NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

95 N° 6 1973

La phénoménologie d'une conversion d'après le «Journal» de Charles du Bos

Maurice NÉDONCELLE

p. 648 - 666

https://www.nrt.be/es/articulos/la-phenomenologie-d-une-conversion-d-apres-le-journal-de-charles-du-bos-1241

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La phénoménologie d'une conversion

D'APRÈS LE « JOURNAL » DE CHARLES DU BOS *

Elevé dans la religion catholique, Charles du Bos s'est éloigné de son culte et même de sa doctrine ; puis il y est revenu avec une ferveur intense, à la suite d'une réflexion et d'une décision personnelles qui s'étaient enrichies d'une longue expérience intérieure. N'est-il pas tentant, dès lors, de lui appliquer la dialectique ternaire de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse ? Ce serait un cadre commode pour étudier sa conversion, mais nous y renoncerons, car ce serait trop vague et assez fallacieux. Le rapport de la thèse et de l'antithèse, celui de l'une et de l'autre avec la synthèse peuvent être conçus de façon si diverse ! A vrai dire, du Bos a toujours gardé un *continuo* dans la succession de ses états d'âme, et ce *continuo* sans antithèse a précisément été le culte de l'âme : à cet égard le fond de son être n'a pas changé. Mais il a varié dans la manière de rattacher sa conduite à son âme et surtout de rattacher son âme à un Dieu. Sa conversion a consisté dans la découverte du théisme, puis des insuffisances du théisme, et dans l'adhésion au Christ. Celle-ci s'est accompagnée immédiatement pour lui d'un retour à l'Eglise de son enfance. Il y a eu des étapes de longueur inégale, il y a eu davantage encore une exploration parfois simultanée de plusieurs niveaux à l'intérieur d'un univers spirituel dont toutes les données lui étaient offertes dès le début par son éducation.

« Je suis né à dix-sept ans », a-t-il écrit [1]. Le mouvement commence en effet à l'adolescence ; il passe par des épisodes déconcertants et semble se terminer quelque trente ans plus tard, quand du Bos approchera de ses quarante-cinq ans. Mais les douze années terminales de son existence ne sont pas les moins intéressantes : elles n'ont pas seulement une vertu panoramique, elles font advenir, souvent dans la souffrance et par elle, tout son passé à sa signification définitive.

Notre tâche se limitera aux neuf volumes du *Journal* (principalement au tome III, 1925-1927) ; on y ajoutera les *Extraits* pour la

* Ce texte a été lu à la décade sur Charles du Bos, Ramon Fernandez et Jacques Rivière, en juillet 1972, au Centre culturel international de Cerisy. Il sera reproduit avec des compléments dans les Actes du Colloque. Je dois à Madame Heurgon-Desjardins d'en donner ici la substance.

1. *Cahiers Charles du Bos*, n° 1, décembre 1956, 21. Son indifférence pour l'enfance biologique est un des traits nombreux par lesquels il ressemble à saint Augustin.

période antérieure au tome I et quelques allusions à ses autres écrits. Notre marche est toute tracée. Que signifie l'âme pour du Bos ? Comment le *Deus in nobis* l'a-t-il conduit au *Deus in se* ? Pourquoi la halte dans le théisme ne lui a-t-elle pas suffi et lui a-t-il fallu, malgré des hésitations, se donner au Christ selon l'orthodoxie et l'orthopraxie catholiques ? Nous nous demanderons quelles ont été les répercussions réciproques de ces éléments religieux et leur effet sur sa propre vie intérieure, car elles ont composé la substance de sa conversion ou de ses conversions. Cet examen nous obligera finalement à méditer sur le titre qu'il projetait de donner à son autobiographie : *Introspections*. Dans quelle mesure y eut-il aussi prospection et rétrospection au cours des cheminements qui transformèrent sa vie et dont l'aboutissement principal se situe le 30 juillet 1927 ? Se poser la question, ce sera juger, au moins par un biais, la vérité de sa conversion.

Etapes et niveaux, disions-nous il y a un instant. Malgré la nécessité de suivre attentivement les premières, ce sont les seconds qui doivent surtout nous occuper. A la chronologie magistralement exposée par Michèle Leleu, il nous revient d'apporter aujourd'hui un éclairage complémentaire d'ordre phénoménologique, avec certains survols qui, de ce point de vue, deviennent légitimes et que, je l'espère, on me pardonnera.

