandeur et des grandeurs n'a pas à être contesté, dû-t-il introduire parmi les hommes des inégalités et favoriser l'orgueil. Ce besoin, se satisfaisant des marques de la distinction sociale ou de la louange intérieure imperceptible pour autrui, conjure les effets d'un « démocratisme » moral fauteur de médiocrité, de vulgarité, d'inertie. Il s'accorde à l'élan vital des meilleurs, seuls capables d'émouvoir la masse paresseuse ou sordide et d'atteindre à un type supérieur d'humanité.

Il faut qu'il y ait un élément de vérité dans ces concessions et ces prétentions, dans les principes posés et leurs secrètes implications, puisque si souvent dans l'histoire, avec une physionomie variable du reste, elles reparaissent. Et pourtant, ces principes sans correctif ou contre-poids, ou sans complément, déroulant librement leurs conséquences, conduisent à d'affreuses aberrations. On le comprend mieux à la lecture des grands textes chrétiens où se reconnaît l'héritage de la sagesse antique, mais accru et purifié par l'intervention d'une sagesse supérieure.

Les morales d'Aristote ne sont pas plus absentes de la mémoire d'un Bossuet catéchisant des soldats à Metz ³ que de celle d'un Thomas d'Aquin enseignant des étudiants à Paris ou à Rome. Cependant, chez l'un comme chez l'autre, chez tous ceux-là pour qui l'Evangile est une parole vivante, s'ajoute un complément qui change à dire vrai l'économie de la vie intérieure et aussi la conduite sociale.

¹ Voir le jugement plutôt sévère d'un commentateur autorisé d'Aristote : Ross, dans son *Aristote* (Payot, 1930), p. 291. Le portrait du magnanime se trouve dans *L'Ethique à Nicomaque*, livre IV, ch. III. Cf. *Ethique à Eudème*, livre III, ch. v.

² *De Officiis*, I, ch. 20, I, 44 ; II, 3. — Ne pas trop insister avec Cicéron sur le mépris de l'opinion : *Negligere quid de se quisque sentiat non solum arrogantis est, sed etiam omnium dissoluti*, *Id.*, I, 28. Ce mépris est le fait d'un individu dépravé.

³ BOSSUET, *Œuvres Oratoires* (édit. Lebarq, t. II, p. 419). Et aussi le *Traité de la concupiscence* et les Sermons sur l'Honneur du monde.

Ce que l'analyse psychologique et morale a gagné du fait du christianisme, en délicatesse, la conscience en scrupules, on le constatera en relisant par exemple le livre X des *Confessions* où saint Augustin confesse son tourment d'être tenté par l'amour des louanges¹. Il est plus malaisé de ne pas céder à cette tentation que de renoncer aux plaisirs sensuels, à la vaine curiosité ou aux richesses dont la privation ou l'absence, dès lors qu'elle ne cause aucune peine, montre que leur attrait est rompu. Mais si bonne réputation, louanges, honneurs accompagnent normalement une vie droite, comment renoncer à cette vie droite, verser dans le dérèglement, pour démontrer que ces biens sont sans prise sur nous ? Cette démonstration par suppression nous est interdite.

« De quoi me confesserai-je donc à vous, mon Dieu, dans cette sorte de tentation, sinon de ce qu'il est vrai que je ressens quelque joie des louanges qu'on me donne ? Mais j'en ressens beaucoup davantage de la vérité qui me semble donner un juste sujet à ces louanges que non pas des louanges mêmes ? Car si j'avais le choix, ou d'être loué de tout le monde étant extravagant ou très ignorant en toutes choses ; ou d'en être blâmé, étant sage et très instruit de la vérité, je sais bien lequel des deux je choisirais. Toutefois, je voudrais bien que le témoignage que les autres portent en ma faveur n'augmentât point la satisfaction que je reçois du bien qui peut être en moi. Je confesse néanmoins, non seulement qu'il l'augmente, mais que le blâme le diminue ; et lorsque je m'afflige de ce défaut, il se présente, à mon esprit des excuses pour le défendre. C'est à vous, Seigneur, à juger quelles elles peuvent être, car pour moi je ne sais qu'en dire. Cette excuse, c'est que vous nous avez commandé non seulement la continence, qui nous montre ce que nous devons ne pas aimer, mais aussi la justice, qui nous apprend ce que nous devons aimer, et que, ne vous contentant pas que nous ayons de l'amour pour vous, vous voulez aussi que notre charité s'étende jusqu'à notre prochain ; or, il semble que souvent je me réjouis de son avancement ou de l'espérance qu'il en donne, lorsque je prends plaisir aux louanges de celui à qui vous avez fait comprendre ce qui mérite d'être loué dans les hommes ; et qu'au contraire, je m'afflige pour son intérêt lorsque je vois qu'il blâme ce qu'il n'entend point ou ce qui est bon... Je vois bien en vous, Seigneur, qui êtes la Vérité, que je ne dois être touché des louanges que l'on me donne, qu'à cause de l'utilité de mon prochain, et non pas à cause de moi ; mais je ne sais pas si j'en use de la sorte... Je vous conjure donc, mon Dieu, de me faire voir moi-même à moi-même, afin que j'avoue et que je montre à mes frères qui pourront vous prier pour moi les plaies que je découvrirai dans moi-même. »

Il faudrait tout citer de cette analyse austère, impitoyable qui pousse sa pointe d'une façon que rappellera Pascal :

« ... Lorsque je condamne cela en moi (l'amour de la louange), je reconnais qu'en cela même que je le condamne, ce que je condamne s'y peut rencontrer ; car il arrive souvent que ceux qui font profession de mépriser la vaine gloire, se glorifient de ce mépris, avec encore plus de vanité : et

¹ Chap. 37, 38, 39 surtout. C'est le livre qui contient la phrase d'un pessimisme accusé, que l'œuvre romanesque de Bernanos n'est pas sans rappeler : « Numquid non tentatio est vita humana super terram » (ch. 28).

ainsi, ce n'est plus du mépris de la vaine gloire qu'ils se glorifient, puisque ce n'est pas la mépriser que de se glorifier de ce mépris dans le cœur ¹. »

Poussant plus avant encore, saint Augustin prévient les pharisaïsmes les plus subtils, en dénonçant l'orgueil des cœurs privilégiés se glorifiant de déplaire par leur supériorité même :

« Nous avons encore en cette espèce de tentation un autre mal au-dedans de nous ; c'est la vanité de ceux qui sont dans la complaisance d'eux-mêmes, quoiqu'ils ne plaisent pas aux autres, ou que même ils leur déplaisent, et qu'ils ne se soucient pas de leur plaire. Car en se plaisant à eux-mêmes, ils vous déplaisent beaucoup mon Dieu, non seulement lorsqu'ils se glorifient des choses qui ne sont pas bonnes comme si elles l'étaient ; mais aussi lorsqu'ils se glorifient des grâces que vous leur avez faites, comme s'ils ne les tenaient pas de vous ; ou comme si, les tenant de vous, ils les avaient obtenues par leurs mérites ; ou lors même que croyant les tenir de votre pure bonté, ils ne les possèdent pas dans la joie d'une union sainte avec leurs frères, mais leur envient les mêmes grâces, étant bien aises d'avoir sujet de se préférer aux autres. »

Il résulte de ces textes deux idées qui composent l'essentiel d'une spiritualité de l'honneur, selon l'évêque d'Hippone. Il l'établit en rappelant de Dieu à l'homme non seulement le rapport de création, mais le rapport de rédemption : il n'est disposition heureuse, aptitudes, actes de quelque mérite qui ne soient dons reçus, grâces gratuites, en sorte que l'homme ne peut se glorifier que dans le Seigneur. En outre, il arrache le sujet honoré à sa délectation solitaire en le ramenant à la considération du bien d'autrui. La foi d'Augustin lui apporte les éléments d'une critique de l'honneur profane et de la magnanimité de style classique. Intervient l'humilité qui enseigne les attitudes moins raides et prétentieuses, intervient la charité qui interdit le mépris ².

La conception médiévale à la considérer chez son théologien le plus autorisé n'apparaît pas en substance différente. Elle prend plus délibérément son point de départ dans la pensée d'Aristote ; mais retenant ses éléments valables, elle la rectifie aussi, la prolonge et, de fait, la transforme.

Le désir de l'honneur (objectivement pris) est un désir humain, et c'est vertu de le soumettre à la raison. La magnanimité, aspiration de l'âme aux grandes choses, appelle la plus grande : l'honneur. Cet appel, ce désir exclut-il l'humilité ? Non pas, si la conscience que prend le sujet de ses capacités est équilibrée par celle de ses défauts. La droite raison est toujours requise. L'humilité ne repose ni sur l'illusion ni sur l'ignorance, mais sur une vue lucide de l'objet (quel qu'il soit) et une appréciation équitable. Pour qu'elle ne soit pas faussée, l'idée doit s'imposer constamment de notre

¹ Cf. *Pensées*, n° 150 (édit. Brunschvicg) : « La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme... » etc.

² Voir aussi *Epist. XXII* à Aurelius : « Magnum est de honoribus et laudibus hominum non laetari sed et omnem pompam inanem praecidere et si quid inde necessarium retinetur, id totum ad utilitatem honorantium salutemque conferre. » La traduction citée est celle d'Arnauld d'Andilly.

condition de créature qui, dans l'honneur reçu ou rendu, n'oublie jamais quelle est la source de toute grandeur ¹. Ainsi la magnanimité est garantie contre l'orgueil et l'humilité contre le désespoir ou l'abjection. Celle-ci accompagnant celle-là au cœur du magnanime chrétien, l'on peut bien dire que sa ressemblance au magnanime païen est à peine sensible. Le théologien interprète généreusement le philosophe pour accuser davantage cette ressemblance. Rapportant ce trait par exemple du magnanime d'Aristote, qu'il n'aime pas à se souvenir des bienfaits qu'il a reçus, il ne songe pas à l'impatience vaniteuse ou orgueilleuse d'un « obligé » malgré soi, il ne pense qu'à la gratitude, et à la justice du débiteur qui s'acquitte, à son empressement dans la bienfaisance. Pareillement s'il s'agit de ses démarches lentes, de son ironie... Thomas d'Aquin tire à soi, « christianise » autant que faire se peut ce magnanime ignorant l'humilité ². Cette authentique vertu, par sa présence, modifie profondément l'économie de nos sentiments. Rappelons ce beau passage de la *Quaestio* 161, traduit librement :

« Le bien difficile d'accès a quelque chose qui nous attire et quelque chose qui nous repousse. D'où le double sentiment qui nous anime : espérance et découragement. Il faut à l'impulsion, au mouvement ambitieux, une vertu morale qui le modère, le réfrène — au mouvement de repli et d'abandon, une autre vertu qui l'arrête et change sa direction... Une double vertu est ainsi nécessaire, l'une qui modère et retient l'âme pour qu'elle ne tente pas follement ce qui est au-dessus de ses possibilités — c'est l'humilité. Et l'autre qui la conforte quand elle se décourage et la soutient dans la poursuite raisonnable de la grandeur — c'est la magnanimité. Ces deux vertus authentiques, au lieu de se détruire l'une l'autre s'entretiennent dans la juste mesure qui est leur perfection. »

Dès lors la sagesse chrétienne, dans le style propre à un chacun redira les droits respectifs de l'honneur et de l'humilité. Si elle met davantage en lumière (comme plus neuve et plus difficile à pratiquer) l'humilité, ce ne sera jamais en sacrifiant l'honneur.

Augustinienne, thomiste ou salésienne, etc., elle répète — librement — avec des intonations variables assurément, les mêmes préceptes et les mêmes conseils. Pour introduire à la vie dévote, François de Sales ³ réclame aussi cette relative indifférence préconisée déjà par le Stagirite ⁴.

« L'honneur qui est beau étant reçu en don, devient vilain quand il est exigé, recherché et demandé. Quand le paon fait sa roue pour se voir, en levant ses belles plumes il se hérissé de tout le reste, et monstre de part et d'autre ce qu'il a d'infame ; les fleurs qui sont belles plantées en terre, flestrissent étant maniées. Et comme ceux qui odorent la mandragore de loin et en passant reçoivent beaucoup de suavité, mais ceux qui la sentent

¹ *Summa Theolog.*, II^a-II^{ae}, Quaest. 129, ad. 4.

² *Summa Theolog.*, II^a-II^{ae}, Quaest. 161, Conclusio, et ad. 5.

³ Voir la III^e Partie, de *La Vie dévote*, O. C., t. III, p. 144 (édit. de la Visitation d'Annecy).

⁴ Est-il besoin de dire que les textes analysés ou cités relèvent de genres divers, chacun d'eux a sa visée propre. Notre intention nous dispense d'insister.

de pres et longuement en deviennent assoupis et malades, ainsy les honneurs rendent une douce consolation à celuy qui les odore de loin et légèrement, sans s'y amuser ou s'en empresser ; mais à qui s'y affectionne et s'en repaist, ils sont extrêmement blasmables et vitupérables... Les esprits bien nés ne s'amuse pas à ces menus fatras de rangs, d'honneurs, de salutations ; ils ont d'autres choses à faire : c'est le propre des esprits fainéants. Qui peut avoir des perles ne se charge pas des coquilles ; et ceux qui prétendent à la vertu ne s'empressent point pour les honneurs. Certes chacun peut entrer en son rang et s'y tenir sans violer l'humilité, pourveu que cela se fasse negligemment et sans contention. »

Sans doute va-t-il « passer plus avant », « passer outre » selon son expression coutumière. S'appuyant sur « le grand docteur angélique » et sur l'Écriture Sainte, il entrera dans la considération de la misère de l'homme en face de la grandeur de Dieu, et découvrira au lecteur « la Sainte Humilité ». Celle-ci n'a pas les yeux baissés mais le cœur contrit. Elle ne se détourne pas dans un mouvement de refus, mais, inspirée par la charité, elle accepte, s'engage, agit... Refuse-t-elle du moins les honneurs, l'honneur ?

« Il est vrai que l'humilité mespriserait la renommée si la charité n'en avait soin ; mais parce qu'elle est l'un des fondements de la société humaine, et que sans elle nous sommes non seulement inutiles mais dommageables au public, à cause du scandale qu'il en reçoit, la charité requiert et l'humilité agréée que nous la désirions et conservions précieusement. ¹ »

De plus, elle protège les vertus, nous force au courage généreux d'une puissante et douce violence — « bien que l'amour divin soit le principal conservateur de nos vertus, si est-ce que nous pouvons encor employer la bonne renommée comme fort propre et utile à cela ». Il faut être jaloux d'elle, non pas idolâtres ², savoir, le cas échéant, lui préférer la probité et la bonté, auxquelles, du reste, revient finalement l'honneur qui leur est dû.

Si l'humilité est mise en lumière, c'est qu'elle est fille de la charité et reste unie à sa mère. Comment pourrait-on la confondre avec la bassesse ou la vilénie ? Elle s'accorde au mieux avec l'honneur — quand il est pur.

III. — BERNANOS ET L'HONNEUR

Ce détour ne fut pas accompli dans l'espoir de découvrir des « sources ». Nous ignorons si Bernanos a lu les textes qui précèdent — ou d'autres rendant un son analogue. Ils suffisent à nous faire constater certains accords fondamentaux et à ruiner des objections que l'on élèverait contre le *Journal*, à cause de l'invraisemblance de son personnage principal, de l'absurdité inopinée de ses réflexions. Le Curé d'Ambricourt montre

¹ *Loc. cit.*, p. 155.

² Cf. *Ethiq. à Nicom.*, livre IV, ch. III. L'indolence dominatrice de l'écrivain grec à l'endroit des honneurs se distingue de ce refus d'idolâtrie par humilité, cela va sans dire.

qu'il fut à bonne école, et le romancier moraliste qui le créa fait écho (à sa manière, bien sûr) à de grandes voix. Une telle remarque va au delà d'un livre — elle concerne, en somme, l'œuvre entière de Bernanos.

Un des desseins de Bernanos, au long de son œuvre, est de défaire des simulacres, de faire apparaître sans fard les visages méconnus des vertus chrétiennes. A quoi doit servir le langage littéraire, le seul instrument dont il dispose pour émouvoir en faveur de ce qu'il aime ¹.

Il a dit de la pitié, par la voix du Curé de Torcy qu'elle n'était pas selon l'opinion régnante, pleurnicheuse ou gribouille, « une des plus fortes passions de l'homme, voilà ce qu'elle est ² ». I.' « imagination compatissante » se fait passer pour la tendresse de cœur. Beaucoup d'égoïstes à travers le monde « ont toujours une bonne raison de garder leur argent, mais ils rêvent avec émotion à tout le bien qu'ils feraient s'ils devenaient millionnaires ³ ».

« Les Saints ont été obéissants non dociles, et il n'est qu'un prêtre médiocre — c'est-à-dire le médiocre par excellence, le médiocre type — pour confondre obéissance et docilité », c'est-à-dire le dressage et l'éducation, la soumission lucide et amoureuse, et le réflexe mécanique ⁴. La résignation qui suppose un choix raisonné entre le refus et l'acceptation de l'injustice est une vertu virile — puisque cette espèce de pléonasme est devenu admissible ⁵. Et l'espérance n'est pas complaisance envers soi-même ; elle est la plus grande et la plus difficile victoire qu'un homme puisse remporter sur soi-même ⁶. Il associe si intimement l'idée de vertu à celle d'une victoire en combat difficile, qu'il refuse, abusivement sans doute, la qualification de pures à des femmes pour qui l'impureté reste une énigme repoussante ⁷. Toute vertu ainsi se signale comme une force inquiétante, non pas comme une disposition accordée ou une habitude prise. Communément méprisée — ou accueillie comme une faiblesse, Bernanos l'exalte et l'impose comme une puissance ⁸.

La vertu d'humilité, en cela ne se distingue pas des autres. C'est aux yeux des fourbes ou des imbéciles qu'elle a les gestes mous et les attitudes fléchissantes. Elle ne contredit pas le sentiment de l'honneur, elle en conditionne le plus correct exercice et avec lui assure la magnanimité. Encore faut-il échapper aux erreurs coutumières qui résultent de l'ambivalence ou de la polyvalence des termes. Il y a en effet une humilité ignoble dont

¹ *Les Enfants Humiliés*, Paris, 1949, p. 189.

² *Journal d'un Curé de campagne*, O. C. (La Palatine, s. d.), p. 55.

³ *Les Enfants Humiliés*, p. 148.

⁴ *Les Enfants Humiliés*, p. 86.

⁵ *La Liberté pour quoi faire*, Paris, 1953, p. 129.

⁶ *Id.*, p. 132.

⁷ *Scandale de la Vérité* (1939) in O. C., t. V, p. 280.

⁸ A cet égard, l'action de Bernanos va dans le sens de celle de Claudel. Le premier ayant été dur envers le second, parfois, nous avons plaisir à les associer en cet effort commun. De Claudel, voir entre autres *Positions et Propositions*, t. II, pp. 141 et 177.

L'Imposture offre l'image dans la personne de ce pauvre qui, toute honte bue, refuse le respect de soi-même.

« Je ne veux pas qu'on me respecte : leur respect je l'ai où je veux dire. Ils me font rigoler. Est-ce que je me respecte, moi ? Des nêfles... Toujours à l'école... des gars comme moi, des pauvres gars mal foutus, ça se garait, ça vous filochait entre les jambes pareils à des rats, tout pareils, les deux mains sur leur petit der rapport aux coups de pompe. Ah ! les vaches. Moi je me collais aux grands, aux marles, aux rigolos — il y a toujours à prendre, il y a toujours profit, il faut savoir, il faut être mou ¹... »

Cette prostitution ne revêt pas toujours cet aspect sordide, ne descend pas nécessairement au niveau de la crapule ; elle use le plus souvent de courbettes civiles, sans que diminue pour autant le mépris pour soi et pour les proches dont on tire non pas l'estime, mais les petits et grands profits — des honneurs ². L'« humilité vile » de Cénabre, elle, n'est que l'« envers de son orgueil ». Du moins signifie-t-elle la revanche d'un instinct qui devrait parler d'autant plus haut que l'homme est tombé plus bas. Sa voix trop timide ou faussée ici, insinue que cet instinct est indispensable et qu'à le poursuivre jusqu'aux dernières profondeurs de notre être pour l'étouffer nous nous frappons de stérilité ³. L'humilité n'est pas une qualité surérogatoire, réservée à une spiritualité de moines ou de saints. Elle est une disposition simple. L'attitude simple de la créature sous le regard de Dieu ⁴.

Simplicité, vérité, respect. Comment, dès lors, pourrait-elle empêcher l'honneur ? Ce sentiment-ci est comme celui-là « une réaction élémentaire », un engagement immédiat et total, distinct des tergiversations du scrupule, une réponse spontanée aux tentations, aux provocations injurieuses. Susceptible de déformations, de déviations — et de contrefaçons, au point de tourner au vice ou de n'être qu'un masque, il se reconnaît en sa vérité au fait qu'il ignore ou refuse les attitudes de théâtre et les emphases. L'honneur se tient droit, ne cherche pas à se hausser par artifice pour en imposer.

Il est donc un honneur fermant l'homme sur lui-même et inspirant (ou par lui inspiré) l'orgueil. Cet orgueil tourne souvent au désespoir. L'« héroïsme à la Plutarque », l'impassible stoïcisme ⁵, n'est pas avoué par Bernanos, qui n'y voit que mensonge quand il prétend ignorer ou facilement vaincre la seule avouable de nos craintes, celle que nous éprouvons devant la souffrance, et singulièrement dans le pressentiment et aux approches de la mort. C'est elle, cette crainte, qui entrant en conflit avec notre devoir risquerait plus souvent de défaire l'honneur des plus braves si le devoir et l'honneur défendaient de trembler devant le mystère de

¹ O. C., t. II, p. 174.

