NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

M.-M. COTTIER, O.P. • *Pauvreté et amour de la vérité* 161

M.-H. VICAIRE, O.P. • *Le secret de l'« Imitation de Jésus-Christ »* 170

PIERRE-HENRI DUCHÊNE, O.P. • *« Tête d'Or » et la conversion de Paul Claudel : I. L'interrogation* 181

NOTES ET CHRONIQUES

PRAKASH ANAND, M.S.F.S. • *Pour une action missionnaire efficace en Inde* . . 207

CHARLES JOURNET • *« L'Actualité historique » du R. P. Gaston Fessard* . . . 218

BIBLIOGRAPHIE • Dom Henri M. Diepen, O.S.B., *Douze dialogues de Christologie ancienne.*

XXXV^E ANNÉE - N° 3 - JUILLET-SEPTEMBRE 1960

Pauvreté et amour de la vérité

Notre intelligence connaît d'abord pour se reposer dans la vérité saisie ; elle connaît, disons-nous, pour connaître. Elle peut encore connaître en vue de régler et de diriger l'action.

La première attitude, qui est l'attitude « spéculative » ou contemplative, est la plus fondamentale : seule importe la vérité recherchée pour elle-même. Une telle quête de la vérité requiert de notre part un parfait désintéressement. La vérité mérite que l'on s'attache à elle, pour elle-même, qu'on ne l'interroge pas pour autre chose qu'elle-même.

Dans la seconde attitude, au contraire, l'intelligence qui est d'abord faite pour connaître, devient, par extension, pratique. Son but est extérieur à la connaissance : il s'agit d'éclairer et de guider l'action, dans le domaine de l'art et de la technique ou dans celui des actes moraux par lesquels l'homme rejoint sa fin de personne.

Ainsi dans ce domaine de l'intelligence pratique, c'est l'homme qui apporte une *mesure* à ses propres actes, lesquels tissent la trame d'une destinée d'homme pour autant qu'ils sont conformes aux exigences de la fin, ou aux choses qu'il s'agit de transformer ou de fabriquer.

On le voit, le champ d'application de l'intelligence pratique se divise en deux zones bien distinctes.

Faisons d'abord une brève remarque au sujet de l'intelligence technicienne qui connaît un prodigieux développement à l'âge moderne. Par elle, l'homme va dominer le monde et cette domination du monde risque, (ce n'est qu'un risque), de monopoliser le meilleur des énergies et des disciplines humaines ; de nombreuses sciences deviennent elles-mêmes pratiques dans la mesure où elles ont pour fin de permettre à l'homme d'accroître son pouvoir.

L'homme domine le monde en produisant, et en produisant il s'affirme. Ici, l'activité intellectuelle ne s'achève plus dans la contemplation de la vérité reçue en l'intelligence et vitalement possédée par elle ; elle est au contraire tout orientée à mesurer des objets extérieurs et ce sont ces objets

qui lui permettent de vérifier sa puissance et sa fécondité. L'homme fait la vérité, il l'impose, il se rend maître du monde. L'utile est ce qui lui est soumis. Laissé à lui-même, sans contrepoids, un tel type d'activité risque de développer dans l'homme des instincts de « propriétaire » et d'engendrer une attitude incompatible avec celle que requiert la contemplation.

Car il n'y a pas de contemplation sans esprit de pauvreté. A l'encontre des activités pratiques de l'intelligence, la contemplation est de soi inutile ; elle se situe au delà et au-dessus de l'univers des choses utiles. (Nous parlons, ici, de la contemplation en elle-même ; nous laissons de côté la fécondité surnaturelle dans le Corps Mystique de la contemplation infuse qui procède de la charité par les dons du Saint-Esprit.) Par contre coup, la contemplation prive l'homme de toutes les satisfactions qu'il peut cueillir dans le monde de l'utile, et dont la moindre n'est pas celle qui consiste à reconnaître son empreinte sur les choses qu'il a créées. L'attitude contemplative fait que l'on accueille et reçoit la vérité parce qu'elle est la vérité. Elle implique louange, don, oblation de soi à cette vérité qui mérite que l'on s'adresse à elle pour elle-même. La contemplation ne s'épanouit dans aucun fruit extérieur, bien plus elle exige le détachement de toute œuvre à faire : notre mot *loisir* traduit mal l'*otium* des latins ; disons que la contemplation implique un « dés-œuvrement ».

Cependant, ce « dés-œuvrement » n'a rien de passif ; nous savons que la contemplation, activité purement immanente, qui s'accomplit et se parfait à l'intérieur de l'esprit, est la plus haute activité humaine, incomparablement plus noble que n'importe quelle activité transitive orientée vers une œuvre à produire.

Cette activité immanente, qui semble davantage proportionnée à la nature angélique, est extrêmement rude à notre nature humaine : le dépouillement et la nudité, l'immobilité et le silence devant la vérité coûtent beaucoup. Et l'expérience est là pour montrer que nous ne sommes jamais à court de raisons et d'astuces pour inventer de beaux prétextes permettant de fuir les cimes désertiques de la vie spirituelle.

*

Il y aurait d'autres considérations à proposer touchant l'activité technique de l'intelligence. Il faudra souligner que l'acte technique lui-même doit tomber sous la régulation des lois morales qui gouvernent l'agir humain : de soi la technique ou l'art ne sont moralement ni bons, ni mauvais, mais l'usage que l'homme en fait est toujours ou bon ou mauvais.

(Une vie humaine sera déséquilibrée par une passion démesurée pour le travail ou un ouvrage technique, comme à l'opposé, par la paresse.) Mais les remarques qui suivent concernent l'intelligence pratique en tant qu'elle est appliquée à diriger l'action humaine.

L'Evangile emploie une formule saisissante : « faire la vérité ». Or si nous prétendons « faire la vérité » il faut que nous soyons dans la vérité. Et si nous voulons être dans la vérité, il faut que la vérité elle-même et finalement Dieu, qui est la suprême vérité, descende en nous, jusque dans notre être le plus secret, afin de nous transformer, de nous rendre véridiques, en nous conformant à Lui. Cette descente en nous de la vérité suppose de notre part une attitude de désappropriation de nous-mêmes, de complète ouverture vis-à-vis de la vérité, qui n'est possible que si nous reconnaissons notre absolue pauvreté devant Dieu et notre totale dépendance à l'égard de sa Vérité.

Une comparaison entre l'attitude contemplative et l'attitude pratique de l'intelligence nous aidera à mieux comprendre où se situe cette profonde exigence de pauvreté.

Il va de soi que comparer ces deux attitudes n'est rejeter ni l'une ni l'autre : au contraire, poser que la contemplation est première est affirmer qu'elle ne saurait être exclusive. D'ailleurs, le vocabulaire a sur ce point subi une certaine modification. Quand nous parlons de vie active, nous entendons spontanément par là les activités extérieures. Mais, chez saint Thomas, l'expression désigne d'abord l'exercice des vertus par lequel nous dominons progressivement notre propre être, en devenant maître de nos passions et en assurant le gouvernement de la raison. Il est clair que la vie contemplative présuppose la vie active ainsi entendue. L'équilibre des actes et des tendances est ainsi prérequis à l'exercice de la contemplation. Ce qui indique encore que cet équilibre doit être « vrai ».

Il y a une vertu de l'intelligence qui gouverne les activités humaines, c'est-à-dire qui leur confère leur vérité : la vertu de prudence. Exactement, la prudence assure la rectitude du jugement qui éclaire « tel acte », dans sa singularité, que je dois poser, et ceci dans l'exercice même de cet acte.

D'où vient la vérité de ce jugement ? Le jugement prudentiel est vrai, enseigne saint Thomas, quand il est conforme à « l'appétit » droit. L'appétit, c'est ici essentiellement la volonté et la volonté est la faculté d'amour de la fin. Notre volonté est « droite » lorsqu'elle est toute amour de Dieu qui est notre *vraie* fin dernière. Cet amour de la fin doit être assez fort pour drainer dans son sillage toutes nos actions. L'amour de Dieu doit

imprimer d'une manière vitale, existentielle sa marque sur chacun de nos actes, il doit être leur âme. Et un acte sera vrai, lorsqu'il sera effectivement mesuré par la fin ultime, telle qu'elle est, non pas simplement connue mais actuellement présente, comme le poids qui l'entraîne, dans notre volonté.

C'est la charité qui nous donne d'aimer Dieu effectivement comme notre souverain bien. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir une vraie vertu de prudence, ni en conséquence de jugement pratique [1] vrai, sans la charité. On en saisit la raison : si ma volonté ne veut pas Dieu comme ma fin, mon intelligence n'a plus aucun point de repère à partir duquel elle pourra porter le jugement régulateur de mes actions. La mesure à laquelle l'intelligence doit conformer l'acte à poser, c'est la fin ultime, en tant qu'elle est vitalement possédée, c'est-à-dire aimée par la volonté. La vérité du jugement pratique, dont nous parlons, concerne l'acte moral tel que nous le posons et dans le moment même où nous le posons ; elle ne concerne pas les actes pris dans leur généralité, d'une manière déjà spéculative (ainsi les considère le moraliste). Le rôle de ce jugement se situe dans le dynamisme de la vie morale vécue, il consiste à conférer à l'acte posé par la personne une orientation qui soit celle-là même que poursuit la personne.

*

Dans cette perspective, on comprendra l'importance capitale de l'adage : « *qualis unusquisque, talis ei finis videtur* » : tel je suis, telle la fin m'apparaît. Encore une fois, il ne s'agit pas ici de la fin spéculativement connue, mais de la fin possédée, actuellement poursuivie. Or cette fin nous la voyons en fonction de nos appétits, puisque la fin est l'objet de l'appétit. Entre l'appétit et la fin vers laquelle il tend, il y a une proportion, une correspondance profonde. Mais dans un être complexe, fait de chair et d'esprit, tel que l'homme, l'appétit n'est pas le seul appétit intellectuel ou volonté ; notre volonté doit gouverner un ensemble d'appétits, de tendances physiques, sensibles ou mêlés de sensible et de spirituel. Les tendances ne forment pas un faisceau homogène ; sans compter les discordances qui les divisent, elles constituent une complexion spirituelle de départ qui peut se trouver accordée ou, au contraire, désaccordée avec la vraie fin. Et alors, que se passera-t-il ? ou bien la charité sera assez forte pour entraîner à sa suite toutes ces tendances disparates ; ou, au contraire, la pente spon-

[1] Précisons : jugement *ultimement* pratique. Car les jugements portant sur l'action s'échelonnent sur divers degrés de « practicité ».

tanée de ces tendances les entraînera à rechercher des biens qui leur correspondent, une fin qui les satisfasse. Et comme le jugement pratique est toujours fonction de la fin qui polarise actuellement la volonté, l'âme jugera selon ses tendances, elle verra toutes choses à travers l'écran de la fin qu'elle recherche.

« Faire la vérité » signifie ainsi poser des actes qui soient animés par la charité ; ce qui suppose que nous soyons vrais, c'est-à-dire que Dieu, qui est la vraie fin, se soit emparé du fond de notre volonté. Or la volonté exprime la tendance de notre moi profond, elle est « l'appétit » de la personne. Mais elle s'appuie sur tout l'ensemble des appétits sensibles, des inclinations affectives ; et celles-ci tendent à l'infléchir, à dicter leurs préférences et leurs spontanéités. C'est en ce sens que nous nous précipitons vers les biens qui nous sont le plus immédiatement adaptés. La purification des appétits a précisément cette signification : assurer une présence et une prédominance de la volonté au sein des tendances affectives, telle que ces tendances obéissent pleinement à une volonté elle-même totalement possédée par la fin.

*

Insistons sur ce point. Dans cet être que je suis, et dont je ne peux faire abstraction dans la quête du vrai bien, que trouvons-nous ? Il y a d'abord tout l'ensemble des données inéluctables, physiques et psychologiques, qui constituent mon tempérament, et que je ne peux modifier pour l'essentiel ; puis greffés là-dessus, mais dépendant aussi de mes expériences, de mon histoire personnelle, des influences subies, et de mes choix antérieurs, tout un monde de pulsions affectives et de goûts ; tout cet ensemble me détermine, contribue à faire de moi ce que je suis, et pèse de tout son poids sur le jugement pratique que je dois porter actuellement. Or ce faisceau de facteurs façonne mon individualité et, dans la mesure où il me dicte la loi, me fixe dans des options subjectives, l'objectivité dans ce domaine dépendant de la capacité du regard à dépasser le point de vue immédiat de ma subjectivité, de prendre du recul par rapport à elle. D'autre part, c'est dans le domaine des tendances que les marques du péché originel, génératrices de désordre et de déviation, sont les plus fortes. Qu'est-ce à dire sinon que nous ne sommes pas spontanément vrais ?

Prendre conscience de ce fait éviterait bien des illusions spirituelles. Posons-nous loyalement la question : qu'est-ce que je veux ? Est-ce vraiment Dieu qui est pleinement maître de mon être et de mes tendances

rectifiées et purifiées, ou ces tendances continuent-elles à dicter leur loi d'une manière souterraine, se forgeant une représentation de Dieu et une conception de l'Evangile à leur image ? Si les tendances, laissées à l'état sauvage ou mi-sauvage dominent, inévitablement elles déterminent le regard que nous portons sur le monde.

*

« Faire la vérité « suppose donc que nous soyons vrais, ce qui suppose à son tour que nous acceptions d'être jugés vitalement, dans les fondements de notre être, par le vrai Dieu, qui est notre fin. Cette lumière de Dieu en nous doit atteindre les zones les plus profondes de nous-mêmes, celles qui échappent souvent à notre conscience claire. Il ne s'agit pas tant ici de l'inconscient des instincts, dont s'occupe la psychanalyse. Mais il y a en nous un subconscient spirituel : dans notre intelligence et dans notre volonté elle-même et, dans les facultés inférieures qui doivent leur obéir, il existe toute une zone qui échappe à notre conscience immédiate ; or c'est le plus souvent dans le subconscient, qu'à notre insu, mûrissent nos options. La lumière de l'Evangile doit pénétrer dans ces lieux secrets, compacts, pour y opérer sa chirurgie radicale.

Etre vrai, c'est être rendu véridique, afin de pouvoir faire la vérité. C'est admettre, en conséquence, que le subconscient dont nous parlons, soit envahi par l'Evangile. Il ne suffit pas de vouloir extérieurement et superficiellement l'Evangile : ce sont nos réflexes intellectuels et spirituels les plus profonds qui doivent être en concordance avec les exigences divines. Sinon, on bâtit sur le sable ; on n'offre pas à la parole la bonne terre où elle puisse germer et pousser ses racines.

L'expérience quotidienne nous permet de constater combien nous sommes loin d'avoir intériorisé l'Evangile. Nous croyons avoir tout donné au Seigneur : on nous demande quelque chose qui ne nous « convient » pas, qui n'est pas conforme à « notre vocation », à la « volonté de Dieu », (quelle vocation, quelle « volonté de Dieu » ?) et soudain se réveillent des capacités de révolte que l'on croyait depuis longtemps anéanties. De telles réactions jaillies du plus profond de nous-mêmes, montrent que nous vivions avec la volonté divine dans une paix, un accord, de surface, mais que dans l'intérieur de notre âme, de vastes régions étaient demeurées fermées à l'Evangile.

Il y a aussi tout un monde de refus camouflés, de réflexes d'auto-défense revêtus de beaux sentiments qui ne sont rien d'autres que des jugements dictés par une affectivité non encore purifiée et qui résussissent parfois

à tromper notre propre conscience, (ou presque : ah ! les beaux tricheurs de bonne foi que nous faisons !) avant de tromper les autres.

Ainsi de larges zones de notre être ne sont pas encore pénétrées par la lumière. On comprend dès lors que ce total investissement de tout nous-même par la vérité pose de grandes exigences de pauvreté et de désappropriation. Permettre à la vérité de Dieu de descendre en nous, jusqu'aux racines, n'est pas possible sans un dépouillement douloureux : telle est l'œuvre des purifications dont nous parle saint Jean de la Croix. Mais encore une fois, c'est à ce prix seulement que nous pourrons pleinement faire la vérité ; parce que pour faire la vérité, il faut être véridique, il faut que l'intime de notre volonté soit habité par celui qui est la Vérité, et que cette mesure vivante illumine du dedans chacun de nos actes, chacun de nos réflexes. Certes l'âme qui en serait là serait mûre pour la vision béatifique, quand « nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (I Jean 3, 2). Ce qui nous est demandé, c'est de nous engager résolument sur le chemin, d'accepter d'être envahi par la vérité, ce qui implique une attitude de désappropriation totale, qui permette à Dieu d'agir en nous pour nous transformer en lui.

*

Les quelques réflexions qui précèdent nous invitent à ajouter un mot sur *la sincérité.*

L'intelligence et la volonté s'enveloppent l'une et l'autre. La recherche de la vérité suppose un acte de la volonté : il faut du courage pour être loyal, pour regarder la vérité sans biaiser, pour nous laisser prendre par elle, pour la vouloir telle qu'elle est et non telle que nous la voudrions, conforme à nos désirs. C'est à elle qu'il appartient de nous dicter sa loi et non à nous de lui dicter notre loi.

Cependant « rien n'est voulu qui ne soit d'abord connu ». Pour vouloir le bien, il faut le connaître. L'acte de volonté suppose un acte de l'intelligence. Et, dans l'ordre pratique nous avons vu que l'intelligence tire la mesure qu'elle applique à l'action à faire; de la fin vitalement présente dans la volonté. Cette mutuelle imbrication nous aide à comprendre pourquoi, dès que nous ne voulons plus le vrai, nous tendons à justifier ce que nous voulons. On pourrait, dans ce processus distinguer deux étapes.

Celui qui est possédé par une fausse fin, jugera spontanément dans l'ordre ultimement pratique, conformément à cette fin : tel est à la limite le cas du pécheur invétéré dont on dit « qu'il ne voit plus le mal » ; en

réalité, il ne voit plus le mal comme mal, mais il voit tout dans la lumière du mal qu'il poursuit ; d'instinct par une sorte de prudence inversée, il reconnaît, infailliblement, ce qui est conforme à l'idole qui occupe son cœur.

Mais, comme l'intelligence est spéculative autant que pratique, le jugement de fausse « prudence » conforme au péché tendra à rejaillir jusque sur le plan de la vérité spéculative : nous entrons là dans le domaine des auto-justifications, des systèmes explicatifs échafaudés pour rendre compte de nos options. On fournit alors des raisons de son comportement faute de vouloir ce que la raison nous demande de vouloir.

Nous retrouvons ici ce que nous notions du subconscient spirituel ; celui qui resterait au plan de la conscience superficielle risquerait fort de se mystifier lui-même. Nous devons demander à Dieu de ne pas nous abandonner à nous-même, tant la tendance à créer des explications justificatrices, à enfumer notre conscience d'opium, est forte. Quand les hommes persistent à agir selon leur gré ils trouvent toujours des raisons qui rendent leurs actions aimables et plausibles aux yeux de leur propre intelligence.

En vertu des constantes interférences du conscient et du subconscient, il arrivera que le processus d'auto-défense et d'auto-justification échappe à la conscience : ce sera alors la victoire d'une certaine sincérité de surface. C'est une expérience banale que nous faisons et pour cause, à propos d'autrui : des personnes sont persuadées de porter des jugements très objectifs, alors qu'elles demeurent prisonnières du plus évident subjectivisme ; elles jugent sous la pression d'une subjectivité non suffisamment rectifiée. Or, au moment même où elles jugent, ces personnes sont sincères : en ce moment précis elles ne peuvent pas voir les choses autrement qu'elles les voient. Mais peut-être y eut-il un jour dans leur vie où elles auraient dû et pu voir les choses autrement ? elles auront laissé passer une grâce de lumière : elles se seront durcies, le carcan de la subjectivité se sera refermé sur elles ; finalement elles sont prisonnières du personnage qu'elles ont construit et de la conscience qu'elle lui ont taillée sur mesure.

A ce point de vue, il conviendrait de critiquer la notion moderne de sincérité. La sincérité constitue une de ces nombreuses valeurs au rabais dont se contente notre époque [1].

A l'origine, sincérité signifie pureté ; la sincérité est la transparence à la vérité. Mais aujourd'hui est sincère celui qui agit en conformité avec sa conscience dans son état actuel ; est sincère celui qui suit le verdict

[1] Il est significatif qu'une morale de la sincérité, comme celle de Gide, confonde la personnalité avec l'idiosyncrasie.

spontané de sa conscience. D'où une nouvelle idée : une conscience est authentique pour autant qu'elle est spontanée. Il suffit donc pour être sincère de voir les choses telles qu'on les voit au moment où on les voit. Et certes à ce moment là on ne saurait les voir différemment !

L'erreur d'une telle optique vient de ce qu'elle suppose que la conscience est un absolu, alors que notre conscience est une conquête ; on forme, on éduque la conscience : dans l'ordre spéculatif en équipant notre intelligence des principes de l'action, et dans l'ordre pratique, en voulant la vraie fin dernière, puisque la vérité pratique s'entend en conformité avec la volonté droite. Une conscience sera d'autant plus éclairée qu'elle bénéficiera de l'expérience que lui aura fournie une vertu de prudence développée.

Plus nous sommes attachés à certaines choses, plus nous sommes dans l'impossibilité de les voir autrement que nous les voyons. De sorte que nous sommes grandement responsables de la manière dont nous voyons les choses. Avant d'être responsable *devant* notre conscience, nous sommes responsables *de* notre conscience. (R. P. Labourdette).

Nous revenons toujours ainsi au même point. Pour que notre conscience soit droite, il faut que nous acceptions d'être totalement soumis à la vérité de l'Evangile .Et cela exige de notre part une attitude de pauvreté devant Dieu. Nous devons reconnaître que nous ne sommes pas spontanément accordés à l'Evangile, à cause d'une part du péché originel, à cause d'autre part de la transcendance de la vocation surnaturelle par rapport à la nature humaine même supposée saine. Seule la Sainte Vierge, parce qu'elle était « pleine de grâce » et conçue sans le péché a été parfaitement en harmonie avec les exigences de l'Evangile. Pour nous, cette harmonie est le terme d'un rude pèlerinage.

Il faut nous en convaincre. Nos réflexes, au plan du jugement, ne sont pas d'emblée évangéliques. Certains sont trop naturels, d'autres sont trop unilatéraux, trop marqués par notre tempérament individuel, d'autres sont déviés par le péché. Tout cela a besoin d'être redressé, purifié par la charité.

Pour que vraiment la vérité dicte sa loi en nous, et non pas le personnage, peut-être « sage » et « vertueux » que nous avons créé, il nous faut vaincre courageusement les obstacles qui nous empêchent d'être transparents à la vérité. L'esprit de pauvreté, de détachement à l'égard des richesses auxquelles nous tenons le plus (*nos* idées, *nos* goûts, *nos* opinions), et aussi l'humilité, sont les armes privilégiées de ce combat.

Fr. M.-M. COTTIER, O. P.

Le secret de « l'Imitation de Jésus-Christ »[1]

On connaît le mot de Fontenelle sur le livre de l'Imitation : « Le plus beau livre sorti de la main des hommes. » Le mot réservait le cas de l'Evangile, issu des mains de Dieu. Quel plus bel éloge pouvait-on faire d'un écrit chrétien que de le situer aussitôt après l'Evangile ? Si le précurseur des rationalistes incrédules du XVIII[e] siècle a su découvrir à ce point la grandeur de l'ouvrage, on ne s'étonnera pas de son inconcevable succès.

*

Paru en latin entre 1420 et 1430, c'est-à-dire quelque trente ans avant l'invention de l'imprimerie, il connut aussitôt une telle diffusion dans les manuscrits qu'on en a retrouvé aujourd'hui encore plus de 800. Mais la presse, bientôt, se mit à le reproduire à son tour à des millions d'exemplaires. C'est par milliers qu'on compte les éditions elles-mêmes. Il en paraît chaque année de nouvelles et dans toutes les langues du monde. On a pu dire en vérité qu'il était, après la Bible, « le livre le plus diffusé du monde ! »

Le plus étudié aussi. En 1864, De Baker remplissait un livre rien que de la bibliographie de l'Imitation. Nul n'a osé depuis reprendre et compléter ce répertoire dont les dimensions deviendraient écrasantes. En 1911, Storr publiait une concordance de l'Imitation : tous les mots se trouvaient ainsi catalogués avec renvoi à chacune des phrases où ils se rencontraient. On a d'ailleurs compté ces mots : il y en a 42 500. Storr en énumérait 3476 différents. Yule notait en 1938 qu'il s'agissait de 1168 substantifs, 529 adjectifs, 1157 verbes, etc. Debongnie, en 1940, que 1658 mots ne sont employés que dans un des quatre livres seulement. On en a tiré de graves conclusions dont il sera question plus loin.

---

[1] Cet exposé s'inspire directement des deux livres décisifs parus sur la question : Dom J. Huijben-P. Debongnie, *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation*, Louvain, 1957, et L. M. J. Delaissé, *Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et l' « Imitation de Jésus-Christ ». Examen archéologique et édition diplomatique du bruxellensis 5855-61*, Bruxelles, 1956. Nous citons la traduction de Lamennais ; non qu'il n'en existe beaucoup de plus précises, ou même plus exactes ; mais parce que l'harmonie de cette traduction nous paraît mieux restituer la qualité du texte latin.

Or, l'auteur d'un ouvrage si goûté ayant gardé l'anonymat, les copistes trente ans après l'apparition du livre commencèrent à l'attribuer à des personnages variés. Dès le XVI^e siècle, une querelle s'éleva donc sur cette question. Elle prit bientôt un tour si passionné qu'elle devait durer quatre siècles. En 1671, 1681, 1687, des congrès de savants réunis à Paris ne parvinrent pas à la résoudre. Au XX^e siècle, elle provoque encore la publication de gros livres.

La puissance des sentiments qui prolongèrent la querelle de l'Imitation est un témoignage encore de sa valeur. Ce fut d'abord l'esprit de corps des institutions religieuses. En fonction des noms mis en avant, prêtres séculiers, chanoines, moines de diverses couleurs, se heurtèrent violemment dès le XVII^e siècle. « L'honneur de l'Ordre est engagé », écrivait le grand Mabillon lui-même, qui militait en faveur d'un Bénédictin d'ailleurs hypothétique. Mais les passions nationales relayèrent bientôt les corporatives. Comme on avait mis en avant le nom de Jean Gerson, théologien, spirituel, chancelier de Paris, les Français mirent en branle leur redoutable patriotisme. Mangeart écrivit en 1861 sa « Réponse de la France au défi de la Belgique relativement à l'auteur de l'Imitation ». Mgr Calvet, en 1934, déclarait : « Venant à une heure d'angoisse, l'Imitation [de Gerson] console et apaise la France douloureuse ; mais au lieu de l'endormir dans une résignation timide, elle fut le principe du relèvement d'héroïsme national. La fleur et le fruit de l'Imitation, c'est Jeanne d'Arc. C'est en imitant avec résignation le Christ dans sa passion qu'elle sauva la France ! »

Les Italiens tenaient pour Jean Gersen, un prétendu Abbé bénédictin de Cavaglia, près de Verceil, qui avait tout juste la réalité d'une faute d'impression. Au milieu du XIX^e siècle, De Gregori lui érigea une statue à l'église de Cavaglia. Il y a dix ans encore, le promoteur d'un *Movimento pro Gersen*, saisissant déjà son espérance comme réalité, s'écriait : « Oggi lo possiamo gridare ben forte ! Ha vinto Gersen ! Ha vinto l'Italia ! » On relèverait aisément des déclarations plus discrètes mais non moins convaincues des Belges, des Hollandais. Seuls les Allemands se sont montrés plus réservés. C'est pourtant de Rhénanie qu'est venu le véritable auteur.

Car cette querelle, qu'on a pu dénommer « le scandale de l'histoire littéraire », si elle avait été moins passionnée aurait été certainement résolue, et depuis très longtemps. Tous les éléments de la solution en existaient depuis le XV^e siècle dans les dépôts de manuscrits. Il suffisait de les reprendre avec assez de soin. C'est ce que l'on a fait dans ces tout derniers temps. La querelle est en train de mourir.