I. — L'énigme de l'âme

L'âme nous apparaît-elle comme une réalité diffuse dans la variété des états psychiques qui tiennent d'elle leur marque unique et leur dynamisme ? Ou bien, surplombant nos aventures empiriques, indifférente à leur succession, est-elle un sommet inaccessible, une transcendance mystérieuse de nous-même ? C'est dans cette seconde direction que s'oriente incontestablement du Bos, mais en la conciliant avec la première. Il n'estime pas que nous puissions séparer immanence et verticalité ; le moi que nous trouvons, nous le recevons d'en haut. La relation du moi avec lui-même est le fait fondamental. Mais il y a dans notre conscience une imperceptible différence qui nous empêche de coïncider avec nous-même : du Bos la juge aussi inévitable que le sentiment de notre singularité essentielle, et elle est tragique, puisqu'il y aperçoit le signe d'une déchéance. De notre insuffisance d'être il n'hésite pas à écrire : « Cette position chez moi est commandée avant tout par une foi qui, au comble de l'incroyance, elle, n'a jamais fléchi : la foi au péché originel » [2].

2. IV, 77. L'inadéquation de la conscience est traitée ici avec une extrême sévérité ; elle est tenue pour le résultat d'une chute de l'état surnaturel dans l'espèce humaine.

Tragique, elle est pourtant bienheureuse. Car, si à l'intérieur de nous-même nous sommes toujours deux, l'exil témoigne pour la patrie et le sommet inaccessible est radieux. Quel est donc ce principe suprême ? Ne serait-ce pas tout simplement la beauté du moi, la source de notre ouverture au monde qui se confondrait avec notre élan vital ? Quand il était jeune, du Bos semblait disposé à l'admettre : ses lettres enthousiastes à son ami Joseph Baruzi seraient faciles à interpréter dans le sens d'un bergsonisme d'artiste. Plus tard, ce qu'il dira de la sensation comme miracle possible où la précision se joint à l'illimité, autoriserait également une telle interprétation. Il fait descendre alors l'absolu dans la vie sensible en rompant avec les clôtures de l'intellectualisme grec, mais non pas sans doute avec certaines intuitions de Plotin. L'âme échappe à nos prises mais voyage partout et donne à nos sens une épiphanie. Elle est la transfiguration esthétique du monde, elle se volatilise dans la poésie comme dans un réseau universel de rapports à partir d'une sensation-mère. Que cette pensée ait attiré du Bos, qu'elle se soit même glissée en lui pour lui révéler sa vocation d'écrivain, nous en avons la preuve dans la page surprenante où il se reconnaîtra une « âme de papier », c'est-à-dire une vie qui se concentre, se sublime et s'exprime dans la littérature comme une plante dans sa fleur. « *Und drei sind eins : ein Mensch, ein Ding, ein Traum* », pourrait-il conclure avec Hofmannstahl.

Mais il suffit d'énoncer la thèse pour sentir qu'elle ne pouvait satisfaire un être tel que du Bos, à moins d'élargir la valeur esthétique et d'y infuser un moralisme. C'est peut-être à cause de ce changement de sens qu'on peut concilier ses affirmations apparemment contradictoires au sujet de l'art. Il est tenté de se confiner dans les lettres ou dans la critique comparée des arts ; et pourtant, en 1924, il déclare : « ... l'esthétique était, il y a juste vingt ans, le sujet central pour moi — mon esprit, à la plus légère indication, peut continuer à fonctionner dans cette direction ; — *but that is the point, there is the gist of the whole matter* : non seulement il m'est indifférent *mais je ne veux plus* —, oui je ne veux plus (*there is the turning point*) — que mon esprit fonctionne seul ... je ne veux plus avoir d'autres idées que celles que je puis vivre » (*Journal*, II, 153). Plus tard, en 1928, il redoutera le *brillant* de l'esthétique et parlera même de l'immoralité esthétique. Mais plus tard aussi, en 1933, il s'enchantera du mot de Wittgenstein : « Ethics and Aesthetics are one ». Comment expliquer cette dernière volte-face ? Il joue en réalité sur deux acceptions du mot. Il y a un art mineur, détaché de la vie, et un art majeur, surdéterminé par la morale. Finalement, l'âme belle est sérieuse, son vouloir est une pensée-action, une lucidité exigeante de la conduite et une conduite responsable.