² Voir dans *La Joie*, le père de Chantal ou Clergerie. Le Curé de Torcy, dans le *Journal* donne son sens plein au mot estime.

³ *La Joie*, O. C., II, 156.

⁴ *Lettres aux Anglais*, p. 24.

⁵ O. C., V, p. 279 (*Scandale de la Vérité*).

notre destin. Ce serait jouer au surhomme que d'adopter cette attitude impavide, et « que le diable emporte les surhommes ¹ » ! C'est dans la prévision ou l'expérience de cette misère, il est vrai, et pour la réduire, que l'âme, au lieu de se guinder dans l'attitude ferme et silencieuse des superbes, peut s'abandonner, désespérer même de l'honneur. A cet abandon, à ce désespoir, elle est incitée et entraînée par tous les sceptiques, les cyniques, les « réalistes » conjurés qui constatent qu'en ce monde, quiconque dispose de la gloire et de la puissance aura toujours assez d'honneur ². Ils se trompent ou ils mentent. Correctement pris, l'honneur, selon Bernanos, ne s'enracine, ne croît et ne fructifie que dans la vérité et la justice ³. Il faut constater, hélas, son dépérissement dans une civilisation où, trop à l'aise, vivent, prolifèrent l'iniquité et le mensonge. L'on sait la virulence avec laquelle Bernanos le déplore, l'irritation agressive avec laquelle il a raconté des chapitres de l'histoire récente et traité des personnalités littéraires, politiques, ecclésiastiques, d'hier et d'aujourd'hui. Il a procédé parfois avec un art dangereux de la simplification. Pour reprendre ses jugements, les tempérer ou les réformer, il faudrait, sans doute, disposer d'éléments nombreux qui nous font défaut, dont l'examen nous obligerait — c'est probable — à les nuancer, sinon à les contredire. Mais c'est l'une de ses « victimes » qui, généreusement, a écrit que sans lui qui nous harcèle, nous oublierions peut-être que nous vivons dans un univers où il n'est presque personne qui ne triche — sauf les saints ⁴. Ses outrances de langage, qu'explique une passion poussée à son paroxysme par le milieu et les circonstances, ne sauraient nous faire perdre le bénéfice de sa protestation en faveur de l'honneur. Est-il enclin à présenter de celui-ci parfois une image de style bien féodal ? C'est possible. Mais tout ce qu'il a dit de la « déficience bourgeoise » on le pourrait généraliser ⁵ en « constatant que l'homme moderne « conservateur » ou « révolté » consent au mépris — qu'il subit et qu'il inflige — ignore le respect ou l'estime — que l'on rend ou que l'on ressent.

Il tend ainsi à exclure l'honneur ⁶ de la vie privée et de la vie politique,

¹ *Loc. cit.*, *O. C.*, V, p. 280. On sait que l'inquiétude, l'angoisse de l'agonie et de la mort fut expérimentée par Bernanos. Ce sentiment, finalement vaincu, constitue le thème du *Dialogue des Carmélites*. Vers l'attitude stoïcienne ou stoïque plutôt incline Delbende au *Journal*.

² *O. C.*, V, 280.

³ *O. C.*, p. 282. « Les cacographes ont trouvé plus simple de mettre la patrie au-dessus de la justice, de la vérité, de l'honneur. Ils disent au-dessus de l'honneur. Qui n'est pas sur le plan de l'honneur est au-dessous. »

⁴ F. MAURIAC, *Journal*****, p. 55.

⁵ Nous songeons à telles pages des *Lettres aux Anglais*, pp. 86, 103.

⁶ Voir *Mémoires* de W. S. Churchill, t. I, p. 327 de la trad. française : « Il reste... un guide utile : c'est pour une nation de tenir sa parole et d'agir conformément aux obligations prises dans les traités envers ses alliés. Ce guide s'appelle l'honneur. Si déconcertant que ce soit, ce que les hommes nomment ainsi ne correspond pas toujours à la morale chrétienne. L'honneur est souvent influencé par cet élément d'orgueil qui entre pour une si large part dans sa conception. On ne saurait défendre, si sédui-

des délibérations intimes et des discussions autour d'un tapis vert, parce que l'honneur n'a pas dans les mains des gages assez substantiels, pense-t-il, et que son langage trop simple et trop ferme importune. C'est précisément dans la considération d'une carence, d'une exclusion — qu'il exagère — que Bernanos vitupère les égoïsmes et les machiavélismes du monde moderne qui ne regarde qu'au profit et à l'intérêt.

Il a voulu défendre un bien « plus précieux au genre humain que la tradition hellénique » en défendant l'honneur uni à la charité du Christ — qui est l'honneur chrétien¹.

Le Curé d'Ambricourt ne veut pas qu'on fasse bon marché de l'honneur, mais il n'oublie pas la primauté de la charité. Envisageons, à la suite de Bernanos, le cas extrême, la suprême perfection de l'homme. Si la fierté la plus légitime, l'honneur le plus noble suppose un retour à soi-même, une secrète complaisance, « il est beau de s'élever au-dessus de la fierté » ; il est concevable que la charité, dans une âme privilégiée la supprime. L'amour unique emporte au delà de l'honneur.

« La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ. »

Ce sont les dernières lignes du *Journal*. L'agonie du Curé de Campagne est cette heure de la grâce des grâces. L'humilité et la charité occupent son âme sans partage.

F. BOUCHARDY

sant qu'il puisse paraître, un code exagéré de l'honneur, s'il doit conduire à des actions complètement inutiles et déraisonnables. » Passage plus troublant que réconfortant.

¹ O. C., t. V, p. 230 (*Les Grands Cimetières sous la Lune*) : « Il y a un honneur chrétien. Vous auriez tort de demander la définition de cet honneur, par exemple, à l'épiscopat d'Autriche. Il n'a d'ailleurs pas de définition... Il est humain et divin tout ensemble et pour vous faire plaisir nous le définirons quand même. Il est la fusion mystérieuse de l'honneur humain et de la charité du Christ. »

Miguel de Unamuno¹

Il n'est pas facile de saisir cet esprit vigoureux et fuyant, multiforme, désorientant, contradictoire... Il réclame le droit de se contredire, il en use largement. Il a un faible pour le paradoxe, il le sait, il l'avoue. Il « donne tous les syllogismes pour une métaphore », car il est essentiellement, profondément *poète*, c'est-à-dire créateur. Et quel créateur ! inlassable, inépuisable, puissant, varié, riche de surprises ; tantôt source, tantôt cascade, tantôt volcan.

*

L'œuvre de Unamuno n'est pas que discordances. Son unité est réelle et fortement ancrée dans l'unité personnelle de Unamuno. Il reste toujours, au milieu de son monde orageux et polychrome, ce paysan basque honnête, sérieux, calme, un peu moqueur, madré, réticent, qu'il a été jusqu'à la fin. Il reste *l'homme Unamuno* — comme il disait « l'homme Emmanuel Kant » —, l'homme transi d'angoisse et d'épouvante à la seule idée du néant, mais qui s'en délivre par une foi qui s'avère d'autant plus inébranlable qu'elle a été éprouvée profondément par les doutes les plus insidieux, les objections les plus subtiles de l'agnosticisme ; une foi solide — celle de sa femme, sa sainte femme, avec laquelle tout était en commun, les croyances comme les tristesses et les joies. La formulation de cette foi, dans un style et une terminologie de poète, de polémiste, de défenseur âpre et obstiné de toutes les modalités de sa pensée, ne pouvait guère être toujours d'accord avec les exigences de la théologie. C'est entendu. N'empêche qu'une foi était là au fond de son âme, comme une flamme inextinguible : avec l'horreur du néant, elle constitue un de ces éléments permanents et caractéristiques qu'à travers et malgré tant de variations nous croyons pouvoir discerner dans cette immense production.

*

¹ D'une importante étude organique qu'il vient de composer sur Miguel de Unamuno, où sont posés et replacés dans leur contexte psychologique les problèmes qui ont agité le poète, M. José Maria de Semprun Gurrea, qui fut un de ses amis, nous a autorisé, avec une grande bienveillance dont nous le remercions, à extraire quelques fragments, pour les présenter aux lecteurs de *Nova et Vetera*. Telles quelles, ces notes incomplètes aideront, croyons-nous, à éclairer suffisamment le visage énigmatique de l'écrivain castillan. (N. d. l. R.)

De taille moyenne, il était sec, mais fort. Les épaules carrées, la tête droite, le visage anguleux, énergique. Quand j'ai commencé à le fréquenter, en 1930, date à laquelle il avait dépassé largement la soixantaine, il avait les cheveux blancs, drus, coupés en brosse. Sa barbe, courte et pointue, était également blanche. Fines, la moustache et les lèvres. Nez légèrement aquilin. Le front haut. Les yeux perçants derrière des lunettes rondes. Lorsque son visage prenait — c'était fréquent — une attitude scrutatrice, il avait l'air d'un hibou, un hibou attentif, assez malicieux, même tacitement ironique et railleur, mais sans cruauté. Il s'habillait ordinairement en noir, portant, sous son veston, son proverbial « jersey » en tricot, fermé jusqu'au cou. Pas de chapeau, et un manteau seulement les jours de froid exceptionnel. Dans cet habillement, sinon extravagant, du moins assez personnel, il se montrait propre et correct, sans aucune recherche (même pas celle de se donner une contenance de négligence bohémienne). A vrai dire, il serait difficile de trouver un homme moins soucieux de sa personne.

Il parlait lentement, gravement, d'une voix plutôt basse, un peu âpre, parfois légèrement criarde ; d'un ton égal, suivant une ligne mélodique presque sans inflexions. Il ne gesticulait pas, jamais ne s'échauffait extérieurement. Et cependant il ne donnait pas une impression de froideur, bien au contraire !... On devinait, on sentait la chaleur qui l'habitait. Pendant qu'il parlait — et il le faisait en public exactement comme dans le cercle de quelques amis —, il soulignait les mouvements de la pensée et du sentiment par quelques gestes, ou plus exactement quelques *ricтус* du visage, amers, sarcastiques, méprisants, à peine ébauchés mais combien expressifs ! Il ne riait ni ne souriait jamais, du moins je ne l'ai jamais vu rire, ni même sourire. Je dois préciser que je ne l'ai pas connu dans l'intimité de la vie familiale.

*

On pourrait dire de ses moyens d'expression ce que nous avons dit de son habillement : aucune recherche. Il écrivait comme il parlait ; et il parlait en public comme en privé, avec une spontanéité, un naturel, voire un « sans façon » total. Il ne cherchait surtout pas à « faire du style ». Les paragraphes achevés, harmonieux, ondoyants, avec rythme et proportion, bref musicaux (d'une musicalité plus ou moins sobre et sévère, que presque tous les écrivains cherchent à atteindre), sortaient très rarement de sa plume, et l'on dirait que cela ne se produisait que par hasard, à son insu, presque malgré lui. Si nous exceptons les essais panoramiques consacrés à Salamanque, la Galicie et le Portugal, essais recueillis dans un petit volume sous le titre de *Paisajes* (Paysages), ou peut-être quelques autres pages de la même allure, dans l'ensemble la construction verbale de Unamuno, en prose, et parfois en vers, est peu harmonieuse, peu brillante, et elle présente fréquemment des duretés ou, dans certains cas, même des gaucheries. On pourrait dire que sa composition est en même temps difficile et négligée ; cependant *il arrive toujours à dire ce qu'il veut*,

si ce n'est avec beaucoup d'élégance ou de souplesse, du moins avec vigueur et originalité. Parfois — surtout dans les phrases courtes —, l'ajustement de la pensée et de la parole est insurpassable.

De son style poétique, c'est-à-dire en vers, il conviendra de parler séparément ; mais d'ores et déjà nous pouvons avancer que la valeur — immense — de sa poésie n'est pas toujours accompagnée, et dépend même très rarement, de la beauté matérielle de ses vers ou de l'art de ses strophes.

*

Professeur ordinaire (*catedrático*) de langue et littérature grecques à l'Université qui jouit de la plus haute renommée historique en Espagne, celle de Salamanque ; recteur de la même Université ; député à l'Assemblée Constituante de la République Espagnole, en 1931 ; écrivain déjà célèbre depuis le commencement du siècle, c'est-à-dire quand il avait 40 ans environ ; doué d'une personnalité d'un haut relief, il aurait pu devenir n'importe quoi dans la vie publique espagnole contemporaine. Jamais pourtant, il ne se départit de cette espèce de simplicité un peu négligée et originale que nous avons tâché de décrire. Dans sa manière de se comporter en société, de saluer, de converser, il ne faisait pas la moindre concession à toutes ces conventions ou habitudes que nous considérons comme indispensables dans les rapports entre personnes soi-disant bien élevées. Il avait supprimé radicalement les compliments, et presque les formules les plus élémentaires de la courtoisie courante. A peine « bonjour », et il commençait, ou continuait à parler, intarissablement... Cette courtoisie espagnole, chaude, insistante, un peu spectaculaire, cette forme de sociabilité typique chez nous, animée et assez bruyante, faite d'accolades, gesticulations, coups de chapeau, tapes sur l'épaule, etc., étaient complètement étrangères à sa manière d'être, sans qu'on se sente porté pour autant à dire qu'il était grossier. Droit (jusqu'à la veille de sa mort), sérieux, presque grave, et par moments railleur, extrêmement sobre de gestes, suivant toujours sa propre pensée et comme indifférent à tout ce qui l'entourait, Don Miguel, marchant au milieu d'un groupe d'amis ou d'auditeurs (il était en cela très péripatéticien), ou profondément enfoncé dans un fauteuil à la « tertulia » (réunion typiquement espagnole qui se tient dans un café, un cercle, à la rédaction d'une revue, etc.), parlait, parlait, parlait... sans arrêt. Lorsqu'on arrivait à placer un mot, une demande, une remarque, il les prenait comme un prétexte ou un point d'appui pour repartir, les insérait dans son éternel monologue, et il le continuait sur le même ton, sans altération visible, sauf, dans quelques cas, les gestes ou *rictus* dont nous avons parlé.

*

Comme pris d'une espèce de claustrophobie quasi frénétique, il ne voudra jamais se soumettre à des règles fixes, préétablies, immuables.

Il sera professeur, recteur, député au Parlement, il ne s'engagera jamais dans un parti, un groupe, une école. Il défendra avec une ardeur pathétique et touchante la plus grande liberté possible de mouvements et d'initiatives, donc — et dans un certain sens avant tout — la possibilité de toutes les variations, de tous les changements, voire de toutes les contradictions (étant cependant toujours le même !). Il refusera de se soumettre même à ses propres formules, se réservant le droit, pour lui sacré, de changer de position. C'est ainsi qu'il dira :

*Fuiste ayer uno
y hoy eres otro,
y, qué seràs mañana
mi pobre espíritu?*

(Tu as été hier un, tu es aujourd'hui un autre, et que seras-tu demain, mon pauvre esprit ?)

*Yo no sé lo que quiero,
— no me conozco —
ni me importa saberlo!
Es que soy algo màs que fragil caña
por la que sopla el viento?
El viento del Señor del infinito
sin arranque ni término.
Doblégate a su soplo
y déjale que en ti susurre o breme
siempre a su modo*

(Je ne sais pas ce que je veux, je ne me connais pas, mais que m'importe de le savoir ?... Suis-je autre chose qu'un roseau fragile à travers lequel souffle le vent ?... Le vent du Seigneur, de l'infini, sans commencement ni fin. Plie-toi à son souffle, et laisse-le murmurer doucement ou hurler en toi, à la manière qu'il voudra.)

*

Ce *libre-arbitrisme* à outrance, ce *volontarisme* excluant tout à fait un ordre rationnel quelconque, « un plan » dans le mouvement de l'Esprit, cette conception d'une liberté de Dieu tellement infinie, ou pour mieux dire tellement arbitraire et irraisonnée qu'elle n'aurait même pas à compter avec quelques Idées, quelques Raisons, quelques Vérités éternelles ; cette conception, dis-je, selon laquelle l'Esprit de Dieu souffle, *sans aucun plan*, dans toutes les directions, traversant et mouvant l'âme docile de Miguel de Unamuno, qui pourra donc se diriger aussi par-ci, par-là, à la poussée, pour ne pas dire au hasard, de toutes les inspirations, sont autant de choses qui nous mettent — toujours psychologiquement parlant — sur la piste de deux thèmes, intimement liés entre eux et très caractéristiques de la

pensée de M. Unamuno, celui de l'hérésie, et l'autre, heureusement plus épisodique, d'un « Dieu hérétique ».

Ce fils de la nature, cet habitué aux grands espaces libres en dehors desquels il ne peut respirer à son aise ; cet instrument d'une libre initiative divine sans plan et sans raison, ce malade de claustrophobie devait subir la poussée quasi irrésistible vers l'hérésie, dans son sens littéral et négatif, c'est-à-dire en tant qu'évasion de toute discipline émanant d'une autorité spirituelle quelconque, en tant que refus de toute position religieuse, intellectuelle, morale, déduite de certains principes de base et en leur nom imposée à l'acceptation de la conscience (qui cependant reste toujours libre...) Bref, psychologiquement, sa tendance à l'hérésie s'explique simplement parce qu'elle est une autre chose, parce que c'est la possibilité d'un changement. Portes et fenêtres grandes ouvertes pour pouvoir regarder et sortir, n'importe où ; la question est de regarder et sortir... Il penchera donc vers l'hérésie *en tant qu'hérésie*, et non pas nécessairement par une adhésion formelle à son contenu concret.

D'ailleurs, ici comme à peu près partout, lui-même confirmera sans équivoque possible nos essais d'interprétation : « ... la vie est due aux excitants, voire aux intrusions des courants hétérodoxes. Les langues, *comme les religions* (c'est moi qui souligne) vivent d'hérésies. L'orthodoxisme (*sic*) conduit à la mort par ossification ; l'hétérodoxisme est la source de la vie. A peine une hérésie se transforme-t-elle en orthodoxie, que tout est perdu. *Défendons l'hérésie parce qu'elle est hérésie, pour sa simple qualité d'hérétique.* (*Defendamos a la herejía por ser herejía, por su mera cualidad de herética*)¹. »

Ceci nous semble assez clair : il ne s'agit pas nécessairement d'un contenu doctrinal hétérodoxe, mais de non-conformisme, il s'agit de se rebeller, de se séparer. Preuve en soient ces deux affirmations que nous venons de transcrire : « Lorsque l'hérésie devient orthodoxe, tout est perdu », et la suivante, évidemment complémentaire : « il faut défendre l'hérésie en tant que telle, dans sa qualité hérétique. » Conséquence : vous pouvez dire à peu près les mêmes choses que l'Eglise, peu importe ! La question est de les dire comme en dehors de l'Eglise, pour votre propre compte, dans une attitude de rébellion ou de dissentiment, choisissant, cas échéant, des formules, des expressions, des attitudes aussi peu orthodoxes que possible, et, s'il le faut, vous lançant même dans des outre-cuidances, pas toujours du meilleur goût. Inversement, si l'hérésie prend des allures dominatrices, si, parce qu'elle vous a vu près d'elle, elle s'empresse de vous compter comme l'un des siens et cherche à vous embrigader, bref si elle devient à son tour orthodoxie, alors rien ne va plus, il faut rompre et devenir *l'hérétique même de l'hérésie*, formule que je n'ai pas trouvée chez Unamuno, mais qui me semble lui convenir exactement, car en ceci,

¹ *Ensayos*, Tom. IV, *Contra el purismo*, p. 18.

comme en tout ce que nous venons d'indiquer, se trouve presque littéralement décrit son propre cas.

*

Lorsque Unamuno s'occupe pour de bon des choses religieuses et extériorise sans arrière-pensée ses sentiments dans ce domaine, les fruits de son activité créatrice sont non seulement très beaux, mais chrétiens, catholiques. Voyez, par exemple, sa longue composition poétique consacrée au Christ de Velasquez, une composition qui, à mon avis, est l'une des plus belles, des plus profondément dramatiques de la littérature catholique de tous les temps ; ou bien lisez, dans ses *Paisajes*, les pages dédiées à Frère Louis de Léon, Augustin, et à la délicieuse maison de campagne *La Flecha*, près de Salamanque, où ce grand maître de la langue et de la culture espagnoles, lisait à ses jeunes confrères, en un doux printemps du XVI^e siècle, son chef-d'œuvre, *Les Noms du Christ* ; goûtez, enfin, tel bref, émouvant poème lyrique, *A la mort d'un fils* : malgré quelques libertés d'expression, quelques métaphores discutables, quelques inexactitudes possibles, ces œuvres sont, dans l'ensemble, irréprochables.