Chacun savait qu'un chanoine de Zwolle, du nom de Thomas de Kempen, avait achevé d'écrire en 1441 le manuscrit d'où sont sorties toutes nos éditions. Or, en étudiant à la loupe ce remarquable manuscrit dont il donnait en 1956 une édition diplomatique, un bibliothécaire belge, M. Delaissé, n'a pas eu de peine à prouver que nous avions à faire à un véritable autographe, un manuscrit d'auteur. Au même moment, le P. Debongnie tirait des manuscrits du regretté Dom Huijben, qui préparait depuis vingt ans un ouvrage en cinq tomes sur l'auteur de l'Imitation, un volume où l'on prouvait également, par les voies les plus variées et les plus rigoureuses de la critique littéraire classique, que Thomas de Kempen était l'auteur de l'Imitation. C'était ce que disaient très clairement des manuscrits, depuis 1438 ; et depuis le milieu du XV^e^ siècle, les confrères du dit Thomas.

*

On est d'abord un peu navré en constatant l'énorme gaspillage de forces que signifie une aussi longue querelle sur un problème bien limité. L'objet, il est vrai, la question d'auteur, était important, nous le comprendrons mieux tout à l'heure. Surtout, l'analyse qu'elle a provoquée a finalement contribué à faire mieux saisir le contenu et le prix de l'Imitation. Aussi s'attardera-t-on maintenant quelque peu sur ses conclusions.

Le livre n'a pas de titre originel. Le titre sous lequel on le connaît et qui sert ici même à le désigner, l'Imitation de Jésus-Christ, est simpelment le titre du premier paragraphe, du premier chapitre, du premier livre de l'ouvrage. « De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi ». Les manuscrits et les éditions anciennes qui ont commencé les premiers à donner un titre général, l'ont fait de la manière la plus variée, preuve qu'ils n'ont rien trouvé dans le prototype : *Liber de sequela Christi. De contemptu mundi. Musica ecclesiastica* (tradition anglaise ; trois premiers livres seulement). *De reformatione hominis. Soliloquium animae. De interna consolatione* (tradition française ; trois premiers livres).

De fait, l'ouvrage est formé par la collection de quatre opuscules distincts, dotés chacun d'un titre propre, qu'on rencontre isolément ou groupés de façon variée dans les plus anciens manuscrits. Le livre I circule isolément depuis 1424 (bientôt traduit en hollandais). On rencontre aussi quelquefois le livre II et le livre III à part. Plus souvent I et II réunis. A partir de 1427, les quatre livres paraissent ensemble, mais non numérotés. Dix ans plus tard, ils ont leur numéro ; mais leur ordre n'est pas fixé. A partir de 1450,

l'Imitation se fixe dans l'ordre que l'on connaîtra désormais. Mais en 1441, neuf ans auparavant, le manuscrit définitif de l'auteur offrait l'ordre suivant : livre I, II, IV, III. Il ajoutait à ces quatre, neuf autres opuscules.

Cependant l'examen de l'autographe, avec ses grattages, collages, déplacements de feuillets ou de cahiers, changements de papier ou d'écriture, permet d'affirmer que l'auteur a composé indépendamment chaque opuscule et qu'il a travaillé l'ensemble pendant plus de vingt ans. L'évolution interne de son style, l'élargissement progressif de son vocabulaire et de ses phrases, l'usage croissant d'un livre à l'autre qu'il fait du dialogue apportent le même témoignage. Bien mieux, l'approfondissement de la personnalité de l'auteur, qu'on peut suivre au cours de ces analyses. Tel est le privilège en effet d'un examen littéraire minutieux qui peut paraître ardu et décevant. Il met finalement en face non plus d'un auteur, mais d'un homme qui, par le truchement des feuillets de ce manuscrit, amoureusement écrit, corrigé, transformé au cours de deux à trois décades, fait confidence d'une vie vie intime émouvante et profondément rayonnante. On comprend dès lors l'importance de la question d'auteur et, du même coup, la raison la plus profonde de la querelle. Car la découverte de l'auteur ne résolvait bien des problèmes que pour en poser de nouveaux, nous le verrons.

Thomas Heymergen (ce qui se traduit en latin, *Malleus*, en français, « Marteau ») était né en 1379 à Kempen, près de Düsseldorf. Il fit ses études à Deventer, dans les Pays-Bas, en 1392-1399. C'était la patrie de Gérard Groote, l'initiateur de la *devotio moderna*. Le disciple de ce dernier, Florent Radewijns, y avait fondé la première maison des Frères de la vie commune et la célèbre école, où, après le jeune Thomas, Nicolas de Cues et Erasme lui-même puisèrent les fondements de leur humanisme. La réforme de Groote était laïque, mais nullement anti-monastique, puisqu'elle suscita aussi les chanoines de Windesheim. On y cultivait l'austérité morale et surtout l'intériorité par la méditation. Le travail de calligraphie d'ouvrages de spiritualité – qui orientera plus tard les Frères de la vie commune vers l'imprimerie — était pour eux un véritable apostolat. Leur rayonnement spirituel pénétrant couronnait leur grâce spéciale d'éducateurs, qui inspira leurs fameuses écoles, foyers au XV^e^ siècle d'un certain humanisme dans le Nord de l'Europe.

En 1399, Thomas entra précisément comme calligraphe laïc chez les chanoines de Windesheim, au couvent de Mont-Sainte-Agnès, près de Zwolle, dont son frère était le prieur. Il n'y prit l'habit qu'en 1406. Il devint prêtre en 1413-1414. De dures épreuves l'atteignirent alors. Les derniers

sursauts du grand schisme bouleversaient à ce moment les consciences. En 1429, l'interdit jeté sur le diocèse le contraignit à fuir en Frise avec la communauté. Mais des épreuves plus intimes pesaient aussi douloureusement sur lui. Il semble qu'il fut incompris de son frère le Prieur. Surtout, il s'avéra peu capable de servir ses Frères dans des charges pratiques. « Etant très intérieur et très dévôt, disait l'un de ses Frères, il était simple à l'excès dans les affaires temporelles. » Nommé procureur, il fut déposé de sa charge. Ce n'est qu'après, dans la dernière décade de sa longue vie, qu'il acquit parmi ses Frères quelque rayonnement. Il vivait retiré, priant, écrivant, consolant. Il ne s'attardait guère en dehors de sa cellule. C'est au moment de ses principales épreuves extérieures et intérieures qu'il composa les quatre opuscules qui forment l'Imitation.

On en connaît en gros le contenu. Le premier, qui est aussi le plus ancien, porte pour titre : « Avis utiles à la vie spirituelle. » C'est une vue d'ensemble des vertus et des exercices d'un contemplatif : humilité, prudence, lectures sacrées, discrétion, œuvres de miséricorde, vie commune, imitation des Anciens, méditation des fins dernières. Le second, qui s'appelle : « Avis pour amener à l'intériorité », est plus bref et plus continu. Douze chapitres amènent à rencontrer, au centre de l'homme, le Christ auquel on s'abandonne avec amour, jusqu'à la croix. Le quatrième, consacré au « Sacrement », c'est-à-dire à l'Eucharistie, aide, par la variété de ses méditations, à prendre conscience de la réalité de la présence du Christ dans le sacrement et à en tirer toutes les conséquences pour le comportement chrétien.

Mais le chef-d'œuvre des quatre livres est incontestablement le troisième, plus long à lui tout seul que les trois autres réunis. Son titre originel est « L'internelle consolation. » Lentement composé, constamment repris pendant quinze à vingt ans, il constitue une sorte de journal intime, ému et émouvant. Par une série de méditation ou de colloques intérieurs, nés au fil des occasions, il fait participer à la quête humble et aimante par le chanoine de Zwolle des consolations intérieures, au-delà de toutes les épreuves, vers les plus hautes espérances de l'amitié divine. La perfection du style atteint là à son apogée, pleinement adaptée à l'émotion intense et discrète à la fois du dialogue intérieur. C'est dans ce livre qu'on peut avant tout mesurer l'apport et le prix de l'Imitation.

*

On doit, pour commencer, en fixer les limites. La querelle de l'Imitation n'aurait peut-être pas existé, si l'on avait mieux déterminé d'abord ce qui

fait la valeur de ce livre privilégié. Plus en effet que les préjugés de corps ou les passions nationalistes que l'on a étalés tout à l'heure, un sentiment assez légitime a longtemps détourné quelques-uns des meilleurs critiques d'attribuer l'Imitation à Thomas de Kempen, dont le nom semblait s'imposer cependant. A un Mabillon, un Denifle et tout récemment à un van Ginneken, la personnalité du chanoine de Zwolle paraissait trop médiocre pour qu'on put lui attribuer la composition d'un chef-d'œuvre. Il fallait donc trouver un autre auteur, un héros de la vie spirituelle ou mystique, un grand esprit.

L'Imitation, cependant, n'est pas un chef-d'œuvre à tous les égards. Elle n'apporte ni une théologie neuve et spécialement profonde ; ni une mystique vertigineuse comme celle de Ruysbroeck ou de Gerlac Peters ; ni une synthèse morale et psychologique à la façon de Gérard Zerbolt. Elle n'a pas l'éloquence déchaînée d'un réformateur tel que Gérard Groote.

Elle a d'autre part ses insuffisances, auxquelles on est plus sensible aujourd'hui que jamais. Elle comprend mal les réelles valeurs d'un christianisme actif, celles des laïcs en particulier qui doivent travailler au royaume de Dieu dans le cadre d'un service temporel souvent accaparant. De ce service humain, source de charité, elle ne voit que les dangers possibles, l'immortification, l'âpreté à la lutte ou au gain, l'intérêt sordide, l'égoïsme, ou l'agitation. Elle ne comprend pas davantage les valeurs de l'intelligence :

Que vous sert de raisonner profondément sur la Trinité, si vous n'êtes pas humble et que par là vous lui déplaisiez?... J'aime mieux sentir la componction que d'en savoir la définition... Quand vous sauriez toute la Bible... que vous servirait tout cela sans la grâce et la charité?

Cet anti-intellectualisme n'est pas difficile à réfuter, puisqu'il oppose sans raison des valeurs qui, loin de se combattre, sont par nature orientées l'une vers l'autre. L'étude assidue de la Bible n'a-t-elle pas, depuis les origines, préparé à la grâce et nourri dans l'humble charité une innombrable succession de moines ? Cette attitude est trop visiblement le fruit de l'incompréhension de cet auteur spirituel, ou si l'on aime mieux, est trop directement inspirée par le scandale du moment, celui que donnaient à la chrétienté à la fin du grand schisme bien des maîtres en théologie, orgueilleux de la puissance que le concile leur donnait croyaient-ils au-dessus des Papes eux-mêmes. C'est vrai. Et nul n'est tenu de partager les préjugés de Thomas a Kempis, fruits d'une certaine étroitesse d'esprit il faut le reconnaître. Mais, indépendamment de ces limitations, quelles valeurs incomparables le chanoine de Zwolle est capable de nous communiquer par son Imitation ! Dans ce qu'il possède de valable, nul ne l'a surpassé.

Le sens de l'intériorité d'abord. Le livre III ne s'ouvre-t-il pas sur l'appel le plus impressionnant, donné sous forme de Béatitudes, à pénétrer au centre de nous-mêmes pour écouter Dieu qui nous parle ?

J'écouterai ce que le Seigneur-Dieu dit en moi (Ps. 84, 8).

Heureuse l'âme qui entend le Seigneur lui parler intérieurement et qui reçoit de sa bouche la parole de consolation !

Heureuses les oreilles toujours attentives à recueillir ce souffle divin et sourdes au bruit du monde !

Heureuses encore une fois les oreilles qui écoutent non la voix qui retentit au dehors, mais la vérité qui enseigne au dedans !

Heureux les yeux fermés aux choses du dehors qui ne contemplent que les intérieures !

Heureux...

Tout le livre n'est que la mise en œuvre de cette invitation à « l'internelle consolation ».

Il en découvre bientôt le principe fondamental par le rappel incessant de l' « *Unum necessarium* », de l'unique principe et de l'unique fin. C'est par là que ce livre apaise. Il délivre des illusions. Il décante et libère. Il lui suffit d'une phrase, parfois, ou même d'un mot pour arrêter subitement le tourbillon de nos impatiences, de nos soucis, de nos passions, de nos craintes.

Car tout ce qui ne vient pas de Dieu périra.

Toute affection dont je ne suis pas le lien n'est ni véritable ni pure.

Après avoir beaucoup lu et beaucoup appris, il faut toujours revenir à l'unique principe de toutes choses.

Hélas, on pleure une perte temporelle, on court, on se fatigue pour le gain le plus mince et l'on oublie les pertes de l'âme, ou si l'on s'en souvient, c'est à peine, et bien tard.

Sous cette lumière, le monde et surtout l'homme manifestent leurs vraies dimensions, et le mal qu'ils peuvent nous faire, à l'extérieur comme à l'intérieur, reprend sa juste taille. Chapitre après chapitre, c'est le défilé mélancolique des méchancetés et faiblesses de l'homme, avec ses âpretés, ses ambitions, son orgueil, et plus encore sa pauvre vanité, curiosité, loquacité – on parle tant ! – l'infidélité et l'indiscrétion, les jugements téméraires et la médisance ; et puis l'égoïsme cruel, les brutalités, les impatiences.

Mon fils, demeurez ferme et espérez en moi. Qu'est-ce après tout que des paroles? Un vain bruit.

Un homme en vaut-il mieux parce qu'un autre l'estime grand?
Il est rare de trouver quelqu'un de tout à fait exempt de la recherche honteuse de soi-même.

Mais rien de ceci n'est évoqué avec excès, rancune, ni aigreur. La voix qui dévoile l'insuffisance humaine manie une douce ironie et se montre surtout sensible aux inconséquences, aux petitesses, qui sont les ridicules de cet homme mondain, dans le dessein de nous en délivrer. A moins que devant le malheur que l'homme se prépare avec tant de légèreté le ton ne devienne dramatique et profondément triste, d'une tristesse toute chargée d'amitié.

Pourtant, la vision d'ensemble n'est nullement pessimiste. Elle n'oublie pas que l'homme fut créé à l'image et ressemblance de Dieu. Qu'il lui reste en son intelligence une sorte d'étincelle cachée sous la cendre qui discerne le bien et le mal. Que *tous les hommes ont le désir du bien et tendent à quelque bien dans leurs paroles et leurs actions.* Et que la grâce *chaque jour, par de nouvelles effusions, rétablit au dedans de l'homme cette image de Dieu.*

Aussi l'appel à la vie intérieure, bien plus que la découverte des vanités du monde, est-il un incessant réveil des forces spirituelles les plus exaltantes de l'homme, avant tout de l'espérance et de l'amour. L'espérance, bien sûr, de la fin des souffrances et de l'avènement de la joie éternelle :

Oh! bienheureuse demeure de la cité céleste! Jour éclatant de l'éternité, que la nuit n'obscurcit jamais et que la vérité souveraine éclaire perpétuellement de ses rayons; jour immuable de joie et de repos, que nulle vicissitude ne trouble...

L'espérance, surtout, de la jouissance pleine et entière de l'amour de Dieu, dans la possession éternelle.

O bon Jésus! quand me sera-t-il donné de vous voir, de contempler la gloire de votre règne? Quand me serez-vous tout en toute chose?

Mais cet amour n'est pas qu'en espérance. Il est déjà réalisé pour l'essentiel dès cette vie terrestre. En définitive, ce qui remplit les pages de l'Imitation, spécialement le troisième livre, c'est la description contagieuse des « merveilleux mouvements de l'amour divin » et de ses effets : attente, recherche, solitude, sécheresse, espoir, consolation, union comblée, reconnaissance, componction. L'âme vit, s'épanche, domine et oublie ses épreuves, s'alimentant à ses sacrifices comme à ses défaillances. Et ceci dans un com-

merce très simple et très direct avec le Seigneur Jésus, que nourrissent, sans complexité spirituelle, le souvenir de l'Evangile et la réception de l'Eucharistie.

O Jésus! Splendeur de l'éternelle gloire, consolateur de l'âme exilée! Ma bouche est muette devant Vous et mon silence vous parle. Jusqu'à quand mon Seigneur tardera-t-il de venir?

Jésus-Christ. *Me voici. Je viens à vous, parce que vous m'avez invoqué.*

Le fidèle. *Et j'ai dit: Seigneur, je vous ai appelé et j'ai désiré jouir de vous, prêt à rejeter pour vous tout le reste et c'est vous qui, le premier, avez excité ma recherche...*

En accompagnant de la sorte l'auteur à travers ses états d'âme et la succession de ses mouvements intérieurs, l'on s'aperçoit bientôt qu'on ne découvre pas seulement un enseignement capable de conforter et de façonner l'âme; on découvre aussi dans celui qui enseigne le bon compagnon de cette âme. C'est en effet l'un des privilèges de l'Imitation de mettre le lecteur en communion avec une personnalité émouvante, qui ne se cache ni ne s'étale et peu à peu pénètre. Rares sont les confidences proprement dites, deux ou trois tout au plus. C'est en acte, plutôt qu'en intention, qu'il se révèle en nous associant à lui.

Quelle belle âme! Humble, simple, détachée, parfois crucifiée. Toute tournée, mais point tendue, vers la paix, la douce lumière qui rayonne du Maître intérieur. Nous ressentons l'angoisse de ses solitudes et de ses sécheresses, la vigueur de ses espérances, la chaleur de son amour de Jésus et des saints. Surtout nous sommes captivés par cette bienveillance, qui sait parler avec vigueur, mais sans que jamais sa violence couvre la miséricorde; ce sens fraternel qui, le plus souvent, le fait se mettre à notre place, dire nous dès qu'il parle de nos faiblesses. Une fraternité rayonnante, pleine de modération.

Certes, il dénonce le mal, les méchants, réclame des renoncements complets, un abandon total à la croix, met en garde contre les plus subtiles tendances de la nature déchue ou les tentations du démon. Mais il ne parle de tout ce négatif que dans la perspective de la détente, de la paix, de l'amour, de la joie triomphante et durable à laquelle il nous convie avec lui. Point de condamnations absolues, profondes et déchaînées. Tout est en fonction d'un appel à mieux faire, et le bien lui-même doit se soumettre à la mesure de sa discrétion.

Quelquefois il est à propos de modérer le zèle le plus saint et les meilleurs désirs, de peur qu'ils ne vous préoccupent et ne détournent votre esprit ; ou qu'en les suivant indiscrètement vous ne causiez quelque scandale aux autres ; ou qu'enfin l'opposition que vous y trouverez ne vous jette vous-même dans le trouble et dans l'abattement.

Ainsi, le plan surnaturel où s'est établi l'auteur de l'Imitation, ses exhortations continuelles à participer à la croix comme à l'espérance de la béatitude à venir ne le conduisent en aucune façon à oublier la condition de l'homme, à se montrer impitoyable ou dur. C'est un véritable humanisme qui se manifeste de la sorte. Et la découverte de cet humanisme nous met sur la voie de l'un des ressorts les plus efficaces du livre de l'Imitation, ce qu'on a nommé son classicisme.

Certes, elle est personnelle cette longue méditation. Le « je » du chanoine de Zwolle n'y est ni dissimulé, ni voilé. C'est ce qui rend le livre captivant comme une confidence. Mais ce « moi » est tellement dépouillé par sa discrétion, son détachement de toutes trivialités individuelles, que le texte se hausse dès les premiers mots jusqu'à atteindre dans l'homme les traits universels, permanents et typiques. C'est toujours le chanoine de Zwolle qui parle, et c'est en même temps le fidèle, le chrétien. Le classicisme foncier de l'Imitation lui donne un caractère intemporel, définitif. Chacun des hommes, à toutes les époques et à chaque instant de sa vie, peut se retrouver à travers les mots de l'Imitation dans l'auteur, qui parle des hommes en même temps que de lui, et tout autant dans les lecteurs, avec lesquels il s'entretient. Vrai livre de chevet, compagnon de voyage du chrétien, l'Imitation participe plus qu'aucun autre livre à ce caractère qui pourrait sembler le privilège de l'Evangile : que chaque mot paraît s'adresser individuellement au lecteur, écrit pour chacun d'entre nous comme un message personnel qui, venu de l'éternité, s'efforce de nous y ramener.

En ce classicisme supérieur, se confondent la valeur religieuse et la valeur littéraire du livre. On rencontre ici le dernier des secrets de son prodigieux succès, même auprès de lecteurs qui ne sont pas chrétiens. Le style s'adapte et collabore merveilleusement à la perfection de l'ensemble. Est-il besoin de dire que l'Imitation n'aurait pas connu un tel rayonnement si elle n'était écrite d'une manière incomparable ?

Composée dans un latin médiéval qui n'a ni le laisser-aller du latin scolastique, ni l'affectation vaniteuse du latin de tant d'humanistes, elle a trouvé pour suivre tous les mouvements de l'âme un langage d'une extrême souplesse et d'un charme vraiment pénétrant.

Les philologues peuvent noter la délicatesse, la sensibilité, la qualité d'un vocabulaire particulièrement riche; le rythme des mots, des incises et des phrases; la variété des tournures et des sonorités qui brisent au bon moment le balancement des antithèses; les répétitions, les énumérations en forme de litanies, les crescendos. L'allitération, dont Thomas de Kempen use avec abondance et cependant discrétion, contribue à souligner le rythme. Les paragraphes s'équilibrent dans un harmonieux mouvement.

Là-dessus, les changements continuels de personnes donnent à l'ensemble une action pleine de vie. Car c'est tantôt le fidèle et tantôt le Seigneur qui parle; l'âme se parle à soi-même; ou le Maître se tourne vers les hommes; puis la vérité s'impose dans une phrase intemporelle ; et l'on retourne au dialogue intérieur, le soliloque plein de saveur. L'Imitation atteint alors à son apogée : la *dulcis sermocinatio*, cette conversation intérieure chargée de tendresse amoureuse qu'aucun livre au monde n'a encore dépassée.

Certes, en découvrant l'attention continue que l'auteur de l'Imitation porte à son écriture, certains pourraient s'étonner qu'un homme si détaché, si conscient de la vanité des valeurs purement humaines, se soit à ce point occupé de chercher la beauté dans les phrases ? Parler ainsi montrerait qu'on n'a pas saisi à quel point la recherche de l'expression est liée, chez ce grand religieux, à la recherche de son âme. Jamais la distinction qu'on fait trop couramment entre le contenu et l'expression d'un texte, ne se montre plus artificielle que dans un cas semblable. En cherchant ses mots et ses rythmes, c'est sa pensée, son sentiment, son Dieu finalement que le contemplatif essayait de rejoindre. Il parvenait par là en même temps à dire, dans un langage tout chargé d'émotion lyrique, ce que d'autres mots n'auraient pas exprimé. Le style de l'Imitation, c'est son âme et sa grâce.

M. H. VICAIRE, O. P.
Professeur à l'Université de Fribourg.

Tête d'Or et la conversion de Paul Claudel :

I. L'INTERROGATION

Le propos de cette étude est d'écouter Paul Claudel à travers les pages d'un drame qu'il a écrit à 21 ans, un peu plus de deux ans après sa conversion, nous dire quel fut son itinéraire et sa recherche douloureuse avant de s'agenouiller devant la Foi.

Pour aborder ce drame de Tête d'Or et en éclairer la signification, il est utile de rappeler auparavant, de façon rapide, quelles furent les étapes de cette conversion.

INTRODUCTION

Paul Claudel en a lui-même raconté l'histoire principalement dans deux textes : un récit intitulé « Ma conversion » (publié dans le volume : Contacts et Circonstances) et dans les « Mémoires improvisés » à la radio [1].

L'éducation religieuse des premières années

Il appartenait à une famille « religieuse de tradition » mais sans piété très particulière (Mémoires improvisés, p. 14). (Son grand-oncle, curé de Villeneuve-sur-Fère, n'aura pas d'influence directe sur lui, car il meurt en 1869). Baptisé le 8 septembre 1868, un mois après sa naissance, il reçut comme enfant une instruction religieuse chez les Sœurs de la Doctrine chrétienne à Bar-le-Duc, et il gardera bon souvenir des leçons de « la chère Sœur Brigitte » qui lui racontait l'Histoire Sainte avec de grandes images d'Epinal (Aventures de Sophie, pp. 54-55 ; l'Epée et le Miroir, p. 70).

Il fit sa première communion à 12 ans (1880 à Wassy-sur-Blaise) avec piété, mais il se « rappelle simplement qu'au moment de (sa) première Communion, le texte religieux qui avait fait la plus forte impression sur

---

[1] Les références sont indiquées pour le Théâtre et l'Œuvre poétique en fonction de l'édition de *la Pléiade :*

Le chiffre I indique le tome premier du Théâtre ;

Le chiffre II indique le tome second ;

Le chiffre III indique l'Œuvre poétique ;

Les chiffres qui suivent indiquent la page : (une barre de séparation / indique le texte parallèle de la seconde version de Tête d'Or, s'il y a lieu).

Pour les autres textes les références sont indiquées en fonction de l'édition courante NRF, Gallimard, en volumes séparés.

(lui), c'était la prière à Jupiter du stoïcien Cléanthe, qu'(il) avait trouvée dans l'Histoire romaine de Dury » ; « Ç'a m'avait beaucoup frappé, dit-il ; je trouvais ça très beau, je trouvais ça plus religieux que les textes qu'on nous lisait dans le Paroissien » (Mémoires improvisés p. 14).

Perte des idées religieuses

Sa première Communion, comme « la plupart des jeunes garçons » à cette époque, « fut à la fois le couronnement et le terme de (ses) pratiques religieuses » (Ma conversion, p. 11). Sa famille vint à Paris en 1881 et d'indifférente, elle « devint nettement étrangère aux choses de la Foi » (id. p. 21).

> « Dès mon entrée (au lycée Louis-le-Grand), j'avais perdu la foi, qui me semblait inconciliable avec la pluralité des mondes. La lecture de la « Vie de Jésus » de Renan fournit de nouveaux prétextes à ce changement de convictions que tout, d'ailleurs autour de moi, facilitait ou encourageait. Que l'on se rappelle ces tristes années quatre-vingt, l'époque du plein épanouissement de la littérature naturaliste. Jamais le joug de la matière ne parut mieux affermi. Tout ce qui avait un nom dans l'art, dans la science et dans la littérature, était irréligieux. Tous les (soi-disant) grands hommes de ce siècle finissant s'étaient distingués par leur hostilité à l'Eglise. Renan régnait. Il présidait la dernière distribution de prix du lycée Louis-le-Grand à laquelle j'assistai et il me semble que je fus couronné de ses mains. Victor Hugo venait de disparaître dans une apothéose. » (Ma conversion, p. 11 ; cf. aussi : Mémoires improvisées, pp. 22-23.)

Il a lu la « Vie de Jésus » de Renan à « l'âge de 14 ou 15 ans ». Elle a détruit (sa) dévotion, (ses) idées religieuses qui n'étaient pas très profondément enracinées », reconnaîtra-t-il. Il devint « plutôt antireligieux », et considérait la question (religieuse) comme définitivement réglée.

Il était « extrêmement malheureux ». L'absence au lycée d'une « éducation », « l'absence d'un aliment dont (il) sentait le besoin, le faisait beaucoup souffrir » ; « un sentiment d'abandon complet de cet enfant qui n'a aucun guide, qui ne sait de quel côté se tourner » ; « cette absence de personne à qui (il) puisse (se) confier, à qui (il) puisse demander conseil, absolument rien, la solitude la plus absolue, et la nécessité de compter uniquement sur (lui), rien à qui demander conseil » ; « et, de plus, la vie de Paris ne (lui) plaisait pas » (Mémoires improvisés, pp. 21-22.)

Lecture de Rimbaud, Juin 1886

C'est à ce moment-là qu'il découvre celui qu'il appellera « l'auteur de (sa) conversion », Arthur Rimbaud (Mémoires improvisés, p. 23). Au mois de juin 1886, il ouvre le numéro d'une revue « La Vogue » où les « Illuminations » commençaient à paraître. « La lecture des « Illuminations », puis quelques mois après, d' « une Saison en Enfer » fut pour (lui)un événement capital » (Ma conversion, p. 13).