Qu'il y ait dans cette transition du beau au bien une conversion, ce serait trop dire. Il y a eu sans doute une mutation historique des Grecs aux chrétiens. Plotin dit : le Beau. Augustin : le Meilleur. Mais chez du Bos, il y a plutôt une conscience qui ajuste ses expressions et rejoint sa disposition foncière. Toujours il a été l'homme consciencieux et il s'est reconnu tel : « primitivement, je suis un être moral et non un être intellectuel — un être moral qui applique toutes ses forces et même les morales — à des objets et des préoccupations intellectuelles » (*Cahiers Ch. du Bos,* I, 18). Et encore, il se demande s'il est « anything else than an abnormal, an almost monstrous sense of duty », incapable de savoir qu'il existe s'il n'a pas quelque chose à créer en réponse à une norme impérieuse de perfection.

La perfection doit-elle être mise au singulier ou au pluriel ? Si l'on ne définit pas l'homme par ce qui passe l'homme mais par l'homme lui-même, la sainteté reste exclue de la perfection ; elle n'est qu'un point de mire et le moi se replie sur lui-même avec une sage rondeur en cultivant ses perfections et en rejetant la perfection de la sainteté hors de son domaine. Il n'y a de vérité qu'individuelle ; il n'y a de devoir humain que dans le recueillement de nos dons pour accéder à nous-même. Du Bos a beaucoup insisté sur la radicale solitude de l'âme, lui qui s'étonnait qu'on pût l'aimer d'amour et qui distinguait (s'il ne les séparait pas) le sentiment intime par lequel nous nous atteignons et les rapports par lesquels nous objectivons le monde des autres, si difficile à pénétrer.

Il ne doutait pas que l'âme ne nous portât vers autrui, mais que nous eussions à attendre une réciprocité pour salaire de notre dévouement. Autrui lui est une tâche plutôt qu'un appui. Il éprouve la tristesse de ne pas donner sa vie ; il n'aurait pas d'estime pour un incroyant qui refuserait d'aimer les hommes, mais il ne mendie rien : « *Wenn ich dich liebe, was geht's dich an ?* ». Lui, dont la vie fut mangée par les autres et qui ne pouvait s'empêcher d'en gémir (« ils en usent avec une ampleur dans la désinvolture qui a presque la valeur d'un spectacle esthétique »), il a, dans sa nature profonde, un perfectionnisme qui se voudrait généreux sans se soucier d'être saint. Position qu'il condamnera comme un aveuglement provisoire, mais qui renforcera d'autant plus sa conviction que le moi n'est pas haïssable, qu'il est au contraire adorable et que la haine du *je* est une supercherie.

A vrai dire, ses changements de perspective n'entameront jamais cette conviction-là. Il polémique en 1923 contre une déviation qu'il attribue à saint Paul et il déclare hâtivement : « ... aucune parole du Christ dans aucun des Evangiles ne dit qu'il faille se haïr ou même qu'il importe de ne se pas aimer ». Il reproche à Pascal d'avoir « désespéré trop tôt. Le sens profond du moi, 'cette saveur inimitable qu'on ne trouve qu'à soi-même' est le plus anti-concupiscent, le plus a-concupiscent, faudrait-il dire, de tous les états ». Et un peu plus loin : « On n'a que soi... et peut-être n'est-ce qu'en sachant cela, en ne le perdant pas de vue, que l'on parvient vraiment à aimer les autres » (*Journal* I, 339).

Ancré dans cette sorte de kantisme, on peut s'étonner qu'il ait réussi à en sortir. Or il en est sorti. Tout son édifice était miné. Le drame provint de ce qu'il ne pouvait prétendre qu'il atteindrait sa perfection sans mentir et qu'il ne pouvait se mentir. La dissociation est fatale : la volonté de perfection échoue.