Tout à coup il éprouve la démangeaison de se montrer *indépendant*, farouchement rebelle à toute discipline venant de n'importe quelle autorité, soit académique ou scientifique, soit religieuse, soit celle de la mode ou celle des mœurs et des conventions sociales. Alors il devient *enfant terrible*, et même pour exprimer des choses parfaitement correctes il adopte une terminologie plus libre, un ton provocateur, ou va jusqu'à l'émission de formules plus que douteuses, sinon franchement condamnables. Nous pensons que c'est pendant les périodes où il se sent mordu par cet esprit d'autonomie radicale qu'il s'enfonce — et s'embrouille un peu — dans ses dissertations sur l'opposition entre la raison et la foi (la raison, qui ne peut pas croire, ni même accepter la croyance ; la foi, qui ne raisonne pas, et n'a d'autres raisons que celles du cœur et du sentiment) ; ou bien il écrit le sonnet *Mi Dios Hereje* (Mon Dieu hérétique) qui commence : « Peu m'importe qu'ils me maudissent si Toi, Tu me bénis, *mon Dieu hérétique*... » Le reste n'est qu'un développement, pas trop brillant, de la pensée initiale. Or, à la lumière de ce que nous venons de dire sur la tendance hérétique du grand poète, ce sonnet (pas très heureux du point de vue littéraire), ne serait pas le reflet d'un esprit aussi révolté que le pourraient faire croire son titre et ses premiers mots. Son sens serait essentiellement le suivant : « Je veux être d'accord avec Toi, mon Dieu. Mais je suis en désaccord avec à peu près tout le monde, et très particulièrement avec tes représentants attitrés. Or, pour que Toi et moi maintenions notre accord, *le seul qui m'intéresse* (en ceci Unamuno est très sincère), il faut que Tu sois en désaccord avec eux (ceux qui me maudissent) ; il faut donc que Tu sois... hérétique » (par rapport à eux). Ce sonnet manifesterait le désir de se mettre du côté de Dieu, ou de mettre Dieu de son côté, pour mieux lutter contre les autres. Une espèce de désir ingénu d'hérétiser (passez le mot)

avec la collaboration divine ! Au fond, c'est un peu la position psychologique de Unamuno. Il n'arrive pas à être un anarchiste pur et simple ; il n'est pas non plus — tant s'en faut ! — l'incroyant ou le mécréant total : son désir, plus ou moins conscient et avoué, semble être celui de créer, lui, Miguel de Unamuno, une divergence personnelle avec l'agrément et le « nihil obstat » de Dieu.

*

Un sentiment très vif et très jaloux de sa propre personnalité, et un désir immense, brûlant, de la maintenir au cours du temps et au delà du temps. « On me prodigue les arguties pour prouver combien est absurde la croyance en l'immortalité de l'âme, mais ces arguties ne mordent pas sur moi, car ce sont des raisons et rien de plus que des raisons, et ce n'est pas d'elles que se nourrit le cœur. *Je ne veux pas mourir, non, je ne le veux pas, ni ne veux le vouloir ; je veux vivre toujours, toujours ; et vivre moi, ce pauvre moi que je suis et que je me sens être aujourd'hui et ici, et c'est pour cela que me torture le problème de la durée de mon âme, de la mienne propre.* » Ce paragraphe du *Sentiment tragique de la vie* est un des plus caractéristiques et des plus expressifs de la pensée de Unamuno et de cette soif d'identité et d'immortalité individuelle qui est à la base de toute sa production et de toutes ses angoisses.

Etre, être toujours, être lui-même ; lui-même, pas un autre, ça jamais ! « Voilà ce que je n'arriverai jamais à comprendre, qu'on veuille être autre. Vouloir être autre, c'est vouloir cesser d'être ce qu'on est. Je comprends qu'on désire posséder ce qu'un autre possède, ses richesses ou ses connaissances ; mais être autre, c'est une chose que je ne m'explique pas. » Et après avoir remarqué que celui qui est malheureux préfère — normalement — rester dans son malheur que devenir un autre — parce que ceci équivaldrait à cesser d'exister, chose qu'on ne peut pas vouloir —, il ajoute ces paroles vraiment impressionnantes et qui nous laissent deviner la profondeur et la violence de cet abîme d'angoisse qu'est l'âme de ce grand tourmenté : « De moi, je peux dire que quand j'étais un enfant, et même un bébé, on ne put jamais arriver à m'émouvoir par les descriptions pathétiques de l'enfer, parce que déjà rien ne me semblait aussi horrible que le néant lui-même. C'était une soif furieuse d'être, un appétit de divinité, comme dit notre ascète ¹. »

*

Il est un sonnet espagnol attribué à un mystique du XVI^e siècle. Quel en est l'auteur ? saint Jean de la Croix ? sainte Thérèse ? saint François Xavier ? Personnellement, j'inclinerais plutôt pour sainte Thérèse, ou quelque âme touchée par les sublimes aspirations de la sainte d'Avila. Qu'importe, d'ailleurs ? Le sonnet est là, et il est espagnol, cela nous

¹ *Le Sentiment tragique de la vie*, chap. I^{er}, Ed. NRF., p. 21.

suffit. Il est un des sommets de l'expression du plus pur amour de Dieu de tous les temps et de tous les pays, de l'amour le plus désintéressé. Dans une conférence remarquable sur *L'origine de la connaissance morale*, prononcée à Vienne par Brentano, à la fin du dernier siècle, ce sonnet espagnol est proposé comme la plus authentique expression de la morale, d'une morale épurée de toute considération d'intérêt, étrangère à tout ce qui n'est pas l'amour du Bien. En voici la traduction :

Ce n'est pas le ciel que Tu m'as promis qui me pousse à T'aimer, ô mon Dieu ! Ce n'est pas l'enfer, si terrible, qui m'empêche de T'offenser, c'est Toi, Seigneur ! C'est de Te voir cloué à la croix, vilipendé, couvert de blessures, insulté, mort — ... C'est, finalement, Ton amour. En sorte que même s'il n'y avait pas de ciel je T'aimerais, et que même s'il n'y avait pas d'enfer je Te craindrais. Tu n'as pas besoin de rien me donner pour que je T'aime, car même si je n'espérais pas ce que j'espère, je T'aimerais exactement comme je T'aime...

Or, dans le chapitre sur « *L'essence du catholicisme* », leIV^e du *Sentiment tragique de la vie*, Unamuno dit textuellement : « Il ne faut pas non plus prendre trop à la lettre, ni autrement que comme une effusion lyrique ou plutôt rhétorique, ce passage du célèbre sonnet espagnol : *Ce qui me meut, mon Dieu, à T'aimer, ce n'est pas le ciel que Tu m'as promis...*, et la suite. » Ce commentaire semble incroyable de la part d'un homme si sensible aux valeurs poétiques et religieuses, et si cultivé. Il serait même monstrueux s'il n'était tellement conforme à la position de Unamuno à l'égard de l'au-delà, à sa « soif furieuse », son avidité inconditionnelle d'immortalité, même au prix de l'enfer, comme nous l'avons vu. Unamuno ne peut pas croire à la sincérité d'un mystique qui se montre prêt à aimer Dieu même si le ciel n'existait pas, et à s'abstenir de l'offenser même s'il n'y avait pas à craindre les châtiments éternels. La foi de Unamuno dans l'existence de l'au-delà est, nous ne disons pas plus ferme ou plus éclairée que celle de l'auteur du sonnet, mais plus exigeante, plus jalouse ; dans une certaine mesure, plus chère à Unamuno que l'existence même de Dieu et que le fait de l'aimer et de le servir sans se soucier des conséquences eschatologiques. Le mystique auteur du sonnet *croit* fermement — puisqu'il est un catholique espagnol du XVI^e siècle — à l'existence du ciel et de l'enfer, *et il le dit* : la question n'est pas là. Pour lui, sa foi en Dieu, son amour pour lui et ses croyances eschatologiques ne font qu'un ; *mais il ne fait pas dépendre son amour de Dieu ni sa droiture morale de sa croyance à une survie heureuse ou malheureuse*. Voilà le vrai point. Et sa magnanimité est si grande qu'il peut se permettre de voiler momentanément toute perspective de bonheur ou de malheur ; il peut s'installer pour un instant dans l'hypothèse d'un néant de ces choses, seul à seul avec Dieu, Bien suprême, source et objet d'amour inconditionné, et continuer à l'aimer, à le servir, à s'abstenir de pécher ! Voilà le sommet de l'amour héroïque où peut s'élever l'âme d'un vrai fils de Dieu.

Mais voilà aussi ce que l'aveugle, l'impitoyable avidité d'immortalité

qui torture l'âme de Unamuno ne lui permet même pas de concevoir ni d'accepter. Il semble ne pas pouvoir envisager la perspective de l'oubli de soi, même comme simple hypothèse, même par impossible. Il perd pied, devient fou. La simple idée d'aimer Dieu en mettant pour un instant entre parenthèses tout l'humain, lui semble absurde, voire pas sincère. Nous croyons ne pas manquer de respect à sa mémoire, ni à ses intentions certainement honnêtes, en disant que s'il fallait choisir entre l'immortalité personnelle sans Dieu et l'amour actuel de Dieu sans espoir d'immortalité, le mystique choisirait ce dernier terme, l'amour, tandis que Unamuno choisirait l'immortalité. Pour le mystique, la vie, même éternelle, sans Dieu, serait déjà un enfer, tandis que pour Unamuno, l'immortalité, même sans Dieu, même en enfer, serait la réalisation de son suprême désir : *exister toujours*.

*

L'âme espagnole — aussi bien la populaire, si vivante, que la cultivée — a toujours été, et très précisément à partir de Sénèque, ce Romain de Cordoue, très sensible à quelques aspects de la condition humaine, pour ne pas dire de sa misère : fuite inexorable des événements, certitude et imminence de la mort, brièveté de la vie... Vivre c'est mourir ; nous commençons à mourir le jour de notre naissance. Ce courant passe à travers la littérature médiévale, le théâtre, le roman picaresque, la mystique, la philosophie morale, la poésie lyrique, et tout le savoir, les proverbes, les refrains, les chansons admirables du peuple. C'est un trait accusé du *desengaño* (la déception, le désabusement...) qui suit le cours même de notre histoire.

Non pas *contre* cet état d'esprit, mais plutôt comme conséquence de cet état d'esprit, les Espagnols, sans doute fortement aidés par l'idéologie et la spiritualité chrétiennes, ont réagi en cherchant l'Absolu, l'Eternel, l'immortalité personnelle, bref Dieu et la vie sans fin dans son paradis. Unamuno, sans le moindre souci d'imitation, car ici sa spontanéité joue en plein, sans aucun égard pour les idées dominantes dans son milieu intellectuel, bien éloigné de toutes ces préoccupations eschatologiques, Unamuno, dis-je, s'est exprimé comme un des plus purs, des plus courageux représentants de ce grand courant moral et religieux. Voici quelques exemples pris du III^e chapitre de son *Sentiment tragique de la vie*¹ : *L'univers visible, celui qui est fils de l'instinct de conservation, me paraît étroit, m'est comme une prison exigüe contre les barreaux de laquelle vient en voletant heurter mon âme ; j'y manque d'air respirable... Ou bien : Eternité ! Eternité ! Voilà l'aspiration par excellence ; la soif d'éternité est ce qui s'appelle amour parmi les hommes ; qui aime autrui veut s'éterniser avec lui. Ce qui n'est pas éternel n'est pas non plus réel... Et, quelques lignes après : Tout passe ! Tel est le refrain de ceux qui ont bu à la fontaine de la vie..., de ceux qui*

¹ Pages 56-57, toujours de la version française NRF.

ont goûté du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. Etre, être toujours, être sans bornes ! soif d'être, soif d'être plus ! faim de Dieu ! soif d'amour éternel et rendant éternel ! être toujours ! être Dieu !

Mais il arrive qu'une élite, poussée par la vision décevante de ce monde périssable, s'élance à la poursuite de l'Absolu et de l'Eternel, et le trouve non seulement par la foi, mais aussi par une expérience plus directe, établissant avec lui ces contacts, ces touches (*toques*), comme disent les mystiques, dont nous avons parlé précédemment.

C'est alors que se produit dans cette élite (le cas de sainte Thérèse me semble des plus typiques) un double mouvement, apparemment contradictoire, mais qui a la même source :

D'une part, le feu de l'amour divin, immensément augmenté par cette rencontre merveilleuse de Dieu, pousse l'esprit à *brûler les étapes*, et à vouloir mourir immédiatement ; mourir pour vivre éternellement ! Puisque vivre c'est mourir, mourons au plus tôt pour vivre vraiment. C'est sans doute à l'un de ces moments que sainte Thérèse disait : *que muero porque no muero* (je meurs parce que je ne meurs pas). Et Quevedo, grand catholique mais très peu mystique, dans l'un de ses remarquables sonnets à la Mort, l'appelle d'un accent profondément pathétique et souhaite qu'elle arrive afin « que sa vie se termine et que son vivre (éternel) commence ».

Mais d'autre part, surgissant de la même source de l'amour divin, l'âme — peut-être la même qui voulait mourir pour aller à Dieu —, noyée dans la contemplation de l'Etre suprême, vouée sans réserve et sans intérêt à son service, oublie la fuite des choses, la brièveté de la vie, la réalité de la mort, et même toutes les glorieuses perspectives du ciel et toutes les horreurs de l'enfer : Dieu seul compte pour elle. Avoir expérimenté le contact avec lui si brièvement que ce soit, avoir entrevu sa beauté, sa grandeur, sa bonté infinies, pouvoir le servir un seul instant... cela suffit. C'est alors qu'éclate ce cri sublime d'amour qu'est le sonnet du mystique anonyme : *C'est Toi, Seigneur, qui me meus à T'aimer, tellement que même s'il n'y avait pas de ciel je T'aimerais, et que s'il n'y avait pas d'enfer je Te craindrais...*

Unamuno, si bien placé dans la ligne traditionnelle du mépris de ce monde et de la recherche — la soif furieuse — de l'Infini, reste (son arrière-fond de méfiance paysanne aidant ici un peu) assez sceptique quant à la sincérité de ce cri sublime. Nous avons tâché de montrer que, sur ce point concret, il se montre très peu compréhensif.

*

L'aveuglement de Unamuno quant à la sincérité de ceux qui aiment Dieu et pratiquent la vertu dans un complet désintéressement, au moins momentanément, de leur propre sort, est largement compensé par la grande clarté avec laquelle il voit le néant de cette vie périssable et la nécessité de la prolonger dans une éternité d'amour, en communion avec Dieu,

mais aussi avec le prochain. S'il n'en était pas ainsi, s'il n'y avait rien à espérer de l'au-delà, alors toutes les richesses, toutes les gloires, tous les progrès, toutes les joies de ce monde ne vaudraient absolument rien. Lorsque Unamuno, ce soi-disant « hérétique », cet esprit d'une indépendance quasi sauvage, parle de ces choses et dénonce la terrible misère de notre condition si nous n'avons rien à espérer de l'au-delà, sa voix de prophète nous apporte comme un écho des paroles émouvantes de saint Paul : « Si le Christ n'est pas ressuscité, nous sommes les êtres les plus malheureux de la terre... » Sur ce point, la position de Unamuno est très forte, elle représente un des plus beaux aspects de son génie. Et de son courage intellectuel et moral. Écoutons-le encore une fois : « *Si, à la mort du corps qui me soutient, la conscience retourne à l'inconscience absolue d'où elle était sortie, et s'il arrive de même à tous mes frères en humanité, alors notre laborieuse race humaine n'est plus qu'une fatidique procession de fantômes, qui vont du néant au néant, et l'humanitarisme est ce que l'on peut concevoir de plus inhumain... Si nous mourons tous tout entiers, à quoi bon tout ? Pourquoi?... Si l'illusion de la vie une fois dissipée, vivre pour vivre, ou pour d'autres destinés aussi à mourir, ne nous remplit pas l'âme, pourquoi vivre?...* Laissez la survivance propre et méditez sur ce qu'ils nous disent. Sacrifie-toi pour tes enfants ! Et tu te sacrifies pour eux, parce qu'ils sont tiens, partie et prolongation de toi, et eux à leur tour se sacrifieront pour les leurs, et ainsi continuera sans fin un sacrifice stérile dont personne ne profitera... » « Je suis venu au monde faire mon moi, et qu'advientra-t-il de tous nos moi ? — Vis pour la Vérité, le Bien, la Beauté ! — Nous verrons bien la suprême vanité et la suprême insincérité de cette attitude hypocrite. »

*

Nous avons donné acte à Unamuno de son courage : il en a eu besoin pour dire ces choses avec une telle force, une telle insistance et un tel mépris de la mode et de ces respects humains auxquels les intellectuels sont d'habitude si sensibles. Car il ne faut pas oublier que le demi-siècle durant lequel s'est développée son activité intellectuelle, très précisément entre ses 20 et ses 70 ans (âge de sa mort qui survint à la fin de 1936), les positivistes, scientistes, capitalistes, marxistes, progressistes, bref les rationalistes, les jouisseurs et les matérialistes de tout acabit, s'étaient mis parfaitement d'accord, malgré leurs oppositions, sur quelques points qui constituaient l'évangile de la civilisation contemporaine, à savoir : que l'au-delà n'existe pas ; ou bien, parlant un langage plus détaché et plus purement agnostique, que nous n'en savons rien ; qu'il ne faut pas s'en préoccuper, et que tout l'effort des générations actuelles ou à venir devait consister à créer le magnifique paradis de ce monde, de ce monde terrestre, temporel, tangible. Cette conception était accompagnée, et même stimulée, par la ferme conviction que cela est parfaitement réalisable grâce aux prodigieux développements de la science et de la technique.

*

Il est très significatif, l'intérêt avec lequel Unamuno raconte ¹ l'épisode bien connu de saint Paul à Athènes. Il condamne sévèrement l'attitude des Athéniens, pourtant si cultivés, si pleins d'intérêt pour toutes les doctrines, si tolérants, mais qui, dès que l'Apôtre — écouté jusque-là avec respect et vive attention — leur annonce la résurrection, se montrent incompréhensifs et, sans beaucoup de ménagements, font comprendre à Paul que cela suffit et qu'on en reparlera un autre jour... dans l'intention — dit très bien Unamuno — de n'en reparler jamais. « Mais c'est de cela, mes pauvres Athéniens, mes intolérants intellectuels, c'est de cela que je veux vous parler ici ! » s'exclame Unamuno avec son habituelle insistance quand il ne veut pas que l'adversaire se dérobe. Et il ajoute : « ... même si cette croyance était absurde, pourquoi tolère-t-on moins celui qui l'expose que beaucoup d'autres plus absurdes encore ? Pourquoi cette évidente hostilité à une telle croyance ? Est-ce par peur ? Est-ce, par hasard, par dépit de ne pouvoir la partager ? ² »

*

Unamuno était un homme ; il le sait et le proclame, il revendique avec énergie et fierté cette condition : « *Homo sum*... » Et l'une des caractéristiques les plus accusées de sa vie et de son œuvre est précisément celle d'accepter et de manifester sa condition d'homme, qui comporte sans doute des carences, des contradictions et des servitudes, mais à laquelle nous ne saurions renoncer sans nous détruire. Et nous savons jusqu'à quel point Unamuno veut subsister. C'est pourquoi, nous qui non seulement avons lu ses livres, écouté ses discours, connu ses activités, mais avons eu le privilège de le fréquenter pendant les dernières années de sa vie, nous avons le devoir de lui rendre ce témoignage : il était un homme. Professeur de grec, recteur de l'Université de Salamanque, député à la Constituante de la République Espagnole (1931), grand persécuté de la première des deux dictatures que le peuple espagnol a dû souffrir dans le courant du siècle, écrivain de grand renom dont quelques centaines de pages dureront tant qu'il y aura une culture espagnole, poète génial, et l'un de nos maîtres les plus cotés et les plus écoutés, Unamuno, devons-nous ajouter comme Hamlet entendant l'éloge de son père, était un homme ; avant tout et surtout, un homme. Vers 1934, Jorge (Georges) Guillén, professeur lui aussi de littérature espagnole, et l'un des poètes les plus distingués de notre génération — celle qui a dépassé largement la cinquantaine —, me disait, à Madrid, commentant certains événements d'ordre littéraire du moment : « Voyez-vous, Unamuno est un homme. Lorsque vous causez avec lui, vous éprouvez immédiatement la sensation d'être un homme qui parle avec un autre homme, un homme qui reconnaît à son interlocuteur sa même

¹ *Sentiment tragique*, chap. III.

² *Ibid.*, chap. III, ed NRF, p. 69.

condition d'homme. Ce n'est pas comme... (ici, un nom que je ne donnerai pas, surtout sans l'autorisation de mon cher Guillén), lequel semble vouloir vous faire sentir au plus tôt votre infériorité. » Ce n'est pas la seule fois que j'ai entendu exprimer, d'une manière ou d'une autre, cette opinion sur Unamuno. J'y souscris pour ma part sans réserves.

Nous ne reprocherons donc pas à l'humanisme de Unamuno ce qu'il est ou ce qu'il a, mais plutôt ce qui lui manque : de n'avoir pas un peu plus le sens de la transcendance, de ne pas s'ouvrir davantage à certaines perspectives supraterrrestres et métaphysiques.

*

Quand il se laisse aller à ses tendances les plus profondes, il se montre d'accord avec ce qu'il appelle « la solution catholique » ; mais qui, dès qu'il commence à réfléchir et à critiquer, il est en opposition avec l'Eglise catholique, parce qu'il pense que celle-ci aurait « rationalisé la foi », suscité la « théologie dogmatique » et la scolastique, s'organisant par surcroît en forme hiérarchique et juridique, et en arrivant à créer « cette chose horrible » qu'est le « Droit Canon »...

Nos réserves tendront — très brièvement — 1^o à justifier la théologie, l'organisation, et même le Droit Canon, et surtout à montrer que tout cela ne signifie pas la « rationalisation » de la foi, ni l'étouffement de la mystique, de l'esprit évangélique, de la charité, des exigences de la vie et du sens du mystère... Unamuno s'en tient à ces valeurs, mais en leur donnant un sens sentimental, vital. Il est trop intelligent pour ne pas se rendre compte que cela ne suffit pas, que les angoisses du cœur, les élans, les inspirations poétiques peuvent susciter la recherche de la vérité, mais qu'en définitive, à elles seules, ces choses ne prouvent rien. Mais il ne veut à aucun prix recourir aux appuis de la connaissance de raison. Il en souffre, se déchire, et *L'Agonie du christianisme*, titre d'un de ses grands essais (publié tout d'abord en français, grâce à une version directe du manuscrit due à Cassou) pourrait être le titre de sa tragédie personnelle.

2^o Nous sommes mille fois d'accord avec Unamuno lorsqu'il préfère au Dieu des philosophes, le Dieu vivant, personnel, le Dieu d'Abraham, de Jacob et de David, le Verbe incarné. C'est précisément ce Dieu vivant, ce Dieu incarné que l'Eglise propose à notre foi, notre espérance et notre amour.