> « Rimbaud a été l'influence capitale que j'ai subie. D'autres, et principalement Shakespeare, Eschyle, Dante et Dostoïevsky ont été mes maîtres et m'ont montré les secrets de mon art. Mais Rimbaud seul a eu une action que j'apellerai séminale et paternelle et qui me fait réellement croire qu'il y a une génération dans

l'ordre des esprits comme dans celle des corps. Je me rappellerai toujours cette matinée de juin 1886 où j'achetais cette petite livraison de la Vogue qui contenait le début des Illuminations. C'en fut vraiment une pour moi. Je sortais enfin de ce monde hideux de Taine, de Renan et des autres Moloch du XIX[e] siècle, de ce bagne, de cette affreuse mécanique entièrement gouvernée par des lois parfaitement inflexibles et pour comble d'horreur connaissables et enseignables. (Les automates m'ont toujours inspiré une espèce d'horreur hystérique.) *J'avais la révélation du surnaturel.* Le génie se montre là sous la forme la plus sublime et la plus pure, comme une inspiration réellement venue d'on ne sait où. » (Lettre à Jacques Rivière, du 12 mars 1908 ; cf. aussi Mémoires improvisés, pp. 26, 27, 28.)

« Pour la première fois, ces livres ouvraient une fissure dans (son) bagne matérialiste et (lui) donnaient l'impression vivante et presque physique du surnaturel » (Ma conversion p. 13).

Noël 1886

« Mais (son) état habituel d'asphyxie et de désespoir restait le même » (Ma conversion p. 13).

C'est dans ces dispositions d'esprit, que six moix plus tard, « le 25 décembre 1886, (Claudel) se rendit à Notre-Dame de Paris pour y suivre les offices de Noël ». Il s'y rendit par désœuvrement. « Je commençais alors à écrire et il me semblait que dans les cérémonies catholiques, considérées avec un dilettantisme supérieur, je trouverais un excitant approprié et la matière de quelques exercices décadents » (id., p. 13). Il s'y rendit sans doute aussi parce qu'il ne savait où aller. Il pleuvait. « C'était le plus sombre jour d'hiver, et la plus noire après-midi de pluie sur Paris » (le 25 décembre 1886, III, 771).

« C'est dans ces dispositions que, coudoyé et bousculé par la foule, j'assistai, avec un plaisir médiocre, à la grand-messe. Puis, n'ayant rien de mieux à faire, je revins aux vêpres. Les enfants de la maîtrise en robes blanches et les élèves du petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet qui les assistaient, étaient en train de chanter ce que je sus plus tard être le Magnificat. J'étais moi-même debout dans la foule, près du second pilier à l'entrée du chœur, à droite du côté de la sacristie. Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché et *je crus*. Je crus, d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune espèce de doute, que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni à vrai dire, la toucher. J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'innocence, l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable.

En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstruire les minutes qui suivirent cet instant extraordinaire, je retrouve les éléments suivants qui, cependant, ne formaient qu'un seul éclair, une seule arme, dont la Providence divine se servait pour atteindre et s'ouvrir enfin le cœur d'un pauvre enfant désespéré : « Que les gens qui croient sont heureux ! Si c'était vrai, pourtant ? *C'est vrai !* Dieu existe, il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi ! Il m'aime, il m'appelle». «Les larmes et les sanglots étaient venus et le chant si tendre de l'*Adeste* ajoutait encore à mon émotion. » (Ma conversion, p. 14.)

Lutte durant quatre ans.

« Emotion bien douce où se mêlait cependant un sentiment d'épouvante et presque d'horreur ! Ca (ses) convictions philosophiques étaient entières... (Il) ne voyait rien à y changer. La religion catholique (lui) semblait toujours le même trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et les fidèles (lui) inspiraient la même aversion qui allait jusqu'à la haine et jusqu'au dégoût » (Ma conversion, p. 14).

> « Ce qui était le plus répugnant à mes opinions et à mes goûts, c'est cela pourtant qui était vrai, c'est cela dont il fallait bon gré, mal gré, que je m'accommodasse. Ah ! ce ne serait pas du moins sans avoir essayé tout ce qu'il m'était possible pour résister. Cette résitance a duré quatre ans. J'ose dire que je fis une belle défense et que la lutte fut loyale et complète. Rien ne fut omis. J'usais de tous les moyens de résistance et je dus abandonner l'une après l'autre des armes qui ne me servaient à rien. » (Ma conversion, p. 15.)

Deux mondes de forces contradictoires s'affrontaient en lui dans ce combat spirituel.

D'une part, cette certitude du jour de Noël, puis le contact avec la Bible, et la longue fréquentation de la liturgie de l'Eglise.

Mais de l'autre côté, il y avait des idées philosophiques restées entières, la peur des plaisirs à sacrifier, le respect humain qui le paralyse.

D'une part, en effet, il y avait Dieu. En revenant de Notre-Dame, le soir même, Paul Claudel ouvrit « une Bible que (sa) sœur avait reçue d'un ami. » Il l'ouvrait « en deux endroits qui ont une importance prophétique » : le premier était le récit des pèlerins d'Emmaüs, le second était ce magnifique chapitre VIII des Proverbes, où la Sagesse de Dieu est symbolisée sous la forme d'une femme. » (Mémoires improvisés, p. 51) « Pour la première fois, il (entendait) l'accent de cette voix si douce et si inflexible qui ne (cessera) de retentir dans (son) cœur » (Ma conversion, p. 15).

Ce contact avec la Bible, Claudel ne devait plus l'interrompre, et durant même les trente dernières années de sa vie, la Bible devint son occupation dominante (cf. Pages de prose, p. 332).

L'autre « grand livre qui (lui) était ouvert et où (il) fit (ses) classes, c'était l'Eglise ».

> « Louée soit à jamais cette grande mère majestueuse aux genoux de qui j'ai tout appris ! Je passais tous mes dimanches à Notre-Dame et j'y allais le plus souvent possible en semaine. J'étais alors aussi ignorant de ma religion qu'on peut l'être du bouddhisme, et voilà que le drame sacré se déployait devant moi avec une magnificence qui surpassait toutes mes imaginations. Ah ! ce n'était plus le pauvre langage des livres de dévotion ! C'était la plus profonde et la plus grandiose poésie, les gestes les plus augustes qui aient été confiés à des êtres humains. Je ne pouvais me rassasier du spectacle de la messe et chaque mouvement du prêtre s'inscrivait profondément dans mon esprit et dans mon cœur. La lecture de l'Office des Morts, de celui de Noël, le spectacle des jours de la Semaine Sainte, le sublime chant de l'Exultet auprès duquel les accents les plus enivrés de Sophocle et de Pindare me paraissaient fades, tout cela m'écrasait de respect et de joie, de reconnaissance, de repentir et d'adoration. » (Ma conversion, p. 17 ; cf. aussi l'Epée et le Miroir, pp. 198-199.)

Pourquoi alors résistait-il ?

Il l'avoue, ce qui le retenait en arrière, c'était d'abord « la pensée de toutes les beautés et de toutes les joies, dont, à ce qu'il (lui) paraissait, (son) retour à la vérité devait (lui) imposer le sacrifice » (Ma conversion, p. 15).

Plus simplement encore, ce qui le retenait c'était le respect humain.

> « L'avouerai-je ? Au fond, le sentiment le plus fort qui m'empêchait de déclarer mes convictions était le respect humain. La pensée d'annoncer à tous ma conversion, de dire à mes parents que je voulais faire maigre le vendredi, de me proclamer moi-même un de ces catholiques tant raillés, me donnait des sueurs froides, et par moments la violence qui m'était faite me causait une véritable indignation. » (Ma conversion, p. 16.) [1]

Mais il y avait surtout ce « travail d'adaptation excessivement difficile » pour faire coïncider la vérité catholique qu'il était en train de découvrir avec un sentiment très intense de la vie. Comment faire place, au milieu de toutes les exigences de la vie qu'il sentait en lui, à cette « seconde partie du monde » qu'est le monde surnaturel ? (Mémoires improvisés, p. 28, 50).

Il fallait donc changer ses conceptions philosophiques, et il ne voyait pas comment : « (il) ne connaissait pas un prêtre. (Il) ne connaissait pas un ami catholique ». (Ma conversion, p. 16).

Quatre années entières séparent la grâce de Noël 1886 de la communion que fit Claudel le 25 décembre 1890, la première fois depuis la communion de son enfance. (Ma conversion, p. 19).

Quatre années de combat spirituel terriblement âpre.

Durant cette période, Claudel composa ses deux premiers drames, Tête d'Or, (première version 1889) et la Ville [2].

Seul Tête d'Or va nous retenir maintenant, et nous conduire au cœur même de ce combat d'un jeune homme séduit et pourtant qui se défend contre la foi.

C'est Claudel, lui-même, dans ses Mémoires improvisés qui présente ainsi son drame.

> « L'entreprise d'arranger ensemble les deux mondes, de faire coïncider ce monde-ci avec l'autre, a été celle de toute ma vie, et c'est au moment où je suis sorti de Notre-Dame que l'immensité de cette entreprise m'a sauté aux yeux.

---

[1] « J'ai une si grande compassion pour les jeunes gens qui comme moi ont fait leurs premiers pas dans les infectes ténèbres de l'éducation universitaire. Les premiers principes nous ont fait défaut. Moi qui ai reçu de grandes grâces, et qui suis mille fois plus sûr de la vérité de la religion catholique que de celle du soleil qui m'éclaire, aussi sûr que si j'avais vu le Christ de mes deux yeux, il m'a fallu cependant quatre ans, ayant dès le premier moment la foi aussi complète qu'aujourd'hui, simplement pour triompher du *respect humain.* » (Lettre à Jacques Rivière, le 4 février 1909.)

[2] La première version de Tête d'Or, composée en 1889, fut publiée en 1890, sans nom d'auteur, en un volume tiré à cent exemplaires.

La seconde version, écrite en 1894-1895, fut publiée en 1901 au Mercure de France, dans le recueil intitulé l'*Arbre*.

> Tête d'Or est un peu le résultat de cet éblouissement et en même temps de cette lutte. Au moment où j'ai écrit Tête d'Or, je l'ai écrit en 1889, je n'avais pas encore fait ma capitulation entre les mains de l'Eglise, et Tête d'Or représente un peu l'espèce de fureur avec laquelle je me défendais contre la Foi qui m'appelait et qui est symbolisée par la Princesse dans Tête d'Or. » (Mémoires improvisés, p. 51.)

Tête d'Or est donc comme une sorte de projection de ses sentiments à ce moment-là. Il rougira plus tard d'avoir écrit cette pièce non pas seulement parce qu'il trouvait que c'était du « charabia incompréhensible » (Cahiers Renaud-Barrault N° 25, p. 25) mais parce qu'il se demandait comment il avait bien pu se raconter ainsi. Aux supplications de Jean-Louis Barrault, lui demandant la permission de monter cette pièce, Claudel a toujours répondu : « Faire jouer cette pièce, ce serait me montrer, non seulement nu, mais dépouillé de ma peau ». (Blanchet, Etudes, déc. 1959, p. 289).

Mais Tête d'Or dépasse l'intérêt historique de nous décrire l'âme et les sentiments de Claudel durant ces années où il se débat contre la Foi, Tête d'Or a une valeur exemplaire. Il est le drame « qui existe chez beaucoup de jeunes gens, peut-être chez la plupart » au sortir de l'adolescence. (Mémoires improvisés, p. 50).

L'INTERROGATION

Le jeune homme au sortir de l'adolescence est seul. « Arrivé à l'âge où ses forces sont développées, il étouffe chez lui et veut absolument conquérir son indépendance » (Mémoires improvisés p. 50). Mais où aller ? Il sent en lui un monde de forces confuses. Mais à quoi les emploiera-t-il ? Il est seul. Personne autour de lui ne semble le comprendre. Personne ne semble pouvoir lui répondre. C'est sur cette interrogation essentielle que s'ouvre le drame de Tête d'Or :

> « Me voici,
> Imbécile, ignorant,
> Homme nouveau devant les choses inconnues,
> Et je tourne la face vers l'Année et l'arche pluvieuse, j'ai plein mon cœur d'ennui !
> Je ne sais rien et je ne peux rien. Que dire ? que faire ? A quoi emploierai-je ces mains qui pendent ?
> ces pieds qui m'emmènent comme les songes ?
> La parole n'est qu'un bruit et les livres ne sont que du papier...
> Qu'est-ce que je suis ?
> Qu'est-ce que je fais ? qu'est-ce que j'attends ?
> Et je réponds : Je ne sais pas ! Et je désire en moi-même
> Pleurer, ou crier
> ou rire, ou bondir et agiter les bras !
> « Qui je suis ? »
> ... ô choses, ici,
> Je m'offre à vous !

Voyez-moi, j'ai besoin
Et je ne sais pas de quoi et je pourrais crier sans fin
Tout haut, tout bas, comme un enfant qu'on entend au loin, comme les enfants qui sont restés tout seuls, près de la braise rouge !
O ! ciel chagrin ! arbres, terre ! ombre, soirée pluvieuse ! Voyez-moi ! que cette demande ne me soit pas refusée, que je fais ! » (I, 31, 171) [1].

Car qu'est-ce que la vie ? A quoi sert la vie ? Nous avons sous les yeux le spectacle de la vie et cela est atroce. Comment exprimer cette sorte d'horreur que le jeune homme ressent dans le contraste qu'il voit entre cette force neuve, immense, absolue, de la vie qui est en lui et le spectacle affreux de ce que devient la vie avec son cortège d'horreurs monstrueuses.

« . . . Il y a. . .
des femmes où le cancer s'est mis comme l'amadou sur un hêtre. . .
Et des enfants violés et tués par leurs pères. . .
Et des vieillards dont les enfants comptent les jours un à un. . .
Toutes les maladies veillent sur nous. . .
N'est-ce pas horrible ?. . . » (I, 41, 180).

Claudel avait ressenti jusqu'au désespoir cette interrogation.

« Je dois dire que cette souffrance fut presque intolérable pendant plusieurs années. Après tout, j'étais un enfant comme les autres, j'avais besoin de me former une idée sur la vie, de me former une idée sur la destinée de l'homme. Enfin, *ces questions-là* se posent pour les enfants comme pour les hommes, et souvent avec un caractère d'urgence et de cruauté, je peux dire, encore plus fort que chez les adultes, au moins pour moi. » (Mémoires improvisés, p. 22.)

Qui pourra lui répondre ? Qui pourra le faire sortir de ce cachot où il est enfermé ?

« Je voudrais trouver le bonheur !
Mais je suis comme un homme sous terre dans un endroit où on n'entend rien.
Qui ouvrira la porte ? et qui descendra vers moi dans la demeure, où je suis portant le feu jaune dans sa main ? » (I, 180).

A cette question, la seule essentielle, qu'il pose autour de lui, le jeune homme ne reçoit que réponses fausses ou insuffisantes. Rien et personne, ni les sages de ce monde, ni leurs livres, ni les puissants, ni même l'amour humain n'est capable de lui donner réponse à cette question la seule dont la réponse est nécessaire.

Ce mensonge ou cette insuffisance de ceux qui devraient répondre, créent le désespoir. C'est vraiment « une saison en enfer. »

---

[1] Les citations de Tête d'Or sont prises de la 1re version, cependant comme le texte de la 2e version est souvent beaucoup plus clair, je n'ai pas hésité, malgré qu'il soit plus tardif, à l'utiliser ; il s'agit ici en effet, non pas tant d'un travail historique, que de décrire le drame d'un jeune homme qui se débat contre la Foi, et la 2e version, plus claire, permet parfois de mieux décrire ce drame.

1. « Une saison en enfer »

> « Ah, je n'avais pas besoin qu'on m'expliquât ce qu'était l'Enfer et j'y avais fait ma « saison ». (Ma conversion, p. 16.)

Le jeune homme aurait dû recevoir la réponse de ceux qui ont mission de l'enseigner. Les maîtres dans les écoles et à l'Université.

> Mais « ... dans les écoles on bourre la tête des enfants de la morale théâtrale et creuse des Grecs et des Romains (côte à côte avec les édifiantes petites histoires de Suétone et de Tacite), on les invite à se promener dans le monde fictif de notre belle littérature classique (hanté par tous les démons de la vanité et de la luxure), mais ils ignoreront toujours le Royaume à perte de vue qui s'étend sur les pentes du Sermon sur la Montagne. Ce n'est certes pas sur « l'herbe verte », comme le peuple galiléen, qu'on les invite à s'asseoir, en attendant le pain miraculeusement multiplié, c'est sur le foin. Jésus-Christ, cela n'existe pas ! parlez-nous d'Epaminondas et de Fabius Cunctator !... » (L'Epée et le Miroir, p. 267 ; cf. aussi Accompagnements, pp. 165-168.)

Les fausses réponses

Il y a plus grave encore que cette absence de réponse, il y a les fausses réponses.

Claudel nous a dit comment il avait perdu la foi dès son entrée au lycée Louis-Le-Grand (Ma conversion, p. 11). Tout ce qui avait un nom à cette époque dans l'enseignement, dans la littérature, dans la science, était irréligieux. C'était le règne incontesté de Flaubert, de Renan, de Taine, de Victor Hugo.

Le livre de Renan, la « Vie de Jésus » l'avait définitivement détourné du Christ. Aussi dira-t-il plus tard :

> « Restez avec moi, Seigneur, parce que le soir approche et ne m'abandonnez pas !
> Ne me perdez point avec les Voltaire, et les Renan, et les Michelet, et les Hugo, et tous les autres infâmes !
> Leur âme est avec les chiens morts, leurs livres sont joints au fumier.
> Ils sont morts, et leur nom même après leur mort est un poison et une pourriture. » (Magnificat, III, 261.)

A Jean-Louis Barrault qui lui demandait la permission de représenter Tête d'Or au Théatre, Claudel objectait :

> « Comment peut-on comprendre Tête d'Or, il faudrait recréer cette atmosphère de prison dans laquelle nous vivions à cette époque des Taine et des Renan. Il faudrait rebâtir ce couvercle matérialiste sous lequel nous étouffions. Je ne vois qu'une issue, c'est de faire jouer Tête d'Or dans un stalag, par des prisonniers, entre des barbelés, et sous le bombardement des avions... » (Cahiers Renaud-Barrault, n° 25, p. 25.)

On enseignait partout la religion du naturalisme. A la place de Dieu, c'étaient les lois de la nature, ou le Progrès, ou le devoir kantien. (Ma conversion, p. 12).

Lorsqu'il aura trouvé Dieu, Claudel s'écrira :

> « Soyez béni, mon Dieu, qui m'avez délivré des idoles,
> Et qui faites que je n'adore que Vous seul, et non point Isis et Osiris,
> Ou la Justice, ou le Progrès, ou la Vérité, ou la Divinité, ou l'Humanité, ou les lois de la Nature, ou l'Art ou la Beauté,
> Et qui n'avez pas permis d'exister à toutes ces choses qui ne sont pas, ou le Vide laissé par votre absence.
> Comme le sauvage qui se bâtit une pirogue et qui de cette planche en trop fabrique Apollon,
> Ainsi tous ces parleurs de paroles du surplus de leurs adjectifs se sont fait des monstres sans substance,
> Plus creux que Moloch, mangeurs de petits enfants, plus cruels et plus hideux que Moloch.
> Ils ont un son et point de voix, un nom et il n'y a point de personne,
> Et l'esprit immonde est là, qui remplit les lieux déserts et toutes les choses vacantes.
> Seigneurs vous m'avez délivré des livres et des Idées, des Idoles et de leurs prêtres,
> Et vous n'avez point permis qu'Israël serve sous le joug des efféminés... »
> (Magnificat III, 251.)

Il gardera une telle blessure d'avoir failli périr asphyxié dans cette éducation et cette littérature irrespirable, que sa rancœur s'exprimera dans ses œuvres jusqu'à sa mort dans des pages tour à tour d'une colère ou d'ironie terribles. Dans le « Soulier de Satin », il tournera en ridicule les professeurs abusifs. Dans « Un poète regarde la Croix », il parodiera avec une verve irrépressible un cours d'exégèse en Sorbonne (Un poète regarde la Croix, pp. 140-142).

On a souvent reproché à Claudel cette violence dans ses attaques contre Renan, Goethe, Anatole France ou Gide. Il répondra que

> « si pour les chrétiens toujours fidèles, ces éructations de l'Enfer, cela se passe loin d'eux et comme dans un autre monde... pour le converti il en est tout autrement. Ce poison, il l'a absorbé autrefois, il a failli en crever, et il lui en reste une certaine tendance à la colique. Ce ne sont pas là des choses inoffensives et que l'on peut montrer aux petits enfants. C'est littéralement de la mort en bouteille, et non pas seulement de la mort-aux-rats, mais de la mort-aux-âmes ». (Contacts et Circonstances, Louis Veuillot, p. 163.)

Il exprime là sa rancœur d'adolescent qui a failli périr pour ne pas avoir trouvé dans les livres la réponse qu'il cherchait.

> « L'ignorance terrible est sur nous, mais *le mensonge est là où celui qui ne sait pas dit qu'il sait.* L'homme vit dans le mensonge et il accumule autour de lui les livres comme de la paille » (I, 246).

Les fausses réponses (suite)

Cette réponse à la question « quel est le sens de la vie ? » « Qui je suis ? » que pose le jeune homme, ce n'est pas non plus le spectacle des gens en place, des hommes qui prétendent détenir le pouvoir, qui la lui fournira.

Claudel, au temps où il écrivait « Tête d'Or » vivait dans une époque surnommée tristement : « La Belle Epoque » qui était plutôt une époque de « congestion bourgeoise ». (Mémoires improvisés, p. 338.)

> « C'était surtout un monde étouffant... ... Regardez la situation politique ou la situation littéraire, cela donne toujours la même impression : des gens dilatés d'une mauvaise bouffissure, des gens qui se gênaient et se faisaient mal les uns aux autres en se dilatant d'une manière égoïste : aucun sentiment de charité ni de patience, de support l'un de l'autre, mais une espèce de hargne réciproque et de tension continuelle, de guerre secrète de tous contre tous, que j'ai retrouvée plus tard en étudiant les documents diplomatiques, les Livres jaunes de cette époque-là. On voit bien cette espèce de défiance, de haine et de terreur en même temps qui régnaient dans les différentes classes à l'égard l'une de l'autre. » (Mémoires improvisés, p. 73.)

Sur le devant de la scène politique, s'agitaient toutes sortes de gens bouffis de leur importance, qui prétendent mener le monde et qui en fait sont incapables d'apporter la réponse essentielle.

> « Qu'avez-vous fait pour moi ?... J'avais faim et vous ne m'avez pas donné à manger » (I, 234).

Claudel les a caricaturés dans tout un long passage de Tête d'Or, (I, 91 229 et suiv.) où l'on voit s'agiter :

— Le Tribun du Peuple, que ses collègues du Parlement appellent Jacquot dans le style de camaraderie des parlementaires de la III[e] République. Il est Bruit. Il est Néant. Il est la clameur de la foule qui crie. L'opposant n'a d'autres grandes idées que s'opposer à lui. Il est l'Envie. Sur eux et sur leurs semblables pèse cette « dégradation... : l'esprit de parole et de langue » (I, 244).

— Il y a là le Moyen Homme, le Suprême-Préfet très entouré par la femme du Payeur-Compteur, tout un environnement de gens égoïstes ou chimériques ou lâches ou perfides,

— et le Roi qui se plaint de son premier ministre « ... il m'empêchait toujours de dîner à l'heure, j'ai un mauvais estomac, il faut que je sois régulier dans mes repas » (I, 189). Sa faute impardonnable, c'est de tenir le pouvoir dans ses mains, de le tenir et de ne pas savoir s'en servir (I, 195).

Voilà donc ceux qui prétendent guider les autres « chiens qui croyez être le berger » (I, 238).

Comment un jeune homme qui pense que la vie est un appel en lui à quelque chose d'immense - « l'homme est comme le feu insatiable » (I, 240) - comment se satisferait-il pour réponse de cette comédie ! Face à cette tromperie générale où ceux qui prétendent mener le monde sont de pauvres pantins menés par leur intérêts, le jeune homme ne peut que se révolter. Mais c'est pour tomber dans des attitudes extrêmes et sans issue.

> « Autant que je me souvienne, j'étais à ce moment-là sous l'impression du mouvement anarchiste, du mouvement anarchiste de Ravachol, de Henry, de tous ces attentats anarchistes que vous vous rappelez. Je dois avouer, à ma

grande confusion, que je leur étais très sympathique ainsi que la plupart de mes amis. Je trouvais dans l'anarchie un geste presque instinctif contre ce monde congestionné, étouffant, qui était autour de nous, et à l'égard duquel ils faisaient un geste, presque celui du noyé qui cherche de l'air, jetant des bombes au hasard, sans presque savoir où.

De là ce personnage d'Avare dont vous parlez, qui n'est pas sans ressemblance avec « Tête d'Or », mais qui exprime cette espèce d'énergie instinctive d'un être qui se débat contre l'ambiance et veut à tout prix respirer, se donner de l'air. » (Mémoires improvisés, p. 73.)

Tête d'Or est rempli d'invectives contre cette bourgoisie égoïste, contre :

« La loi sacrée de l'héritage !...
Avare vieux homme qui veut garder ce dont il ne peut faire usage !...
Ton droit je ne sais ce que c'est...
Ton temps est fini et la nuit est passée, après laquelle un autre jour commence » (I, 241).

« Si vous appelez quelque chose
Vos droits, vos intérêts,
Vos désirs, vos idées, vos habitudes, votre famille,
Je les foule sous mes pieds... » (I, 100).

Mais la révolte anarchiste ne résout rien. Vers où aller ?

« O Cébès – dira bientôt Tête d'Or – en cela tu as eu raison, que ce n'est pas aux vieillards ou à aucun homme plus âgé que tu t'es adressé ainsi obscurément Car ils ne pourraient te répondre, ne sachant ce que tu demandes » (I, 181).

L'amour humain n'est pas à lui seul une réponse suffisante

« Qui ne se souvient avec dégoût de ces dernières années ?
Une saison fatigante, un temps livide comme l'envie ! (I, 54).

Voilà le monde qui entoure le jeune homme et cependant il ne cesse d'entendre en lui l'interrogation :

« O être jeune, nouveau ! Qui es-tu ? que fais-tu ?
Qu'attends-tu, hôte de ces heures qui ne sont ni jour ni ombre... » (I, 31).

Face à ces « praticiens de l'Introduction au Néant » (Magnificat, III, 254), il y a une certitude en lui : c'est que cette force de vie en lui n'a pas été donnée en vain. « Je suis vivant dans votre nuit abominable » (III, 254). Et cette force de vie en lui s'identifie à un désir incoercible d'aimer. Il a soif de se donner :

« ... Je suis savant en une chose seule...
A me donner.
Mais à qui me donner ? Non pas
A celui qui est aussi faible que moi,...
Rien d'imparfait ne peut me suffire, car je ne me suffis pas à moi-même »
(I, 78, 218).

Et c'est pourquoi ce n'est pas la femme qui répondra à son attente. L'amour humain n'est pas *à lui seul* une réponse suffisante.

Paul Claudel qui écrira des pages si extraordinaires sur l'amour - des pages si merveilleuses de tendresse avec Dona Musique du Soulier de Satin, ou si passionnées avec Mésa dans le Partage de Midi, qui verra dans l'amour humain la rencontre éternellement attendue entre deux âmes qui se reconnaissent (le Père humilié, II, 537), qui considérera l'amour comme une puissance quasi infinie de dépassement qui conduit par exemple Rodrigue à sortir de son orgueil pour arriver à Dieu - Paul Claudel est cependant le même qui dès ses toutes premières œuvres et jusqu'à la fin affirmera que l'amour n'a pas en lui-même sa réponse.

Dans « La Ville » la femme conclut le drame en disant : « Je suis la promesse qui ne peut être tenue » (I, 490). Plus tard, ce sera le cri de Mésa dans « Partage de Midi » devant cette femme Ysé qu'il aime passionnément.

> « Et qui dit que tu es le bonheur ? ah, tu n'es pas le bonheur ! tu es cela qui est à la place du bonheur » (I, 953) [1].