Vivre avilit et l'on pèche contre la lumière, on ne fait même que pécher contre elle. Du Bos avoue, pour son compte, qu'en 1904 il avait perdu toute domination sur lui-même. Mais c'est alors aussi qu'il retrouva l'âme, sous une autre forme que celle de l'effort, comme une grâce qui a déjà une valeur religieuse. Elle lui arrive par la Cantate de Bach pour la Pentecôte et la Passion selon saint Matthieu. « Pureté, force, perfection du paradis spirituel ; — et dans l'âme de l'auditeur honte sans analogue, sens aigu, poignant de ce à quoi l'on manque sans cesse » (*Extraits d'un Journal,* 146). Voilà une promotion du beau au-delà même du bien : la musique a de la vérité et peut rapprocher de Dieu, le miracle de l'art en nous purifiant tend vers la religion, nous *ouvre* l'âme, parfois par choc en retour et même longtemps après nous avoir inondés d'une joie qui déborde sur les sens. Que l'exaltation esthétique contienne un message mystique ou que son intensité nous entraîne plus loin que l'art et nous invite à la dépasser dans une zone mystique, le mystère, à la fois esthétique et éthique, est un fait et ce fait s'impose désormais à nous.

Ainsi se fait-il qu'après avoir situé l'âme dans la valeur du beau, puis dans celle du bien, du Bos pousse le bien vers le sacré. Son moralisme est devenu religieux. Le signe en est qu'il est religieux dans le mal même (la formule fait écho dans une nouvelle tonalité à celle de son « moralisme monstrueux »). Il se sent traître et idolâtre par rapport à son âme divine. Le signe en est qu'en faisant le mal il a toujours su qu'il le faisait et que son moi empirique en devenait plus opaque pour lui et pour ceux qui l'aimaient. Absurde, dissemblable à lui-même : il n'a pourtant jamais chéri ses vices et c'est ce qui lui a permis de ne jamais obnubiler complètement la divinité mystérieuse qui le donnait à lui-même, plus intime à lui que lui-même. Si bien que l'objection devient preuve de la vérité de la religion.

Mais quelle religion ? N'est-elle que la réalité d'une musique immanente au sentiment le plus exaltant ? Une adoration universelle et perpétuelle qui se déverse sur le monde et dispense d'un Dieu transcendant ? Ou bien encore, le sacré serait-il un soleil dont l'empire est intermittent, une âme-événement, une flamme entraperçue ? Un « élément d'anxiété naît de ce que la personne ne peut plus se suivre elle-même, semblable à la mère qui s'éprouve responsable et qui tout à coup voit son enfant courir devant elle et lui échapper » (*Journal,* IV, 219). Que recèle cette différence entre l'âme et la personne ? Une déduction de la responsabilité personnelle à partir de l'âme, certes ; mais bien plus encore, car plus l'âme s'ouvre, moins notre conscience réussit à se faire coextensible à son ouverture. Il y a là comme un comble de l'absence-présence. Du moralisme, nous sommes parvenus à un mystère moral et même à un mysticisme moral dont, en mars 1926, du Bos pensait qu'il était pour sa nature « la seule forme de mysticisme possible », une religion qui compense le vide de la foi.

Ce ne fut pas un mysticisme dans lequel il pût se reposer et, comme il lui arrive assez souvent, il se trompe sur son avenir à cause de l'attention à son présent, tout au moins à cause de la note fondamentale de son présent, car les harmoniques qui entourent cette tonique sont riches en virtualités qui **s'épanouiront un jour. La phase la plus haute du culte de l'âme chez du Bos, nous la trouvons exprimée dans son journal du 2 juin 1925, par rapport auquel**

le texte de 1926 que je viens de citer est en retrait. En 1925, l'aspect ontologique du problème de l'âme est abordé. Il n'élude plus la question. Il constate la pluralité de son moi, la fausseté fréquente de l'image qu'il se fait de lui-même quand il entreprend de se connaître et de s'évaluer. Il comprend qu'il doit réordonnancer sa vie. Sa responsabilité envers lui-même est trop souvent refoulée par sa responsabilité envers autrui. Se tournant donc délibérément vers le dedans, il entreprend d'examiner l'émergence du sentiment du moi. Or ce sentiment surgit dans l'aura de l'âme, dans le *deus* du moi, *quando deus inest*. Il est vrai que les moi de la dispersion font surgir aussi la conscience de soi, *quando anti-deus inest*. Mais ils n'ouvrent rien au-delà d'eux-mêmes, tandis que le moi du *deus* est continu : ses intermittences sont dues aux variations du moi empirique et non pas au *deus* lui-même. On peut démonter l'icône intérieure ; la destruction est à la portée de n'importe quel raisonneur habile, encore qu'il ait au préalable à réfuter le spiritualisme bergsonien. Mais du Bos n'est pas ému outre mesure par les entrepreneurs de démolitions scientifiques. Il garde l'icône comme valable pour lui-même : c'est son postulat, qui en vaut bien un autre ; c'est l'objet de sa foi et il consent à cette foi parce qu'elle n'implique pas le sacrifice de l'intellect, dont il se sent incapable au point où il en est et qu'il redoute dans les dogmes religieux.