3^o Du point de vue très modeste et très immédiat de notre expérience personnelle, nous dirions à notre cher Don Miguel que, contrairement à ce qu'il affirme, la raison, la raison raisonnée, non seulement ne nous oppose pas des difficultés insurmontables en matière de foi, mais nous fournit au contraire des motifs de crédibilité, voire des arguments très persuasifs de la vérité du message chrétien.

Mais laissons cela et levons les yeux vers ces sommets où le vivant humanisme et le génie poétique de Miguel de Unamuno se rejoignent,

fréquemment accompagnés de son sain et malicieux bon sens et de sa soif ardente d'immortalité, source du jet puissant de sa foi. C'est alors que nous pouvons contempler ces merveilles impérissables, souvenirs d'enfance et de jeunesse, relations de voyages, descriptions de paysages, romans, et sa flamboyante poésie versifiée. Comme par un miracle, plus Don Miguel vieillit, plus sa poésie est juvénile et séduisante. Lorsqu'elle s'inspire du sentiment religieux, ses fruits ont une saveur incomparable : citons au hasard *El Cristo de Cabrera*, *Salmos*, *La Virgen del Camino*, plusieurs pages de son poème d'amour et de mort, intitulé *Teresa*, et cet autre poème, *El Cristo de Velasquez* — quelques 1200 endecasyllabes en chiffre rond — immense foyer où flambe de toute sa force, lançant tour à tour les plus douces, les plus aveuglantes, les plus sinistres et les plus lumineuses clartés, l'âme du poète.

Rome, le 4 octobre 1953

Fête de saint François d'Assise

JOSÉ MARIA DE SEMPRUN GURREA

Le développement des ressources naturelles

Que la famine ait reparu en Europe pendant la seconde guerre mondiale et aussitôt après, c'était inévitable, en raison de la guerre elle-même et de son caractère total. Mais ce qui surprend, c'est que huit années après la fin de la guerre la situation ne soit pas rétablie. Lorsqu'en 1946, l'organisation mondiale pour l'agriculture et l'alimentation publia des statistiques et des pronostics, elle escomptait une amélioration rapide des conditions alimentaires. Mais la lecture de son dernier rapport, publié en octobre 1952, nous apprend qu'elle s'est trompée. L'accroissement de la production alimentaire depuis 1946 est inférieur à celui des bouches à nourrir. Pour la moitié des humains qui étaient déjà sous-alimentés à la veille de la guerre, la situation actuelle est pire encore. Tels sont les faits brutaux qui expliquent que depuis plusieurs années les ouvrages économiques les plus connus se résument en une question : le monde mourra-t-il de faim ?

Il est vrai que l'actualité est parfois outrancière. On dirait à lire MM. Fairfield Osborn ou William Vogt que l'ouragan qui enleva en 1934 quelques centimètres de terre arabe au Kansas et au Texas a changé d'un coup la condition humaine. Pour mesurer exactement la pénurie qui nous menace, il faut essayer de poser le problème dans ses termes les plus larges. L'homme, nous le savons, a besoin pour vivre de quelques denrées vitales, nourriture, vêtement, abri, et aussi de moyens de travail, puisqu'il obtient toute chose utile à la sueur de son front. Ces denrées et ces moyens de travail viennent, directement ou non, de la nature : terre, eau, atmosphère. Le problème des ressources naturelles concerne l'énergie et les matières premières autant que les aliments. Ceci d'ailleurs n'en diminue pas l'urgence, au contraire. Alors que l'aliment est récolté annuellement, fait l'objet d'une reproduction, le minéral s'épuise, le charbon ou le pétrole disparaissant en fumée. A l'inverse il semble que le bruit fait aujourd'hui autour de la pauvreté du monde couvre une donnée singulièrement plus vaste : la pénurie a toujours existé, mais les temps modernes en écartent l'urgence. Elle diminue certainement depuis 150 ans, époque que nous pouvons bien connaître, et il est probable qu'elle diminuait depuis beaucoup.

plus longtemps. Par tête d'habitant, il y avait, en 1939, plus de ressources qu'en 1800, comme en font foi les calculs de nombreux économistes, Kuznetz, Dupriez, etc., d'après lesquels la production mondiale a augmenté au taux de 3 % l'an alors que la population mondiale augmentait au taux de 1 %.

Mieux encore, si nous nous rappelons la bibliographie économique d'entre les deux guerres mondiales, nous notons que les ouvrages consacrés à la pléthore, au dangereux excès des récoltes et des outils, sont beaucoup plus nombreux et alors beaucoup plus célèbres que ceux qui traitaient de la pauvreté du monde.

Ne peut-on en déduire que les prophètes de malheur prennent un événement court pour une tendance durable et oublient que le progrès ne peut s'obtenir sans saccades, sans recul temporaire pour mieux avancer ensuite ? Pas exactement, car si leur interprétation est excessive, une part de leur observation est juste. Depuis 150 ans, les hommes gaspillent les moyens de production plus qu'ils ne le firent jamais. Ils ne sont pas responsables de la ruine de la Mésopotamie ou de la Lybie, mais ils ont diminué notablement la couche de terre productive qui recouvre un certain nombre d'Etats, américains surtout, africains et australiens, parfois. Comme la nature met de 3 à 10 siècles pour en produire un pouce d'épaisseur dans les conditions les plus favorables et que la reconstitution du sol n'en est qu'au stade expérimental, on a le droit d'affirmer que nos ancêtres ont dilapidé leur capital foncier. Ils ont pour mieux dire hypothéqué l'avenir en tirant des traites sur nos capacités. Avec leurs dix centimètres d'humus, ils ont permis de vivre à des centaines de millions d'hommes ; il s'agit pour nous de continuer leur œuvre avec d'autres moyens. En donnant l'alarme, MM. Fairfield Osborn et William Vogt nous rendent un grand service : ils nous préviennent que nous ne pourrions pas suivre le même chemin que nos devanciers. De leurs ouvrages nous devons tirer la même leçon d'activité que nos prédécesseurs de 1800 ont tiré des grands pessimistes, Malthus ou Ricardo. Puisque tout progrès matériel suscite un progrès démographique qui tend à le dépasser, l'homme doit toujours trouver de nouveaux moyens d'existence. Il y a des obstacles à vaincre : Malthus et Ricardo signalaient le rendement décroissant, la rente foncière. Pour les surmonter, les hommes du XIX^e siècle ont trouvé le machinisme, la libre concurrence, le peuplement du Nouveau Monde. Aujourd'hui, nous rencontrons d'autres obstacles : l'étroitesse de la terre, la marche à l'économie complexe, la division politique du monde. Nous aurons à inventer pour que le progrès démographique ne se ralentisse pas. C'est dire que nous refusons l'optimisme et le pessimisme massifs. Il ne suffit pas de dire qu'un homme qui naît apporte des bras et un cerveau pour travailler aussi bien qu'une bouche à

nourrir. Car aujourd'hui l'homme ne se contente pas d'une bêche ou d'une plume pour travailler, il faut pour occuper un ouvrier un capital évalué récemment un million de francs français. Il ne faut pas oublier non plus que l'appétit naturel de l'homme est devenu et deviendra encore plus impérieux de tous les désirs que la machine et le progrès font naître. Mais nous n'en déduisons pas que le problème est insoluble : le défi de la population croissante s'est posé maintes fois aux sociétés humaines et il a été résolu le plus souvent. Ce qu'il faut garder présent à l'esprit pour juger les possibilités, c'est que le défi s'adresse pour la première fois à l'humanité prise dans son ensemble. Non que tous les pays soient également menacés par la pression démographique. Ni les USA, ni la France n'ont à s'inquiéter d'un déséquilibre présent ou éventuel entre leurs ressources naturelles et leurs besoins. Mais la conscience chrétienne, la solidarité humaine et tout simplement l'intérêt interdisent aux possédants de se désintéresser du sort des autres. D'ailleurs pour que tous les hommes bénéficient d'un relâchement dans la tension entre leurs désirs et leur avoir, il faut que le développement des ressources soit étudié, planifié à l'échelle universelle. Le premier et le dernier mot du progrès économique c'est bien en effet la division du travail, et l'atténuation de la pauvreté ne peut venir aujourd'hui que d'une action concertée de tous les hommes.

A la lumière de cette exigence, nous allons énumérer et analyser les moyens qui s'offrent aux hommes d'aujourd'hui pour accroître les ressources naturelles. Ces moyens consistent en des modifications apportées au milieu, à la terre, aux matériaux que l'homme doit élaborer. Mais ces modifications agronomiques ou techniques sont subordonnées à d'autres modifications. De même que l'apparition du métier à tisser ne s'explique pas sans son cadre, l'Angleterre du XVIII^e siècle, de même on ne peut concevoir un changement du travail agricole sans des modifications humaines. Aussi après avoir exposé comment les modifications du milieu naturel peuvent accroître les ressources, il nous faudra examiner à quelles conditions l'homme bénéficiera de ces techniques nouvelles. Telle sera la division principale de ce rapport.

I. LES POSSIBILITÉS D'ACCROISSEMENT DES RESSOURCES PAR MODIFICATIONS DU MILIEU

Dans les conditions actuelles, le milieu de l'homme, c'est la terre avec l'atmosphère qui l'environne, les plantes et les animaux qui vivent sur elle, le sol et le sous-sol. Toutes ces richesses sont limitées comme la terre elle-même, mais d'une limitation qui laisse un champ très vaste à l'ingéniosité humaine. L'effort de l'homme portera dans deux directions :

il cherchera d'une part l'extension du milieu, de l'autre, son approfondissement.

A. *L'extension du milieu* concernera les deux catégories de ressources que l'homme demande à la nature. Il lui demande d'abord les ressources agricoles qui chaque année lui apportent de quoi se nourrir et se vêtir, les aliments et les fibres. L'extension de ces ressources suppose l'élargissement de l'espace exploité sous forme de culture, de pâturage ou de forêt. Dans quelle mesure l'homme peut-il encore gagner du terrain ? La mer recouvre les trois quarts de la surface du globe et la moitié du reste est inhabitable parce que trop froide, trop montagneuse ou absolument désertique. Est habitable une superficie évaluée à 65 millions de km² où rentrent indifféremment l'Apennin et la plaine du Pô, les Causses et la Limagne, le Tchernoziom et la forêt sibérienne. Si l'on cherche la superficie cultivée, en laissant de côté les forêts et les friches, on trouve le chiffre plus modeste de 10 ou 11 millions de km².

Cette disproportion entre la surface utilisée et la superficie des terres émergées invite à se demander si l'on ne peut gagner du terrain à la culture. Etant donné que chaque semaine la population mondiale s'accroît de 400.000 personnes, il faudrait pour les nourrir, dans les conditions actuelles de l'alimentation, défricher chaque semaine une surface égale à un département français. Peut-on compter sur une telle extension de l'aire cultivée ? Ce n'est probablement pas impossible, mais c'est certainement difficile. Car les progrès encore possibles seront compensés en partie par des régressions. Dans la zone tempérée les terres sont exploitées à la limite de l'imaginable : il suffit de regarder jusqu'où grimpent les vignes sur les pentes d'Italie ou de Suisse. Il reste seulement possible des changements d'affectation. On pourra remplacer certaines cultures industrielles, telles que les plantes tinctoriales ou le tabac, par des cultures vivrières. Mais le seul changement important — moins de forêt et plus de culture — contredit les données les plus simples de l'agronomie. Dans la zone tempérée, il ne reste de forêts que sur les pentes, les abatte amènerait l'érosion du sol, l'irrégularité dans la fourniture d'eau et l'obstruction des barrages sur les vallées. Par ailleurs, on a défriché bien des savanes et bien des terres glacées, les Russes ont fait avancer la culture intermittente jusqu'au cercle polaire, les blancs d'Afrique ont bravé les maladies tropicales — il y a encore des progrès possibles dans la mesure où le paludisme reculera, où seront trouvées de nouvelles variétés de plantes rapidement mûries. Seulement la même technique qui permet ces progrès amène des régressions sur d'autres points. Il y a des terres qui deviennent inutilisables et qui continueront à le devenir parce que le monde contemporain déboise trop vite. Pour que soient obtenues les plantes nécessaires au logement des hommes plus nombreux,

la pâte à papier nécessaire à l'information des hommes plus instruits et aussi les textiles à base de cellulose naturelle, les forêts tombent à un rythme qui dépasse celui du reboisement. Un chiffre est significatif à cet égard : la quantité de bois d'œuvre sur pied aux USA a diminué de 44 % entre 1909 et 1945. La perte est même en réalité plus grande car la statistique de 1945 a compté des variétés d'arbres négligées comme sans valeur par celle de 1909.

On peut compter sans doute que le développement des textiles à base d'éléments minéraux et le remplacement de la pâte de bois par d'autres produits diminueront l'abattage, mais ce qui vient d'être fait et ce qui se fait encore signifie une érosion plus grande des terres environnantes donc une diminution du milieu agricole. D'ailleurs à côté de l'érosion provoquée par le déboisement, il y a une érosion naturelle due à la force du vent et de l'eau. Compte tenu de l'une et de l'autre, les agronomes calculent que chaque semaine est perdue une superficie égale à celle qui devrait être défrichée. Au total, il serait imprudent de compter beaucoup sur l'extension du milieu agricole.

Les perspectives sont plus favorables en ce qui concerne le sous-sol. Car s'il est vrai qu'une mine ou un gisement de pétrole s'épuise sans espoir de renouvellement, il est également vrai que la prospection révèle un sous-sol plus riche qu'on n'aurait pu l'imaginer. Ainsi le Moyen-Orient pourrait au rythme actuel de la consommation fournir le monde en pétrole pendant un siècle. Un tel délai est rassurant même si la consommation continue à augmenter aussi vite qu'elle l'a fait depuis 20 ans. Les réserves mondiales de charbon sont évaluées à 4100 milliards de tonnes, ce qui est également rassurant puisque la consommation annuelle est de 1 milliard de tonnes. A quoi on objectera tout de même que les combustibles ne sont pas tout puisque l'industrie moderne a besoin d'une foule de minéraux moins communs : magnésium, cobalt, titane, cadmium, fluor, sans parler du cuivre, du zinc et de l'aluminium. Mais le problème est résolu et semble devoir continuer à l'être grâce à l'effort des Américains qui sont les gros plus consommateurs du monde et financent le développement de la production en Amérique et ailleurs. L'obstacle est seulement financier, c'est-à-dire surmontable dans les conditions actuelles. Le progrès rapide des ressources énergétiques et minérales garantit la progression régulière de l'outillage et l'homme est en définitive plus sûr aujourd'hui de ses outils que de ses aliments.

B. La seconde direction des efforts de l'homme tend à un *approfondissement du milieu naturel*, c'est-à-dire que sans gagner en espace et sans repérer de nouveaux gisements, l'homme exploitera plus complètement ce dont il dispose. C'est son principal atout aujourd'hui où la science mul-

tiplie ses prises sur la matière. Nous examinerons sa valeur en gardant la distinction des ressources du sol et des ressources minières.

Les ressources *du sol* peuvent être développées de deux façons. L'homme peut *découvrir* l'utilité de plantes ou d'animaux dont il a déjà noté l'existence, mais non l'intérêt. Il peut également accroître l'utilité de ce qu'il connaît déjà. *La découverte de plantes et d'animaux utiles* est de grand avenir pour ceux que retient l'opposition de deux chiffres : il y a dans le monde 350 000 espèces végétales, mais 600 seulement sont cultivées par l'homme. Une autre opposition paraît non moins prometteuse : il existe 2 millions d'espèces d'animaux connus, mais 50 espèces seulement ont été domestiquées et servent à l'alimentation humaine. Est-ce que le moderne ne pourrait pas retrouver l'ingéniosité du primitif qui utilise pour ses divers besoins, en particulier pour son alimentation, une variété infinie de plantes et d'animaux ? A vrai dire, cette possibilité est pour une large part purement théorique. La limitation du nombre d'aliments est une conséquence directe de l'impossibilité de fournir à de grandes concentrations démographiques un large échantillonnage. Les exigences à la fois physiques et commerciales de la récolte, du ramassage, de la conservation et du transport signifient qu'une foule de plantes, voire d'animaux utiles en soi resteront exploités accidentellement, de même qu'on ne cherche pas l'or dans le sable de nos plages. Cependant, des ressources peuvent être gagnées, non par un retour au flair du primitif, mais par l'application de nos connaissances biologiques et chimiques. Déjà l'invention du froid artificiel a étendu suffisamment la zone de vente pour encourager certaines productions. Mais la technique moderne va beaucoup plus loin en reconsidérant les conditions dans lesquelles apparaît la matière nutritive. Elle veut constituer des aliments à partir soit de résidus soit de microorganismes. Les Allemands ont frayé la voie pendant la guerre en fabriquant des graisses à partir d'hydrocarbures et en saccharifiant le bois. Depuis, les Américains, qui sont à l'avant-garde du progrès chimique, ont étudié l'exploitation technique et commerciale des algues microscopiques et des déchets celluliques. Les algues vertes unicellulaires, dites chlorelles, sont une source de nourriture théoriquement beaucoup plus avantageuse que les plantes disons classiques, de grande taille, car elles convertissent l'énergie solaire en matière organique dans une proportion dix fois plus forte que les plantes microscopiques. Une culture de chlorelles pourrait produire par acre et par an, 40 tonnes de matière nutritive très protéinée et vitaminée, alors que la même superficie cultivée en soja donnerait une demi-tonne de matière moins riche. Malheureusement l'étude des chlorelles n'est qu'au stade expérimental, en ce sens que leur prix de revient est aujourd'hui prohibitif. L'équipement mécanique et chimique d'un acre de terrain préparé pour la

production des chlorelles est sans aucune proportion avec l'investissement qu'exige un acre pour produire des céréales. Par contre, l'exploitation des résidus de bois et de produits agricoles en est presque au stade commercial. A partir de déchets hydrocarbonés, mais non comestibles, on obtient aujourd'hui de la mélasse et du glucose comestibles à des prix à peine plus hauts que ceux qu'exigeraient les conditions économiques présentes. Déjà ces mélasses servent à nourrir le bétail, elles seraient même digestibles pour les humains, mais leur goût amer empêche de les proposer telles que aux hommes, il leur faut pour cela une certaine transformation dont la technique est connue et dont le prix est encore trop élevé, mais de très peu.

Le plus grand espoir de découverte réside non dans les ressources du sol lui-même, mais dans celles de la mer. Le plankton contient des matières nourrissantes jusqu'ici utilisées occasionnellement, par le Dr Bombard par exemple, mais qui pourraient faire l'objet d'une exploitation plus vaste. Le produit de la pêche est très loin d'être ce qu'il pourrait être. Pendant la deuxième guerre mondiale, les instruments du repérage de sous-marins par le son, ont décelé la présence de bancs d'alevins, de masses de poissons minuscules, qui pourraient contribuer notablement à l'alimentation des hommes. Le poisson est dans les conditions actuelles, la source la moins onéreuse de protéines animales et en dehors de la pêche marine, l'élevage en bassin pourrait en accroître énormément la fourniture. Les plans d'eau des rizières pourraient être utilisés à cet effet et un technicien de la FAO a évalué à plus de 4 millions de tonnes la production que pourrait donner en Chine, un tel élevage.

Dans tous ces cas d'ailleurs, on doit parler d'invention autant que de découverte, car l'homme doit modifier sensiblement les conditions naturelles de la production. De plus en plus souvent l'aliment sort des mains du chimiste plutôt que de celles de l'agriculteur. L'avenir est à l'aliment chimique, ce qui veut dire que les hommes devront s'habituer à des aliments moins savoureux que les anciens. Sacrifice bien petit s'il permet de réduire la sous-alimentation.

Si l'on s'attache non aux perspectives, mais à ce qui a déjà été fait, on doit reconnaître que les progrès les plus positifs portent non sur la découverte du neuf, mais sur l'exploitation du déjà connu. Ce qui depuis 150 ans soutient l'alimentation humaine, c'est l'accroissement de la productivité agricole. L'hectare de blé ne produit plus 10 quintaux en moyenne, mais 15, la vache laitière ne produit plus mille litres de lait par an, mais deux mille. L'hectare de canne à sucre à Java qui donnait 100 en 1912-1920 donne aujourd'hui 180. Ces progrès du rendement expliquent au moins autant que l'extension des superficies exploitées, le démenti infligé aux pessimistes depuis 150 ans. Et si l'on ne peut plus guère compter sur

l'élargissement de l'espace, il n'en est pas de même pour le progrès du rendement. Dans bien des pays, il n'a pas encore augmenté ou de façon insuffisante. L'hectare de blé peut produire plus en France ou aux USA ou en Russie. Le poids moyen des bêtes à viande peut augmenter sensiblement pour les plus gros troupeaux du monde. Il n'y faut que la généralisation de certains enseignements et de certaines méthodes, telles que l'usage d'engrais multiples, la sélection attentive, la production d'hybrides, l'alimentation rationnelle, la lutte contre les maladies des plantes et des animaux. Sans doute l'accroissement de la productivité a des limites. Certaines viennent de l'imbrication des progrès. Pour nourrir mieux les animaux, il faudra que la production de fourrage augmente. L'extension de la superficie plantée et du rendement des plantes fourragères n'y suffirait pas, on cherche d'autres fourrages d'origine animale ou chimique. Les Japonais donnent de la farine de poisson à leurs bêtes, les Américains donnent le suc extrait de divers résidus de fruits et naturellement de la canne. Actuellement, on essaie en Afrique du Nord de produire dans des sortes d'armoires chimiques des fourrages dont la valeur nutritive est hors de proportion avec la dépense d'éléments naturels. La chimie nourrira l'animal comme elle nourrira l'homme et plus facilement puisque la considération de bien-être ne joue pas.