C'est précisément pour nous montrer que là n'était pas la réponse qu'il cherchait, que le drame de Tête d'Or s'ouvre sur la scène de l'enterrement de celle qui fut la femme de Tête d'Or et que le jeune homme Cébès lui aussi a aimée. Cette femme est la figure de l'amour humain. Mais c'en est fini ; elle est morte. (I, 36-38 ; cf. aussi Mémoires improvisés, p. 55). Et c'est une autre femme, infiniment mystérieuse, qui va être au centre du drame. Il s'agit d'autre chose que de l'amour humain.

---

[1] L'amour humain n'est pas en lui-même une réponse suffisante à « l'espérance sauvage et sourde » qui habite le cœur du jeune homme.

« Il est nécessaire que je ne sois pas un heureux !
Il est nécessaire que je ne sois pas un satisfait !
Il est nécessaire que l'on ne me bouche pas la bouche et les yeux avec cette espèce de bonheur qui nous ôte le désir !
...
Il est nécessaire que je ne me laisse pas mettre la main dessus. Pensée, vous êtes le danger pour moi.
La grande aventure vers la lumière, le diamant quelque part, il est nécessaire que j'en sois seul.
...
Je savais trop que ce que je vous demandais, vous étiez bien incapable de me le donner, et que ce qu'on appelle l'amour,
c'est toujours le même calembour banal, la même coupe tout de suite vidée, ..., et de nouveau.
La foule, la bagarre ahurissante, cette affreuse fête foraine qu'est la vie, dont cette fois il n'y a plus aucun moyen de s'échapper.
...
Alors, est-ce que vous me conseillez de déserter ? Est-ce que vous m'enfermerez à clef dans votre maison et je n'aurai pas d'autre affaire au monde que de vous caresser ? Est-ce que je n'aurai pas d'autre but que vous ?
...
Quand je posséderai mon âme, c'est alors que je pourrai vous la donner. ...
Quand je vivrai enfin, quand je ne serai plus cet Orian aveugle et à demi dormant, mais quelqu'un dans un rapport éternel enfin avec une cause raisonnable. »
(Le Père Humilié, II, 534, 537, 540.)

La Foi qui serait la vraie réponse n'est pas reconnue

Pour manifester plus visiblement le mystère caché dans ce personnage qui auparavant ne paraissait être qu'une simple jeune fille, la Princesse fille du roi, Claudel la fait apparaître « revêtue d'une robe rouge et d'une chape d'or qui la recouvre de la tête aux pieds. Elle est coiffée d'une sorte de mitre » (I, 200). « Elle s'avance, les yeux fermés, dans une sorte de mesure et avec une extrême lenteur... Tous la regardent en silence et avec une extrême attention ». Elle « fait comme si elle se réveillait avec des gestes extrêmement lents » et peu à peu ouvre les yeux (I, 62, 200).

> « *Qui est celle-ci* qui, couverte d'un tel vêtement, cache ses mains sous tissu d'or ?
> Qui est ceci qui, selon la taille humaine,
> Revêtu d'un manteau trop ample, se tient debout entre la lampe et la nuit? » (I, 62, 200).

Ce personnage c'est *la Foi* (Mémoires improvisés, p. 51). Claudel l'a représentée symboliquement dans ce personnage de femme. L'idée lui en avait été proposée le soir même de sa conversion dans la lecture du chapitre VIII du livre des Proverbes, l'un des deux passages de la Bible qu'il avait lu ce soir-là.

Voici le début de ce texte des Proverbes :

> « La Sagesse n'appelle-t-elle pas ?
> L'intelligence n'élève-t-elle pas la voix ?
> Au sommet des collines, sur la route,
> au croisement des chemins, elle se poste ;
> près des portes de la cité,
> sur les voies d'accès, elle s'écrie :
> « Humains ! c'est vous que j'appelle,
> Je crie vers les enfants des hommes
> ... chez moi sont la richesse et la gloire...
> Mon fruit est meilleur que l'or... »

C'est donc la Bible elle-même qui lui proposait le personnage d'une Femme pour représenter la Sagesse de Dieu ; cela l'avait « énormément frappé, et toutes les figures de femme dans (son) œuvre ultérieure se rapportent plus ou moins à cette découverte. Il n'y a guère de figures de femmes dans toute (son) œuvre où il n'y ait quelque trait de la Sagesse » (Mémoires improvisées, p. 51). Ici, la Princesse représente la Foi.

Au moment où nous la voyons revêtue de ces vêtements symboliques, elle fait comme si elle se réveillait d'un long sommeil (I, 61). « Que signifie cela ? »

La Foi se réveille du sommeil dans lequel l'avait laissée tous ces hommes qui sont là et qui ne pensaient plus à elle. La Foi pour tous ces gens appartient aux souvenirs d'autrefois, à leur enfance. Ils ne s'en sont plus occupé, sauf de temps à autre pour se souvenir vaguement d'elle (I, 202). C'est « la jolie foi de mon enfance ». On a laissé la Foi dans un profond sommeil ; son pays s'appelle « je dors » (I, 62).

Mais voici qu'elle apparaît devant eux ; « elle s'approche de chacun des assistants et le forçant à lever la tête... elle le regarde de tout près ». (I, 65).

« Toi, je te reconnais » (I, 63).
Et vous, ne savez-vous point (qui je suis ?) » (I, 63).
« Pensez-vous que j'étais absente ? En vérité, j'étais avec vous,
Et je ne vous dirai point qui je suis, car vous le savez et vous ne l'avez pas oublié (I, 203).
« Tu es notre Gaîté et notre Amour, et nous t'avions dit adieu » (I, 63, 202).

Elle est là de retour. Elle est là qui redit l'appel de la Sagesse.

« Je me tiens au carrefour des chemins, et dans les villes mêmes,
Je me tiens sur les marchés et à la sortie des bals disant :
« Qui veut changer des mains pleines de mûrons contre des mains pleines d'or ?
« Et se peser avec son cœur humain un éternel amour ? » (I, 65).

Elle est la Joie (I, 63). « (sa) voix est celle de l'amour et la chaleur de (son)cœur est comme celle de la jeunesse » (I, 203). Elle est « Grâce des yeux » (I, 66). Elle est salut ; « s'il m'eût aimée il ne serait point mort » dira la Princesse parlant de Cébès. (I, 110)
Pourquoi l'a-t-on abandonnée, pourquoi la refuse-t-on ?

« Et moi, étais-je donc si laide,
Si déplaisante, qu'aucun de vous n'ait consenti à me prendre pour maîtresse et à me suivre ?
Qu'avez-vous fait pour moi ? Cependant, que ne pouvais-je donner ? » (I, 65).

Elle se tourne vers eux avec le visage du remords (I, 63).

« Et vous ne comptiez pas me voir ; mais je me suis montrée à la fin !...
O fous ! fous !...
Croyez-vous que vous puissiez vous cacher de moi ?
... Qu'avez-vous fait ? De quelle manière vous êtes-vous éloignés de moi ?
Ils se sont lassés de moi et ils ont voulu se suffire
Risible vanité... Ils sont bêtes.
O grossiers compagnons !
Vous vous êtes conduits vous-mêmes et vous avez erré fatement,
Comme le marmouset que son tambour enivre,
Jusqu'à ce que vous vous soyez trouvé perdus » (I, 64, cf. 204).

Mais ces hommes qui sont là ne veulent pas être attentifs à son mystère.

« Que reproche-t-elle ?
C'est une femme. Avons-nous pas connu
Des femmes comme elle en est une ? Et qu'avons-nous trouvé là que néant ? » (I, 65, 204).

Même le jeune homme qui est là et qui va mourir, dont le cœur est plein d'affection et de recherche, même lui se rit d'elle.

« Pourquoi ris-tu ?
— C'est à cause de cette coiffure que tu as sur la tête !
Je te regarde et je ne puis m'empêcher que je ne rie ! (I, 206).

Même revêtue d'un vêtement symbolique, il ne veut pas la reconnaître pour la Foi. Elle ne lui paraît qu'une femme. Elle insiste :

« Regarde-moi plus attentivement.
Penses-tu que je ne puisse point te guérir ?
— Et que faut-il faire, Grâce des yeux, pour guérir ?

Pause.

— « Il faut me croire, Cébès, et m'aimer. »

Et le jeune homme refuse :

« J'ai engagé ma foi à un seul, et je mourrai et je ne la donnerai point à d'autres » (I, 206).

Autre formulation du refus :

« Si tu savais la terreur qu'il y a en moi,
Tu ne me flatterais point comme un petit enfant qui dit qu'il ne peut point dormir.
Femme, tu ne me consoleras point et je n'ai point de part avec toi. Mais j'attends que mon frère aîné
Revienne » (I, 197).

Alors la Princesse devant ce refus qui l'atteint comme dans son être, cesse d'apparaître sous le visage de la Foi, pour ne redevenir qu'une « pauvre fille » (I, 67).

Cébès qui a proféré le refus lui passe la main sur le visage, et l'enchantement disparaît, la Princesse revient rapidement au milieu de tous et pleure (I, 207).

« . . . me voici maintenant, pauvre fille, couverte de ce fastueux costume !
La dame belle et illustre qui parlait tout à l'heure n'est plus,
Et à présent, voyez-moi, ce n'est plus que moi-même, la pauvre fille, soucieuse de ses ongles et de son visage.
Adieu, père ! adieu, vous tous !
— Tombez, lourds, importuns vêtements ! »

Elle sort (I, 67).

Ils n'ont pas voulu reconnaître la Foi, ils n'ont pas voulu croire en elle, alors elle redevient ce qu'ils pensent qu'elle est, une simple imagination, une chose touchante, mais sur laquelle on ne construit pas sa vie.

Ils ont rejeté la Foi, elle les quitte et ils retombent dans le désespoir ! (I, 66).

C'était vraiment une Saison en Enfer

Puisqu'il n'a pas reconnu la Foi, puisque la réponse des maîtres et des professeurs n'est qu'une réponse mensongère, puisque rien ni personne ne peut répondre à cette interrogation essentielle de sa vie, le jeune homme et ceux qui l'entourent ne connaissent que le désespoir.

« ... cette nuit atroce ne finira-t-elle pas ?...
je rouvrais les yeux dans le Néant ;
Cela ne sait rien, cela n'est rien.
Mais la noirceur nous suffoque comme une couverture » (I, 50, 190).

Ce à quoi un autre répond :

« il fera jour assez tôt.
La lumière me fait mal aux yeux » (I, 193).
« C'est l'ennui... c'est l'exhalaison du vide qu'il y a en nous » (I, 193).
« ... la honte lentement révélée de soi-même » (I, 70).
« Et plus horrible que tout, l'ennui
Par qui l'âme ruisselle sa graisse... » (I, 70).
« Qui ne croit plus en Dieu, il ne croit plus en l'Etre, et qui hait l'Etre, il hait sa propre existence » .(Magnificat, III, 254).
« Pourquoi sommes-nous nés ? Maintenant autant vaut bien mourir. *Que ferions-nous et pourquoi le ferions-nous?* (I, 55, 194).
« Qu'est-ce que cela fait, que nous cessions de vivre, quand nous avons perdu le moyen d'être joyeux ? (I, 56) [1].

Selon le mot de Rimbaud, que Paul Claudel (un poète regarde la Croix, p. 241) appliquera à ces années où, jeune homme, il avait connu le désespoir. « C'était bien l'Enfer, l'ancien, celui dont le Fils de l'Homme a ouvert les portes ». Arthur Rimbaud, Une Saison en Enfer).

Paul Claudel dira :

« Et moi aussi... aux jours de ma 18e année, quand on me retira de la bonne province pour me bourrer la tête avec de la mâchure d'imprimerie et la pulpe pourrie des livres païens, j'ai été le captif de cette Tyr et de cette Babylone, j'ai erré au plus profond de ces entrailles ténébreuses, m'attendant à lire sur les plaques indicatrices, plutôt que « rue Saint-Jacques » et « rue du Faubourg-Poissonnière » : « rue de l'Enfer » et « carrefour du Désespoir ». J'ai arpenté avec horreur les épouvantables quartiers de Charonne, de Belleville, des gazomètres et des abattoirs... La rue Mouffetard chaque dimanche descendue et

[1] Et le travail, puisqu'il n'a pas de signification autre que l'œuvre à faire, aboutit à rendre l'homme son esclave :
Malheureux ! il y a des ténèbres sur moi et je sais qu'il y a une chose que je ne vois point.
Car voici que nous avons mené les choses à la fin.
L'homme a travaillé et il n'est point resté inactif ; il a travaillé tant que le jour était long et depuis le matin jusqu'au soir, et pendant toute la nuit.
Et sept jours par semaine, et il a fabriqué son œuvre.
Il halète et peut-être qu'il voudrait se reposer.
Mais voici que son œuvre vit sous lui, et qu'elle ne veut pas s'arrêter, et il est devenu son esclave, car il est pris par les pieds.
Et par les mains et il ne peut pas en détourner les yeux.
Et on le détachera à la fin, pour qu'il meure par terre,
Et, noyé de nuit et de misère, tout seul et étendu dans son ordure, il regardera en haut,
Comme l'ivrogne gisant dans le ruisseau qui regarde de ses yeux fauves dans le blême couchant l'étoile de Février.
Et ses yeux sont comme ceux du petit enfant et il y a une surprise dedans » (I, 198, cf. 59).

remontée mètre par mètre et ces quartiers de la Bièvre qu'emplit l'odeur de la bière et des tanneries ont été pour moi une coupe d'amertume. J'ai aspiré l'atmosphère de congélation et de mépris qui se dégage des quartiers aristocratiques de l'Etoile et du Parc Monceau, où l'on a tout fermé « pour ne pas voir quelqu'un d'aussi peu noble que vous. » Et ce n'est rien auprès de ce qui arrive le soir quand une affreuse musique se met à braire, quand on est roulé, bousculé et entraîné sur les trottoirs, par les torrents d'une humanité impure qui débouche des théâtres et des cafés, quand l'orgie s'allume et que le ciel sulfureux au-dessus de nos têtes est embrasé d'une vapeur écarlate. A nous deux maintenant s'écrie du haut du Père la Chaise le Rastignac de Balzac. Quant à moi, ville maudite, l'œil que j'ai fixé sur toi, de ce parapet du pont d'Austerlitz où le voisinage du Jardin des Plantes procure un peu de solitude et de silence, c'est un regard d'abomination et d'exécration, avec le sentiment jusqu'au fond de ma substance de cette séparation radicale... le vœu de partir, de déchirer autour de moi cette affreuse prison madréporique ! Ce désir de l'Océan ! Quelque chose désespérément enfin à la mesure de mes poumons ! (Paul Claudel interroge l'Apocalypse, p. 127 ; p. 128, il indique que c'est à ce moment-là qu'il écrivit Tête d'Or, puis la Ville.)

Le jeune homme et tous avec lui doivent « se confier au pur désespoir » (I, 59). Selon l'image du Benedictus (Lc 1, 72) ils sont assis dans les ténèbres à l'ombre de la Mort. La nuit les enveloppe qui n'en finit pas. « Et qu'est-ce qu'ils attendent ? - la mort » (I, 202).

Peut-on même dire qu'ils attendent la Mort ?

« Mais je dis que vous étiez déjà morts et qu'il n'y a point de vie en vous » (I, 198).

« Je vous dis que vous êtes pris et que vous ne pouvez être délivrés.

Et la dalle est scellée sur vous ; elle est scellée et cimentée et attachée avec des ongles de fer.

Nous sommes dans le lieu profond...

Ne me sera-t-il donc pas permis de cracher contre les murs de ma prison ?

Et après cela je pencherai la tête sur mon sein et mon cœur se brisera de mélancolie... » (I, 199).

2. « *Le désir inextinguible* » (I, 151)

« Ce n'est pas Rodrigue qui apporte Dieu, mais il faut qu'il vienne pour que le manque de Dieu où sont assises ces multitudes soit regardé. »

(L'Ange gardien à Prouhèze ; Soulier de Satin, II, 812.)

Nous voici ramenés à l'interrogatoin du début :

« Je voudrais trouver le bonheur !

Mais je suis comme un homme sous terre dans un endroit où on n'entend rien.

Qui ouvrira la porte ? et qui descendra vers moi dans la demeure où je suis, portant le feu jaune dans sa main ? » (I, 180).

Le jeune homme se tourne vers son ami, vers celui qu'il appelle son jeune aîné :

« O Simon, tu ne t'en iras pas ainsi !
... il faut aujourd'hui que je te parle et que tu me répondes !
Tu ne me quitteras pas avant
De m'avoir fait la part qu'il faut.
Réponds !...
... Ne me laisse pas dans la profondeur où je suis !

Simon — Qui es-tu et que me veux-tu ?

Cébès — Je suis celui qui te supplie, mon jeune aîné... Sauve-moi... (I, 183, 184, 185/cf. 45).

« *J'ai juré que je me tiendrai debout* »

Alors Simon Agnel, celui qu'on nomme Tête d'Or, s'écrie :

« Moi-même, je suis dans ce lieu profond !
Je me lèverai et j'enfoncerai la porte et j'apparaîtrai devant les hommes » (I, 180).

« Moi-même je suis dans ce lieu profond. » Il dira « Je ne suis pas autre chose que toi » (I, 40). Il a connu les mêmes angoisses et le même désespoir (I, 33 suiv., 173 et suiv.) Mais il se refuse à partager le sort des autres.

« Je ne suis de guère d'années plus vieux que toi, mais j'ai juré
Que je me tiendrai debout ! » (I, 179).
« Je ne mourrai point, mais je vivrai ! Je ne veux point mourir mais vivre ! » (I, 178).
« Et moi aussi, je ferai mon œuvre, et rampant dessous je ferai osciller la pierre énorme !
Et d'un coup je la chargerai sur moi... » (I, 187).

Cébès demande à Tête d'Or confidence de cette option qu'il a prise, - « Dis... quel orgueil intérieur, quelle secrète flamme... ? » (I, 84). Et Tête d'Or ne sait comment exprimer cette expérience, on peut dire mystique, cette sorte d'« illumination ».

« — Hors du silence une voix telle que la voix humaine
S'est adressée à mon cœur, et il s'est fondu comme une masse de fer ! Elle résonne encore !...
La morsure d'une divine Colère m'entame le cœur,
Car une force est en moi et un esprit
Tel qu'un soufflet sur le fer qui est au feu.
— Je t'en prie ! ne demande plus rien » (I, 84/225).
« ... j'ai erré comme une lueur, il faut que je m'élève comme la flamme enracinée !
... Oui, je le pourrai » (I, 46).

A l'objection : « Que pouvons-nous ? « il répond :

« Et moi je dis : *Qui osera oser?*
Et frappant du pied la terre crier : JE PEUX !
dans le silence du néant ? » (I, 105, cf. aussi 108).

Rimbaud

Quel est donc ce nouveau personnage, ce frère aîné qui enfin répond et prétend être capable de désceller cette pierre énorme sous laquelle tous sont emprisonnés ?

Ce frère aîné, c'est Arthur Rimbaud ; du moins, car ce propos est trop simpliste, le personnage de Simon Agnel Tête d'Or est le fruit du choc que la lecture d'Arthur Rimbaud avait provoqué dans l'âme de Claudel. (Claudel fait lui-même le rapprochement entre Rimbaud et Tête d'Or dans Mémoires improvisés, p. 52. Peut-être le nom et le personnage de Tête d'Or est-il le fruit de la lecture de ce poème de Rimbaud :

> « Pitoyable frère !... » (il me reprochait que) : « Je ne me saisissais pas fermement de cette entreprise. Je m'étais joué de son infirmité. Par ma faute nous retournions en exil, en esclavage. » ... « J'avais en effet, en toute sincérité d'esprit, pris l'engagement de le rendre à *son état primitif de fils du Soleil*, – et nous errions, nourris du vin des cavernes et du biscuit de la route, moi pressé de trouver le lieu et la formule » (Rimbaud, Les Illuminations, Vagabonds).

Il y avait une profonde dépendance entre Claudel et Rimbaud qu'il venait de découvrir. Il nous l'a dit, cela avait été pour lui « une véritable illumination ». (Mémoires improvisés, p. 27-28). Il considère Rimbaud comme « l'influence capitale qu'(il) a subie ». (Lettre à J. Rivière 12-13, 1908) [1]

Lorsque Jean Amrouche dans les Mémoires improvisés à la Radio lui dit : « ...Il semble bien que lorsque vous avez rencontré Rimbaud, vous ayez rencontré non pas un maître, mais un frère. Paul Claudel répond :

> « Plutôt qu'un frère, il serait plus juste de dire 'un père', en donnant à ce mot le sens vénérable et respectueux qu'il comporte : je veux dire, comme je l'ai dit ailleurs (Lettre à Jacques Rivière, 12/3/1908) que Rimbaud a exercé sur moi une influence séminale, et je ne vois pas ce que j'aurais pu être si la rencontre de Rimbaud ne m'avait pas donné une impulsion absolument essentielle » (Mémoires improvisés, pp. 25-26).

C'est bien le nom d'ailleurs dont Cébès appelle Tête d'Or pourtant son « jeune aîné » (1, 185) :

---

[1] « Je ne puis parler de Rimbaud avec sang-froid. Il a eu une telle influence sur moi sous tous les rapports que je me sens par l'esprit et les instincts poétiques lié à lui par des communications si secrètes et si intimes qu'il me semble faire partie de moi-même. »

(Lettre de Paul Claudel à Maurice Pottecher, 26 février 1896, parue dans Cahier Paul Claudel I Tête d'Or..., p. 101.)

« Depuis le coup de foudre initial dont m'a frappé la livraison de LA VOGUE où je lus pour la première fois les « Illuminations », je puis dire que je dois à Rimbaud tout ce que je suis intellectuellement et moralement, et il y a eu, je crois, peu d'exemples d'un si intime hymen de deux esprits. Son influence maintenant encore persiste sur moi. »

(Lettre de Paul Claudel à Stéphane Mallarmé, 26 juillet 1897, parue id. p. 54.)

« Je t'appelle...
... par la pitié, plus forte que la génération, que tu dois avoir
Pour moi qui suis la figure de toi-même !
O père ! ô père ! car ne suis-je pas ton enfant ici
Par tout ce dont je manque, je te supplie ! » (I, 45/184).

(On peut voir dans le sang que Tête d'Or verse sur Cébès dans le moment où Cébès lui donne sa foi, le symbole de cette génération spirituelle, I, 47).

Claudel converti priera pour ce frère aîné :

« Il est juste que je Vous prie pour Arthur Rimbaud, sans qui mes yeux ne se seraient pas ouverts à Votre visage.

Il y a eu un homme comblé de gloire qui s'appelait Ernest Renan, luisant, resplendissant de toutes les vertus bourgeoises et de toutes les adulations de la fortune. Et celui-là a mis à Vous éteindre tout ce qu'il avait de science, de malice et de talent. C'est lui qui a écrit cette « Vie de Jésus », ce dégoûtant amas d'infamies, de perfidies et de mensonges, dont un éditeur a pris soin de multiplier les éditions populaires.

Et il y a eu cet adolescent féroce et hagard, ce sauvage, ce forcené, ce vagabond, cet irréductible, ce proscrit, ce désespéré, cet illuminé, dont chaque mois un nouvel imbécile prend à tâche de reprendre, de nous détailler les erreurs et les crimes. Mais il y a tout de même aussi quelqu'un chaque jour qui pense à lui avec une inviolable fidélité, avec une infinie reconnaissance, avec une profonde affection, comme à un frère aîné et comme à un maître supérieur. Il y a quelqu'un obstinément pour attester devant Dieu qu'il lui doit tout et que c'est lui qui m'a sauvé de l'Enfer et de l'Université. Il y a quelqu'un pour lui devant Dieu, comme il peut, qui ne cesse de demander pardon et justice... »
(Un poète regarde la croix, pp. 281-282).

Qu'est-ce donc que Rimbaud a appris à Claudel ?

D'abord que la vraie vie est ailleurs.

Que dans ce monde étouffant et bouffi qui était le leur, « la vraie vie est absente ».

Enfin quelqu'un s'indignait et Claudel pourrait le saluer de ce mot dont il qualifie Tête d'Or : « Très chère violence arrivée à la fin de notre journée lugubre ! » (I, 108).

Claudel emprisonné dans un monde que tous autour de lui semblaient trouver très satisfaisant et qui à lui lui paraissait un bagne, et voilà que Rimbaud dans les « Illumination » puis dans « Une Saison en Enfer » dénonçait les mensonges.

Claudel se souviendra sans cesse du cri de Rimbaud « la vraie vie est absente » (Une Saison en Enfer, Délires), et l'inscrira au centre de son drame le plus sombre, le Pain dur (II, 462).

Puis le désir inextinguible.

Il lui a appris que cette soif qui était en lui, était la seule à laquelle il faille tenir.

« Je porte un désir en moi
Tel que la séduction du feu
Invincible » (I, 238).

Il lui a appris à pousser l'insatisfaction à l'état absolu. Il faut refuser d'éteindre le désir. Tant que l'absolu ne nous est pas donné, rien ne doit nous satisfaire pas même le bonheur. Tout le drame de Tête d'Or est construit sur cette idée du désir. C'était cela, après Rimbaud, que Claudel voulait crier à tous [1].

Enfin la soif de l'Eden

Et cette soif, Rimbaud lui a montré que c'était la soif de l'Eden. Claudel dira à propos de la « Saison en Enfer » :

> « Dans ce besoin de s'évader qui ne le lâche qu'à la mort, dans ce désir de 'voir' qui tout enfant lui faisait écraser son œil avec son poing (Les Poètes de sept ans), il y a bien autre chose que la vague nostalgie romantique ». « La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde. » Ce n'est pas de fuir qu'il s'agit, mais de trouver : 'le lieu et la formule', ,l'Eden' ; de reconquérir notre état primitif de 'Fils du Soleil' » (Positions et propositions, Tome I, p. 138).

Ce n'est pas de fuir qu'il s'agit. Ou plutôt dans cette grande soif de partir qui a brûlé Rimbaud, puis Claudel (Mémoires improvisés, p. 53), il ne s'agit pas d'abord de partir mais de retrouver l'Eden, de retrouver « le lieu et la formule » qui donne à l'homme le sens de sa vie. Il y a quelque chose de surnaturel dans l'œuvre de Rimbaud. Claudel dira qu'il eut là « la révélation du surnaturel » (Mémoires improvisés, p. 28) ; c'est cela dont Claudel sera éternellement reconnaissant à Rimbaud, d'avoir crié sa soif de l'Eternité dans le monde étouffant de la fin du XIX[e] siècle.

---

[1] — témoin cette lettre de Paul Claudel à Albert Mockel, particulièrement significative puisqu'elle date de 1890 ou 1891 et qu'elle est la seule lettre connue de Claudel sur Tête d'Or, contemporaine de cette œuvre.

Cher Monsieur,

... Je m'en vais vous répondre... m'efforçant de vous satisfaire sur les points qui vous paraissent demander éclaircissement.

L'idée de ce livre est : dans la privation du bonheur, le désir seul subsiste. Situation tragique ! J'éprouve un immense besoin de bonheur et je ne trouve pas à le satisfaire parmi les choses visibles. Est-ce refus ou manque ? Mystère qui demande à être exploré avec la torche et l'épée. Là est l'unité de l'ouvrage ; la première partie est la conception du désir ; la seconde, le bond ; la troisième, la consécration.

Cébès est l'homme ancien par rapport à l'homme nouveau, et aussi la faiblesse pitoyable, placée hors du secours de son frère, qui ne sachant rien non plus ne peut que lui donner du sang et des larmes. La PRINCESSE, outre son rang scénique, représente toutes les idées de douceur et de suavité : l'âme, la femme, la Sagesse, la Piété. L'Empereur est l'homme soumis à l'habitude du passé.

...

J'espère n'éprouver aucun désir de gloire littéraire. Je me tiens assuré que la religion traditionnelle est vraie de tous points. Mon seul effort sera de réveiller l'humanité de sa morne indifférence. La joie absolue existe, et les choses visibles sont ses messagers ravissants, dont il ne faut pas user grossièrement, comme les habitants de Sodome demandaient à se servir des anges. ... (Lettre publiée dans le premier volume des Cahiers Paul Claudel ; Tête d'Or et les débuts littéraires, Gallimard, pp. 140-141.)