Il y a danger à laisser la nature du *deus* en suspens, car on risque de déifier le moi. Mais on peut parer à ce danger : d'une part, le sentiment agissant d'autrui corrige une telle déification de l'individu par lui-même ; d'autre part, l'exigence éthique conduit à une humilité et non à un orgueil. En somme, « que le *deus* soit *deus* ou l'âme divinisée, en tout cas, cette divinisation de l'âme est tout autre chose que la déification du moi — au sens nietzschéen par exemple du terme ».

Le lecteur aurait beau jeu, trop beau jeu, de démasquer le va-et-vient sémantique qui, dans ces pages, compromet la netteté des termes : *deus, ego*. Ce serait mesquin de triompher si aisément. L'enchevêtrement est dans l'expérience décrite et, en traçant des allées rectilignes, ce qu'on gagnerait en clarté pourrait bien être payé par une perte de réalité. Du Bos s'avance comme il peut, mais il s'avance plus loin que ses critiques éventuels. Ceux-ci partent en guerre pour réduire l'âme à quelque chose de moins qu'elle ; du Bos est frappé, au contraire, par l'existence d'un résidu après leurs explications et davantage encore par le fait que ce résidu est fécond, qu'il est l'origine d'un rebondissement indéfiniment créateur. Il est vraiment parvenu à une frontière et il la franchit sans carte. Il est à tout le moins entré dans un *no man's land*, au-delà de son avoir, et peut-être dans l'être de son être. Il quitte du même coup son moralisme, il laisse s'éveiller en lui une responsabilité bouleversante : non plus la charge de lui-même, qui fut son point de départ, mais celle de « quelque chose — il serait plus exact de dire : de quelqu'un — de plus précieux que soi-même ». Sa méditation s'achève aux confins du théisme, alors qu'elle débutait par une phrase plus timide : « Oui, je sais bien : est-ce vraiment *Deus* — ou *qui* d'autre ? ou *quoi* d'autre ? ». Mais c'est un théisme postulatoire. Il nous faut établir maintenant comment il en a fait une franche assertion. Jusqu'à

présent, il avait répandu sa piété dans les chapelles latérales ; maintenant, il ne peut plus se dérober au maître-autel qu'il avait laissé inoccupé. Il ne peut plus, comme tant d'autres à ses côtés, rester semblable à une cathédrale désaffectée.

II. — L'affirmation de Dieu

La certitude qu'il y a un Dieu, du Bos y parvient par une double expérience qui fut jadis celle de saint Augustin : il lui est impossible de se coordonner et il lui est impossible de se purifier par ses propres forces. Souffrant de ses contradictions, il ne tolère plus de se succéder sans cesse à lui-même. De ce malaise qui atteint ses pensées et ses actes, Dieu est la guérison.

Toutefois, des malentendus sont ici à éviter. Si la personnalité morale a été l'instrument de son passage à une religion du transcendant, elle aurait pu en être l'obstacle, à la fois dans l'ordre des pensées et dans celui des actes. Car il se faisait de la difficulté un idéal tel que l'acte de foi lui apparaissait comme une tentation de facilité. En croyant en Dieu, il craignait de se laisser aller à la solution la plus commode, celle où tout s'arrange. Ou bien encore, son désir d'être digne de croire en Dieu l'incitait à repousser Dieu dans le lointain : « le sentiment de l'indignité personnelle ayant chez moi le résultat, au lieu de me rendre Dieu plus sensible, de me rendre plus sensible la déchéance qui me retire le droit de croire en Lui » (III, 92).