Mais un autre obstacle freinera davantage la productivité. L'emploi d'engrais chimiques et la lutte contre les maladies végétales ou animales conduisent à des modifications du milieu, à des changements profonds dont les effets seront nécessairement complexes. Les engrais chimiques modifient la composition du sol productif en ce qu'ils ajoutent certains éléments minéraux à un ensemble de minéraux et de matière vivante (bactéries et protozoaires). L'équilibre naturel est alors rompu, il en résulte des modifications fâcheuses dans la nature des récoltes. On ajoute il est vrai aux engrais chimiques du fumier de ferme et des engrais verts pour reconstituer la matière organique en même temps que les minéraux. Mais on n'obtient pas encore un sol naturellement ameubli, rendu perméable à l'air et à l'eau, grâce aux végétaux et aux animaux vivant sur le sol.

Aujourd'hui, un nouveau progrès rapproche des conditions naturelles : le krilium, sous-produit de matières plastiques, préparé par les chimistes américains, conserve la terre grumelée et par conséquent aérée. En le mêlant aux terres argileuses, on en augmentera le rendement, paraît-il, de 100 %. Il reste tout de même que le circuit naturel de la matière organique a été rompu par l'économie moderne. La richesse du sol ne peut se maintenir que par la restitution de toute la matière organique qui en provient. Autrefois, la vie et la mort des animaux étaient un élément de ce circuit organique. Mais nos animaux domestiques ne retournent pas à la

terre, ils finissent pour la plupart dans des centres d'abattage où leurs résidus sont détruits ou acheminés vers la mer. C'est aussi dommageable que la retombée sur les flots de la terre arable en poussière. Car les aliments obtenus à partir d'une terre minéralisée n'ont pas la qualité des autres et s'il y a aujourd'hui tant de carences alimentaires, alors même que le volume des aliments absorbés est satisfaisant, c'est qu'une partie des propriétés des aliments classiques a disparu. La lutte contre les maladies végétales et animales a un passif du même ordre. On s'est aperçu par exemple que le D. D. T. tuait l'insecte utile en même temps que le nuisible. En somme la plupart des changements qualifiés de progrès représentent non pas un bénéfice net, mais un avantage plus grand qu'un inconvénient tout de même certain, à moins que le supplément alimentaire ne provienne de l'emploi meilleur d'un élément gratuit, comme l'énergie solaire, ce qui explique l'intérêt particulier voué aux chlorelles.

Les ressources *minières* peuvent être développées sans extension des gisements par l'exploitation de ce qui était délaissé comme négligeable. Certaines variétés jugées trop pauvres sont aujourd'hui recueillies parce que les conditions de l'extraction ou du traitement ont changé. D'autres qui étaient dévalorisées par leur combinaison avec des éléments nocifs, ont pu être isolées et de ce fait, utilisées. L'histoire du minerai phosphoreux de Lorraine s'est répétée cent fois. A quoi il faut ajouter que la chimie réalise des combinaisons de minéraux qui augmentent l'utilité des minéraux séparés : tout cela est un travail d'approfondissement qui s'exerce sur les ressources du sous-sol comme sur celles du sol.

Malgré les obstacles dont nous avons signalé l'existence, bien des possibilités restent offertes à l'homme, bien des aménagements peuvent être apportés au milieu. Mais un progrès potentiel ne devient pas automatiquement un progrès réel. Ce qu'on obtient en vase clos, ne dépend que du chimiste, du biologiste, de l'agronome. Ce qu'on obtient dans la pratique dépend du paysan, de l'ouvrier, du riche qui place son argent, du consommateur qui oriente la demande, finalement de tout le monde. C'est l'homme moyen, le producteur ordinaire, le consommateur quotidien qui détermine en définitive l'accroissement des ressources naturelles. Nous allons voir comment.

II. LES CONDITIONS HUMAINES DE L'ACCROISSEMENT DES RESSOURCES

Les conditions humaines de l'accroissement des ressources se ramènent à trois. *Il faudrait d'abord que l'homme accepte un renouvellement de ses méthodes de production.* Il faudrait ensuite qu'il accepte de changer tantôt

son domicile et tantôt sa profession. Enfin, l'homme doit admettre une communauté d'intérêt dans l'espace et dans le temps.

Le renouvellement des méthodes productives est imposé par les exigences de la technique moderne. Pour que le rendement augmente, pour que des agents chimiques favorisent l'élaboration des éléments nourriciers, il faut que l'homme moyen acquière une mentalité d'ingénieur. Il sera méticuleux et discipliné ; il suivra des consignes qui ne viendront pas de sa propre expérience, ni de celle de ses parents, il croira dans la science et dans la raison : bref, il pensera en Occidental. Comme les Occidentaux ne représentent que la plus faible fraction de l'humanité, et celle qui a le moins besoin d'innover, cela veut dire que la plupart des hommes devront apprendre à penser comme une autre race, ajoutons une race que parfois ils détestent et qu'en tout cas ils ne comprennent guère. Des peuples pour qui le bien-être physiologique n'est pas la préoccupation dominante devront travailler sur le modèle des Américains. A moins naturellement que les Occidentaux ne se chargent une fois pour toutes de nourrir en plus d'eux-mêmes, une partie des autres hommes. Supposons qu'il en soit ainsi et que cette prise en charge ne soulève pas de problèmes politiques irréductibles. Les Occidentaux eux-mêmes ne sont pas tous des ingénieurs, n'ont pas tous cet esprit rationaliste qui déterminera de plus en plus le progrès du rendement. Il faudra que l'école et la presse diffusent les nouvelles méthodes, répètent à l'infini les mots d'ordre qui remplaceront ceux que les agriculteurs avaient entendus jusque là. Il faudra que diminue l'attachement sentimental aux outils et à la terre des ancêtres, attachement qui compromet le remembrement foncier et l'adoption de nouveaux engins. En somme l'accroissement des ressources naturelles réclame un bouleversement psychologique : non seulement d'ailleurs pour le paysan, qui est le plus traditionaliste des hommes, mais pour le citadin qui encourage sans s'en douter la routine paysanne : comme il ignore les problèmes de la campagne, il s'étonne des vastes programmes d'équipement rural et, comme il aime les aliments traditionnels, il maintient l'intérêt commercial des productions classiques, plus savoureuses que les nouvelles.

Il faudrait ensuite que l'homme *accepte de changer les conditions de son travail*. Changer de méthode, c'est le plus facile eu égard aux autres changements qui portent sur la résidence et même sur la profession. L'humanité, avons-nous dit, trouvera encore des terres de culture et d'élevage dans la zone tropicale et dans la zone froide. Sous la condition que les habitants de la zone tempérée acceptent d'aller vivre sous un climat excessif et dangereux. Elever des bœufs au Cameroun et en Normandie, ce n'est pas la même chose. Il n'est pas indifférent non plus d'extraire du pétrole

à St-Gaudens ou à Koweit, de soigner des malades à Venise ou à Calcutta. Les changements de métier accompagneront souvent les changements de résidence. L'homme qui surveillera la culture des chlorelles n'aura ni l'instruction, ni le genre de vie de celui qui cultivait le soja. Pour que le produit de la pêche augmente il faudrait que beaucoup d'hommes veuillent devenir pêcheurs. Qu'est-ce qui garantit de telles transformations ? La contrainte dans certains cas : pour exploiter la toundra, lancer une voie ferrée à travers le désert, c'est la solution la plus sûre. L'intérêt commercial ne suffit pas, suffira de moins en moins, puisque la sécurité sociale se développe partout et assure la subsistance même à ceux qui sont peu utiles à la collectivité. En somme le dévouement est aussi nécessaire que la contrainte et l'intérêt matériel : il faut faire un acte de foi dans la bonté de l'homme pour supposer que les changements professionnels nécessaires se produiront en effet.

C'est dire que le problème est avant tout moral et cet aspect moral apparaît mieux encore à l'analyse de la troisième condition de l'accroissement des ressources. *L'homme doit admettre une communauté d'intérêt qui l'unit à tous les hommes d'aujourd'hui et aussi à la génération qui le suivra.* Telles sont les deux exigences qui débordent largement les questions de méthode et de métier.

Il faut d'abord une bonne volonté générale pour que la répartition des hommes à la surface du globe devienne meilleure. Cette répartition meilleure est pour notre but une nécessité absolue. Le progrès de la production est et sera toujours en fonction du progrès de la division du travail. Puisque toute production doit devenir savante, il faut de plus en plus que les producteurs se spécialisent. Puisque le travail doit être toujours plus préparé, il faut de plus en plus que l'équipement soit abondant. Et comme l'immense majorité des Etats ne peuvent pousser toutes les spécialisations, ils devront de plus en plus compter sur autrui en même temps que sur eux-mêmes. Un véritable partage des productions interviendra, qui s'accompagnera nécessairement d'un partage des professionnels. Or, depuis la guerre de 1914, la division internationale du travail est en recul. Les pays refusent d'accentuer leur spécialisation dans des produits agricoles ou miniers. Non par caprice, mais par l'intérêt le plus évident, les fournisseurs de matières brutes étant défavorisés en temps de crise. Non seulement d'ailleurs en temps de crise : pendant les cinquante années qui ont précédé 1939, les prix de vente des produits bruts ont fléchi relativement aux prix des objets manufacturés. Donc, pour que la Côte de l'Or ne fasse que du cacao, pour que Ceylan ne fasse que du thé, du caoutchouc et du coprah, il faudrait que des accords internationaux leur garantissent des termes d'échanges stables. Ceci n'est encore fait que pour

quelques produits fondamentaux comme le blé, et les difficultés qui se sont élevées à leur sujet indiquent qu'une solution générale est bien incertaine. D'autant que la menace de la guerre s'ajoute à celle de la crise et explique que les acheteurs ne soient pas moins réticents que les vendeurs. Compter sur un approvisionnement régulier de l'extérieur en temps d'incertitude politique, serait une imprudence que les Etats ne commettront pas. En somme la division internationale du travail s'améliorera lorsque les difficultés politiques auront pris fin. Les hommes d'aujourd'hui ont conscience des communautés nationales, mais ils n'ont pas encore décidé de travailler dans l'intérêt de tous. Les discours des hommes d'Etat clairvoyants et généreux peuvent faire avancer le moment où l'homme reconnaîtra son prochain à travers le monde tout entier ; il serait imprudent d'ignorer que ce n'est pas pour demain. Peut-être l'autre exigence a-t-elle plus de chance d'être obtenue bientôt. La communauté d'intérêt dont l'homme fait partie ne le relie pas seulement à ses contemporains : il n'est qu'un maillon d'une chaîne qui se déroulera après lui et pour transmettre à ses successeurs plus nombreux la terre plus vaste qui pourra les nourrir, il doit accepter dès aujourd'hui des sacrifices. Le fermier américain qui suit les consignes de l'administration a moins de liberté que son père, mais il laisse à ses descendants le capital foncier qu'il a reçu. Ce n'est d'ailleurs que reproduire le comportement millénaire de l'Européen et du Chinois. Mais c'est le signe d'un changement extrêmement profond. L'érosion a aux Indes une cause démographique : le progrès énorme de la population depuis cent ans. Mais elle a aux Etats-Unis, au Brésil et ailleurs une cause pécuniaire. La culture pour le profit, pour avoir dès demain le gain maximum, est responsable de l'érosion. La fin de l'érosion américaine signifie donc le retour à un souci de l'avenir qui non seulement préserve le capital américain, mais contribue à un meilleur équilibre mondial des besoins et des ressources.

Il n'en reste pas moins que dans l'ensemble les conditions humaines d'un accroissement rapide des ressources ne sont pas réalisées. Il faudra que les hommes de bonne volonté montrent longtemps l'exemple de l'imagination et du dévouement avant qu'on puisse espérer leur réalisation. Une révolution mentale, une communauté internationale, ne se font pas en un jour. Ce qui ôte aux possibilités techniques, pour le présent, une grande partie de leur intérêt.

Il semble en *conclusion* que dans l'état actuel des choses, l'homme peut difficilement être nourri davantage. Mais ce n'est pas dire que le déséquilibre des besoins et des ressources doive persister. Il se peut que certains hommes soient nourris plus, parce que d'autres mangeront moins. Il se peut surtout que l'homme soit *mieux* nourri et que les moyens de son

travail lui soient apportés plus économiquement. C'est à nous qu'il appartient de réaliser ce progrès. Le défi de la population croissante, comme tous les défis sociaux, sera résolu par une connaissance plus étendue et par une volonté plus tenace. Les catholiques figurent en bonne place parmi les pourvus : leur désintéressement peut seul permettre à l'esprit évangélique de descendre sur la terre. Sans lui, il n'est pas d'économie humaine. Grâce à lui nous laisserons à nos descendants une terre, malgré tout, plus grande.

JEAN VALARCHÉ

Professeur à l'Université de Fribourg

Une contribution à la philosophie de l'histoire

Les vues de M. Herbert Butterfield

Les efforts de revision entrepris par un Marx ou un Croce n'ont pu ôter aux philosophies de l'histoire issues du tronc hégélien leur caractère de mythe. Par mythe, nous entendons ici une grande composition visuelle de l'ensemble du pèlerinage humain consacrée *ratio ultima* de l'homme lui-même, à laquelle la personne humaine avec ses bases permanentes est sacrifiée. Il est, en effet, significatif que nombre de philosophies aujourd'hui, parallèlement à l'exaltation de l'« histoire », souffrent d'une crise grave quant à la nature de l'homme, dont on va parfois jusqu'à nier la réalité. Aussi des expressions comme « nouvel humanisme », « nouveau type d'homme », souvent n'offrent pas un sens culturel, mais plus profondément mettent à la question l'homme lui-même : l'homme nouveau de demain n'est possible que parce que l'homme aujourd'hui est méconnu, que parce que l'impérissable en lui a été ruiné. Après cela que le mythe soit « statique » ou « dynamique », « systématique » ou « ouvert », ou encore « matérialiste » ou « idéaliste » est d'importance très secondaire. Préalablement se pose le problème des définitions corrélatives de l'homme et de son histoire et celui du primat de l'un sur l'autre.

C'est pourquoi le petit livre de M. Herbert Butterfield¹ a tant de prix à nos yeux. Son mérite est de poser à propos de l'histoire quelques questions très simples, c'est-à-dire essentielles. Historien lui-même, M. Butterfield s'interroge sur la nature et la portée de sa science historique, car, remarque-t-il, les résultats des disciplines historiques ou leur utilisation, à tort ou à raison, jouent dans le monde actuel un rôle considérable.

¹ Herbert BUTTERFIELD, *Christianity and History*, London, 1950, pp. VI, 146.

N'importe qui porte dans son imagination une vision du passé, imprégnée de jugements de valeur, ayant souvent le poids et l'influence de « catégories » philosophiques définitives et irrécusables.

Face à ce phénomène, l'historien de métier commence par nous inviter à la modestie, il insiste sur l'indispensable distinction entre les résultats de la science historique et leur interprétation, laquelle n'est pas donnée d'emblée avec les premiers. La compréhension des faits de l'histoire ne jaillit pas directement de ces faits eux-mêmes. Pour s'en convaincre, il n'est que de se rappeler qu'une multiplicité de témoins entraîne à coup sûr une multiplicité de points de vue ; que toujours des faits nouveaux, des aspects négligés peuvent intervenir pour modifier ou bouleverser une interprétation antérieure. Il faudra donc se garder de l'illusion du définitif. En bref, c'est sur le comment, non sur le pourquoi des choses, que nous renseigne l'histoire « technique », « académique », qui n'est pas à confondre avec une philosophie. En vertu même de ses instruments, elle exerce une fonction plus humble. Le fruit de ses recherches est de nous donner une raisonnable assurance que certains événements se sont produits, dans un certain ordre, et qu'entre eux, indépendamment de toutes nos philosophies ou credos, existent certaines connexions. (Cf. p. 23.) Il s'agit de bien prendre conscience de la portée de nos préconceptions, des charpentes intellectuelles, la plupart du temps rigides, qui interviennent dans nos jugements dès que nous abordons les faits de l'histoire.

Mais si l'histoire ne livre pas automatiquement son secret à l'historien, elle requiert donc de celui-ci certaines qualités particulières, imagination et souplesse d'esprit, intuition et sympathie.

Car pour supputer la valeur des faits et documents, l'historien est appelé à poser un acte de jugement extrêmement délicat ¹. Un grand sens de l'humain est donc exigé de lui : loin de céder à l'illusion qui voudrait qu'un inventaire poussé des vestiges du passé soit la clef de la connaissance de l'homme, il sait, à l'inverse, qu'une connaissance profonde de l'homme seule lui permettra une lecture féconde de ce passé. Ce sens de l'humain, c'est dans sa propre vie que l'historien ira d'abord le puiser. On peut devenir l'esclave d'une optique purement technique, mais on ne risque rien à regarder le drame humain d'une manière intimement personnelle,

¹ « and everything depends in the last resort on the very delicate balancing of the mind as it makes what we call an « act of judgment » p. 17.

en faisant confiance à nos pouvoirs de sympathie¹. Ce même sens de l'humain reconduira à leur juste place les prétentions de l'érudit comme tel à dirimer les questions, dans ce qu'elles ont d'exorbitant, et découvrira ce qu'il y a de profondeur et de sagesse dans le jugement des humbles, riches d'une fraîcheur de regard *childlike*.

De plus, les résultats ainsi acquis ne nous fournissent pas encore la plénitude d'un commentaire du drame humain. Le champ de la science historique est donc limité ; pour atteindre à une vue totale de l'histoire (*total history, totalitarian history*), dans la mesure où cela est ici-bas possible, nous dépendons d'un système d'interprétation qui nous vient d'ailleurs. Telle est la doctrine d'une religion ou d'un de ses équivalents comme le marxisme. Chrétien, M. Butterfield demande à la Bible ce canon d'interprétation².

La notion de *pattern*³ que M. Butterfield propose, apporte une contribution intéressante à l'épistémologie des disciplines historiques. Le terme lui paraissant d'ailleurs trop dur pour être appliqué à une réalité aussi souple que l'histoire, il lui préfère celui de mythe⁴.

Il entend désigner par là non pas un objet sans vérité ou un épisode imaginaire qui ne se serait pas produit réellement, mais le caractère typique, typologique, de certains processus de l'histoire⁵. Dans la complexe réalité, de tels cas-types ne se rencontrent jamais dans toute leur pureté, mais ils expriment cependant un aspect de vérité en ce qui concerne le travail de l'histoire. Tels sont, par exemple, le schème marxiste en thèse, antithèse, synthèse, celui en *challenge and response*, proposé par M. Toynbee, lequel est si simple qu'on peut l'appliquer presque partout bien qu'à chaque occasion on puisse le trouver en défaut. La plus fameuse de ces *patterns* est peut-être l'idée de renaissance, symbolisée par le Phénix, qui pourrait se trouver vérifiée de la même façon à de nombreux moments de l'histoire, voire à chaque nouvelle génération. De tels processus ainsi simplifiés, n'ont

¹ « Indeed, though we sometimes become slaves to purely technical modes of study and thought, we cannot go to far in regarding the whole human drama in intimately personal terms, doing a very personal kind of thinking about it — almost thinking with our sympathies » p. 109.

² L'expression est employée par Croce à propos de Marx.

³ Type, modèle, patron.

⁴ Le lecteur aura remarqué que mythe est employé ici dans un autre sens que celui que nous avons adopté au début.

⁵ « using the word myth not to represent something untrue or something which did not happen, but to typify an essential process in history » p. 81.

sans doute jamais existé en toute intégrité, ils correspondent toutefois à une donnée historique.

On saisit la fécondité d'une telle vue qui mériterait d'être soumise à un examen plus poussé. Ainsi dans quelle mesure ces *patterns* sont-elles le reflet de processus réels de l'histoire, qu'on n'arriverait jamais à dégager à l'état pur en vertu de l'interférence d'un grand nombre d'autres facteurs, et dans quelle mesure ont-ils un caractère plus subjectif d'instrument d'investigation historique, permettant d'organiser d'une manière intelligible une constellation de faits ? Nous rejoindrions par là la question plus fondamentale du statut scientifique de l'histoire. Car, M. Butterfield le note, chacun de nous pense l'histoire, l'*history-making*, à l'aide de symboles empruntés à d'autres domaines, celui du mouvement physique ou des phénomènes biologiques, par exemple. Le danger de tels symboles, c'est qu'ils ont une portée limitée, qui ne recouvre qu'un secteur déterminé de la matière historique ¹.

Jusqu'ici, l'histoire était envisagée en tant qu'elle est un savoir, la connaissance des phénomènes historiques. Quel est l'objet de cette connaissance ? D'abord, le plan de l'histoire se distingue du plan de la nature et de ses lois. C'est pourquoi les disciplines historiques ne se laissent pas réduire aux sciences naturelles. M. Butterfield définit l'histoire comme un « drame humain », un « drame de personnalités ». Les acteurs de ce drame, ce sont donc les personnes humaines douées de conscience de soi, d'intelligence et de liberté. S'il veut atteindre son objet, l'historien doit en conséquence être conscient de la dignité de la personne, de son âme immortelle. Chaque génération, chaque individu, existe pour la gloire de Dieu ; le danger serait, en sens contraire, de vouloir subordonner la personne humaine à la production, à la civilisation, à l'état, etc. Il suit de là, selon une belle formule de Ranke, que chaque génération est équidistante de l'éternité. La fin de l'histoire, dès lors, n'est pas à repousser dans un avenir imaginaire : elle est constamment là, présente ².

¹ De tels symboles se réfèrent « to selected parcels of historical events, isolated from the rest of the complex fabric of historical happening. They are dangerous, for none of them is sufficiently flexible, and history as a whole must be very subtle in pattern. For it must be subtle enough to include and combine all these other partial patterns » p. 108.