Absence de la Foi plutôt que refus

Ce cri de Rimbaud comment s'entendait-il par rapport à la foi ?

Rimbaud ne savait pas que c'était dans la foi que se trouvait la réponse à cette soif qui le brûlait. Les prêtres et leurs églises lui paraissaient appartenir à ce monde étouffant dont il avait exécration. Rimbaud plutôt qu'une réponse, est l'affirmation de la Révolte, il est le Refus de ce monde.

C'est l'attitude de Tête d'Or : il trouve sa force dans la Révolte, dans la Colère contre ce monde stupide, il est l'Epée et le Feu (I, 240). Au milieu de ces gens assis dans les ténèbres, il faut se tenir debout. Il faut dire : « Je peux ».

Cette première attitude de Tête d'Or, on ne peut pas dire qu'elle est un refus de la foi ; c'est plutôt une attitude qui de fait exclut la foi.

Car cette révolte de Tête d'Or, elle est fondée sur l'affiirmation : Tu se quelque chose. Crains de te laisser déposséder. Ces paroles sont comme son testament avant de mourir.

> « Ecoutez ces dernières paroles que je puis dire ! Et d'abord,
> Je désire pour vous une pensée hautaine, un courage aux souliers de feu,
> ... ...
> Je vous avertis de craindre de changer et de vous émouvoir.
> Mais portez votre cœur immuable comme une meule...
> Prends une résolution et tiens-la ! Et foule tout sous tes pieds, ta femme et ta maison, et toi-même comme ton propre vêtement. *Crains l'échange ! Car qu'y a-t-il hors de toi, le sais-tu? Et toi tu es quelque chose.*
> *Vous n'êtes maîtres assurés que de vous-mêmes; craignez de vous laisser déposséder.*
> Et moi,
> Je me suis cru un pouvoir plus qu'humain, une force !
> J'ai paru au milieu de votre ennuyeuse semaine » (I, 151/286).

Ne pas se laisser déposséder :

a) de son désir de créer

Au moment même où Rimbaud lui apprenait que les maîtres de ce monde étouffant avaient menti, allait-il renoncer à cet appétit irrésistible qu'il sentait en lui ?

> « O faire ! faire ! faire ! qui me donnera la force de faire ! (I, 48/187).

Il sent en lui d'immenses forces de créateur, de poète ; il ne veut pas renoncer à cela. Or la foi lui apparaît comme une renonciation, comme une extinction de ces désirs quasi infinis qu'il porte.

b) de sa force

Croire, n'est-ce pas d'autre part renoncer à l'affirmation de sa force ?

Croire, cela lui semble être contraint de s'agenouiller devant une Femme. La foi, symbolisée par le personnage de la Princesse, semble appartenir à un univers de faiblesse, à un univers de gâteux (elle est la fille de l'Empereur), à l'univers traditionnel au mauvais sens du terme. Et de fait, c'est vrai, la foi est portée par l'apparence de la faiblesse. (Lorsqu'elle ne porte plus ses vêtements symboliques, la foi n'est qu'une « pauvre fille ».)

Il faut se tenir debout, vient-il d'affirmer ; il faut donc refuser de se mettre à genoux.

> « Un esprit a soufflé sur moi et je vibre comme un poteau !
> Une force m'a été donnée, sévère, sauvage !
> C'est la fureur du mâle et il n'y a point de femme en moi » (I, 184, cf. 46).

c) de son autonomie

Plus profondément, se soumettre à la foi c'est abdiquer son autonomie ; or, cette autonomie il vient de la revendiquer contre toutes les forces d'esclavage qui menaçaient de l'asservir.

> « Comprends-moi ! – dit Tête d'Or –
> L'homme infirme et privé de connaissance !
> Combien il est magnifique que cette bouche prononce son Je ! » (I, 46, 186).

La foi demande la reconnaissance d'un Autre, elle exige de par sa nature même la dépendance ; aussi la logique même de l'affirmation de Tête d'Or le conduit-elle à une attitude où la foi est pratiquement absente.

Quelle est la Source religieuse de cette foi ?

Bien qu'elle apparaisse en dehors de la foi chrétienne, la soif inextinguible de Tête d'Or - comme celle de Rimbaud - a un caractère religieux, quasi mystique. (cf. Positions et Propositions, Arthur Rimbaud, Tome I, pp. 133 et suiv. : « Arthur Rimbaud fut un mystique *à l'état sauvage*, une source perdue qui ressort d'un sol saturé... »)

Cette soif de l'absolu, ce désir de la pureté édénique, Claudel, dans la 2e version, indique qu'elle a été puisée à l'« *Arbre de science* » (I, 183). L'Arbre de science « a été (son) père et (son) précepteur » (I, 182). Cet Arbre qui « n'(est) qu'un effort continuel, le tirement assidu de (son) corps hors de la matière inanimée » (I, 183), qui plonge ses racines dans la terre pour se bander tout entier vers le ciel, c'est à lui que Tête d'Or s'est adressé. Pour qu'il devienne chrétien, ce sera vers l'Arbre de la croix que Tête d'Or devra se tourner : il faudra qu'il décloue la foi de l'Arbre de la croix.

Mais dans sa Révolte première, c'est à l'Arbre de science que Tête d'Or adresse son hymne et sa supplication :

> « La terre et le ciel tout entiers, il les faut pour que tu te tiennes droit !
> De même, que je me tienne droit ! Que je ne perde pas mon âme ! Cette sève essentielle,...
> Dont le sujet est cette personne que je suis, que je ne la perde pas en une vaine touffe d'herbes et de fleurs !
> ... Que je demeure unique et droit !... » (I, 183).

Si quelqu'un est las de cette vie de tailleur qu'il me suive.

Voici donc quelqu'un enfin qui se lève et qui crie sa volonté de se tenir debout et de ne pas rester prisonnier de ce monde étouffant.

« Pour moi... j'ai juré dans mon malheur et dans ma solitude...
... je me tiendrai debout » (I, 242, 243).
« Je ne supporterai pas plus longtemps les lois de votre abrutissement ! » (I, 102).

et il convoque tous ceux qui l'entendent à en faire autant :

« Je tire l'épée contre un monde de pleurs et de fatigue !
... si quelqu'un est las de cette vie de tailleur,
qu'il me suive ! S'il en est
Qu'indigne cette vile et monotone après-midi, qu'occupe
la digestion, qu'il vienne à moi !
Si vous songez que vous êtes des hommes et que
vous –
Vous voyez empêtrés de ces vêtements d'esclaves,
oh ! criez
de rage et ne le supportez pas plus longtemps !
Venez ! sortons ! (I, 104, 247).

Et quand on lui dit de ne pas oublier les humbles besoins des hommes, il répond :

« Je ne suis pas venu comme l'humble dieu de la soupe,
Bienveillant, clignant des yeux dans la vapeur de la viande et du chou.
— Pousse un cri âpre, mon âme, élance-toi en avant !
Je vous propose de vous laver de votre honte et de vous lever de votre bassesse.
Vous êtes ici à l'étroit et je vous propose de sortir » (I, 103, 245).

Voici qu'à cet appel de la Colère, les hommes répondent. Ils le suivent. Cébès, le jeune homme,

« Ici, moi le premier, je te salue !
Je te prie et te salue » (I, 46).

Il lui donne sa foi qu'il avait refusé à la Princesse.

« J'ai engagé ma foi à un seul, et je mourrai
et je ne la donnerai point à d'autres » (I, 206).

Et les autres assis auparavant dans leur misère interrogent :

« Que puis-je faire ? »
« Combattre », répond-t-il, « résister ».
— « Et vaincre aussi, n'est-ce pas ? – Tu le peux »,
« O homme bafoué et outragé !
« Aujourd'hui tu peux te laver de ta honte et te lever de ta bassesse et démentir le nom qui t'a été donné ! »

A entendre ces paroles, chacun se sent atteint au plus profond de son être, « retournant cette pensée :

« Si je veux, ne puis-je point ? »
Jusqu'à ce qu'un mot faible, plein d'un sens fort,
Apparût à l'intelligence : « Je peux ! » (I, 73, 212).

Ceux-là mêmes tels tout à l'heure

« Qu'un peuple qui, comme la nation des poules,
Rangé sur les remparts des quais assiste à la disparition d'un soleil qui ne reviendra plus de l'autre côté... » (I, 55).

Voilà qu'ils croient à ce « fils du Soleil »

« Chacun le regardait avec étonnement, et, frappé
d'une honte obscure, lui donnait en silence ce qu'il
avait et il le mettait par terre devant lui.
Il était venu, notre Roi, prince singulier par sa beauté,
Orné d'actions merveilleuses ! » (I, 72, 212).

Alors, que la Princesse, cet « autre soleil » pourtant (I, 62), lançait son appel reprenant les paroles de la Sagesse :

« Je me tiens au carrefour des chemins, et, dans les villes mêmes,
Je me tiens sur les marchés et à la sortie des bals, disant :
« Qui veut changer des mains pleines de mûrons contre des mains pleines d'or ?
Et se peser avec son cœur humain un éternel amour ? » (I, 65).

et n'obtenait pour réponse que le refus et le mépris ; Tête d'Or, qui à son tour se tient « sur les ponts, dans les carrefours » (I, 72) lance l'appel de la Colère et son cri est entendu :

« ... il y a une force en lui. Je ne pouvais tenir contre lui quand il parlait » (I, 197).

Tous lui donnent leur consentement. Ils se révoltent contre la Misère de l'homme (I, 74).

« Voici donc
Que dans l'âme douloureuse s'installe une fureur de captif ! » (I, 73).

Tous le suivent et obtiennent la victoire sur toutes les forces qui les oppressaient. Et c'est ainsi que ceux qui auparavant étaient assis dans les ténèbres à l'ombre de la mort connaissent l'enivrement du triomphe. Au messager, annonciateur de la victoire, il est dit :

« O messager ! tu as rendu au pain et au vin leur goût !
Que les cloches célèbrent une grande rumeur !
Et que ces gueules toujours rondes se levant sous
les pieds du sonneur, de notre jubilation emplissent
Le cercle de la terre et la hauteur du ciel !
Que les chanteurs de triomphe se mettent ensemble debout,
Et que leurs bouches, exhalant
Un chant de bénédiction, mangent du soleil jusqu'au soir !
A boire ! je veux boire avec toi, ô messager » (I, 71, 21).

Il y a dans les récits de victoire du drame de Tête d'Or, toute l'exultation, tout l'enivrement que Claudel avait ressenti après la lecture des œuvres de Rimbaud.

> « Tu as sauvé ce royaume...
> Tu as donné à chaque chose une nouvelle naissance » (I, 76).

Voici qu'enfin résonnait une voix annonçant la sortie de ce monde abrutissant. [1]

PIERRE-HENRI DUCHENE, O. P.

---

[1] L'imagerie militaire dans Tête d'Or – ces batailles et ces conquêtes – est la première expression de la « *passion de l'Univers* » qui anime Claudel. Dans toutes les œuvres ultérieures jusqu'à Christophe Colomb on retrouvera la même passion de l'Univers sous des images cette fois décantées des apparences de conquête militaire.

Mais déjà dans Tête d'Or cette passion n'est pas vraiment d'ordre militaire ; elle est une conquête de la terre essentiellement par la parole – le verbe poétique – qui donne son sens aux choses et aux êtres :

> « Hommes qui êtes ici, entendez !...
> Jusqu'ici, ô herbe ! vous n'avez entendu que votre propre rumeur.
> Ecoutez l'ordre, écoutez la parole qui dispose ! entends, intelligence !
> *Je suis la force de la voix et l'énergie de la parole qui fait !*
> ...
> Je demande tout.
> Je vous demande tout, afin que vous me le donniez,
> Afin que cette toute-puissance soit la mienne de tout faire et de tout avoir.
> Car qui fixera les limites de l'intelligence et le lieu où elle est arrêtée, afin qu'elle n'y étende point son bras ?
> *Que rien dans le monde ne m'échappe, prononçant la parole sacrée !* » (I, 235).

La parole dont le poète a la maîtrise délivre les êtres de leur secret, répond à cette question que toute chose nous pose : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » C'est cette soif d'avoir, par la parole poétique qui atteint le cœur des choses, pouvoir sur elles, c'est cette soif qui anime Tête d'Or et non la soif de possession temporelle.

Pour une action missionnaire efficace en Inde

On peut étudier l'action efficace missionnaire de l'Eglise de deux manières : ou bien dans ses effets, ou bien dans son essence. Dans le premier cas, on étudierait la liturgie adaptée, les efforts pour établir le monachisme, la participation active des catholiques à la vie sociale, politique et économique du pays, la nécessité des hôpitaux, des collèges, voire des motos et des jeeps, et surtout de l'argent nécessaire pour tout cela. Il me semble qu'une telle présentation du sujet ne donnerait qu'une idée trop générale du problème, et risquerait d'être superficielle.

Je me propose ici de traiter brièvement de la nature de l'action de l'Eglise catholique en Inde, de cette action que l'Eglise a prise en mains depuis surtout une dizaine d'années. C'est en travaillant dans cette même direction, mais beaucoup plus intensément que jusqu'ici, que l'Inde sera gagnée au Christ. Je vous donne tout de suite mon point de vue. L'action efficace de l'Eglise en Inde est : *l'assimilation en plénitude de toutes les richesses de la culture indienne, en tenant compte de l'évolution rapide du pays.*

I. ASSIMILATION OU ADAPTATION ?

Il n'est pas sans intérêt de se demander ici si le mot « adaptation » est bien choisi. Tous les livres et articles sur les missions aujourd'hui en parlent : « L'Eglise, dit-on, n'est pas liée à la civilisation occidentale ; elle doit s'adapter au pays et au milieu où elle se trouve ». Bien que couramment employé, ce mot « adaptation » suscite presqu'un dégoût dans certains milieux indiens. Il ne peut être question d'adaptation, disent-ils ; on ne verse pas du vin de la Révélation dans les vieilles outres des cultures, les dogmes de l'Eglise n'admettent aucune modération, le message de l'Evangile est entièrement nouveau ; il possède en outre, une force intrinsèque qui serait bien diminuée le jour où l'on voudrait lui adjoindre de l'humain. On peut noter en passant que le R. P. Spicq, O. P. est du même avis quand il fait l'exégèse de Luc, 5,36 sq.

On dissiperait peut-être toutes les équivoques en disant que l'Eglise doit 1° *s'adapter* à toutes les contingences légitimes du milieu, *assimiler* vitalement toutes ces contingences 2° pour *adapter* le milieu à ce qu'il y a d'éternel dans l'Evangile, pour que le milieu puisse être toujours plus parfaitement *assimilé* à l'Evangile. C'est en ce sens que nous parlerons ici d'un processus d'assilimilation, en insistant surtout sur la première étape de cette assimilation, à savoir l'appropriation par l'Eglise de tout ce qui est légitime et authentique.

Au cours de ce processus d'assimilation ou d'appropriation, l'Eglise informe et perfectionne les différentes cultures, préservant en chacune son individualité propre, ne détruisant en elles que les aberrations qu'elle y trouverait. Il ne s'agit donc pas du tout d'un syncrétisme, mais bien du Christ qui par son Eglise (son Corps Mystique) s'implante dans les différentes cultures d'abord pour y faire naître le Royaume qui n'est pas de ce monde, et ensuite, comme par surcroît, pour les illuminer et les amener à leur ultime perfection.

En Inde, le travail d'assimilation et d'appropriation est indispensable et pressant. Il y a beaucoup de vérité dans cette accusation faite aux catholiques indiens d'être des étrangers dans leur propre pays, de n'avoir pas la même mentalité que leurs concitoyens hindous. Les catholiques du Sud, il est vrai, ont gardé la même manière de vivre de ceux qui les entourent ; on ne pourrait pas distinguer un catholique d'un hindou par leur simple apparence, leurs visages ou leurs vêtements. Mais ces catholiques sont restés si fermés sur eux-mêmes, qu'il n'y eut guère de contact profond sur le plan religieux avec les hindous. Pour les catholiques du Nord, c'est une simple constatation qu'ils se mêlent très peu avec les hindous, n'ayant assez souvent pas connaissance de la langue parlée autour d'eux par les hindous. De plus, nous connaissons très peu leur religion, leur mythologie, la signification de leurs grandes fêtes, les jours importants de leur vie, comment il faut se tenir quand ils nous invitent à un repas, bref, nous ignorons la culture et les mœurs indiennes, et la triste conséquence est que les hindous nous connaissent très mal. Ils nous considèrent comme des étrangers et liés à une puissance étrangère, et quand, en 1955, l'opinion publique était incitée contre les missionnaire étrangers, ici et là on disait aux prêtres indiens : *Quit India* : quittez l'Inde !

Face à cette situation, la nature du travail missionnaire s'est vite précisée et l'Eglise s'indianise de jour en jour dans tous les domaines, dans le domaine de la liturgie comme dans le domaine social, économique, poli-

tique, religieux et philosophique. Le champ d'action, comme vous le voyez, est très vaste et essayer de donner un aperçu général risquerait d'être superficiel. Mais l'indianisation de l'Eglise est pleine de difficultés. Avec l'hindouisme toujours vivant et « renaissant » même « sous le vent doux et agréable du nationalisme », le danger de souiller la pureté de la Révélation reste sans aucun doute très grand. La délimitation entre la culture indienne et la religion hindoue n'est pas toujours très nette. L'aspect culturel du mariage n'est pas toujours séparé de son aspect religieux.

(Dans un autre contexte, ce danger est remarqué par le P. Régamey, O. P. A propos du livre « La Voie du Silence », il dit : « D'abord, le danger est trop certain de s'engouer de doctrines et de pratiques asiatiques que tant de nos contemporains substituent aux réalités chrétiennes, ou dont ils contaminent ces dernières par des assimilations grossières ou subtiles ». cf. 3e éd., page 201).

Donc, on doit dire que pour gagner l'Inde au Christ dans un tel milieu, il faut des catholiques dont la foi soit sûre, vivante et hardie ; il faut des hommes qui soient à la fois profondément catholiques et profondément hindous. Ceci est essentiellement l'œuvre de l'Esprit saint.

D'autre part, en ce qui nous concerne, dans notre travail nous nous mettrons aussi à l'écoute de l'Esprit saint humblement, entièrement et sincèrement : sincèrement, car il nous sera demandé souvent de sacrifier nos vues personnelles ; entièrement, car le travail est dur et demande un esprit consacré ; humblement, car nous sommes appelés à renoncer à toute espèce d'égoïsme.

Il fallait insister sur ce point pour écarter trois dangers inhérents à ce travail : le danger d'abord de construire une église indienne nationale à la manière de la Chine communiste, qui serait coupée de l'Eglise de Rome, le danger aussi de travailler en dehors des désirs et de la permission de l'évêque, enfin le danger de vouloir changer les choses pour le seul plaisir de les voir changer. C'est un principe indiscutable qu'une action soustraite à l'emprise de l'Esprit saint non seulement ne servira pas à l'Eglise, mais sera même un obstacle à son œuvre. Les hindous mêmes ne tarderont pas à le remarquer.

Ceci étant dit, on doit ajouter qu'il ne faut pas que les chrétiens d'Europe aient peur de voir les chrétiens de ces pays missionnaires s'éloigner apparemment de la manière de vivre et de penser propre à l'Occident. Nous nous retrouvons tous dans le Christ et cette unité sera d'autant plus profonde et imbrisable qu'elle est fondée sur l'essentiel.

II. CONCEPTION INDIENNE DU SACERDOCE

L'Eglise s'indianise. C'est le fond du tableau. Venons-en à notre seconde partie. Vous êtes invités à regarder, à examiner, à étudier et méditer un point précis de cette activité assimilatrice de la culture indienne par l'Eglise, pour que vous puissiez mieux sentir en vous-mêmes les problèmes, les difficultés et souvent les angoisses, mais aussi les joies et les consolations de ce travail. Nous allons jeter notre regard sur ce qu'on peut appeler la spiritualité indienne du sacerdoce. Puis nous la confronterons avec la doctrine catholique pour pouvoir dégager les possibilités ou les échecs d'une assimilation.

Le choix de ce sujet est inspiré par son importance. A mon avis le développement de l'Eglise en Inde se fera autour du prêtre pour des raisons propres à la situation indienne. Il y a toujours son domaine d'influence privilégié : les collèges. Et l'éducation en Inde, aujourd'hui, fait de grands progrès. Le prêtre y joue un rôle sans pareil. Là, sont formés les futurs chefs hindous du pays ; là, passe aussi la jeunesse catholique : n'est-ce pas la faute principalement du prêtre s'il n'y a pas à ce moment un laïcat courageux et apostolique ?

Mais l'importance du prêtre vient aussi de ceci que le tradition indienne a toujours vénéré ses grands maîtres spirituels, les considérant comme les plus nobles fruits du pays et de la religion, et les entourant des marques de dévotion réservées pour Dieu. Par conséquent l'influence du prêtre sur la masse est très répandue et profonde. On n'a qu'à songer au mystique Ramakrishna du XIX^{e} et à Mahathma Gandhi du XX^{e} siècle. On retrouve leurs images dans la plupart des foyers.

Aux yeux de cette masse, le prêtre catholique est le représentant du catholicisme comme le prêtre hindou l'est de sa religion. Aussi ne pourrait-on conclure que, si l'Eglise n'est pas très répandue en Inde, une des causes majeures humainement parlant est que nos saints prêtres ne se sont pas assimilé la tradition indienne, hindoue ? que les hindous ne les ont pas reconnus et ne leur ont pas témoigné ces marques extérieures de vénération, nécessaires pour une influence extensive ?

Pour toutes ces raisons, il est bien clair que le sujet est d'une importance capitale, le cœur même de l'activité de l'Eglise en Inde. Nous étudierons donc d'abord la conception indienne du prêtre en ces quatre points suivants : l'institution du « sacerdoce » chez les hindous ; son idéal ; les moyens de l'atteindre ou les vertus « sacerdotales » ; l'influence du prêtre.

L'Institution

Quelle est donc la conception indienne du « sacerdoce » ? La société hindoue, comme vous le savez, est hiérarchisée par les castes, plusieurs centaines aujourd'hui, mais dont les quatre plus importantes sont : les Brahmanes (prêtres), les Ksyhatriyas (guerriers), les Vaishyas (marchands) et les Sougras (serviteurs). Celle qui nous intéresse c'est la caste des Brahmanes, « considérés comme d'essence divine et chargés de six tâches : étudier, enseigner, offrir des sacrifices, aider les autres à sacrifier, faire l'aumône et recevoir les dons destinés à la conservation des Védas » (cf. J. H. Hutton : *Les Castes de l'Inde* pp. 149-150) [1].

D'abord, étudiant (brahmacharya) le jeune brahmane se met au pied d'un maître pour y étudier et méditer les livres sacrés, l'obéissance et la plus stricte continence marquent cette période.

La deuxième étape est le « grihistha » ou père de famille pour prolonger la race et accomplir les devoirs à l'égard des dieux, des ancêtres, etc.

La troisième étape est la retraite dans la solitude : « vanaprastha » « Lorsque le chef de famille voit sa peau se rider, et ses cheveux blanchir, et qu'il a sous ses yeux le fils de son fils, qu'il se retire dans une forêt » (*Manusmrit*, VI, 2).

Et enfin la quatrième étape, le renoncement suprême (sannyasi). « Lorsque l'anachorète a ainsi passé dans les forêts la troisième période de son existence, pendant la quatrième il embrasse la vie ascétique, renonçant entièrement à toute espèce d'affection » (*MS* VI, 33). La *Jabalopanishad* exprime la même chose dans le verset suivant :

yad ahar eva virajet
tad ahar eva pravrajet

(Le jour où il n'a plus d'attache, ce jour même il doit partir errant.)

On s'est demandé si, à partir de telles prescriptions jointes à l'idée du monachisme qu'on trouve en Inde, on ne pourrait pas conclure que l'Inde a eu l'idée d'un état de perfection. Ce n'est pas la place de discuter cette question et elle nous porterait très loin. Le fait est là que l'Inde a vu plu-

[1] La *Manusmriti* (les smriti sont ces textes qui font autorité pour le dharma l'hindoue Weltanschauung. Le plus important de ces ouvrages, l'un des livres les plus fameux de l'antiquité indienne, est le « manavadharmashastra » ou la « manusmriti », cf. RENOU, *L'Inde Classique*, n. 867 sq.) nous donne les quatre étapes de la vie prescrites pour un brahmane.

sieurs de ses fils quitter terre, famille, parents, tout ce qui leur était cher en prenant ces prescriptions à la lettre. Ainsi voyons plutôt le motif qui poussait ces hommes à une vie si peu agréable, l'idéal vers lequel aspiraient surtout ceux qui embrassaient les deux dernières étapes : la retraite dans la solitude et la vie anachorétique.

L'idéal

On ne saurait s'en étonner : c'est le même idéal qu'on propose à nos novices dans la vie religieuse : l'union avec Dieu. Cet idéal sera formulé diversement par de différentes écoles de spiritualité. Pour les Advaitistes qui mettent l'accent sur la transcendance de la Réalité ultime, ce sera l'union avec l'Absolu indifférencié, une union au delà de toute dualité, où la distinction du « Je » et du « Tu » n'existe plus. Pour l'école des Bhaktas qui admettent un Dieu personnel et qui mettent l'accent sur l'amour et la grâce, ce sera l'union avec le Seigneur. Mais pour tous, le salut consiste à se libérer de toute souffrance pour acquérir la paix et l'immutabilité éternelles.

Tous les systèmes de pensée s'accordent aussi, dans les grandes lignes, sur la théorie de la relation de l'âme avec Dieu (*atman* et *Brahman*), c'est la relation de la partie au Tout, de l'étincelle au Feu d'où elle émane, de la goutte d'eau à l'Océan. Ecoutez ce beau mantra de la Brihad-aranyaka-Upanishad :

O ! Plénitude est cela, plénitude est ceci. De la plénitude, la plénitude procède. De la plénitude, quand la plénitude a été recueillie, il ne reste que la plénitude ». (BAU, VI, 1)

« *Tat vam asi*, Tu es cela », c'est l'intuition primordiale de la pensée indienne et la formule sacrée cueillie dans un des plus anciens Upanishads, sera inlassablement commentée au cours des siècles.

« *Cet* atman, *nous dit une autre Upanishad, qui est au-dedans de mon cœur, est plus petit qu'un grain de riz, qu'un grain d'orge, qu'un grain de moutarde, qu'un grain de mil, que le noyau d'un grain de mil ; cet* atman même, *qui est au-dedans de mon cœur, est plus grand que la terre, plus grand que le ciel, plus grand que tous les mondes...* C'est le Brahman même. *Celui qui se dit : « en sortant de ce monde je le joindrai », en vérité il n'y a pour lui aucun doute* » (Chandogya Up. III, 14).

L'unique but de cette vie est de rejoindre notre Source. Et bien que ce soit la fin de tous les hommes et même de toute la création, certaines personnes sont plus attirées que d'autres et essaient d'atteindre cette délivrance dans l'espace d'une seule vie. Mais les Brahmanes, eux, sont appelés à y tendre par leur vocation même.

Les moyens

Pour atteindre un idéal si haut, laissée à son initiative propre, c'est-à-dire sans l'aide d'une révélation spéciale, l'Inde a inventé toutes les techniques imaginables. Les différents Yogas en sont un exemple bien connu (souvent mal connu, doit-on dire). Ces méthodes techniques, encore entourées d'un brouillard que la science moderne n'a pas pénétré, ne font pas l'objet de cette étude.

Mais l'Inde a aussi développé une étonnante doctrine spirituelle. Il y a surtout des vertus très longuement expliquées que l'aspirant à la perfection doit pratiquer. Nous pouvons considérer ici les trois vertus suivantes : le renoncement total ; le silence et la prière ; et finalement l'étude des livres sacrés.

Le renoncement total : d'abord aux choses matérielles. Ceci est évident une fois admis qu'aucun être créé ne jouit d'une existence absolue ni ne peut satisfaire vraiment l'homme, et qu'il peut au contraire le tromper et le garder toujours dans l'illusion. Puis il y a naturellement le renoncement à tout plaisir sensuel. S'abstenir complètement des plaisirs sexuels, disent les hindous, est impossible pour un homme, et ceci serait un signe d'un homme extraordinaire au sens plein du mot. Ainsi pour cette raison est prévue la deuxième étape du père de famille dans la vie d'un brahman. Ce stage dépassé et ayant goûté les plaisirs de la chair, le Brahman s'efforce de maîtriser tous les mouvements de son corps, pour pouvoir se donner entièrement à son but, sans la moindre distraction en y consacrant toutes ses forces, même physiques. Ainsi le *sannyasi* ne sera jamais troublé dans sa méditation.

Le silence et la prière : Toute la vie d'un prêtre hindou est, en effet, une longue et ininterrompue méditation sur l'unique Etre, sur la nature fugitive des choses (cf. *Manu*, VI, 61sq), sur son union avec l'Absolu. Il cherche constamment la solitude et la présence des hommes lui est un obstacle pour autant qu'il n'est pas arrivé à voir en eux l'Absolu. Il n'entre dans les villages et ne prend contact avec des hommes que pour mendier

sa poignée de riz (*Qu'il mendie sa nourriture une fois par jour et n'en désire pas une grande quantité, car le dévot avide d'aumônes finit par s'abandonner aux plaisirs des sens: Manu*, VI, 55), que les gens lui donnent avec une générosité étonnante, parfois peut-être par habitude, ou même sous l'effet de quelque peur superstitieuse, mais le plus souvent parce qu'il est l'homme de Dieu, parce que sa touche (*darshana*) est une grâce et que le murmure d'une *schloka* ou d'un *mantra* tirée des livres sacrés et tombant de ses lèvres est une précieuse bénédiction.

L'Etudes des livres sacrés: Les paroles sacrées, en effet, viennent facilement sur ses lèvres, parce que l'étude des livres sacrés est son unique occupation. Comme étudiant, il les a appris par cœur, chaque mot est sacré parce que révélé depuis l'éternité et les livres sacrés lui offrent sur Dieu tout l'enseignement dont il a besoin. « La Sainte Ecriture, dit la *Manusmriti*, est un refuge assuré même pour ceux qui ne la comprennent pas, (et combien plus alors) pour ceux qui la comprennent et qui la lisent, pour ceux qui désirent le ciel et pour ceux qui aspirent à une éternité de bonheur » (*MS* VI, 84). Dans la lumière de cet enseignement, nous pouvons comprendre ce mot de Gandhi : « Je trouve la solution de toutes mes difficultés dans la *Bhagavat-guita* ». Depuis longtemps cette doctrine révélée était considérée comme si sacrée qu'elle n'était connue que par les Brahmanes qui la transmettaient de père en fils et avec une fidélité étonnante. Ainsi voit-on que l'étude de l'Ecriture Sainte constituait une partie essentielle du développement spirituel du Brahmane ou de l'homme de Dieu.

Son influence

Plus ou moins rapidement, suivant la volonté avec laquelle il se donne à sa vocation, le prêtre hindou acquiert une parfaite maîtrise de soi et obtient la délivrance, c'est-à-dire l'union avec l'Absolu, qui est caractérisé comme « invisible, indicible, insaisissable, impensable, innommable, sans marque distinctive, paix, bonté, sans second » (*Maitriya-Up.* VII 7). Un texte de la *Manusmriti* nous laisse un portrait de l'homme qui est à la fin de ses efforts : « *Un pot de terre, la racine des grands arbres (pour habitation), un mauvais vêtement, une solitude absolue, la même manière de vivre, d'être avec tous, tels sont les signes qui distinguent un Brahmane qui est près de la délivrance* » (MS VI, 44).

Un tel homme s'appelle un « réalisé », il est entré en « *samadhi* », absorbé

par Dieu, il expérimente Dieu. Sur cette terre il n'a qu'un seul intérêt : aider les autres hommes à comprendre la nature irréelle et fugitive de cette vie, toute rongée par le néant par rapport à la vision bienheureuse dont il jouit sans cesse et sans diminution. Son expérience de Dieu est par nature incommunicable aux autres, mais il n'a pas besoin de prêcher. Sa vie est une preuve suffisante. Une vie indifférente à tous les contraires dont souffrent les autres êtres : la peine et la joie, la vie et la mort, la faim et la satisfaction, le froid et la chaleur, il les a dépassés tous. Sa personne reflète la paix, la tranquillité, la joie aussi, mais d'un autre genre, toute spirituelle. Et l'odeur de sainteté se répand vite. Les gens viennent de loin lui demander conseil. Souvent ce n'est qu'un mot qui tombe de ses lèvres et qui soulage les cœurs troublés. « *Quand le lotus fleurit,* disait Ramakrishna, un mystique très vénéré du XIX^e^ siècle, *les abeilles viennent d'elles-mêmes en recueillir le miel ; lorsque le lotus du cœur d'un homme s'épanouit dans la joie de Dieu, les aspirants spirituels accourent vers lui* » (cité par Dom Le Saux, dans « *Ermites du Saccidananda* » pp. 117-118).

Quelques textes :

« *Il est dans la nature du sexe féminin de chercher ici-bas à corrompre les hommes, et c'est pour cette raison que les sages ne s'abandonnent jamais aux séductions des femmes* ». (Manusmriti, II, 213)

« *En effet, une femme peut en ce monde écarter du droit chemin, non seulement l'insensé, mais aussi l'homme pourvu d'expérience et le soumettre au joug de l'amour et de la passion* » (MS, II, 214).

« *Qu'il soit toujours seul et sans compagnon, afin d'obtenir la félicité suprême, en considérant que la solitude est le seul moyen d'obtenir ce bonheur* ».

« *Qu'il n'ait ni feu ni domicile, qu'il aille au village chercher sa nourriture ; qu'il soit résigné, muni d'une ferme résolution ; qu'il médite en silence et fixe son esprit sur l'Etre divin* ».

« *Qu'il ne désire point la mort, qu'il ne désire point la vie ; qu'il attende le moment fixé pour lui comme un domestique qui attend ses gages* » (MS VI, 42, 43).

« *Méditant avec délices sur l'Ame suprême, assis, n'ayant besoin d'aucune chose, inaccessible à tout désir sensuel, sans autre société que son âme, qu'il vive ici dans l'attente de la béatitude éternelle* » (MS VI, 49)

III. QUELQUES RÉFLEXIONS

Voilà la conception indienne d'un prêtre. Elle n'est pas « archéologique », mais encore courante, moins peut-être comme une idée précise que comme une impression, un sentiment ou une réaction évoqués par la présence d'un sadhou, le prêtre hindou. Il est inutile d'insister sur la nécessité d'assimiler cette doctrine pour autant qu'elle est vraie, car en la négligeant nous risquerions d'offenser la sensibilité des hindous, même sans faute de notre part, mais jamais sans tort pour l'Eglise. Voici donc quelques réflexions sur la nature de notre assimilation.

Nous nous trouvons en face de trois éléments ;

1. *Les erreurs qu'il faut éliminer*, par exemple, le monisme, la rigidité des castes.

2. *Les vérités complémentaires qu'il faut apporter :* les unes d'ordre surnaturel, par exemple : le prêtre catholique est un envoyé du Christ et de son Eglise ; les autres d'ordre naturel, per exemple : la valeur intrinsèque d'un être fini qui lui vient de sa participation à l'Etre infini.

En ce qui concerne ces vérités naturelles, nous sommes aidés par le troisième élément qu'il est absolument nécessaire de garder devant l'esprit.

3. *L'évolution rapide du pays :* Mais cette évolution elle-même nous pose de nouveaux problèmes. L'Inde, en effet, cherche à faire la synthèse entre son ancienne culture et le progrès du XX^{e} siècle.

Pour cette synthèse, l'Eglise seule possède les principes d'une véritable solution. Mais pour être efficace dans son aide, pour être même écoutée par les autorités civiles, l'Eglise doit s'approprier l'ancienne culture. Elle doit faire ceci sans pour autant reculer dans le temps passé. Voilà la difficulté.

Pour mieux voir les problèmes, examinons deux situations concrètes parmi bien d'autres, en référence au sujet que nous venons d'étudier : le rapport entre prêtres et femmes d'une part, prêtre et argent d'autre part. Dans la tradition indienne, il y a un abîme entre le prêtre hindou et la femme. Il est clair donc que les hindous auront de la peine à comprendre notre ministère auprès des femmes, au confessionnal par exemple. Ceci s'applique avec plus de raison dans nos contacts purement sociaux avec des femmes : toute légèreté de comportement sera interprétée contre le

prêtre catholique. Evidemment l'évolution dans la conception indienne de la femme doit être faite, mais sans brusquer les sensibilités des hindous.

Il faut faire de pareilles remarques pour ce qui concerne l'attitude du prêtre à l'égard de l'argent. L'hindou ne connaît pas la distinction entre prêtres séculiers et prêtres religieux. Les deux ont également quitté le monde, les deux se sont voués au service de Dieu et de son autel. La possession de l'argent n'est pas comprise. « La vertu surnaturelle de pauvreté, telle qu'elle est pratiquée par nos prêtres et religieux, fait bien maigre impression sur les hindous, écrivait jadis Brahma-bandhav Upadyaya, un hindou converti au Catholicisme ; ils ne peuvent comprendre comment la pauvreté peut aller de pair avec des souliers, pantalons et chapeaux, cuillers et fourchettes, viande et vin. Tout cela peut faire partie du strict nécessaire pour un Européen ; en Inde ce sont des objets de luxe... Si l'Inde doit être conquise, elle le sera au moyen d'une réelle pauvreté... pauvreté étant synonyme d'abstinence de viande et de vin, synonyme encore de vie mendiante et d'habitations très modestes » (cité dans « *Ermites*..., p. 142). Dans un de nos collèges, un prêtres avec une cigarette à la bouche était de fait une cause de scandale pour un élève de 15 ans.

CONCLUSION

Il faut tout d'abord noter que ce sera le travail d'un monachisme authentiquement indien d'assimiler tous les traits de la conception indienne qui concernent directement la vie cénobitique et anachorétique. Ceci dit, il reste que l'action missionnaire efficace de l'Eglise en Inde est celle qu'elle fait surtout depuis l'Indépendance, à savoir l'appropriation de la culture indienne. Mais en ce travail, il est impossible de prescrire un plan d'action qui, sans modification, serait applicable dans toutes les régions et dans tous les milieux. Les problèmes sont difficiles et variés. Les solutions, nous les aurons dans notre soumission sincère, humble et complète à l'Esprit saint et à la situation concrète devant laquelle nous nous trouvons.

Fribourg, Bonlieu.

PRAKASH ANAND, M.S.F.S.

« L'Actualité historique » du Révérend Père Gaston Fessard

Dans la nécessité de nous limiter à quelques points seulement de ce grand ouvrage où le R. P. Gaston Fessard, S. J., rassemble ses essais anciens et nouveaux [1], nous aurions aimé nous arrêter uniquement à ce qu'il apporte de juste et d'éclairant, soit dans sa première partie : *A la recherche d'une méthode*, soit dans sa seconde partie : *Progressisme chrétien et apostolat ouvrier*. Mais c'est une des intentions majeures de ce livre de faire don à l'Eglise d'une nouvelle théologie de l'histoire que la doctrine traditionnelle est inapte à lui fournir. Le thomisme en particulier n'est guère propre ici qu'à fourvoyer ses disciples. L'auteur prendra précisément occasion des imprudences trop réelles parfois, commises dans l'affaire du progressisme et des prêtres-ouvriers, pour illustrer sa thèse de l'impuissance évidente du « thomisme » en matière de théologie ou de philosophie de l'histoire, et de la nécessité urgente de lui substituer une doctrine de l'histoire de type dialectique.

Ce n'est certes pas de vouloir ouvrir la théologie à l'histoire que nous ferons reproche au très savant et très subtil auteur de l'*Actualité historique*, c'est plutôt de sous-estimer les ressources que peut fournir à cette fin la doctrine traditionnelle, de faire peut-être trop confiance aux catégories hégéliennes et kierkegaardiennes qu'il espère pouvoir domestiquer, et, pour commencer, sa persuasion absolue que sa manière d'entendre la dialectique existentielle du Païen et du Juif nous met seule en mains la clef du mystère de l'histoire universelle.

1. Les Gentils, les Juifs, l'Eglise

Il y a une théologie de l'histoire du salut dont les principes sont révélés dans l'Ecriture : au livre de Daniel, dans l'Evangile, dans saint Paul, dans

---

[1] Gaston FESSARD, *De l'actualité historique, t. I, A la recherche d'une méthode*, 300 pages ; *t. II, Progressisme chrétien et apostolat ouvrier*, 518 pages ; Paris, Desclée De Brouwer, 1960. Les directeurs de la Collection « Recherches de Philosophie » ont protesté contre l'insertion par l'éditeur de ces volumes dans leur Collection.

l'Apocalypse. C'est celle dont se sont inspirés les Pères et l'auteur de la *Cité de Dieu*. C'est celle qui demande aujourd'hui à être reprise et développée.

Nous avons plusieurs fois rappelé les thèmes de cette théologie de l'histoire du salut. Elle suit le cheminement de l'humanité dans le temps, son passage de l'état de justice originelle à l'état de nature déchue et rachetée par le Christ. Elle discerne dans ce dernier état deux régimes. Tout d'abord le régime de la *loi de nature* valable initialement pour tous les hommes et où la grâce du Christ agit secrètement par anticipation. Finalement, la malice humaine fait échec dans l'ensemble à la providence divine (Rom., I, 18-32). Entre temps, Dieu a concentré le rayon de sa plus grande miséricorde sur le petit *peuple juif*, à qui il donne plus, mais à qui il demande davantage (Rom., II, 9-10). Mais ici encore la malice humaine fait dans l'ensemble échec à la providence divine (Rom., III, 10). Quel parti prendra Dieu ? Quand tout est désespéré il envoie son Fils pour tout sauver en fondant la *loi nouvelle*. Voilà maintenant le seul régime normal de salut pour tous (Actes, IV, 12). En Jésus, il n'y a plus ni Juifs ni Gentils ; il est la pierre angulaire qui réunit les deux faces, il est notre Paix lui qui des deux peuples, n'en a fait qu'un (Ephés., II, 13-20).

Mais l'Evangile lui-même rencontre des résistances. D'abord chez les Juifs, il est refusé par la masse. Alors Dieu, au lieu de retirer à lui le rayon de son amour le détourne sur les Gentils : le faux pas des Juifs devient la richesse du monde (Rom., XI, 12). Que deviendront ces Juifs qui se sont égarés ? Vont-ils se dissoudre dans l'univers des Gentils ? En aucune manière. « Selon l'Evangile », ils sont ennemis ; mais « selon l'élection », ils continuent d'être aimés à cause de leurs pères ; ils sont gardés, et quand les Gentils auront pu venir au christianisme, ils y entreront à leur tour, et leur réintégration sera comme « une vie d'entre les morts ». Ainsi le péché des Gentils oblige la miséricorde de Dieu à se concentrer sur les Juifs ; le faux pas des Juifs fait passer à nouveau la miséricorde aux Gentils ; mais elle reviendra se reposer sur les Juifs. « Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous » (Rom., XI, 32). D'où le cri d'adoration de l'apôtre : « O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu. Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles » (Rom., XI, 33). Tel est le sens de la révélation de saint Paul, tel est le sens des commentaires des Pères de l'Eglise, de saint Thomas, de toute la tradition catholique. C'est de l'intégration du peuple juif lui-même qu'il s'agit ici, non du peuple juif en tant que représentant typiquement une catégorie morale comme l' « élection » ou le « pharisaïsme ».

Mais quelle sera, là où l'Eglise n'est pas accueillie, la condition des non-Juifs ? [1] C'est ici que sont requis les éclaircissements de la théologie de l'histoire du salut. La voie normale du salut a été pendant des centaines de milliers d'années le régime de la loi de nature. Depuis le Christ et la mission des apôtres à toutes les nations, la seule voie normale de salut pour tous les hommes est le christianisme. Les peuples groupés dans les religions préchrétiennes sont dès lors passés sous un régime anormal, où le salut n'est possible qu'en raison des grâces de suppléance dont Dieu, qui veut que tout homme soit sauvé, ne laisse manquer personne. D'autres problèmes encore se posent à la théologie de l'histoire du salut : quel est, par rapport au christianisme, le statut de l'Islam ? quel est le statut des dissidents ? Mais ce que nous voudrions encore souligner, c'est que pour résoudre ces grands problèmes, la théologie de l'histoire du salut trouvera ses lumières suffisantes en l'Ecriture interprétée dans l'esprit des Pères.

2. Quand se fera la rentrée des Juifs ? Il s'agit, répétons-le, de ces Juifs dont l'apôtre a dit qu'ils étaient de sa race, qu'ils ont eu la loi, les promesses, les patriarches, et de qui est issu selon la chair le Christ (Rom., IX, 2-5). C'est bien ainsi que l'ont compris, après l'apôtre, les Pères et les Docteurs. Ils serons réintégrés. « Le Libérateur, dit l'apôtre, viendra de Sion, et il écartera les impiétés de Jacob ; et ce sera mon alliance avec eux, lorsque j'enlèverai leurs péchés » (Rom., XI, 26). Quand se fera cette réintégration ? L'apôtre ne le dit pas, mais il parle de son effet : « Si leur rejet a été la réconciliation du monde, que sera leur réintégration sinon une vie d'entre les morts, *quae assumptio nisi vita ex mortuis?* » (Rom., XI, 15).

Quel sens ont ces dernières paroles ? Elles laissent place chez les catholiques à deux interprétations, toutes deux licites, toutes deux conjecturales.

Elles peuvent signifier que, de même que le rejet d'Israël a été le signal de la réconciliation du monde, la conversion d'Israël sera le signal de la consommation du monde et de la résurrection générale. C'est l'opinion plus commune – mais non pas universelle – des anciens. Elle est adoptée par saint Thomas. Voici selon lui la suite des temps eschatologiques : la période actuelle aboutissant à l'apostasie (II Thess., III, 3) et à l'apparition de l'Antéchrist – puis la conversion des Juifs – puis la fin du monde.

Pourtant rien ne prouve que *vita ex mortuis* désigne ce que saint Paul appelle ailleurs *resurrectio mortuorum*. Ces paroles peuvent signifier que la conversion des Juifs sera le signal d'une grande rénovation spirituelle pré-

[1] Le P. Fessard avoue ne pas voir de réponse à cette question, I, 105.

cédant la résurrection générale [1], conformément à ce que saint Paul annonçait plus haut : « Si leur amoindrissement est une richesse pour les nations que ne sera pas leur plénitude ? » (Rom., XI, 12). Telle est l'opinion de Cornely, Lagrange, Allo, etc. Voilà l'interprétation à laquelle, dès 1935, nous avons donné notre préférence [2]. Vers la même époque, Jacques Maritain faisait un choix semblable dont il préciserait bientôt le motif. Si la fin du monde n'est pas pour demain, s'il nous est permis d'espérer, après les grandes crises actuelles, une expansion de l'Eglise plus large et plus éclatante que celle du moyen âge, qui donne à tous les peuples de couleur leur vraie chance de devenir chrétiens, bref une nouvelle et authentique épiphanie de la catholicité de l'Eglise, cette espérance ne doit-elle pas se reporter *après* l'événement capital annoncé par saint Paul ? Alors s'éclairent les paroles de l'apôtre : « Si leur faux pas a fait la richesse du monde et leur amoindrissement la richesse des Gentils, que ne fera pas leur plénitude ?... Que sera leur réintégration sinon une vie d'entre les morts ? » (Rom., XI, 12 et 15).

Il importe avant tout de distinguer ici le principal du secondaire. Le secondaire, c'est la date de la réintégration des Juifs : est-ce tout à la fin du monde ? est-ce avant la fin du monde ? Nous ne pouvons sortir ici de la conjecture. Le principal, c'est que Paul nous annonce clairement, à deux reprises (Rom., XI, 11-15 et 25-26) la conversion future, non pas d'une catégorie kierkegaardienne, mais de cet Israël dont il parle dès Rom., IX, 2-5, qui est de sa race, à qui sont les alliances, la loi, le culte, les promesses, les patriarches, de qui est issu le Christ selon la chair ; de cet Israël qui méconnaît son Christ, qui est maintenant ennemi selon l'Evangile mais aimé selon l'élection à cause de ses pères.

Voilà, pensons-nous, sur ce point, la perspective authentique. Ce n'est pas sans exceptions celle du protestantisme. Ni celle du P. Fessard.

2. Quelques vues protestantes

Luther connaît, mais pour la récuser, l'interprétation des Pères. Pour entendre correctement l'apôtre, pense-t-il, il faut restreindre le retour d'Israël au petit nombre de ces élus qui se détachent au cours du temps de la grande masse du peuple juif. Selon Calvin, l'idée de saint Paul est simple-

[1] Nous avons parlé d'une *épiphanie de la catholicité* de l'Eglise. Le P. Fessard, qui ne l'ignore pas, traduit gentiment avec guillemets par *épiphénomène*, I, 103.

[2] *Le Royaume de Dieu sur terre*, dans *Nova et Vetera*, 1935, pp. 201 et suiv.

ment que Dieu ne pourrait être appelé rédempteur du monde s'il ne s'occupait au moins de quelques-uns d'entre les Juifs [1].

Influencés par les hésitations des Réformateurs, les protestants nieront pendant longtemps que saint Paul ait voulu prédire le retour des Juifs à l'Eglise. Aujourd'hui, cependant, beaucoup sont revenus à l'exégèse normale et traditionnelle de ces passages.

Avec le Karl Barth de l'*Epître aux Romains* les Juifs sont transformés en catégorie dialectique. Le sens « historique » fait place au sens « existentiel » ; les faits sont convertis en « grandeurs dialectiques ». *La part d'Israël que Dieu s'est réservée*, c'est l'Eglise invisible de Jacob au milieu de l'Eglise d'Esaü. *L'endurcissement d'Israël* vient de ce que Dieu, l'Au-delà de notre détresse, le But de notre espérance, se rend lui-même inconnaissable et inaccessible. Cet endurcissement *se prolonge jusqu'à ce que la masse des nations soit entrée*, c'est-à-dire jusqu'au moment où la « possibilité » humaine, épuisée, fera place à la « possibilité » divine, le vieil homme à l'homme nouveau, la catastrophe de l'Eglise visible à l'apparition de la délivrance, et où, dans la Jérusalem qui ne connaîtra plus de temple, les nations marcheront dans la lumière de Dieu et de l'Agneau : les nations signifient ici l' « indigence », par opposition à Israël qui signifie la « satiété ». *Et ainsi tout Israël sera sauvé :* l'homme *qui* choisit Dieu et qui, comme tel est perdu, c'est-à-dire Esaü, sera remplacé par l'homme *que* choisit Dieu et qui, comme tel est sauvé, l'homme nouveau, c'est-à-dire Jacob. *Car le libérateur viendra de Sion :* la clef de tout le mystère, de tout le paradoxe, le but de l'obscur développement de l'histoire de l'Eglise, c'est la « possibilité » divine, la parousie de Jésus-Christ. Il sera la plénitude pour les nations, le miracle du « oui » divin prononcé sur l'humanité non encore délivrée. Il viendra de Sion, d'en haut, du même abîme inscrutable d'où était venue la réprobation de l'Eglise (visible) ; il ne viendra en aucun temps, car il mettra un terme à tout le temps. *Il écartera de Jacob les impiétés :* il enlèvera les enveloppes, les limitations inévitables, en un mot tout ce qui rappelle Esaü, et dont est recouverte, *hic el nunc* l'invisible Eglise de Jacob. *Et ce sera mon alliance avec eux lorsque j'enlèverai leurs péchés :* il mettra le sceau à la nouvelle alliance, effaçant les péchés et le péché et rétablissant l'unité de l'homme avec Dieu qui est *hic et nunc* totalement perdue [2].

Entre les Réformateurs et Karl Barth est, on le voit, survenu Kierkegaard.

---

[1] Cf. notre livre *Destinées d'Israël*, pp. 331-335.

[2] Ce résumé, que nous n'avons pas reproduit dans notre livre *Destinées d'Israël* (1945) a été publié en 1935 dans l'article de *Nova et Vetera* cité plus haut.

3. La dialectique Païen-Juif selon le P. Fessard

En quête de « catégories à la fois existentielles et historiques » uniquement axées sur la « présence de Jésus » et dont le

> sens soit assez large pour embrasser l'histoire universelle avec toute la réalité sociale qu'elle contient, et en même temps assez précis pour sommer notre liberté de ne céder jamais ni à l'idolâtrie des fausses mystiques, ni au mensonge pharisaïque qui, au mépris d'une piété véritable, « fait de Dieu le garant de valeurs ou de desseins humains »,

le P. Fessard n'a pas à chercher bien loin :

> Kierkegaard les a lui-même désignées sous les formes des types historiques qui correspondent à ses trois « sphères » d'existence : Païen, Juif, Chrétien. D'un point de vue nouveau, nous voici encore renvoyés à la dialectique du Païen et du Juif. Si nous la comprenons maintenant comme la dialectique du *devenir-chrétien*, au sens kierkegaardien de ce terme, et l'utilisons comme schème de chacun de nos choix dans le *hic et nunc*, le problème de la décision politique dans l'actualité historique et celui même de l'idéologie « indispensable » (pour diriger la liberté) ne doivent plus être complètement insolubles (I, 45).

Voici donc, dialectisée par le P. Fessard sous l'influence kierkegaardienne, la révélation de saint Paul touchant les Juifs et les Gentils :

> Selon les perspectives pauliniennes, en effet, Païen et Juif embrassent toute l'étendue de l'histoire du salut, depuis la Promesse, faite à Abraham, d'un Messie rédempteur de la faute originelle jusqu'à la Parousie ; et leur sens typique est essentiellement relatif à l'existence paradoxale de Jésus, en qui s'unissent et se distinguent au maximum temporel et éternel. Dans l'Ancien Testament, le *Juif élu* s'oppose au *Païen idolâtre*, mais, une fois le Christ venu et méconnu par son peuple, le *Païen converti*, enté sur Israël, est substitué au *Juif* rejeté et devenu *incrédule*. La contrariété de ces deux déterminations en lesquelles se partage l'humanité entière, est donc toujours relative à la totalité de l'histoire qu'elle centre autour du Verbe incarné, unité du temps et de l'éternité, et leur mouvement dialectique produit la synthèse qui réconcilie, à travers leur opposition surmontée, aussi bien les hommes avec Dieu que les hommes entre eux (I, 46). (Les soulignements sont toujours des auteurs mêmes que nous citons).

Voilà les clefs de l'histoire universelle. Voilà éclairé le mystère du passé (au moins depuis Abraham) et de l'avenir (si l'avenir appartient à l'histoire). Ce que saint Paul viserait dans les chapitres IX-XI de l'Epître aux Romains, ce ne serait pas avant tout les destinées de l'Israël issu d'Abraham et distinct de la masse des Gentils, ce serait des catégories qui affectent tout homme en tout temps, et le mouvement synthétique qui les traverse, pour aboutir au *devenir-chrétien* kierkegaardien. Dans l'humanité comme en chacun de nous se heurtent l'idolâtrie (*Païen idolâtre*), l'élection divine (*Juif élu*), qui invite à la conversion (*Païen converti*), mais en fuyant le pharisaïsme (*Juif incrédule*).

C'est le plus simplement du monde que le P. Fessard nous décrit le pro-

cessus par lequel l'apôtre a dû dépasser les réalités historiques pour s'ouvrir aux catégories dialectiques :

> Avant le Christ, Paul a été le Juif fier de son élection en face des païens sans dieu et sans promesse dans le monde ; une fois saisi par le Christ, il est devenu l'apôtre des Gentils idolâtres qu'il appelle à la conversion, alors que les Juifs sont rejetés par leur incrédulité ; et il dévoile le sens et le terme de ce processus dialectique dans l'unité finale de « Tout Israël sera sauvé » et de « la masse des Gentils entrés dans l'Eglise ». Tout naturellement, au cours de cette réflexion, païens et juifs qui sont d'abord des réalités historiques phénoménales [1], se stylisent pour ainsi dire en « attitudes existentielles », caractérisant les positions diverses de l'homme en face de Dieu, si bien que finalement « le païen » et « le juif » apparaissent comme des « catégories historiques », dont le jeu, fonction de l'*avant* et de l'*après* du Christ, définit le *devenir-chrétien* de chaque homme comme de toute l'humanité, par rapport au second Avènement, fin de l'histoire (I, 104)

On admirera l'aisance d'une exégèse dont le but est d'enrichir l'apôtre d'une « ontologie de l'histoire » : le mot, d'inspiration hégélienne, est dès ici prononcé.