² « If the end of history lies in personalities, which represent the highest things we know in the mundane realm, then we must face the fact that the purpose of history is not something that lies a thousand years ahead of us. It is instantly here, always with us, for ever achieving itself. The end of human history is the manufacture and education of human souls » p. 76.

L'histoire est une école pour les âmes. Concernant d'abord notre personnalité, elle est essentiellement d'ordre moral. En insistant sur la place centrale qui revient à l'homme dans l'histoire, M. Butterfield peut discerner les divers plans de valeurs. Ainsi, dit-il, on pourra bien reconnaître des progrès dans les zones de surface, mais dès qu'il s'agit des sphères profondes de l'homme, chacun doit partir à nouveau du point de départ ¹.

On le voit, le mérite de cette position est de subordonner les jugements historiques à la connaissance de l'homme. Une telle affirmation semblerait, au premier regard, aller de soi. De fait, cette vérité est méconnue par les philosophies historicistes qui en même temps qu'elles nient la réalité de la nature humaine substantifient des abstractions : « l'histoire », « l'esprit du monde », qui est essentiellement confondu avec son devenir ; de sorte que les individus ne sont plus que les instruments de ces protagonistes anonymes ².

L'accent mis sur la personnalité permet encore de distinguer l'histoire de la préhistoire : celle-ci n'est connaissable que par le biais du social ; ce qui en elle est envisagé est « le corps collectif impliqué dans un système de nécessités ³ ».

La Révélation chrétienne nous éclaire sur la nature et sur les conditions existentielles concrètes de l'homme. Mais comme certaines de ces conditions ne sont pas de simples corollaires de cette nature, mais la conséquence d'événements historiques, la Révélation nous éclaire encore sur ces événements : elle contient une Histoire Sainte. Il convient d'avoir cette distinction à l'esprit pour juger de la manière dont M. Butterfield envisage l'histoire à l'aide des données révélées.

Ainsi, nous dit-il, la connaissance du péché, le fait de savoir que l'homme est un pécheur, fournit à l'historien une clef qui lui permet de rendre compte du comportement humain qui, sans cela, resterait inexplicable. Il est, en effet, plus exact de dire que les hommes sont tous pécheurs, que de dire avec Lord Acton qu'ils sont mauvais. A l'aide de cette certitude, équivalente de l'assertion théologique de notre condition de pécheurs,

¹ « In these cases where the most intimate parts of human wisdom and experience are concerned, each generation, each individual, has to start, in a certain sense, at the beginning again » p. 97.

² A la racine métaphysique de cette inversion, il y a l'affirmation du primat du devenir sur l'être. C'est un des *leitmotiv* de la philosophie de Croce.

³ Selon cette définition, on pourrait dire que le marxisme, en tant que « canon d'interprétation » tend à considérer l'histoire comme préhistoire.

l'historien pourra comprendre la réalité qu'il étudie. Cette existence du péché qui nous est révélée, M. Butterfield pense qu'elle serait déjà reconnaissable à la simple observation de l'homme par quelqu'un qui ne tiendrait pas compte de la Révélation surnaturelle¹. C'est un fait : universellement, l'homme est pécheur. Du coup on évitera de tomber dans une conception manichéenne de l'histoire, laquelle serait faite de la lutte des bons contre les méchants. On dira plutôt que tous les hommes sont imparfaits et que c'est en chacun d'eux, dans l'intérieur des personnalités, que se livre la lutte entre le bien et le mal. On ne peut pas situer dans un groupe humain l'*unmixed good*, le bien à l'état pur. Est-ce ce souci très authentique d'écarter une vision de l'histoire où un groupe humain aurait comme le monopole de la pureté (cette optique est le levier psychologique de la mentalité totalitariste) qui fait considérer à M. Butterfield que le péché de *self-righteousness*, de conscience de sa propre vertu, possède en quelque sorte une malice supérieure à celle des autres péchés ? Nous doutons que cette distinction s'impose d'emblée à l'observation du donné historique : le péché dans son sens le plus général de préférence accordée à d'autres biens qu'à Dieu, rend compte du comportement de l'humanité. Cette vision du péché, à l'œuvre dans l'histoire marque la sagesse de l'historien d'une note de mélancolie et de compassion, sagesse qui consiste à réconcilier les adversaires après coup par la compréhension, *to cover the conflicts with understanding*². Dans le même ordre de choses, je ne suis pas sûr que la défectibilité de la nature humaine et des sociétés ait dans le péché son unique cause : déjà par elle-même la matière entraîne le vieillissement, l'usure, la caducité.

On ne contestera pas à M. Butterfield l'insistance avec laquelle il souligne la généralité et l'extension du péché dans le drame humain. Mais peut-être qu'en mettant ainsi l'accent sur ce point du donné révélé, a-t-il

¹ Ici se pose la question du péché originel ; celui-ci est un des analogues du péché, il n'est pas le péché. Saint Thomas pense que la simple raison peut prouver avec assez de probabilité, *satis probabiliter probari potest*, que les misères de l'humanité découlent de quelque faute originelle. Cf. *IV Contra Gent.*, ch. 52. A ce sujet, cf. Ch. JOURNET, *Vérité de Pascal*, St-Maurice, 1951, pp. 139-145. Sur la doctrine du péché originel, cf. M.-M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, 1953.

² « Taking things retrospectively and recollecting in tranquillity, the historian works over the past to cover the conflicts with understanding, and explain the unlikenesses between men and makes us sensible of their terrible predicaments, until at the finish — when all is remote as the tale of Troy — we are able at last perhaps to be a little sorry for everybody » p. 92. Ou encore : p. 98.

négligé d'autres points de ce donné. J'entends qu'il me semble retrouver ici ou là l'écho d'un pessimisme disons luthérien, aux yeux duquel le péché reste inexorablement attaché au cœur humain, la vocation chrétienne se limitant à la reconnaissance et à la confession de ce péché. Nous aurions là une autre raison pourquoi le péché de *self-righteousness* est mis en relief : il serait la négation directe de la vraie nature humaine. Il semblerait qu'on a oublié que la grâce, elle aussi, agit dans la masse de l'histoire comme un levain qui élève et clarifie cette masse, qui la transforme intérieurement, qu'à côté des forces de désagrégation l'histoire porte en son sein des énergies qui l'orientent vers Dieu. Bien que parfois M. Butterfield ait sur un tel sujet des remarques profondes, comme quand il reconnaît l'importance capitale pour l'étude de l'histoire de l'Eglise d'un fait comme celui de la prédication obscure de la charité et de l'humilité aux gens simples, l'impression reste par ailleurs qu'il définit les rapports de la personnalité et de sa vie vertueuse aux cadres sociaux selon une optique qui suppose une notion de la justification extrincéciste.

Une précision éclairera la question. Si un historien parle de la nature humaine, il ne donne pas nécessairement à cette expression le sens que lui confère le théologien. Le premier parlera du fait du péché comme lui apparaissant indissolublement lié à cette nature : c'est ce que lui révèle l'observation. Le second sera plus prudent dans son affirmation ; le péché, la malice de certains actes et de certaines situations existentielles ne sauraient prétendre à ses yeux être partie essentielle de cette nature humaine, s'intégrer dans sa structure métaphysique. Le péché est un fruit de notre liberté, il n'est pas une des composantes métaphysiques de la créature.

M. Butterfield dit donc à propos des institutions sociales que c'est sur elles en définitive que repose la différence entre civilisation et barbarie : ici et là nous rencontrons toujours la même nature ; derrière ces « sauvegardes sociales », il faut savoir reconnaître *the same human nature when it works under differends conditions*. Les institutions sociales, même mauvaises, font apparaître les hommes un peu plus vertueux qu'ils ne sont en réalité. Qu'est-ce que le système capitaliste sinon une organisation, un domptage, de nos cupidités, de notre *selfishness* et de notre *self-centeredness* ? De même des idées révolutionnaires qui semblaient généreuses dans leur source ont été rapidement mises au service du pouvoir. L'Eglise chrétienne

elle-même, ajoute M. Butterfield, considérée comme « une institution visible et terrestre » n'a pas échappé à cette souillure de la cupidité¹.

Le théologien apportera d'ultérieures distinctions qui permettront de donner à de telles affirmations leur juste signification. Que le péché apparaisse dans l'histoire humaine avec d'effrayantes dimensions, c'est là une constatation d'expérience qui demande à être interprétée à la lumière d'une définition précise du péché. Ainsi disions-nous que le péché ne s'identifie ni avec la nature humaine ni avec un des constituants de cette nature. Celle-ci est blessée, non corrompue par le péché originel. Il suit de là qu'elle est guérissable, amendable et susceptible d'être vivifiée par les énergies de la grâce. On peut admettre que l'œuvre du bien est plus cachée, moins bruyante que celle du mal ; cependant sa présence et son influence dans l'histoire doivent finalement elles aussi être décelables à l'observation. Si les facteurs sociaux pèsent sur le comportement des individus, nous pensons que cette action des cadres civilisateurs n'est possible que parce que ces cadres sont le fruit, au plan sociologique, de richesses humaines écloses d'abord au cœur des personnalités. Ce qui n'empêche nullement de reconnaître le rôle capital d'éducation, de stimulation ou de dégradation, de coercition, joué par les circonstances, fortune, classes, etc., sur l'agir des hommes. Il nous paraît également exact que le verdict de l'historien

¹ « The Christian Church itself, regarded as a visible and terrestrial institution, has not been exempt from that bias, that curious twist in events, that gravitational pull in human nature, which draws the highest things downwards, mixes them with earth, and taints them with human cupidity » p. 39. M. Butterfield parle de l'Eglise à plusieurs reprises, notamment pp. 131-135. Il pose la question du point de vue à adopter pour comprendre l'histoire de l'Eglise. Contre Lord Acton qui ramenait cette histoire à l'aspect politico-ecclésiastique, il relève justement l'importance de faits comme la prédication aux « farmers » de la charité et de l'humilité. L'Eglise, dit-il encore, n'a jamais failli, puisqu'il y a toujours eu des âmes atteignant les cimes de la vie spirituelle. Il s'élève contre les interprétations de l'histoire « ecclésiastiques » — nous dirions cléricales — et politiques, faites pour justifier les gens d'Eglise et les systèmes ecclésiastiques. Les cas où des gens d'Eglise se sont dressés en ennemis de progrès sociaux ne fournissent pas un argument contre le christianisme lui-même, mais montrent l'humaine nature telle qu'elle se manifeste dans l'histoire ecclésiastique. C'est ce qui explique encore que beaucoup de conquêtes qui auraient dû être un fruit de la charité ont été acquises contre les gens d'Eglise. Mais l'objet de la vie de l'Eglise est supra-politique. Si aujourd'hui l'Eglise retrouve une situation qui rappelle celle dont elle jouissait avant Constantin, cela peut présenter quelque avantage.

Si la notion de l'Eglise qui se dégage du livre n'est pas précise (ainsi qu'entendre par « système ecclésiastique » — une théorie des rapports de l'Eglise et de l'Etat ou l'Eglise visible elle-même ?), nous aimons que l'auteur mette l'accent sur les grands de sainteté. Disons donc que les chrétiens, et plus exactement leurs péchés, ne sont pas l'Eglise : en péchant, les chrétiens trahissent l'Eglise. Disons encore qu'il faut bien distinguer la structure divine de l'Eglise des systèmes sociaux que le conservatisme protège en se réclamant de l'autorité de l'Eglise.

qui répond à la question de savoir lequel de Napoléon ou de Hitler était le pire n'équivaut pas au Jugement Dernier. Napoléon avait l'avantage d'une éducation urbaine et aristocratique, et, comme le note M. Butterfield, le jugement que nous portons sur les êtres est souvent d'ordre esthétique. Que Napoléon ait été plus policé n'entraîne pas nécessairement qu'il ait été moins responsable, moins coupable. Mais il faut distinguer davantage encore. En effet, le péché se mesure au degré de malice, de responsabilité dans le mal : juger de ce degré appartient à Dieu. La distinction entre barbarie et civilisation se situe à un autre plan, celui de la culture et celle-ci implique la reconnaissance de valeurs de vie vertueuse, elle ne se réduit pas à la bonne éducation au sens d'art du comportement extérieur qui laisserait les âmes en vacance. La bonne éducation, il est vrai, est un fruit de la culture et la rectitude morale a une influence civilisatrice. Il y a là interaction de divers facteurs.

Nous apporterions encore une précision à l'assertion de M. Butterfield sur la confiance à ne pas accorder à la nature humaine¹. Evidemment il ne s'agit point de mettre sa confiance dans un effort humain qui prétendrait agir contre Dieu ou en se passant de lui. Mais nous pouvons reconnaître que guérie et activée par la grâce la nature s'épanouit à son ordre propre.

Ces quelques observations sont peut-être davantage de l'ordre de la précision que des correctifs : M. Butterfield, en effet, éveille l'attention sur les problèmes et les optiques, suggère plutôt qu'il ne développe systématiquement. Toutefois, la tonalité de ses affirmations rappellerait par moments le pessimisme d'un Pascal : « Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »

De telles réflexions ressortissent déjà de la philosophie de l'histoire. A ce point de vue, l'optique adoptée par M. Butterfield est d'un grand intérêt épistémologique. On trouve là une illustration de ce que J. Maritain a écrit de la philosophie morale adéquatement prise². Puisque de fait l'homme participe à une destinée surnaturelle, il ne pourra être compris d'une manière adéquate que si l'on tient compte, en philosophie morale, des données de la Révélation relatives à son état. Une philosophie de l'histoire — et celle-ci est, pensons-nous, partie de la philosophie morale —

¹ « It is essential not to have faith in human nature. Such faith is a recent heresy and a very disastrous one » p. 47. Cette hérésie est-elle si nouvelle ?

² Cf. J. MARITAIN, *Science et Sagesse*, Paris, 1935.

qui voudrait faire abstraction de ces données se condamnerait du coup à travailler sur des êtres de raison.

De plus, nous pensons que, selon les dimensions que l'on reconnaîtra à l'objet du savoir historique, une certaine interprétation des faits et documents est déjà requise de l'historien ; la science historique empruntera donc à son tour à la théologie et à la philosophie certains principes d'explication.

Et peut-être même, selon les exigences de la recherche, l'historien pourra-t-il leur faire des emprunts d'un autre type : certaines notions élaborées en théologie ou en philosophie de l'histoire, ou leurs analogues, lui serviraient d'hypothèses de travail.

La Révélation ne nous apporte pas seulement des lumières sur la condition humaine ; elle relate en outre une histoire, l'histoire du peuple de Dieu. Elle contient une Histoire Sainte. Quel usage pourra faire de l'Histoire Sainte un historien ?

On sait que Bossuet pensait que puisqu'Israël avait eu des rois, la royauté devait être le meilleur régime politique, et il prétendait offrir « une Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte ». En quel sens est-il ainsi exact d'avancer qu'un complexe historique trouve dans la Bible son prototype ?

C'est précisément à propos des anciens Hébreux que M. Butterfield a élaboré la notion de *pattern*, dont nous parlions plus haut. Ici encore nous ne ferons nôtres ses affirmations qu'après avoir introduit quelques précisions.

La considération de l'histoire d'Israël prise comme point de comparaison donne l'occasion à M. Butterfield de formuler d'intéressantes remarques. Cette histoire tragique, note-t-il, nous est plus contemporaine que ne l'est n'importe quel moment du XIX^e siècle. M. Butterfield insiste sur la fonction des catastrophes qui semblent stimuler la créativité humaine. Ainsi en allait-il au temps de l'Exil, où les Hébreux ont su tourner une situation sans espoir apparent en un des rares moments de création de l'histoire mondiale. Il semblerait que nous puissions affirmer que la pression des événements joue le rôle de facteur d'activation des énergies créatrices de l'homme, ne serait-ce que dans un domaine particulier, celui de l'art par exemple. M. Butterfield rappelle les *Negro Spirituals*¹. Les

¹ « There is something very moving at times in Negro Spirituals. Something which makes one feel that human nature under pressure can reach a creative moment and find a higher end of life (if only in the arts) than the mere continuance of material comfort had seemed to offer them » p. 75.

catastrophes historiques peuvent donc être des écoles de générosité et d'invention. Ceci doit nous inciter à reconnaître que les conditions d'une vie féconde sont toujours données dans le présent¹. C'est au moment où elle était sous la menace de l'*Armada* que l'Angleterre a vu fleurir la poésie élisabéthaine. Pour se mettre à l'œuvre, les artistes n'ont pas attendu la venue de conditions plus propices.

Un tel genre d'observations ne suppose pas encore que l'on envisage l'Histoire Sainte comme Histoire Sainte. L'histoire hébraïque ne fait que fournir un cas éminent d'un processus que la sagacité de l'historien croit pouvoir vérifier ailleurs. Ainsi dira-t-on que le malheur se présente souvent comme un creuset où se trempent les personnalités, qu'il est historiquement fécond. On ajoutera que la Bible est riche d'un tel enseignement humain. Mais ce disant, on ne retient pas au premier chef son message principal.

Mais M. Butterfield s'avance plus loin. Certes relever qu'avec Ezéchiel ou le Livre de Job la Bible nous révèle le sens de la souffrance, c'est lui demander un enseignement qui approfondisse la connaissance de l'homme, grâce à laquelle l'historien peut envisager le drame humain selon toutes ses dimensions. Mais des notions comme celles du Reste d'Israël, du Serviteur Souffrant chez le second Isaïe, ou l'enseignement du rôle vicaire de la souffrance peuvent être envisagés d'un double point de vue. D'abord on puisera là encore des lumières qui éclairent les dernières profondeurs du drame humain ; ainsi on entreverra le sens de la souffrance. Mais on pourra aussi essayer de voir dans ces révélations les prototypes, les *patterns*, d'autres réalités historiques. Et M. Butterfield semble, en effet, conclure de là que la souffrance d'une nation fait partie de son destin, nous dirions de sa vocation. Car la souffrance suscite l'amour et la solidarité, elle avive le sens de la personne².

Mais la question essentielle est de savoir de quelles autres réalités des données comme le Reste d'Israël ou le Serviteur de Yahvé constituent le type. De quoi l'Histoire Sainte est-elle le prototype, de l'Eglise ou des nations ? Il est capital ici de distinguer entre Eglise et cultures, entre la destinée surnaturelle de l'homme et ses fins temporelles. L'histoire d'Israël est précisément incommensurable à toute autre histoire parce qu'elle est l'histoire du peuple de Dieu, du peuple élu duquel devait sortir le Messie.

¹ Ceci vaut au delà d'un indispensable niveau de vie. La faim et la misère frustrer les hommes de toute chance de lutte dans la plupart des cas.

² Cf. une remarque comme celle-ci : « Because there is tragedy in history, love itself is brought to burn with an intenser flame in human experience » p. 87.

Si donc Israël présignifie quelque chose, ce ne peut être que l'Israël spirituel, l'Eglise. L'Ancien Testament est la figure du Nouveau. Or un des enseignements du Nouveau Testament est que Royaume de Dieu et choses de César ne se confondent pas. Négliger cette distinction conduirait à sacraliser les nations, à conférer aux peuples et aux histoires nationales un caractère sacré, ecclésial, qu'en vérité ils ne comportent pas. Il serait, à ce propos, intéressant de rechercher dans quelle mesure la projection sur le plan de la société temporelle, de réalités surnaturelles, d'éléments appartenant à l'Eglise comme telle n'a pas dans certains cas accompagné le phénomène moderne de l'éveil des nationalités. Et une histoire du « totalitarisme » au sens le plus large devrait se demander si, à côté de la tendance païenne qui tend à diviniser César, il n'y a pas une tendance hérétique qui tend à faire des « Saint Empire », « Royaume », « Peuple » ou « Nation » des équivalents de l'Eglise.

Dans le Serviteur de Yahvé, le chrétien reconnaît une image du Christ ; cette figure l'éclairera sur sa vocation personnelle qui l'appelle à marcher sur les traces de son Seigneur. Même s'il voulait tenir avec M. Butterfield que le Serviteur est la figure d'une collectivité, ce qui est improbable, il ne pourrait, sans une extrapolation induue, appliquer cette *pattern* à un peuple comme tel. Il méconnaîtrait en effet l'existence d'un plan et de finalités naturels et culturels, recevant certes en soi des réfractions de la lumière et de la vie évangéliques, mais non pas réglés directement comme par leur loi propre par la loi évangélique. Quand donc on parlera de la valeur pour une nation de la souffrance chrétienne, on entendra que la vie surnaturelle des membres de cette nation rejaillit indirectement sur elle en bénédictions. Ce serait une erreur de miser sur cette souffrance comme sur un facteur politique. L'attitude requise d'une nation injustement attaquée est de se défendre, évidemment ; tendre l'autre joue et souffrir persécution en patience appartient à l'Eglise. Et rien n'empêche qu'une ruine temporelle irrémédiable soit l'occasion d'une abondante moisson surnaturelle. Affirmer que les cités terrestres reçoivent de la Cité de Dieu lumière et confortation n'est pas poser que les destinées de celle-ci et de celles-là soient conjuguées. Oublier cette distinction reviendrait à réduire le christianisme à un moralisme, où la souffrance et le sacrifice n'ont qu'une simple valeur d'exemple édifiant ou au contraire à faire de la communauté d'ici-bas une société surnaturelle.

M. Butterfield dit encore que ce qui chez les anciens Hébreux est unique est leur historiographie plutôt que leur histoire. Car les auteurs bibliques nous enseignent à voir dans les événements la main de Dieu, à considérer dans le succès un don de Dieu, dans l'échec un effet de l'infidélité, à prendre conscience de la vocation universelle du peuple élu (cf. p. 73).