Voilà donc saint Paul tel qu'en lui-même enfin la dialectique le change. Ce n'est pas tout. Un cœur hanté par Hegel et Kierkegaard que peut-il faire de mieux que de dialectiser ce qu'il aime ? Les *Exercices spirituels de saint Ignace* auront leur tour :

> Mais cette division quadripartite et ce mouvement synthétique ne correspondent pas seulement à l'universalité de l'histoire telle que saint Paul l'a comprise. Ils définissent également la structure et le processus de tout acte libre, tels que les *Exercices* d'Ignace l'ont [2] analysés. *Avant* le choix où nous devons nous identifier dans l'Instant à Celui qui unit l'Eternel et le temps, la liberté apparaît divisée entre une nature en laquelle elle est tentée de s'isoler et de se diviniser, et un appel au dépassement d'elle-même par la soumission à la Liberté divine. Ainsi nous découvrons-nous à la fois inclinés vers le paganisme et son idolâtrie, et attirés vers le haut par l'élection qui définit le Juif. *Après* le choix, au contraire, la liberté voit sa nature transfigurée grâce au renoncement radical qui l'empêche de s'enorgueillir de la prédilection dont elle était l'objet. Aussi, ne peut-elle demeurer dans la conversion de son paganisme sans mourir toujours davantage à l'incrédulité et au pharisaïsme qui subsistent en elle. Pour s'accomplir dans la vérité, chacun de mes choix doit donc allier la bonne volonté qui vaut au *Païen* d'être *converti* à la fidélité qui mérite au Juif de demeurer *élu*, en me refusant à l'*idolâtrie* du premier et au pharisaïsme mensonger qui fait du second un *incrédule* (I, 46).

On aura remarqué ces expressions : la bonne volonté qui vaut au Païen d'être converti, la fidélité qui mérite au Juif de demeurer élu. A coup sûr, ce n'est plus ici Kierkegaard ; c'est peut-être Pélage. En tout cas, saint Paul pouvait-il être mieux... trahi ?

---

[1] La *loi de nature* donnée aux Gentils et la *loi mosaïque* donnée aux Juifs sont pour nous bien autre chose que des « réalités phénoménales ». Elles sont des régimes divins de l'Eglise en sa période de formation.

[2] Lisez : les ont.

Mais revenons au temps de la réintégration des Juifs. Sera-ce à la fin du monde ? sera-ce avant la fin du monde ? Les deux réponses, avons-nous dit, sont conjecturales. L'essentiel est la fidélité à saint Paul qui nous révèle ici les destinées de cet Israël des patriarches, qui a reçu la loi, qui a méconnu son Messie, qui est maintenant égaré, mais pourtant aimé à cause de ses pères, car « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rom., XI, 29).

Si l'on tient que la réintégration peut se produire avant la fin du monde – opinion que nous partageons, Maritain et moi, avec des exégètes éminents– c'est la dialectique Païen-Juif du P. Fessard faite pour valoir jusqu'à la Parousie, et son « ontologie de l'histoire », qui s'écroulent. Il le sait :

> Comment cette dialectique du païen et du juif ne perdrait-elle pas toute sa force, dès que l'on situe la conversion d Israël dans la trame de l'histoire ? Si vraiment l'opposition de ces deux peuples se poursuit à travers tout le devenir humain, en désignant à la fois le nœud et le terme, il est aisé de lui reconnaître une « valeur de vérité spéculative » et intemporelle. Si, au contraire, leur inimitié doit se résoudre dans le temps, sans en clore le devenir, la dialectique paulinienne ne peut plus prétendre à une valeur « métaphysique »... (I, 106).

Des catastrophes vont s'ensuivre :

> N'y a-t-il pas là à tout le moins l'amorce d'un « relativisme » théologique, bien digne d'inquiéter les thomistes qui attribuent au concept la saisie d' « un élément qui est parfaitement intemporel... » (P. Labourdette), I, 106.
>
> Abandonner l'opinion traditionnelle sur le retour d'Israël, c est donc sans s'en apercevoir, nier la *vraie* valeur de l'opposition païen-juif, renoncer à sa valeur *spéculative* qui nous révèle le mystère même d'un univers appelé à devenir chrétien et explique les moyens par lesquels s'accomplit cette destinée... Une seule chose peut expliquer que des thomistes en soient venus à ce point : ils ont oublié que l'on ne peut *être* chrétien comme on est français ou anglais, blond ou brun, intelligent ou borné ; en d'autres termes, que l'être-chrétien ne doit jamais être conçu sur le mode d'une réalité *naturelle*. Pour la raison bien simple que la Genèse de cet être est essentiellement *surnaturelle*. C'est ce que Kierkegaard voulait faire entendre lorsqu'il disait : on n'*est* jamais – au sens plein du mot – chrétien, mais on a toujours *à le devenir*, I, 108.

Que le P. Fessard nous pardonne de l'avoir ainsi peiné en optant pour la réintégration des Juifs avant la fin du monde. Je l'assure que des thomistes comme le P. Labourdette ou Jacques Maritain – ou même moi – n'oublient pas que l'on ne peut être chrétien comme on est Français ou Anglais, blond ou brun, intelligent ou borné ! Ce qui est bizarre, c'est que lui, qui tout à l'heure frôlait Pélage, vienne nous rappeler que la genèse de l'être chrétien est essentiellement surnaturelle. Ce qui est encore plus paradoxal c'est qu'il se pose en défenseur de l' « opinion traditionnelle » alors qu'on ne trouvera, et pour cause ! pas un seul membre de toute la tradition pour qui l'Israël dont parle saint Paul serait l'Israël des catégories kierkegaardiennes du P. Fessard.

4. Où nous rejoignons le P. Fessard et où nous nous séparons de lui

1. L'événement suprême de l'histoire du monde est la venue de Jésus qui, aux régimes de salut valables respectivement pour les Gentils et les Juifs – mais auxquels les uns et les autres s'étaient révélés diversement infidèles d'une façon qu'on peut bien caractériser d'une part par l'idolâtrie et d'autre part par le pharisaïsme, et ce sont là des catégories morales qui dureront autant que le monde – substitue le régime de la loi nouvelle, capable d'unifier en lui mais en les dépassant inimaginablement les deux régimes divins précédents et de triompher, par l'intervention incessante de la grâce nouvelle, de la double infidélité de l'idolâtrie et du pharisaïsme qui les avaient viciés. Le conflit des Juifs et des Gentils, que saint Paul nous donne comme surmonté par la loi nouvelle (Ephés., II, 13), c'est bien davantage qu'un simple conflit ethnique, c'est un événement unique au monde et qui ne se reproduira plus jamais, c'est le conflit provoqué du fait de la trahison respective par les Juifs et les Gentils de leur propre régime divin de salut, préparatoire à l'avènement de la loi nouvelle ; et cette trahison qui commençait par les opposer les uns et les autres au Dieu qui, par les anticipations de la grâce du Christ, s'offrait à les sauver, finissait par les opposer entre eux irrémédiablement. Cela, que le P. Fessard a su voir et souligner avec force, les anciens comme saint Thomas l'avaient compris ; quand le docteur angélique commente le passage des Galates : « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (III, 27-28), ce n'est pas sur le plan ethnique, c'est sur le plan du *rite* qu'il situe l'opposition Juif-Grec ; l'opposition esclave-libre est placée au-dessous sur le plan des états et conditions de vie ; celle de l'homme et de la femme sur le plan de la nature [1].

2. Mais, et ici nous quittons le P. Fessard, il y a dans saint Paul la révélation d'un autre mystère, celui des destinées de ce peuple juif, à qui appartiennent les patriarches, les promesses, la loi, de qui le Christ est issu selon la chair, mais qui, ayant méconnu son Messie, est rejeté provisoirement bien que toujours aimé à cause de ses pères, et qui, parce que les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance, sera réintégré, à la fin du monde

[1] *Comm. ad Gal.*, Marietti, nº 186.

ou avant la fin du monde, si merveilleusement, qu'il en résultera ce que l'apôtre appelle une vie d'entre les morts. C'est ce peuple juif, c'est son existence historique propre, que nous nous refusons de résorber dans des catégories morales, celle si l'on veut du pharisaïsme, et de dissoudre dans la dialectique kierkegaardienne du devenir-chrétien. Nous croyons encore, avec toute la tradition, au mystère de la permanence historique de ce peuple juif en vue de sa future réintégration.

C'est à propos du va-et-vient de la miséricorde divine, d'abord accordée à tous les Gentils sous le régime de la loi de nature, puis se reportant principalement sur les Juifs avec les promesses et la loi mosaïque, puis lors du faux pas des Juifs retournant aux Gentils avec la loi nouvelle, pour enfin revenir aux Juifs lors de leur réintégration, c'est à propos de cette divine dialectique historique que saint Paul s'écrie : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous » (Rom., XI, 32), et qu'il nous révèle la suprême loi de l'histoire universelle. Je me permets de citer ici Jacques Maritain :

> Ainsi saint Paul établit, à propos de ce mystère particulier d'Israël, une loi fondamentale (c'est une donnée révélée ; elle n'a rien à voir avec la philosophie comme telle) de l'histoire humaine – une loi fondamentale qu'il considérait comme le secret le plus profond de la Providence divine, et dont nous ne pouvons saisir la signification que dans la lumière de la transcendance infinie de l'Amour subsistant. Vous vous rappelez son cri d'adoration : « O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles » (Rom., XI, 33). Il a énoncé dans trois textes la loi dont nous parlons : « L'Ecriture a tout enfermé dans le péché, afin que la promesse, par la foi en Jésus-Christ, appartînt à ceux qui croient » (Gal., III, 22) ; « Où la faute a abondé, la grâce a surabondé » (Rom., V, 20) ; et « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous » (Rom., XI, 32).
>
> Cette loi, qui jetait saint Paul à genoux pour adorer la sagesse insondable de Dieu, lui est apparue, en un jet de lumière, dans son rapport spécial au mystère d'Israël. Mais elle a une valeur universelle. C'est la donnée la plus importante de la sagesse révélée relative à l'histoire humaine, la clef unique de tout le travail de nos longues agonies, une vue sur la relation entre le progrès de l'humanité dans le temps et les desseins éternels du Dieu transcendant. Et le philosophe de l'histoire la considérera lui aussi avec une vénération lucide, la tenant pour absolument fondamentale.
>
> Hegel a entendu cette loi tout de travers, mais il n'a pas manqué d'en saisir l'importance à sa manière qui est fallacieuse. Il l'a comprise dans le sens même contre lequel saint Paul a pris soin de nous mettre en garde... (*Pour une philosophie de l'histoire*, p. 99.)

C'est bien ici en effet le dernier mot de l'histoire du salut du monde.

3. Que notre intelligence de la révélation chrétienne – du mystère de la grâce chrétienne et de ses états existentiels, du mystère de l'Eglise et de sa marche à travers le temps, du mystère d'une économique chrétienne

telle que la présente saint Paul à la fin des épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens et dont il emprunte le schéma : mari-femme, parents-enfants, maîtres-serviteurs, à l'économique antique pour la transformer merveilleusement – puisse être incessamment développée et approfondie grâce aux analyses des grands connaisseurs du cœur humain comme Pascal, Dostoïevsky, Kierkegaard, ou par les analyses d'ordre social comme la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel ou Marx, ou au contact d'événements inouïs comme l'apparition au seuil de l'histoire contemporaine de l'antisémitisme nazi et de l'antichristianisme communiste, qui le nierait ? Dans cette ligne, nous croyons que le P. Fessard a fait du bon travail. Il faudrait le louer en outre de sa perspicacité à décrire les origines du progressisme, s'il l'avait fait avec moins d'arrière-pensées involontairement déformantes, et ajoutons-le, avec plus de sereine justice.

5. La division de la théologie

Le P. Fessard me fait l'honneur de se référer beaucoup ici à mon *Introduction à la théologie*. En restant fidèle au principe de saint Thomas de la spécification des sciences par leur objet formel j'affirmais l'unité profonde de la théologie dont la lumière, ajoutais-je, peut éclairer deux domaines :

> La raison illuminée par la foi, pourra tenter de découvrir, à propos de l'enseignement chrétien, soit l'ordonnance *interne, ontologique*, des vérités entre elles, selon leurs exigences profondes et leurs rapports de dépendance ; soit l'ordonnance *successive, historique*, de sa dispensation et de son déploiement au cours du temps... Dans les deux cas, c'est *une seule et même théologie ;* mais cette théologie a *deux domaines*, p. 73.

Je proposais d'appeler le premier domaine *théologie doctrinale*, et le second *théologie historique* ou *théologie de l'histoire du salut*. Je préfère aujourd'hui ce dernier terme, ou simplement celui de *théologie de l'histoire* centrée sur le mystère du salut.

La *théologie doctrinale* comporte une enquête sur les données du magistère que nous avons appelée exposition topologique et que beaucoup appellent théologie positive ; puis une exposition spéculative que beaucoup appellent théologie scolastique. La *théologie de l'histoire* aura à explorer, pour autant qu'il est connaissable sous la lumière de la révélation l'ordre de succession suivant lequel a été réglée la suite de l'histoire du salut. J'ajoutais qu'en elle s'achève le périple de l'intelligence qui, partie de l'étude inductive de l'histoire et du concret, rejoint maintenant l'histoire et le concret [1]. C'est

[1] La même fidélité à saint Thomas qui enseigne que c'est une des perfections de la science divine de pouvoir redescendre vers les singuliers, a conduit Jacques Maritain

en ce sens, et nullement pour autoriser la relativisation de la théologie doctrinale par la théologie de l'histoire que j'ai comparé ces trois étapes, celles de la théologie doctrinale et celle de la théologie de l'histoire, aux trois voies purgative, illuminative, unitive [1], p. 177.

A ma division qui, par définition, ne saurait être *formelle* de la théologie, le P. Fessard oppose une division tripartite en *théologie positive, théologie spéculative, théologie de l'historicité surnaturelle*. Apparemment rien n'est changé, ou du moins peu de choses. Mais voici qu'on commence par transférer dans la *théologie de l'histoire* toute la partie de la théologie *morale* qui constitue le « savoir pratiquement pratique » d'un saint Jean de la Croix – et, bien entendu, des *Exercices spirituels* de saint Ignace –. La raison de ce déplacement complètement inattendu, c'est que la *théologie de l'historicité* telle que l'entend le P. Fessard doit dépendre intrinsèquement d'un acte volontaire de *libre élection*, où se joignent dans le temps l'éternel et l'historique, et dont les règles nous sont fournies par les *Exercices spirituels*. En outre, puisque la sagesse infuse des dons du Saint-Esprit, ou par mode d'inclination, que saint Thomas distinguait spécifiquement de la sagesse théologique ou par mode de science, peut et doit inspirer l'élection ignatienne, elle est à son tour résorbée par le P. Fessard dans sa théologie de l'historicité. Un pareil rebrassage – on a l'impression, le Ciel me pardonne ! d'assister à une entreprise de démolition en règle du thomisme – ne sera pas, on s'en doute, sans conséquences. En voici une, qui n'est pas la moindre. Au nom de la *théologie de l'historicité* du P. Fessard, la théologie doctrinale elle-même « devra se reconnaître intrinsèquement affectée par une historicité *humaine* ». Cela veut-il suggérer une relativisation des formules dogmatiques dont seule la « visée intentionnelle », mais non l'énoncé, serait infailliblement et immuablement garantie ? Ecoutons ce qu'on nous dit :

> Ce que consacre en définitive le Magistère de l'Eglise, autorité à la fois divine et humaine, naturelle et surnaturelle, par ses définitions et formules dogmatiques, c'est précisément la rectitude de cette visée intentionnelle qui elle aussi est, par son objet et son but, divine et surnaturelle, mais par son point de départ et son moyen demeure humaine et naturelle, I, 263.
>
> Le code des « documents magistériels », l'*Enchiridion* de Denzinger... atteste d'abord que nos mots les plus sacrés restent des êtres naturels et historiques,

---

à montrer que la philosophie de l'histoire se présente comme une application du savoir philosophique au singulier. Cf. *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 26. Ce qui ne veut certes pas dire, pour lui comme pour nous, que la philosophie de l'histoire ait à relativiser les certitudes métaphysiques.

[1] Je m'excuse de résumer ces vues qui me paraissent simples. Avouerai-je que plus je me lis dans le P. Fessard, moins je me comprends moi-même et plus je suis confus des imperceptibles contradictions dont je me suis rendu coupable ?

> et aussi que nos concepts humains ne sont garantis viser, par delà l'intemporalité de l'intelligible dont se satisfait le philosophe, l'unité surnaturelle, temporelle et éternelle de l'Homme-Dieu, qu'à travers l'historicité humaine où ils sont nés et où nous avons à les repenser dans notre vie de foi, si spéculative qu'elle se veuille. Qu'une chronologie naturelle... reste indispensable à la détermination du *sens* de tels concepts, voilà qui devrait faire profondément réfléchir le théologien spéculatif, I, 264.

Je crains que cette doctrine de la primauté de la *théologie de l'historicité* n'induise les lecteurs du P. Fessard à penser que, par exemple, les définitions de Chalcédoine sur l'union hypostatique des deux natures du Christ, ou celles de Trente sur la transsubstantiation, étant « intrinsèquement affectées par l'historique », ne sont infaillibles que dans leur « visée intentionnelle », que dans « l'objet et le but de cette visée », mais non pas en elles-mêmes dans leur teneur immuable. Faut-il rappeler que l'acte de foi, selon saint Thomas, porte tout ensemble sur la *réalité divine* en tant qu'atteinte par la formule dogmatique, et sur la *formule dogmatique* en tant que débouchant sur la réalité divine ?

6. Le « *reproche* » à *Jacques Maritain*

1. Ce n'est pas le thomisme, selon le P. Fessard, qui sera capable d'éclairer les erreurs du marxisme et de nous donner une authentique philosophie de l'histoire. C'est l'hégélianisme lorsqu'on aura fait l'effort de l'intégrer dans la sagesse catholique.

Il y a bien le récent livre de Jacques Maritain sur la *Philosophie de l'histoire* qui se propose de répondre à la question : Que peut être une authenthique philosophie de l'histoire ? Le P. Fessard le signale, mais craint que Maritain n'ait su apercevoir sous les erreurs de la *Phénoménologie de l'Esprit* et la *Logique* de Hegel, « tout l'intérêt de leurs dialectiques diverses » et n'ait pu « rendre pleine justice à celui qui est pour notre temps le Philosophe comme le fut autrefois Aristote » (II, 290).

C'est sur la conception même de la philosophie de l'histoire que porte d'abord l'opposition. Le P. Fessard aspire à construire une « ontologie de l'histoire ». Maritain reproche précisément à Hegel d'avoir :

> refusé de voir que la philosophie de l'histoire est une discipline inductive, où l'analyse du concret empirique et le savoir philosophique s'éclairent mutuellement. En réalité, il était lui-même guidé par l'expérience et usait de l'induction. Il ne pouvait pas en être autrement. Mais il n'a pas reconnu l'importance du rôle joué dans sa propre pensée par l'expérience et par l'induction. Il a essayé de masquer tout cela, de faire passer ce qu'il devait à l'expérience pour une simple illustration d'une nécessité logique *a priori* qu'il aurait découverte grâce à la pure logique. C'est qu'il s'agissait pour lui de réengendrer la réalité tout entière, et d'expliquer l'histoire comme étant le développement nécessaire de la Raison elle-même et la « véritable théodicée », p. 35.

2. C'est l'insuffisance du thomisme en matière de philosophie de l'histoire qui est, selon le P. Fessard, à l'origine des déviations du progressisme. Mais alors, celui qu'il appelle lui-même « le prince des thomistes contemporains », Jacques Maritain, ne pourra-t-il être pris en défaut ? Oui, bien sûr, mais non pas de la manière maladroite dont on a voulu user à son égard :

> [Maritain] a contribué sans doute plus que quiconque à remettre en honneur la philosophie thomiste en Europe et dans les deux Amériques... [Sa pensée], il est vrai, a été l'objet d'accusations massives soit en Amérique du Sud, soit plus récemment dans *La Pensée catholique* et même dans la *Civiltà cattolica*. Je ferai abstraction de ces discussions qui ne rentrent pas directement dans mon sujet. Non que j'estime inattaquables toutes les positions prises par Maritain en philosophie de la politique et de l'histoire – je devrai discuter quelques assertions d'*Humanisme intégral* – mais parce que l'apport de sa réflexion me paraît d'un poids et d'une valeur sans proportion avec celui de ses adversaires. Quitte à être pris entre deux feux, je dirai même que je serais plus porté à la défendre contre eux, en particulier contre l'accusation de « naturalisme intégral », qu'à leur apporter le moindre renfort, II, 181.

Le « reproche » du P. Fessard ne portera que sur un « détail » – que personne d'ailleurs, dit-il, n'a su remarquer avant lui – d'*Humanisme intégral :*

> Lorsque plus tard, une tempête d'accusations se déchaîna du fond des Amériques contre la philosophie politique de J. Maritain, ses détracteurs ne songèrent même pas à s'arrêter à ce détail, insignifiant en comparaison des erreurs monstrueuses qu'ils prêtaient généreusement à ce « héraut de la cité de l'Antéchrist » et à ce théoricien du « naturalisme intégral » ! II, 291.

3. Ce détail est la présence de deux pages, dans *Humanisme intégral* [1], intitulées : *Le rôle historique du prolétariat,* qui expliquent « en quel sens on peut parler de sa mission historique ».

> En parlant de la « mission historique » du prolétariat, J. Maritain employait en effet une expression dangereuse, deux fois ambiguë, à cause d'abord de ce mot où s'exprime, nous l'avons vu, « l'œuvre de Marx » et aussi de la « mission » qu'il lui attribuait. Mais conscient de ce péril, il a tout fait pour l'éviter. Cependant je doute qu'il ait réussi à empêcher la double ambiguïté de produire son fruit dans l'esprit des lecteurs. Etait-ce possible de faire mieux en 1936 ? Je n'oserais l'affirmer. En tout cas, après avoir vu comment le progressisme use de cette formule, il est certainement beaucoup plus facile d'en discerner aujourd'hui le danger et de voir les précisions qu'elle requiert. C'est dire à quel point le reproche que j'adresse à J. Maritain est limité et que ma critique ne cherche à mettre en lumière nul « subjectivisme », « naturalisme », « évolutionnisme » ou « historicisme » dont ses adversaires ont voulu l'accabler, mais seulement l'absence de quelques déterminations qu'eux-mêmes ne se sont jamais préoccupés de préciser, II, 182.

Il nous semble pourtant que la pensée de Jacques Maritain est ici assez précise pour ne prêter équivoque que chez qui voudra la chercher. Esayons de la faire tenir en quelques lignes [2].

---

[1] Edit. 1936, p. 250 ; 1947, p. 238.
[2] Edit. 1936, pp. 245-252 ; 1947, pp. 234-240.

Il constate l'existence dans la société moderne, depuis l'avènement du capitalisme de deux formations aux intérêts adverses, de deux communautés, de deux classes, celle de l'argent et celle du travail.

La communauté du travail (dont l'expression actuellement la plus typique est la classe prolétarienne) prend conscience de la dignité ouvrière et accède à une sorte de majorité sociale, ce qui est un gain historique.

(Il est clair qu'ici les mots : *classe* et : *prolétariat*, n'enregistrent que la constatation d'un fait.)

Malheureusement cette prise de conscience, en s'opérant sous l'inspiration du marxisme, tend à transformer le prolétariat en classe sécessionniste, scindée de tout le reste de la communauté, qui refuse de se reconnaître un bien commun avec la classe opposée. « Désormais les *damnés de la terre* se retrancheront dans la condition même de réprouvés qui leur est faite, et ne connaîtront d'autre bien commun que celui de leur classe de déshérités ; et c'est de l'excès même du mal que, grâce à leur *lutte finale* et à leur guerre de Titans, surgira l'affranchissement du genre humain. Cette conception apocalyptique, qui, au lieu d'appeler seulement les travailleurs de tous les pays à une solidarité de classe, juste en soi mais subordonnée, les constituait en Cité mystique en guerre intérieure avec les cités politiques existantes, reste sous-jacente à tout l'appareil scientifique mis en œuvre par Marx... C'est la tragédie de nos temps qu'un gain d'ordre premièrement spirituel, comme la prise de conscience de la dignité ouvrière, paraisse solidaire d'un système athée comme le marxisme. »

Le chrétien, continue Jacques Maritain, reproche donc au marxiste une fausse conception du conflit des classes. Mais

> Que les classes existent, et sans unité organique entre elles, et qu'elles soient dès lors en conflit (c'est là un fait dû à la structure capitaliste) ; et qu'il faille surmonter ce conflit – sur tout cela le chrétien et le marxiste tombent d'accord.

C'est la phrase où achoppe le P. Fessard. Pour lui, accorder l'existence, dans notre économie capitaliste de *classes*, c'est déjà une concession au marxisme. Il ne voit pas, il n'admet pas, qu'on puisse parler de classe sans penser à la classe marxisée, et en vue précisément de la démarxiser ; qu'on puisse parler de prolétariat sans penser au prolétariat marxisé, et en vue précisément de le démarxiser. Or, on le peut, et même on le doit ; car, ôté le marxisme, le conflit des intérêts entre la communauté de la propriété et la communauté du travail subsistera, et c'est à l'esprit chrétien de le surmonter. Les papes eux-mêmes ont parlé en ce sens de la « classe ouvrière »

et du « prolétariat » [1] à arracher au marxisme. Et Jacques Maritain après eux. Selon le P. Fessard, « c'en est assez pour faire sien le germe caché du matérialisme historique » (II, 185).

Le second point où achoppe le P. Fessard est celui d'une *mission* dévolue à une classe.

Le conflit de classes, qui est un fait dû à la structure capitaliste et que constatent le chrétien et le marxiste, *comment* le surmonter ? C'est la question que pose Jacques Maritain et voici sa réponse :

> Pour le marxiste, par une guerre charnelle constituant le prolétariat en cité militaire, en Jérusalem de la Révolution volontairement retranchée de la communion du reste des hommes et écrasant, anéantissant l'autre classe.
>
> Pour le chrétien, par une guerre spirituelle, et par une lutte sociale et temporelle qui doit être menée par tous ceux que rassemble un même idéal humain, et dans le mouvement même de laquelle le conflit en question est déjà surmonté.

Ainsi, d'une part un esprit de haine, isolant le seul prolétariat pour écraser les non prolétaires : voilà le prolétariat devenu marxiste. Et d'autre part une volonté chrétienne de paix et de justice sociale en laquelle le conflit est déjà surmonté et capable dès lors de rassembler, pour transformer radicalement l'économie moderne, des hommes de toute classe et de toute nation, prolétaires ou non prolétaires. Voici la suite du texte :

> Pour le chrétien, ce qui fait le lien et l'unité de ceux qui doivent travailler à une rénovation temporelle du monde, c'est d'abord – à quelque classe, race ou nation qu'ils appartiennent – une communauté de pensée, d'amour et de volonté, la passion d'une œuvre commune à accomplir, et c'est là une communauté non pas matérielle-biologique comme celle de la race, ou matérielle-sociologique comme celle de la classe, mais véritablement humaine. L'idée de classe, l'idée de prolétariat est ici transcendée.

A former cette communauté sociale-temporelle d'inspiration chrétienne, tous encore une fois sont invités, prolétaires et non prolétaires. Mais si l'entreprise doit aboutir, à qui reviendra la part décisive : aux hommes sortis des classes privilégiées, ou aux hommes sortis de la classe humiliée et du prolétariat ? Nous voyons tous aujourd'hui à l'évidence que l'Afrique de demain peut bien être *préparée* par les blancs, mais qu'elle sera *décisivement* ce qu'en feront les noirs. La réponse à notre problème est pareille : dans le premier cas, le risque serait de ne pas dépasser le paternalisme et de manquer le but ; c'est dans le second cas seulement qu'une réussite peut être espérée. En la communauté sociale-temporelle d'inspiration chrétienne, lisions-nous à l'instant, l'idée de classe, l'idée de prolétariat est transcendée :

---

[1] Le P. Fessard doit bien le reconnaître, II, 376, 392.