Disons, oui, que les écrivains sacrés — qui étaient inspirés — envisagent les faits de l'histoire sous un angle théologique, en tant que ces faits concourent à l'édification du peuple de Dieu. Mais est-ce tout ? Non pas, car il faudrait admettre que la Bible contient des lumières divines éclairant un secteur de l'histoire qui en lui-même ne se distingue pas des autres champs historiques. En réalité, c'est non seulement dans le récit que l'Écriture nous donne de ses événements mais dans sa texture même que l'histoire d'Israël, histoire du peuple de Dieu, est unique. De la vocation d'Abraham à Moïse et aux Prophètes jusqu'au Christ lui-même, nous avons des faits et des événements absolument à part et l'histoire d'aucun autre peuple n'en offrira jamais de semblables. Ils se situent à un plan unique et par là posent une différence fondamentale entre l'histoire d'Israël et toute autre histoire. D'ailleurs, M. Butterfield rejoint finalement ces vues dans ce qu'il dit du christianisme.

La religion chrétienne, remarque-t-il, est historique en ce sens qu'elle inclut des événements tels que l'Incarnation, la Crucifixion, la Résurrection. Il y a là de belles pages sur la vie du Christ, sur la place centrale qu'il occupe : en lui se révèle la vraie nature de l'histoire car toutes les vérités qui éclairent cette histoire, jugement de Dieu, tragédie, rôle vicair de la souffrance, providence, trouvent ici leur plus haut point d'intensité — *climax and crisis of the story*¹.

M. Butterfield traite en passant de la question des Évangiles avec un grand sens chrétien. Il souligne que cette question n'est pas nouvelle, qu'elle se posait déjà, fondamentalement la même, du temps de l'Empire romain. Les Évangiles portent en eux-mêmes leur propre ratification. Ils ne présentent pas d'abord un problème d'érudition, de *scholarship*. Cependant, en insistant sur le but des écrivains sacrés, sur la *morale issue*

¹ A la page 119, M. Butterfield parle de la progressive prise de conscience de sa mission par le Christ : c'est inexact. Dieu et homme, Jésus a connu dès le premier instant qui il était. Quant à la réalité des tentations du Christ, il faut dire que c'est pour nous soutenir qu'il les a subies ; mais il était impeccable, en vertu de l'union de la nature humaine avec la nature divine : ces tentations n'ont donc pas pu rencontrer d'écho en lui.

qu'ils avaient en vue, il semble un peu trop minimiser l'importance de l'exactitude documentaire¹. Il reste qu'il remarque justement que l'Eglise aux premiers siècles a un souci aussi grand de défendre l'humanité de Jésus autant que sa divinité. Ainsi, la religion chrétienne est enracinée dans l'histoire.

L'historien et le philosophe de l'histoire chrétiens savent que les événements sont conduits par la Providence. En dehors des desseins divins déjà réalisés dans l'Histoire Sainte, dans l'Incarnation, la Rédemption et l'Histoire de l'Eglise, connus par le regard de la foi, l'historien peut-il surprendre dans les faits eux-mêmes l'action de la Providence ? L'écueil à éviter est celui dans lequel est parfois tombé Bossuet. En effet, le *Discours sur l'histoire universelle* semble supposer que la Providence agit d'une manière dûment constatable. Mais on ne comprend pas pourquoi selon ce plan où « tout s'avance avec une suite réglée », l'ordonnance des « époques » qui sont comme autant de parties d'un édifice, couronné par la gloire de Louis XIV, ne nous a pas amenés à la fin du monde. L'œuvre de Bossuet fournit une illustration au fait que notre interprétation de l'histoire, sans doute de par la nécessité même de ce savoir, dépend de facteurs subjectifs, de principes d'ordre, parmi lesquels les éléments esthétiques jouent un rôle prépondérant. C'est comme si la coordination des données historiques dans une vision d'ensemble, leur représentation, obéissait pour une grande part à des critères esthétiques. De ce point de vue, il serait intéressant d'étudier le *Discours* à la lumière des théories esthétiques des Classiques.

Mais peut-on ainsi voir se dérouler le plan de Dieu dans l'histoire des empires et des peuples ? Là encore, on distinguera entre le plan surnaturel et celui des cultures. En deça de ce qui est visible au regard de la foi, la vie de l'Eglise et les interventions miraculeuses de Dieu sont des signes providentiels qu'une raison attentive peut reconnaître. Mais dans la marche générale de l'histoire, la vie des nations et des cultures représente le jeu d'interaction des causes secondes ; et comme la cause première ne vient pas s'additionner à elles mais agit *en* elles, actualisant et appliquant leur propre causalité, elle n'est pas décelable de manière que l'on puisse dire : ici on saisit l'action de la Providence, là on ne la voit pas. A ce plan de

¹ Cf. page 127 : « They do not greatly concern themselves about the question whether an event happened on Wednesday or on Friday, in Birmingham or in Bristol. »

l'histoire temporelle, il n'y a pas d'événements, de desseins providentiels reconnaissables comme tels. La réflexion métaphysique peut simplement éclairer l'historien qui saura que la Providence est partout.

L'historien n'est donc pas appelé à nous montrer ici ou là l'émergence visible de l'action divine, puisque celle-ci est universelle et cachée. Mais il devra avoir le sens de la Providence. Les considérations de M. Butterfield à ce propos méritent d'être rapportées.

Pour expliquer la connexion des faits de l'histoire, nous usons d'images et de schèmes, empruntés à d'autres domaines, tel celui de la biologie. Aucun de ces systèmes d'explication n'exclut Dieu comme facteur de l'histoire. On pourrait d'abord dire que, quelles que soient ses opinions, tout historien doit tenir compte du phénomène religieux. Mais c'est là envisager la foi en la Providence comme un facteur historique parmi d'autres, et non pas encore comme lumière éclairant notre vision de l'histoire. A ce point de vue, qui est le point de vue essentiel, rien ne saurait s'opposer valablement à ce sens que la main de Dieu est partout à l'œuvre.

Ce sens de la Providence donnera à l'historien une mesure pour les jugements qu'il aura à porter. Ainsi, la fin d'un ordre historique donné ne le conduira pas nécessairement à la crainte du pire : ce serait simple manque de confiance dans les ressources de la Providence.

Et surtout ce sens le gardera d'une conception trop rigide des causalités historiques. M. Butterfield observe que le désir d'un contrôle trop rigoureux des destinées de l'humanité, ou la mise sur pied d'une politique où tout serait prévu dans les moindres détails exigeant le 100 % de sécurité pour l'avenir, conduiraient au désastre. Comme il le dit, l'histoire est vie, elle ne suit pas un rail tracé d'avance. Comme l'œuvre d'une personne elle est imprévisible : c'est après coup que nous en montrons l'organisation, la structure. C'est pourquoi celui qui manque d'un certain sens de la délicatesse, de la souplesse, qui caractérisent la trame des événements n'est pas vrai historien¹. On sera sensible aux impondérables. L'historien se posera des questions comme celle-ci : que serait-il advenu si M. Churchill avait été malade en 1940 ?

Nous dirions que si l'historien est invité à réfléchir sur des faits comme l'influence exercée sur le destin d'un empire par le nez de Cléopâtre, ce n'est pas qu'en eux-mêmes, évidemment, de tels faits révèlent plus que

¹ ... « we lack the proper feeling for history, I think, unless we are aware of what I should call the subtlety and delicacy of its texture » p. 109.

d'autres l'existence d'une Providence ; mais par leur subtilité et leur imprévu, il nous aident à éviter d'avoir de l'enchaînement des événements une vue mécanique, fixiste, définitive, lourdement déterministe.

C'est pourquoi M. Butterfield souligne avec raison la nécessité pour l'historien de se référer à sa plus intime expérience : Lord Acton avait tort, qui, voyant la Providence dans le mouvement du progrès, reprochait à Newman de voir Dieu dans les données « biographiques », dans l'intérieur des personnalités. Pour représenter l'action de la Providence dans les affaires humaines, M. Butterfield nous propose une belle image, incomplète comme toute image, car en réalité la cause première agit *dans* les causes secondes : il en va, dit-il, comme d'un enfant au piano. Le maître est à côté de lui qui ne joue ni ne dit rien, mais guide son jeu par sa seule présence, *but operates by pure sympathetic attraction and by just being here.*

Finalement, c'est parce qu'il sait la signification de certaines réalités comme la souffrance, et que la fin de l'histoire n'est pas l'histoire elle-même mais d'être une école pour l'âme, *a discipline for the soul*, bref que l'histoire est de nature morale, qu'elle est ordonnée à la gloire de Dieu, que l'esprit religieux a le sens de l'action de Dieu dans l'histoire. Disons que si déjà la raison seule peut conclure à l'existence d'une Providence, cachée derrière le voile des faits et donc ne constituant pas une donnée d'expérience, la foi connaît d'une manière vivante que la main de Dieu conduit les événements.

Nous nous sommes limités à la discussion de quelques principes théologiques et philosophiques qui nous ont parus impliqués dans les remarques de M. Butterfield ou postulés par elles. Ajoutons que la constante référence à des exemples rend encore plus attachante la lecture de cet ouvrage, si riche de suggestions et de vues neuves. Après C. Dawson et A. Toynbee, M. H. Butterfield apporte ainsi une contribution de prix à la philosophie de l'histoire ; l'esprit d'invention et de finesse du génie anglais était particulièrement apte à ouvrir des voies dans ce domaine, où les fausses routes, qui sont encore les plus battues, sont celles des pesantes cosmogonies forgées par l'idéalisme allemand et ses épigones.

Saint-Dominique, Annemasse

FRÈRE MARIE-MARTIN COTTIER, O. P.

L'Eglise du Christ est mariale

Dominus possedit me in initio viarum suarum... (Prov., VIII, 22).
Ab initio et ante saecula creata sum... (Eccli., XXIV, 14). Ces mots de l'Ecriture désignent la Sagesse incréée. Pourquoi se trouvent-ils aux Offices de la Vierge ? C'est, dit Pie IX, que l'incarnation du Verbe, Sagesse incréée, est décidée de toute éternité, et que *le même décret éternel, qui décide l'incarnation, décide aussi de la destinée de la Vierge.*

*

Le Christ était prédestiné à être inséparablement Fils de Dieu et Sauveur du monde ; mais, dans l'ordre des valeurs, son titre de *Fils de Dieu* primait son titre de *Sauveur du monde*. De la Vierge, on dira pareillement qu'elle était prédestinée inséparablement à la maternité divine et à la plénitude de la grâce christoconformante : mais d'abord à être *Mère de Dieu*, et ensuite à être *pleine de grâce*.

*

Considéré *abstraitement*, le concept de Mère de Dieu n'exige pas, de lui-même, la plénitude de grâce, ni même la présence de la grâce. Considéré *existentiellement et dans la perspective évangélique*, le concept de la maternité divine de Marie s'identifie avec le concept de « digne Mère d'un Dieu Sauveur ». Il exige alors une plénitude de grâce.

*

Ce n'est pas seulement à la salutation de l'Ange, à celle d'Elisabeth, au Magnificat, qu'il faut s'arrêter. Il faut considérer le récit de saint Luc dans sa profondeur, méditer sur la délicatesse avec laquelle Dieu traite la Vierge, sur le fait que le Verbe qui veut se faire chair attend le consentement de Marie. Il faut lire les premiers chapitres de saint Luc avec les yeux de l'Eglise, en leur donnant le maximum de sens.

Il y a *un regard initial de la foi* qui, tombant sur le texte évangélique, découvre d'un coup, dans le mystère de la Mère du Dieu incarné, *une profondeur de contenu telle, qu'elle inclut d'avance*, sans doute à l'état pré-conceptuel et enveloppé, *tout ce qui au cours des siècles sera manifesté conceptuellement de ce mystère*; et qui exclut d'avance tout ce qui, au cours des siècles, apparaîtra comme en étant une méconnaissance et une mutilation. Voilà ce qu'on appelle *la foi initiale de l'Eglise, le sens de l'Eglise*, touchant le mystère de la Vierge. Cette foi de l'Eglise, ce sens de l'Eglise porte sur *une donnée première, qui contient en elle vraiment et réellement, mais à l'état implicite et informulé, tout ce qui sera défini ultérieurement des privilèges de la Vierge*. Et c'est pourquoi le magistère de l'Eglise, définissant des dogmes comme ceux de l'Immaculée Conception ou de l'Assomption, pourra dire que « l'Eglise les a toujours crus », que « l'Eglise en a toujours été persuadée ».

Cette donnée première est le concept existentiel, évangélique, de Theotokos, de « digne Mère d'un Dieu sauveur ».

*

L'Eglise étant considérée comme le Corps et l'Epouse du Christ, et donc comme distincte du Christ, qui est son Chef et son Epoux, trouve dans la Vierge sa réalisation la plus haute.

En conséquence, il faut dire que *la mariologie est une partie de l'ecclésiologie*. Elle est cette partie de l'ecclésiologie qui étudie l'Eglise en son point le plus excellent.

La Femme vêtue de soleil (Apoc., XII) est l'Eglise, au moment où, représentée par la Vierge, elle enfante le Fils unique de Dieu, et non plus seulement des enfants d'adoption. Marie, dans l'Eglise, est Mère, plus excellemment que l'Eglise.

Dans Apoc., XXII, l'Epouse habitée par l'Esprit est l'Eglise. On dira pareillement que Marie, dans l'Eglise, est Epouse plus excellemment que l'Eglise. C'est elle, avant tout, que chante le Cantique des Cantiques.

*

Quand on dit que Marie est le prototype de l'Eglise, on veut dire que Marie est, dans l'Eglise, plus Mère que l'Eglise, plus Epouse que l'Eglise, et, par exemption du péché originel, plus Vierge que l'Eglise. C'est par une excellence mystérieuse qui se diffuse à partir de Marie, que l'Eglise peut être, à son tour, si vraiment Mère, si vraiment Epouse, si vraiment Vierge.

Il faut que l'Eglise ait été une fois ce qu'elle a été en Marie, pour être ce qu'elle est toujours en elle-même.

Dans l'ordre des grandeurs de sainteté qui sont les grandeurs suprêmes, Marie est, autour du Christ, comme la première onde de l'Eglise, génératrice de toutes les autres, jusqu'à la fin du temps. *En ce sens, il faut dire que toute l'Eglise est mariale.*

*

La *pureté totale* se trouve dans le Christ, *en source*. Ailleurs, elle n'existe que sous un mode *dépendant et participé*.

Elle trouve dans l'Eglise une réalisation *collective*, mais non personnelle : c'est-à-dire que l'Eglise est elle-même sans péché (Ephés., v, 27), mais aucun de ses membres n'est toujours ni totalement sans péché.

Elle trouve dans la *Vierge* une réalisation *personnelle* : la Vierge, en raison du Christ dont elle subit l'attraction, est toujours et totalement sans péché, originel ou actuel.

*

Le Christ seul est *Rédempteur* : « Unique est Dieu, unique aussi le médiateur de Dieu et des hommes, l'Homme Christ-Jésus, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous » (I Tim., II, 5-6). Mais il demande aux membres de son Corps de s'unir à sa Passion rédemptrice, de prier en lui et avec lui pour la rédemption du monde. Et voilà la *corédemption* : « Je complète en ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son Corps, qui est l'Eglise » (Col., I, 20).

Dans le Christ et avec le Christ, Monique prie pour la rédemption d'Augustin : voilà la corédemption individuelle du *chrétien*. La médiation corédemptrice de l'Eglise est contemporaine de toutes les générations de Pentecôte à la Parousie. La médiation corédemptrice de la *Vierge*, au pied de la Croix (Jean, XIX, 25-27), est universelle absolument ; elle s'étend à tous les hommes ; elle est antérieure et enveloppante par rapport à la médiation corédemptrice de l'Eglise.

*

Le mystère de la *résurrection, de la glorification, de l'ascension* se réalise *premièrement* dans le Christ, qui est l'Epoux. Il se réalise aussi, d'une manière *dépendante*, dans l'Epouse : après le Christ, avec le Christ, elle doit ressusciter, être glorifiée, monter au ciel.

L'Epouse, qui n'est telle que parce qu'elle est sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée, c'est l'Eglise, considérée non pas dans chacun de ses membres, tous touchés par le péché, mais

comme un tout collectif. La loi de corésurrection et de conglorification dans le Christ ne la concerne donc qu'en tant précisément qu'elle est un tout *collectif*. C'est quand elle aura atteint sa pleine mesure, *à la fin du temps*, qu'elle ressuscitera et sera glorifiée dans tous ses membres à la fois, pour être assumée dans le ciel (I Cor., xv, 23).

Mais l'Epouse sainte, sans tache, immaculée, est tout entière rassemblée, au temps du Christ, dans la personne de la *Vierge Marie*. La loi de corésurrection et de conglorification dans le Christ peut donc la toucher *personnellement*. C'est pourquoi sa résurrection, sa glorification, son assumption *anticipent* sur le rythme collectif du reste de l'Eglise.

S'il est révélé que, pour les membres du Christ touchés par le péché originel, la loi de conglorification dans le Christ est différée jusqu'à la fin du monde, il est révélé que, pour un membre du Christ qui ne serait pas touché par le péché originel, la loi de conglorification dans le Christ s'appliquera tout de suite.

*

« Le Christ Jésus qui est mort, bien plus qui est ressuscité, *est à la droite de Dieu, et il intercède pour nous* » (Rom., VIII, 34). « Du fait qu'il demeure éternellement, il possède un sacerdoce intransmissible ; en conséquence, il peut sauver avec plénitude ceux qui s'approchent de Dieu par lui, *étant toujours vivant en vue d'intercéder pour eux* » (Hébr., VII, 24-25). L'intercession céleste du Christ n'est plus, comme sa mort en Croix un acte méritoire et rédempteur. C'est un acte supra-historique ininterrompu, par lequel il ratifie la supplication historique et rédemptrice de la Croix, consommée en une fois, mais valable pour chacun des moments successifs de notre temps. Ce n'est plus un acte destiné à nous *acquérir* les grâces du salut ; c'est un acte destiné à nous *dispenser* du haut du ciel les grâces du salut acquises sur la terre. « Tout est consommé » sur la Croix pour *l'acquisition* de la rédemption ; mais tout ne « sera soumis » (I Cor., xv, 27) qu'à la fin, quand s'achèvera *la dispensation* de la rédemption.

Pareillement l'intercession céleste de la Vierge et des élus a cessé d'être méritoire et corédemptrice. Elle procède toujours de la charité, mais d'une charité qui n'a plus à mériter ni à acquérir, et dont l'office est de demander que les grâces du salut soient données aux hommes en compensation des mérites de la charité terrestre, historique : avant tout, de la charité terrestre du *Christ*, seule *rédemptrice* de tout le temps historique ; puis de la charité terrestre de la *Vierge*, seule *corédemptrice* de tout ce même temps historique ; enfin de la charité *corédemptrice* terrestre de l'*Eglise* et de ses *saints*, valable d'abord pour le *moment de l'histoire* dont ils sont contemporains.

Ainsi pour la Vierge et les saints, à l'image du Christ, après un *temps de médiation pour l'acquisition des grâces*, vient un *temps de médiation pour la distribution des grâces*. Tout est consommé pour eux à la mort dans l'ordre de l'*acquisition* des grâces ; mais tout continue pour eux jusqu'à la fin du monde dans l'ordre de la *distribution* des grâces.

Il faut donc distinguer entre la médiation dans l'acquisition des grâces et la médiation dans la distribution des grâces. Ces deux médiations s'opposent entre elles comme la *médiation de la terre* et la *médiation du ciel*.

*

Il est possible que l'Année mariale, ouverte le 8 décembre 1953, se termine par la *définition de la médiation, ou intercession médiatrice de la Vierge*. De sa médiation ou intercession médiatrice comme *corédemptrice* dans l'ordre de l'*acquisition* des grâces du salut pour le monde entier. De sa médiation ou intercession médiatrice comme *codispensatrice* dans l'ordre de la *distribution* des grâces du salut pour le monde entier. On pourrait alors ajouter aux Litanies de la Vierge une nouvelle invocation : *Mediatrice omnium gratiarum, ora pro nobis*.

*

Plus encore qu'un *objet* spécial de dévotion, la piété mariale nous apporte l'*esprit* qui doit animer l'ensemble de la piété chrétienne : esprit de gratitude, de confiance filiale, de tendresse amoureuse à l'égard du Dieu qui a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique (Jean, III, 16). *La dévotion à la Vierge est une identification de notre être profond avec ce point spirituel de l'espace et du temps où le Verbe s'est fait chair*.

Fribourg, le 24 décembre 1953

CHARLES JOURNET

Bibliographies

Dom H.-M. DIEPEN, O. S. B., *Les trois chapitres au Concile de Chalcédoine*, 1 vol. de 128 pages de 19 × 29,5 cm. ; fl. 12.—, Les Editions de St-Michel, Oosterhout (Pays-Bas), MCMLIII.

D'après un certain nombre d'ouvrages d'histoire des dogmes et de la théologie, publiés dans la première moitié de ce siècle, il faudrait se représenter à peu près comme suit l'histoire des controverses christologiques et des définitions conciliaires du V^e siècle.

Aux Pères assemblés à Ephèse, saint Cyrille d'Alexandrie donne à choisir entre la christologie alexandrino-romaine (le Pape saint Célestin a expressément reconnu l'accord doctrinal des deux Eglises d'Alexandrie et de Rome) et celle de l'Ecole d'Antioche et du diocèse d'Anatolie. Les Pères optent pour la première et condamnent la seconde. C'est le triomphe de Cyrille. Mais il doit bientôt déchanter. Il en viendra à signer, à contre-cœur, quitte à faire bon visage à mauvais jeu, l'accord, le symbole d'union de 433, revanche du parti anatolien, ou du moins compromis entre les deux doctrines. Le Concile de Chalcédoine est dans la même ligne. Il réagit contre la doctrine cyrillienne souscrite à Ephèse et fait en quelque sorte amende honorable à Nestorius proscrit.