> Toutefois, précisément parce que l'homme est à la fois chair et esprit, parce que toute grande œuvre historique temporelle a des bases matérielles biologiques-sociologiques où l'animalité même de l'homme et tout un capital irrationnel est entraîné et exalté, il est normal que dans la transformation d'un régime comme le régime capitaliste ce soit la classe ouvrière qui fournisse cette base sociologique ; et en ce sens on peut croire que de son comportement dépendent actuellement pour une grande part les destinées de l'humanité.

Et voilà la mission sociale-temporelle de la classe ouvrière, le rôle historique du prolétariat, tels que nous l'entendons. Cette idée d'une mission du prolétariat dont Marx s'est emparé pour la galvaniser par la haine, l'affoler et précipiter le monde à la catastrophe, Jacques Maritain veut la lui ravir pour la transporter dans la lumière chrétienne et lui restituer son authentique visage. Pourquoi le P. Fessard, au lieu de lire ces lignes avec les embrouillements de sa dialectique, ne les a-t-il pas lues avec son intelligence et son cœur ? Il aurait compris, comme le plus humble d'entre nous, ce qu'une telle vue apporte à la fois d'espérance et d'avertissements aux chrétiens, et qu'elle peut prévenir de leur part des maladresses irréparables. Mais non, il a une autre idée en tête : désormais il pourra mettre J. Maritain, et derrière lui le thomisme, à l'origine de tout ce qui se fera de confusions et se dira de sottises sur la classe ouvrière et la mission historique du prolétariat.

4. Je signale encore tout un côté qui, chez le P. Fessard, relève proprement de la manie. Si vous opposez à la doctrine chrétienne, en vous référant aux trois grandes encycliques de Pie XI, le fascisme, le communisme, le marxisme ; si vous écrivez ces trois mots avec des minuscules au lieu d'écrire fascisme (minuscule), Communisme, Nazisme (avec majuscules) ; si, parlant en 1936 du *pseudo-réalisme en politique* – après avoir écarté le machiavélisme bourgeois, – vous décelez d'une part, à la racine du *machiavélisme absolu*, un « pessimisme » qui fait désespérer de la créature humaine pour la remettre à l'Etat, et d'autre part, à la racine du *prolétariat conscient du communisme* une haine du non prolétaire par la faute de qui l'humanité ne jouit pas encore de la condition « optimiste » qu'on lui estime due ; si vous ajoutez avec Jacques Maritain que :

> les tendances opposées dont ces deux limites idéales indiquent la direction expliquent bien des contrariétés de l'histoire moderne ; le fascisme relève de la première ; le communisme de la seconde. L'un et l'autre, avec cela, se disent réalistes, et il est bien vrai que leur puissance de réalisation politique est grandiose. Mais elle est tragique ; d'elle-même elle est sans issue (*Humanisme intégral*, p. 242 ou 232),

vous prouvez, pensera le P. Fessard, que vous ne vous êtes pas élevé à la dialectique Païen-Juif, qui n'oppose que le Nazisme au Communisme et

qui est seule capable de « résoudre le problème de l'histoire ». A quoi je répondrai simplement que Jacques Maritain n'a eu nul besoin de la dialectique du P. Fessard pour dénoncer plus vigoureusement et plus lucidement que personne la parenté mystérieuse de l'antisémitisme nazi et de l'antichristianisme communiste, leur commune haine de l'entrée du surnaturel dans l'histoire.

5. On assiste ailleurs à de véritables travestissements. Par exemple, Jacques Maritain distingue une *théologie de l'histoire* centrée sur le mystère de l'Eglise, tout en considérant ses relations avec le monde, et une *philosophie de l'histoire*, centrée sur le mystère du monde, tout en considérant ses relations avec l'Eglise, avec le royaume de Dieu à l'état de pèlerinage [1]. Mais la question se pose : une philosophie de l'histoire est-elle possible ? La réponse est non, si l'on parle de philosophie *pure* ; oui, si l'on parle de philosophie *chrétienne* qui seule peut recevoir de la théologie des lumières sur la condition actuelle de la nature humaine déchue et rachetée et sa destination surnaturelle. Voici le texte d'*Humanisme intégral :*

> Entre les mains du pur philosophe, qui ne reconnaît que les lumières de la raison naturelle, la philosophie de l'histoire, à notre avis, ou bien se réduit à très peu de chose, ou bien risque inévitablement la mystification ; car elle suppose inévitablement des données prophétiques, et où le pur philosophe les trouverait-il ?
>
> Cette question n'est susceptible à notre avis d'une solution positive que si l'on admet la notion d'une philosophie de l'homme où le philosophe éclaire la philosophie et les connaissances d'ordre naturel à la lumière d'un savoir plus élevé, reçu de la foi et de la théologie. Alors seulement, tout en gardant naturellement sur bien des points un caractère conjectural, une philosophie de l'histoire peut se constituer comme digne du nom de philosophie ou de sagesse, pp. 256 ou 245.

Et voici ce qu'écrit ici, avec des soulignements qui sont de lui, le P. Fessard :

> Suffit-il qu'il (Maritain) croie à la destinée surnaturelle de l'homme et bénéficie intérieurement de la lumière de foi pour que sa compréhension de l'histoire n'ait plus besoin ensuite que de s'éclairer aux seules lumières d'une philosophie d'ordre *rationnel* et « des connaissances d'ordre *naturel* » ? Si cette compréhension « suppose, comme il le dit, des données prophétiques », où les prendra le philosophe qui se contente de superposer au *rationnel* et au *naturel*, une vocation de l'homme à un *surnaturel indéterminé?* Ne court-il pas encore le risque en pareil cas de quelque mystification ? II, 270.

J'ai prononcé le mot de travestissement : le P. Fessard substitue une compréhension de l'histoire d'ordre purement rationnel et naturel, *qui n'a pas besoin d'être intrinsèquement chrétienne*, et à laquelle se superpose la

[1] *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 51.

foi surnaturelle du philosophe, à ce que Jacques Maritain appelle tout au contraire *une philosophie chrétienne de l'histoire*, une philosophie morale adéquatement prise, c'est-à-dire complétée par les données que le philosophe emprunte à la théologie et qui concernent la condition existentielle de cet être humain même, dont les actes et la conduite sont l'objet de la philosophie morale. Manifestement le P. Fessard *n'a pas compris*. Je ne le lui reproche pas. Il en va différemment quand je le vois prendre aussitôt occasion de son erreur pour rendre Maritain responsable des aberrations de ceux qui

> appellent « vocation au Corps mystique » une solidarité de classe ; ou concèdent au pur philosophe « le terrain de l'interprétation de l'histoire, en réservant au théologien le « pur point de vue de la foi », II, 271.

Mais c'est là, chez le P. Fessard, un procédé.

7. *Le salut par Hegel*

1. L'intention du P. Fessard n'est pas voilée ; elle est d'« expliquer complètement le défaut commun des thomistes en face du progressisme » (II, 266) [1]. Si le thomisme « ne réussit pas à protéger contre les ambiguïtés de 'la classe ouvrière' ses représentants les plus fidèles », comment s'étonner des équivoques qui ont cours dans les milieux ecclésiastiques « puisque la théologie qui préside à la formation des clercs, dans l'Eglise, s'inspire du thomisme » ? (II, 291).

Il serait aisé d'arrêter ici le P. Fessard en lui opposant un fait. N'est-ce pas, pour une part, à son absolue fidélité à saint Thomas que le P. Jacques Loew a dû, pendant tout le cours de l'affaire des prêtres-ouvriers, l'admirable solidité de sa doctrine, la merveilleuse lucidité de ses analyses, la qualité évangélique de son action ? Je rouvre son émouvant *Journal d'une mission ouvrière 1941-1959* et je lis :

---

[1] Pas un mot dans tous ces deux volumes pour apprécier les tendances du P. Teilhard de Chardin qui, parlant de la Démocratie, du Fascisme, du Communisme, écrivait dans les *Etudes* du 20 octobre 1937, p. 159 : « Si incomplets qu'ils soient, les mythes d'égalité sociale, de race élue, d'empire, sont peut-être les seules formes concrètes sous lesquelles il soit possible à la génération présente d'exprimer ses plus hautes ambitions terrestres. Il serait faux et dangereux de chercher à brûler l'étape ». Et dans *Cahiers du Monde Nouveau* de 1945, p. 248 : « Dans les systèmes politiques 'totalitaires', dont l'avenir corrigera certainement les excès, mais dont il ne fera sans doute qu'accentuer les tendances ou intuitions profondes, le citoyen voit son centre de gravité peu à peu transféré, ou du moins axé, sur celui du groupe national ou ethnique auquel il appartient » (Article daté de Paris, 3 mars 1939).

C'est bien d'autre part le P. Teilhard, qui n'est pas nommé, dont le P. Fessard, I, 95, loue la « vision du monde où l'évolution de la nature et de l'humanité semble, par un

La cause profonde des déviations signalées réside dans le manque de vigueur et de formation philosophique et théologique des futurs missionnaires. Dans un monde marxiste qui ne croit qu'au devenir, il faut donner aux prêtres le sens et le goût des essences éternelles. Dans un monde qui doute de la raison, il faut que les certitudes des prêtres s'appuient sur une philosophie solide. Plus que quiconque, les prêtres missionnaires devraient recevoir la philosophie et la théologie traditionnelles de l'Eglise et ne faire qu'un avec elles. Seules cette philosophie et théologie éternelles peuvent... leur permettre de ne pas esquiver les problèmes qui se posent à eux, mais aussi de ne pas se laisser engluer, p. 334.

Combien de fois, au cours de conversations, avait-on entendu cette phrase dans la bouche de plusieurs, même chez les professeurs : « La théologie est à refaire »... Non la théologie n'était pas à refaire, elle était à poursuivre, elle avait à progresser, bien sûr, mais par un approfondissement du mystère, sans rien perdre des « choses anciennes » du trésor du père de famille. Si l'on voulait assimiler ce monde moderne, le « baptiser » comme disent certains, il fallait, oui, s'ouvrir totalement à tous ses problèmes, mais en mêmes temps, le plonger dans l'eau vive de la doctrine la plus traditionnelle. Et lorsque, sans idée préconçue, simplement pour faire découvrir à mes petites voisines ou à un copain de travail le mystère de Dieu et celui de leur propre vie, je retournais à la source de la théologie, j'y voyais se dessiner les réponses les plus substantielles aux problèmes les plus immédiats. La théologie qui se révélait la mieux adaptée et la plus neuve était celle de saint Thomas... Ce n'étaient pas, bien sûr, des recettes préfabriquées, en poudres et en sachets, que j'y trouvais, mais ces grands regards lumineux éclairant sous l'angle vrai les problèmes de notre temps, dénouant les nœuds où tant de chrétiens et de prêtres s'embrouillaient et se ligotaient eux-mêmes, pp. 369-370. (Jacques Maritain est cité deux fois dans ces deux pages.)

A ce souci de la vérité se rattache la volonté de donner à la Mission ouvrière Saints-Pierre-et-Paul la garantie de la philosophie et de la théologie thomistes. D'abord, par un souci de fidélité à l'Eglise qui ne cesse de les prescrire bien avant Léon XIII, certes, mais avec une insistance accrue de Léon XIII à Pie XII, répondant ainsi d'avance à tous ceux qui jugeraient périmée cette forme de pensée. Ensuite, parce qu'à la synthèse et à la vision laïque et marxiste du monde, il faut être capable d'opposer une synthèse non moins vaste : cette synthèse est naturelle au thomisme, p. 445.

2. On pourra encore demander au P. Fessard, – en attendant de nouvelles directives du Magistère sur ce sujet –, de qui devra s'inspirer dorénavant « la théologie qui préside à la formation des clercs, dans l'Eglise », et de quel côté pourra venir le salut ? Il nous le dit dans la conclusion de son chapitre VII intitulé : « *Ce qui ne va pas dans la Synthèse Thomiste* appliquée au Marxisme » : voici cette conclusion :

---

progrès continu, déboucher sur les perspectives de la dogmatique chrétienne » ; et qui permet à l'ethnologue ou au paléontologiste, en élargissant à l'infini le problème que pose le progrès, d'y trouver « une intelligence nouvelle des textes de saint Paul ».

C'est folie, certes, que d'appeler « vocation au Corps mystique » une solidarité de classe ; mais est-ce prévenir cette folie que d'écrire, avec l'auteur du *Milieu divin*, qu' « en vertu de l'interliaison Matière – Ame – Christ, *quoi que nous fassions*, nous ramenons à Dieu une parcelle de l'être qu'il désire. Par chacune de nos *œuvres*, nous travaillons atomiquement mais réellement, à construire le Plérôme, c'est-à-dire à apporter au Christ un peu d'achèvement », p. 50, etc., etc. ?

> Pour vaincre les erreurs d'Avicenne et d'Averroès, saint Thomas ne s'est point contenté d'assimiler vitalement le platonisme d'Augustin et des Pères, mais s'est astreint à l'étude d'Aristote, parce que le Philosophe était la source immédiate où ses adversaires avaient puisé le meilleur de leurs arguments. Et c'est en ne perdant jamais de vue les enseignements de l'Ecriture et de la Tradition qu'il réussit à baptiser Aristote et à édifier la doctrine sacrée en une synthèse nouvelle dont nous vivons encore.
>
> Pour triompher aujourd'hui de Marx et déjouer les ruses du Communisme, il serait vain de vouloir faire l'économie d'une étude analogue. Au lieu d'imaginer, sur la foi d'un prophétisme plus ou moins profane, qu'il est possible de christianiser le marxisme et son prolétariat, il importe d'abord de comprendre comment l'un et l'autre sont nés de la *Phénoménologie de l'Esprit* et de la *Logique* de Hegel, et d'apercevoir, comme le disait E. Borne, que « tout ce qu'il y a de fort dans le marxisme est un hégélianisme à peine transposé ». Lorsqu'on aura saisi à quel point l'historicité se trouve en cette philosophie réfléchie d'une manière originale et jusque-là inédite, c'est encore à l'Ecriture et à la Tradition qu'il faudra demander le moyen de dépasser les erreurs dont le protestantisme de son créateur est la source ultime. A ce point, on peut espérer amener ce philosophe non point au baptême – il l'a déjà reçu – mais à l'abjuration. Après quoi, il deviendra possible de christianiser les vérités du marxisme et de convertir les travailleurs. De sorte que, peu à peu et les événements conduits par Dieu aidant, s'évanouira le Prolétariat créé par Marx (II, 293).

Ce n'est pas sans inquiétude que je lis cette invitation à « refaire l'œuvre de saint Thomas » c'est-à-dire à faire pour Hegel ce que saint Thomas a fait pour Aristote, cette exhortation à se détacher du thomisme, qui désormais aurait fait son temps et se serait décidément révélé comme impropre à assumer l'histoire, pour aller s'éclairer dans l'hégélianisme.

Toute la sagesse chrétienne, celle de l'Ecriture et des Conciles, celle des Pères grecs et latins, celle de tout le moyen âge est une sagesse de la Transcendance qui se déploie dans la perspective de l'être, une sagesse de la soumission de l'intelligence à l'être. Platon et Aristote, Avicenne et Averroès se meuvent eux aussi dans la perspective d'une intelligence mesurée extérieurement par l'être, d'une sagesse de la soumission à l'être. Aucun d'eux n'a prétendu résoudre le réel dans le rationnel, ils ont pu ignorer la révélation chrétienne ou passer à côté d'elle, sans porter la main sur elle, sans pourrir leur philosophie en tentant de dissoudre le christianisme en elle. Qu'a fait saint Thomas ? Dans la perspective de la sagesse chrétienne, tant révélée que rationnelle, qui est une sagesse de l'être, il a fait cette chose immense, mais possible, d'intégrer, car elle pouvait être corrigée, la plus puissante des métaphysiques de l'être.

L'idéalisme immanentiste d'Hegel a renversé les perspectives de la sagesse chrétienne : de la sagesse de la soumission de l'intelligence à l'être, et de la soumission de la raison à la révélation. Parce que l'hégélianisme n'est pas purement philosophique, parce qu'il a tenté d'absorber en lui tout l'héritage théologique de l'humanité pour le refondre en termes purement ration-

nels, il faut dire que l'hégélianisme est une doctrine intrinsèquement viciée, une Gnose, *la* Gnose moderne. Il faut sans nul doute reconnaître en Hegel, pour lui rendre justice, une intuition fondamentale profonde qui peut être définie comme « celle de la réalité en tant qu'histoire, c'est-à-dire en tant que mobilité, flux, changement et perpétuel changement ». Il l'a conceptualisée, avec une puissance exceptionnelle, dans une dialectique qui devra permettre à l'esprit de mimer le processus de la vie universelle, de l'expliquer comme *a priori*. Cet esprit qui dialectise ainsi, est, dit-il, « l'esprit de Dieu dans l'homme, la conscience de soi de Dieu qui se sait dans l'homme ».

Nous ne pensons pas pour notre part que la tâche actuelle des chrétiens soit de dialectiser la sagesse traditionnelle. Nous proposions aux futurs théologiens de l'histoire, voici quelques années, de s'inspirer de la *Cité de Dieu :* « Le point de vue de saint Augustin est indépassable. On ne pourra que se mettre à son école... Les principes, les données suprêmes, les définitions maîtresses de la *Cité de Dieu* demeurent. L'étoffe seule demande à être renouvelée ». Nous pensons aussi qu'il y a, au-dessous de la théologie de l'histoire, centrée d'abord sur le mystère de l'Eglise, une philosophie chrétienne de l'histoire centrée d'abord sur le mystère du monde ; nous la considérons comme une philosophie morale chrétienne. Nous ne croyons ni à une dialectisation de l'histoire, ni à une « ontologie de l'histoire ».

CHARLES JOURNET

Bibliographie

DOM H. M. DIEPEN, O. S. B., *Douze dialogues de Christologie ancienne*, Casa editrice Herder, Rome, 1960, 248 pages.

« Nous n'ignorons pas, vénérables frères, écrivait Pie XI, que plusieurs de ceux qui, de nos jours surtout, s'adonnent aux recherches historiques tentent non seulement de laver Nestorius de toute tache d'hérésie, mais encore d'accuser Cyrille, le très saint évêque d'Alexandrie, d'iniques ressentiments. Il aurait calomnié Nestorius, qu'il détestait, et aurait tout mis en œuvre pour provoquer une condamnation de doctrines que Nestorius n'aurait pas enseignées. Les défenseurs de l'évêque de Constantinople n'hésitent pas à porter cette très fausse accusation contre Notre bienheureux prédécesseur Célestin lui-même, qui, à cause de son ignorance, aurait été abusé par Cyrille, et même contre le sacrosaint Concile d'Ephèse. Pourtant l'Eglise universelle réclame la réprobation de ces vains et téméraires efforts ; elle a toujours, en effet, considéré la condamnation de Nestorius comme juste et méritée ; elle a toujours jugé orthodoxe la doctrine de Cyrille et n'a jamais cessé de révérer le Concile d'Ephèse, inspiré par l'Esprit saint, à l'égal des conciles œcuméniques. » (PIE XI, Lettre encyclique *Lux veritatis* pour le 15e centenaire du Concile d'Ephèse, 25 décembre 1931.) Le 9 avril 1944, Pie XII, dans son encyclique *Orientatis Ecclesiae decus*, prenait occasion du 15e centenaire de la mort de saint Cyrille pour louer « cet homme apostolique », acclamé au Concile de Chalcédoine, et dont « l'autorité n'a pas été en moindre vénération lors du *cinquième concile œcuménique* rassemblé à Constantinople ». L'étonnant est qu'un courant d'historiens catholiques travaillent, aujourd'hui encore, à faire le procès de saint Cyrille et à réhabiliter Nestorius ; certains vont même jusqu'à contester l'œcuménicité du Ve concile où les adversaires de Cyrille ont été expressément condamnés. Il semble que cet effort vise à substituer à la théologie de l'Emmanuel, qui sera celle de saint Thomas, quelque théologie de l'*Assumptus homo*. Mais enfin c'est l'histoire qu'on invoque. Et c'est elle que Dom Diepen s'efforce en ces *Douze dialogues* de nous restituer d'après les sources authentiques. « Le nom de dialogues donné à ces essais ne signifie nullement un genre littéraire déterminé. Il a été choisi en raison de l'actualité d'un sujet qu'on ne peut aborder sans se ranger parmi les partenaires du *Symposion* où ces problèmes sont engagés à l'heure même où nous sommes », p. 11.

Cyrille a cité des faux, mis en circulation par les apollinaristes ; il a été trompé sur la paternité de ces écrits ; mais les textes cités par lui sont sans reproche. « Trois textes orthodoxes dont il n'a pas reconnu le caractère pseudépigraphique : voilà à quoi se réduit tout au plus la méprise qu'on lui reproche si amèrement », p. 48.

Quelle est l'autorité des 12 anathématismes envoyés par Cyrille à Nestorius et que ce dernier refusa de signer ? « Le Concile d'Ephèse, 22 juin 431, offre une 1re partie *strictement dogmatique*, qui a pour point culminant la la 2e lettre de saint Cyrille à Nestorius, véritable lettre dogmatique, définition du mystère de l'Incarnation par le IIIe Concile œcuménique. Puis une 2e partie, *plutôt juridique, mais qui implique un jugement dogmatique*. Elle a aussi son point culminant : c'est la 3e lettre de saint Cyrille à Nestorius, lettre synodale, avec les 12 anathémations », p. 94. C'est pour avoir refusé de se ranger à la doctrine exprimée dans les anathématismes, que Nestorius est condamné par tous les membres du tribunal œcuménique. Dom Diepen donne, en traduction française, en regard des douze anathématismes, les textes de Nestorius auxquels Cyrille les a empruntés, pp. 68-73.

Ici vient la question des écrits de Théodore de Mopsueste, d'Ibas, de Théodoret de Cyr, tous trois partisans de Nestorius et adversaires de saint Cyrille. C'est à eux que vont aujourd'hui les sympathies des historiens dont nous parlions tout à l'heure. Quelle était, selon ces trois adversaires de Cyrille, la vraie doctrine sur le mystère de l'Incarnation ? Voici un texte de Théodore de Mopsueste : « Personne n'est insensé au point de croire que les paroles : *Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu*, puissent

s'appliquer a quelqu'autre, mais seulement au temple du Verbe de Dieu, à l'homme assumé pour notre salut, qui est mort et ressuscité et qui, sur le point de monter aux cieux, appelait le Père *son Dieu*, comme celui de ses disciples. Car lui aussi avait mérité la grâce de l'adoption », p. 151. Voici un texte d'Ibas : « Comment est-il possible de penser au Verbe éternel quand il s'agit du temple né de Marie ? Ou croire que ces paroles : *Tu l'as abaissé un peu au-dessous des Anges*, puissent être dites de la divinité du Fils unique ? », p. 153. Et voici un texte de Théodoret de Cyr : « Puisque le Dieu Verbe ne s'est pas fait chair (ne s'est pas transsubstantié en chair), mais qu'il a assumé une chair vivante et raisonnable, celui qui est naturellement né de la Vierge, conçu, façonné, formé en elle et recevant d'elle un commencement d'existence, n'est pas celui-là même qui existe avant les siècles, qui est Dieu, qui est auprès de Dieu, qui est avec le Père, vénéré, révélé et adoré avec lui, un avec le Père », p. 158. On voit quelle est la doctrine de l'Incarnation professée par les adversaires de Cyrille.

431 concile d'Ephèse : le Verbe se fait chair en s'unissant une nature humaine composée d'âme et de corps en sorte que la Vierge est vraiment Mère de Dieu ; en conséquence, condamnation et déposition de Nestorius. *451* concile de Chalcédoine : la nature divine et la nature humaine sont unies dans le Christ sans confusion, sans changement, sans séparation ; telle est, à Chalcédoine, la partie dogmatique proprement et exclusivement ratifiée par saint Léon le Grand. Mais l'approbation du pape ne tombe ni sur le 28e canon, méconnaissant la primauté romaine, ni sur la dernière partie des Actes, à partir de l'Action VII, pp. 146, 147, 156, 174, 207. C'est dans cette partie que la question de l'orthodoxie de Théodore, d'Ibas, de Théodoret, ayant été posée, le concile se déclare rassuré. *553* IIe concile de Constantinople et condamnation de ceux qui estimaient la doctrine de Chalcédoine compatible avec celle de Théodore, d'Ibas, de Théodoret, qu'on appelait alors les « trois chapitres ». C'est ce cinquième concile, ratifié par le pape Vigile et après lui par ses successeurs, dont on voudrait aujourd'hui mettre en cause l'œcuménicité. Il est exact que sur la question de l'orthodoxie des « trois chapitres » Vigile a tergiversé, pensant d'abord qu'ils étaient susceptibles d'une interprétation orthodoxe ; puis que le texte d'Ibas, lu et accepté à Chalcédoine, n'était pas le texte inacceptable qu'il avait maintenant sous les yeux. Mais jamais Vigile n'a hésité sur la pleine orthodoxie de la doctrine cyrilienne des anathématismes, voir pp. 58-63, 131. Ni ses successeurs : Pélage Ier, qui voit dans le concile de Constantinople « un concile général accepté par l'univers entier », p. 137 ; Pélage II, qui établit que saint Léon n'a pas pu défendre les Trois Chapitres, p. 147, incompatibles avec la doctrine de foi, p. 150 ; Grégoire le Grand, qui n'accepte pas l'*Histoire* de Sozomène parce qu'elle soutient l'orthodoxie de Théodore de Mopsueste, p. 178 ; et jusqu'à Pie XII se référant deux fois au 5e concile qu'il appelle œcuménique, p. 202. En théologien, Dom Diepen fait remarquer que ce concile de 553, convoqué par Justinien, doit son œcuménicité à une *sanatio in radice* non liée à une époque, en sorte qu'une seule ratification postérieure du souverain pontife eût suffi à le convalider (Dialogue XI).

Au Dialogue XII, intitulé *Conscience de l'Eglise*, l'auteur rappelle que lorsqu'il s'agit de l'histoire de l'Eglise, l'historien catholique dispose d'un autre moyen de contrôle que celui du seul examen objectif des sources. Ce moyen, Pie XII l'a indiqué, est le recours à *la conscience historique de l'Eglise :* « Les jugements que l'on porte sur l'Eglise, dit Pie XII, sont très variés ; ils vont de l'acceptation totale au rejet le plus décisif. Mais quel que soit le verdict final de l'historien, dont c'est la tâche de voir et d'exposer, autant que possible tels qu'ils se sont passés, les faits, les événements et les circonstances, l'Eglise croit pouvoir attendre de lui qu'il s'informe en tout cas de *la conscience historique qu'elle a d'elle-même*, c'est-à-dire de la manière dont elle se considère comme un fait historique, et dont elle considère sa relation à l'histoire humaine » (*Allocution au Xe congrès international des sciences historiques*, 7 septembre 1955), p. 223.

Nous avons aimé ces *Douze dialogues* où l'examen des sources est sous-tendu par la haute théologie de l'Incarnation qui part de saint Jean et de saint Paul, pour se continuer sans altération dans saint Cyrille, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin. On sera indulgent pour les petites fautes d'impression, quand on remarquera que le livre a été imprimé – en beaux caractères et sur beau papier – mais en Italie ; et qu'on saura que l'auteur a été arrêté subitement par une très grave maladie au moment de corriger les dernières épreuves.

Charles Journet

NOVA ET VETERA

Direction : Charles Journet, Grand Séminaire, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.

Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, Genève.

Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire :	Fr.	12.—
Abonnement de soutien :	»	15.—
Le numéro :	»	3.—

Compte de chèques postaux : I 10 232 (Revue *Nova et Vetera*).

Dépositaire pour la France : Librairie Saint-Paul, rue Cassette 6, Paris VI^{e}. Chèques postaux : Paris 243.60.

Les abonnements sont annuels et partent toujours du N^{o} 1 de l'année en cours.