Le VI^e siècle réagira à son tour contre Chalcédoine, et reviendra à la doctrine de saint Cyrille, rendra hommage à la mémoire du grand Evêque d'Alexandrie. Le V^e Concile œcuménique (II^e de Constantinople) représente l'apogée du mouvement d'hostilité au dualisme antiochien. C'est ce néo-chalcédonisme, cyrillisme durci, qui, ayant dominé la scolastique, envahira les ouvrages courants et les manuels de théologie. Une telle victoire du cyrillisme, effet d'un développement partial, unilatéral, exclusif et borné, est pour la théologie de l'Incarnation, un dommage plutôt qu'un gain. Pour retrouver équilibre et santé, il conviendrait de se retremper dans la doctrine des Théodore de Mopsueste et des Théodoret de Cyr.

Tous ceux qui ont contribué à accréditer les opinions ainsi résumées n'en soutiennent pas tous les points. Mais leur apport va bien dans ce sens. Rien de plus facile que d'aligner

des noms et des références et de déterminer ce qu'a été la part de chacun à cette reconstruction. Mais de telles vues sont-elles exactes, conformes aux textes et aux événements ? Est-ce à elles que l'histoire impartiale rend témoignage ?

Tel est le grand problème auquel s'est attaché Dom Diepen, moine d'Oosterhout, dans plusieurs études en cours de publication, et notamment dans la thèse qu'il vient de présenter à l'Athenaeum du Latran, sous le titre : *Les trois chapitres au Concile de Chalcédoine*.

Cette dernière circonstance pourrait faire croire à une œuvre de jeunesse, et donner l'impression qu'il faut bien de l'audace à un débutant pour entreprendre de juger les jugements d'historiens et de théologiens patentés. Mais c'est que Dom Diepen n'est pas un débutant, son livre est un fruit mûr. Professeur de dogme depuis près de vingt ans à l'Abbaye St-Paul d'Oosterhout, il a étudié longuement ces questions. Modeste et même timide dans la vie courante, Dom Diepen est un *theologus cordatus*. Il ne se fie pas aux jugements tout faits, mais entend les contrôler par l'étude personnelle et approfondie des sources dont ils sont censés le refléter. Il a un sens aigu des mouvements d'idées et en suit avec une patiente acribie les variations successives. Il a aussi et surtout un grand sens catholique, un respect souverain pour l'autorité de l'Eglise, et ne souffre pas qu'on en plaisante ou qu'on en tienne insuffisamment compte. Les boutades et mots désinvoltes d'auteurs renommés, les raccourcis audacieux d'historiens prévenus ne lui imposent aucunement, et si, contrôle effectué à quelque prix que ce soit, il s'aperçoit que les textes ne concordent pas tout à fait avec les analyses ni même avec les traductions qu'on en donne, il le dit avec une rude franchise, sans la moindre hésitation, sans précaution oratoire ni même toujours le *salva reverentia* traditionnel. Or, selon lui, les textes établissent, de la manière la plus incontestable, que la christologie des anatoliens a toujours été tenue par l'Eglise catholique pour contraire à l'orthodoxie. Repoussée en 431 à Ephèse, abandonnée en 433, dans le symbole d'union, elle est exclue, en 451, à Chalcédoine.

Commencant par Théodore de Mopsueste,

et se limitant strictement aux écrits que la critique lui restitue et tient pour seuls authentiques, Dom Diepen établit la vérité et la justice du jugement de saint Cyrille sur ce « père du mauvais sentiment de Nestorius ».

Il s'occupe ensuite des amis de Nestorius, en particulier de Théodoret de Cyr et d'Ibas d'Edesse. Il montre, de façon décisive, que leurs écrits contiennent réellement la même erreur dualiste, exposée parfois avec de grandes précautions et voilée sous des subtilités propres à donner le change, mais seulement à qui ignore ou a oublié le contexte et les circonstances.

A cette occasion, Dom Diepen remet dans son vrai jour l'accord de 433. Saint Cyrille n'y abandonne, n'y renie rien de sa doctrine : il ne signe pas (encore qu'on l'écrive souvent), il accepte, il approuve la formule qu'on lui a présentée, parce qu'il y reconnaît l'expression suffisante de la vérité qu'il a défendue contre Nestorius.

La deuxième partie de la thèse étudie avec une rare pénétration les Actes du Concile de Chalcédoine. L'auteur utilise surtout la splendide et précieuse édition d'E. Schwartz, mais se réfère aussi à Mansi, pour la commodité des lecteurs qui n'ont pas Schwartz sous la main. C'est ici, croyons-nous, surtout, qu'on trouvera de fortes raisons de modifier, de corriger des jugements en voie de s'accréditer sur l'anticyrillisme du IV^e Concile œcuménique. Le procès-verbal des *Actiones de fide*, interrogé de près, ne témoigne aucunement de ce prétendu anticyrillisme, bien au contraire.

Les sessions où furent examinées les causes de Théodoret et d'Ibas, loin d'infirmar ce résultat, le confirment à souhait. La conclusion s'impose : les Pères de Chalcédoine ne connaissent point d'autres normes d'orthodoxie que le symbole de Nicée et la doctrine de saint Cyrille d'Alexandrie. C'est à ces critères qu'ils réfèrent les systèmes théologiques qu'on leur présente, et le tome à Flavien de saint Léon le Grand lui-même. L'accord constaté prouve à leurs yeux l'orthodoxie, et le désaccord, l'hétérodoxie, l'hérésie.

Citons, pour donner une idée de la manière et du style de Dom Diepen, une page particulièrement ferme, où il peut invoquer d'ailleurs le témoignage d'auteurs qualifiés, en particulier celui de l'éditeur du grand ouvrage *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*¹.

¹ Dont, à cette heure, 2 vol. ont paru : Band I. *Der Glaube von Chalkedon*; Bd II. *Entscheidung um Chalkedon*.

« Les délibérations de Chalcédoine sur la foi nous ont appris combien la thèse de Mgr Duchesne sur les rapports des Conciles d'Ephèse et de Chalcédoine est insoutenable. La confiance qu'on lui a faite a offert au... [Père Déodat de Basly] l'occasion de mettre son système de l'*Assumptus Homo* sous le patronage du IV^e Concile. Chalcédoine aurait été la revanche du parti vaincu à Ephèse, réaction antiéphésienne, anticyrillienne, pour ne pas dire nestorienne. Or, la science commence à faire bonne justice de ces jugements sommaires, en contradiction flagrante avec les textes anciens.

« Le P. Grillmeier vient de remarquer qu'une vision aussi simpliste de la réalité est due en partie à l'apriorisme dialectique dont trop d'esprits sont encore les victimes. Aux historiens qui considèrent la succession des Conciles et, plus généralement, l'évolution des dogmes dans l'histoire selon le schéma de la dialectique hégélienne, Chalcédoine devra apparaître comme l'antithèse de la thèse éphésienne. Et, puisque le Concile de 431 signifie la victoire de Cyrille et du formulaire unitaire, le synode de 451 a dû se détourner de Cyrille et de la christologie alexandrine, pour se porter vers Antioche et une théologie de séparation. Le P. Grillmeier montre qu'il n'en est rien.

« Chalcédoine ne fut pas réaction, mais vigoureux effort pour maintenir inviolables les résultats du Concile d'Ephèse. Loin d'y être en suspens, saint Cyrille d'Alexandrie y connaît l'apogée de son prestige. A Chalcédoine, Cyrille est la pierre de touche de l'orthodoxie. Son autorité est indiscutée et première. Saint Léon même est référé à lui ; on l'acclame orthodoxe, une fois l'harmonie constatée. Le symbole de Chalcédoine insiste sur l'unité du Christ, comme jamais texte christologique ne l'avait fait. Il ajoute, certes, un élément nouveau, l'έν δύο φύσιν, mais c'est un apport à la christologie cyrillienne, et d'aucune manière une critique. Le vocabulaire seul est corrigé. Chalcédoine ne fut donc pas antithèse, mais synthèse. Il est l'achèvement du cycle des quatre Conciles, le couronnement de l'œuvre dogmatique de plus de quatre siècles et la clef de voûte de la foi à la Trinité comme de la foi au Christ. Avant tout, il est la synthèse harmonieuse de la foi à l'unité de la personne du Verbe incarné et à la dualité de ses natures » (p. 74).

La troisième partie fait pourtant sa part à l'opinion combattue. Si la doctrine du Concile est pleinement cyrillienne, sa termi-

nologie est anatolienne et romaine, et cela grâce surtout à l'influence décisive des légats de saint Léon. Il le fallait pour retenir l'épiscopat grec sur la pente glissante d'un ultracyrillisme parfaitement étranger à la doctrine personnelle de saint Cyrille, mais où se rejetterait le monophysisme qu'on venait de condamner si nettement. La nécessité même de cette œuvre de modération confirme l'exactitude des vues de Dom Diepen sur la parfaite convergence en un enseignement christologique unique des trois Conciles, d'Ephèse, de Chalcédoine, de Constantinople II.

Il n'y a donc pas eu, dans la doctrine officielle de l'Eglise, de néo-chalcédonisme exigeant revision. La doctrine des livres courants et des manuels de théologie n'exprime pas une déviation dont il faudrait revenir. Elle est l'écho de l'enseignement constant de l'Eglise.

Aidé par un collaborateur français, qui n'a d'ailleurs pas pu l'assister dans ses dernières corrections, l'auteur hollandais de cette très belle thèse témoigne d'une singulière possession et maîtrise du français. Quelques légères imperfections, de petits néerlandismes ont saveur de terroir et ne comptent pas plus que les rares fautes de graphie échappées à la revision. La présentation de cette étude de noble format est si belle, l'impression si élégante, qu'il y a de quoi tenter les bibliophiles, même étrangers à la théologie et à l'histoire des dogmes.

Ayant lu, indépendamment de Dom Diepen et avant même de le connaître personnellement, une très grande partie des textes mis en œuvre par lui, ayant éprouvé souvent de la difficulté à reconnaître l'écho fidèle de ces textes en maintes études sacrifiant plus ou moins aux opinions et tendances mentionnées au début de cette note, la thèse de Dom Diepen m'a donné la rare satisfaction de n'y rien trouver à contredire. Je n'exprimerais pas toujours tout ce qu'il dit en des termes identiques aux siens, mais je ne puis désavouer même l'indignation qu'il laisse voir contre une certaine manière de parler des plus grands docteurs de l'Eglise, de ceux à qui la théologie de l'Incarnation doit le plus. Je crois que, dans cette remarquable thèse, il a raison sur toute la ligne. Une histoire complète du dogme christologique écrite dans le même esprit et avec la même compétence serait d'un grand prix.

B. Lavaud

RENÉ GUÉNON, *Aperçus sur l'initiation*, 2^e éd., Editions traditionnelles (Chacornac, frères), Paris, 1953, 303 pages.

Tous ceux qui s'intéressent d'une façon ou de l'autre à la pensée de René Guénon sauront gré à MM. Chacornac d'avoir réédité cet ouvrage qui était épuisé depuis nombre d'années et quasiment introuvable en librairie. Avec *Initiation et réalisation spirituelle* publié l'année dernière, on aura en mains l'ensemble des écrits consacrés par René Guénon à cette question qui occupe une place particulièrement importante dans son œuvre.

Ce livre ne comprend pas moins de quarante-huit chapitres abordant tour à tour les aspects les plus divers de ce thème fondamental.

Dès l'abord, la mystique chrétienne est méconnue et rabaisée au profit de la « voie initiatique ». Cependant, malgré les réserves capitales qu'il sera obligé de faire, le lecteur chrétien reconnaîtra que René Guénon avait un sens authentique de la grandeur du sacré, et que ce sens lui inspire de très belles pages, par exemple, sur les rapports du mystère et du silence.

On lira également avec intérêt ce que René Guénon nous dit des sociétés secrètes, des Rose-Croix, du symbolisme et de différents problèmes connexes.

Lucien Méroz

PAUL SÉRANT, *René Guénon*, Ed. de la Colombe, Paris, 1953, 190 pages.

A M. Paul Sérant revient le mérite d'avoir, le premier, publié un ouvrage assez complet sur l'œuvre et la personnalité de René Guénon. Tous ceux qui hésitent à aborder directement cette œuvre si dépourvue de séduction littéraire trouveront là un exposé généralement fidèle qui suffira à leur en donner une vue d'ensemble. Certains aspects plus fondamentaux et en même temps plus difficiles (ceux qui, par exemple, font l'objet des *Etats multiples de l'être*) ont été en partie évités — peut-être à dessein —, et cela rend la lecture de ce livre plus attrayante et plus accessible au grand public.

Après une présentation de René Guénon et de ce que fut sa vie, M. Paul Sérant se contente de résumer avec de nombreuses citations à l'appui un certain nombre de thèses saillantes du maître moderne de l'ésotérisme qui, selon M. Mario Meunier, « a consacré sa vie à nous faciliter l'accès de tous

les temples où se conserve encore, dans l'univers entier, la lumière de l'Esprit et de la Connaissance » (!).

La première de ces thèses, celle qui a le plus contribué à faire connaître le nom de René Guénon en dehors du cercle des abonnés et fidèles des « Etudes traditionnelles », se résume en un rejet global des notions d'évolution et de progrès dont se targue orgueilleusement le monde occidental moderne.

Tournant définitivement le dos à ce monde parvenu au dernier degré de la dégénérescence intellectuelle, René Guénon nous invite à adhérer à la sagesse traditionnelle impérissable que l'Orient (spécialement l'hindouisme) aurait conservée intacte. La supériorité de l'Orient sur l'Occident « à l'exception de la seule supériorité matérielle » est affirmée en termes non équivoques.

Après avoir défini ce qu'il entend par « infini métaphysique » et posé les fondements de l'ésotérisme, René Guénon en envisage les conséquences en ce qui concerne « l'homme et son devenir ». Il désigne ainsi le but ultime de notre existence (et de toute existence) qui est l'Identité suprême.

Cette doctrine — ici trop brièvement résumée — se trouverait donc au fond de tout enseignement traditionnel authentique, et c'est elle qu'exprimeraient de façons diverses mais concordantes les symboles métaphysiques et religieux de toutes les traditions.

L'interprétation de ce symbolisme universel occupe une bonne partie de l'œuvre de René Guénon et n'en constitue pas le côté le moins intéressant.

M. Sérant termine la partie « descriptive » de son livre en retraçant les idées de René Guénon sur l'initiation, unique voie d'accès à la « délivrance » finale.

Seul le dernier chapitre est consacré à la partie critique. M. Sérant ne prend malheureusement pas l'œuvre de Guénon dans ses assises métaphysiques fondamentales. Il constate seulement que pour René Guénon, celles-ci étaient une *évidence* que pour sa part il ne parvient pas à partager. Il en déduit que sans réclamer notre foi, René Guénon nous demande de croire la vérité qu'il propose. Il est bien vrai que cette vérité nous est donnée comme appartenant à un ordre supra-rationnel et que l'« influence spirituelle » dont nous fait bénéficier l'initiation doit nous élever à cet ordre. Mais l'initiation, par la voie de la « réalisation métaphysique » ne nous conduit pas moins

non à *croire* une vérité non évidente en elle-même mais, à *voir* la vérité métaphysique face à face, avec une certitude infaillible.

Aussi inacceptable que soit cette position, elle n'est pas contradictoire. La contradiction est plus profonde, au sein même de la vérité « évidente » qui nous est exposée.

M. Paul Sérant est plus heureux lorsqu'à l'aide de plusieurs documents il démontre avec quel arbitraire René Guénon affirme l'unicité traditionnelle de l'Orient, et en conséquence sa supériorité sur l'Occident. Après avoir avec tant d'énergie et souvent de justesse dénoncé nos préjugés et le « mythe du progrès », n'a-t-il pas fait là une tentative de lui substituer un autre mythe tout aussi contestable ?

Dans ce conflit Orient-Occident, le point névralgique est l'attitude de Guénon à l'égard de sa religion native : le christianisme. A ce point de vue, M. Sérant a sans aucun doute raison lorsqu'il dit que Guénon demeure dans la ligne du courant gnostique qui tenta, dès les origines, de « concilier avec le christianisme certaines données de la métaphysique pré-chrétienne qui lui sont proprement irréductibles ». Le drame le plus caché de René Guénon, c'est bien sa méconnaissance de la nature véritable de la Révélation chrétienne. Ayant placé une connaissance pure, absolue et infaillible au-dessus de la théologie, chargée d'expliciter les données de la foi, il ravala toute la religion à un niveau inférieur et déclara, au cours d'un célèbre entretien, que la charité était un « élément sentimental et par conséquent secondaire ». A quoi Jacques Maritain rétorqua magnifiquement que la charité « est une vertu toute spirituelle et toute surnaturelle. *Dieu est charité.* » Mais comment René Guénon aurait-il pu entendre ce langage ?

En définitive, M. Sérant nous a donné un bon travail, et on lui pardonnera volontiers quelques inexactitudes d'information, par exemple d'énumérer, dans la même phrase, les noms de Marcel Clavelle et Jean Reyor comme s'il s'agissait de deux personnes différentes.

Lucien Méroz

ANNE PERRIER, *Selon la nuit*, poèmes, Edition « Les Amis du livre », Lausanne, 1952.

Dans cette plaquette joliment présentée, Anne Perrier nous donne quelque trente poèmes révélant un réel tempérament

poétique. Sans doute, ne s'est-elle pas encore dégagée de l'influence de ses lectures préférées, et plusieurs de ses poèmes paraissent comme des prolongements d'Aragon, ou parfois de Péguy... Avouons que cela ne nous gêne guère, car la poésie est pour ainsi dire contagieuse et le meilleur Aragon — celui d'Elsa — ne reprend-il pas, comme d'autres, la veine d'Apollinaire ? A travers ces langages où, chose essentielle, la poésie est toujours présente, Anne Perrier se fraye son chemin personnel au long duquel naissent tant de beaux vers.

La voici attentive au mystère de la vie :

*Serons-nous assez forts assez grands
Pour cette vie
Oh serons-nous toujours assez profonds
Pour la simplicité des roses*

La voici, surtout, fascinée par le visage humain :

*Tout visage m'est une source
Qui me retient sa vie
Et sur quels bords je meurs d'envie
De boire et ne le peux jamais*

*Tout visage m'est une eau prisonnière
Que nul amour ne délivre
Sommes-nous donc si maladroits si pauvres
Et si peu familiers des grandes profondeurs*

Ce visage, Quelqu'un ne l'a-t-il pas un jour emprunté ?

*J'appuie ma tête contre votre épaule
O mon Seigneur et rien ne dépasse cette heure
En tendresse profonde Vous me parlez
Comme l'on fait à son enfant
Le soir pour l'endormir
Et Vous voyez mes yeux se remplissent de
larmes*

*J'appuie ma tête contre votre épaule
O mon Seigneur quelle grâce est-ce là
De se tenir si près si près de Vous
Que le cœur ne m'appartient plus
Et c'est votre cœur en moi qui commence
A battre avec tant de douce violence*

Poésie simple, limpide, profonde comme l'eau de cette fontaine médiévale et enchantée :

*Fontaine haute ô fontaine profonde
Visage renversé tellement beau
Qu'à pas de rêve à pas de nuit
Viennent s'y libérer
Les tendres animaux des bois
Leurs yeux pleins de secrets
Vivent d'un jour idéal et subtil. »*

Lucien Méroz

NUMÉROS ENCORE DISPONIBLES DE NOVA ET VETERA

Années 1926 à 1937 : épuisés.

Peuvent être obtenus au prix de 2 fr. 50 l'exemplaire :

1938, Nos 2, 3, 4

1940, Nos 3, 4

1942, Nos 1, 2, 3, 4

1944, Nos 1, 2, 3, 4

1946-1947, Nos 1, 4

1949, Nos 2, 3, 4

1939, Nos 1, 2, 3, 4

1941, Nos 2, 4

1943, Nos 1, 2, 3, 4

1945, Nos 1, 2, 3, 4

1948, Nos 1, 2, 3

1950, No double 3-4 (3 fr. 50)

Dès 1951, tous les numéros sont encore disponibles au prix de 2 fr. 80 l'exemplaire (une année entière : 10 fr.)

Nous procédons volontiers à des échanges contre des numéros manquant dans la liste ci-dessus.

Adresser toute demande exclusivement à l'administration de *Nova et Vetera* : Librairie L. Méroz, boulevard Georges Favon 12, Genève.

Effectuer tout paiement à *Nova et Vetera*, compte de chèques postaux : I 10232 (Genève).

NOVA ET VETERA

ÉDITEUR L. MÉROZ, GENÈVE

12 Boulevard Georges Favon

Direction : Charles Journet, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Jean de la Croix Kælin, O. P.,
12, boulevard Georges Favon Genève.

Administration : Librairie L. Méroz, 12 bd Georges Favon, Genève.
Compte de chèques postaux : Revue *Nova et Vetera* I 10232,
Genève.

Conditions d'abonnement :

Suisse : Abonnement ordinaire : frs 10.—.
Abonnement de soutien : frs 15.—.
Le numéro : frs 2.80.
A verser au compte de chèques postaux : I 10232,
Genève.

Belgique et Luxembourg :
Abonnement ordinaire : frs b. 100.—.
Abonnement de soutien : frs b. 150.—.
Le numéro : frs b. 30.—.
A verser au compte de chèques postaux I 10232,
Genève, par mandat international.

France : Abonnement ordinaire : frs fr. 700.—.
Abonnement de soutien : frs fr. 1000.—.
Le numéro : frs fr. 180.—.
Dépositaire général pour la France :
Librairie St-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^e. Compte
de chèques postaux : Paris 243.60.

Autres pays : Mêmes conditions que pour la Suisse.

Les abonnements sont annuels et partent du N° 1. Les nouveaux abonnés qui souscrivent à n'importe quel moment de l'année en cours reçoivent les numéros déjà parus.