Il écarte le Dieu « bouche-trou » (comme on aime à dire aujourd'hui), destiné à suppléer nos incertitudes théoriques et nos incapacités pratiques. Quelle différence (et il le note lui-même) avec la méthode, par exemple, d'un Mauriac, rempli tout entier par deux réalités : Dieu et l'inassouvissement des sens, si bien que l'inassouvissement des sens y devient en quelque sorte l'agent privilégié de la conversion. Il se peut que des déceptions intimes aient contribué à dessiller les yeux de Charlie ou l'aient obligé de châtier ses aspirations. Mais il est infiniment plus moraliste et plus philosophe que Mauriac. C'est un avantage pour commencer. Ce peut être aussi une raison de s'arrêter en deçà du Dieu vivant. En soutenant que Dieu est le coordinateur et le purificateur, du Bos désire échapper au Charybde d'une éthique autosuffisante et au Scylla d'une théodicée utilitaire. Il a besoin de Dieu mais pour lui offrir ce qu'il a de meilleur et non pas simplement ses faiblesses. Offrande, disponibilité sont les termes qui indiquent la voie à suivre. Il faut restituer à Dieu notre être avec un cœur pur : c'est le seul moyen de voir Dieu. « N'y eût-il pas de Dieu, seul un cœur pur peut voir la vérité : de cela je n'ai plus nul doute » (III, 169).

Il y a peut-être une faiblesse dans ce mépris de la faiblesse. Quand on aime un être, l'être divin y compris, comment ne pas crier au secours et ne pas se sentir mutilé sans lui ? Une fois converti, du Bos en conviendra et ne se détournera plus de l'imploration en se drapant dans sa dignité ou en se cantonnant dans l'action de grâces. Mais la difficulté principale est ailleurs pour

le moment. Elle vient de ce que nous sommes au rouet. Si le cœur pur et l'esprit coordonné sont un effort et non pas une grâce, y a-t-il encore lieu de faire un acte de foi ? Tout l'essentiel n'est-il pas acquis ? La recherche de la perfection ne peut être pour la foi véritable qu'une reconnaissance de la grâce qui nous prévient et un abandon entre les mains du Parfait qui est Dieu. Or l'abandon coûte à du Bos et, de tous les abandons, celui qui lui répugne le plus est celui de son intelligence. « Il me semble bien, écrit-il en août 1926, que la foi est ce qui est le plus loin de moi, de plus inaccessible à ma nature ... si l'on a la foi, comment la garder — ou mieux, comment continuer à l'avoir sans suspendre du même coup l'exercice de toute pensée, peut-être de la pensée même qui vous la donna (III, 88) ? »

Il n'envisage encore ce jour-là (10 août 1926) qu'une solution héroïque et bâtarde : une sainteté qui se substituerait à la pensée proprement dite. C'est, au fond, la survivance inattendue d'une ancienne tentation : se donner la foi morale sans recevoir de foi doctrinale, désirer le martyre sans adhérer à un dogme. Toute doctrine serait une construction subjective, pseudo-transcendante, qui vise à nous faire équivaloir à Dieu en déifiant notre nomadisme comme Gide ou en divinisant l'hypostase du temps dans l'intemporel comme Proust.

De cette tentation du Bos s'est délivré grâce à sa conviction que nous pouvons pénétrer expérimentalement dans l'ordre métaphysique. Il est d'accord avec le réalisme de Maritain, il ne l'est pas avec son rejet de l'intuition bergsonienne. Il admet qu'on s'impose une discipline de pensée et qu'on doive même penser contre son naturel, mais il n'admet pas qu'on prive l'observation intérieure de toute portée ontologique. L'intuition qu'il cherche est un surplus d'intelligence qui pousse l'intelligence au maximum. Elle est coûteuse, elle doit unir la faculté de voir avec l'acte de vouloir. Si elle existe, la voie est libre pour que le probabilisme de la croyance religieuse se change en assurance — pourvu que soient respectés les caractères propres de l'objet, en l'occurrence l'autorité des intimations divines dans la conscience.

Il a compris en outre que, si la foi en l'âme était finalement la foi en Dieu — parce qu'il y a dans l'âme plus que l'âme —, il était néanmoins impossible d'en rester à « la seule proposition de l'existence d'un Dieu en soi ». S'il est un Dieu, de quel droit lui refuser d'être agissant ? Le mettre au-dessus de toute action est plus anthropomorphique encore que d'en faire le suprême génie créateur. De plus en plus, du Bos se détache du Dieu des dilettantes qui se disperse partout et du Dieu des philosophes qui est un principe sans attributs. Le philosophe peut prier — témoin Marc-Aurèle —, mais la prière qui ne s'adresserait qu'à l'idée de Dieu reste bien différente de celle qui s'adresse à un être ou à une personne. « C'est là la ligne de partage des eaux entre le philosophe et le croyant ». Si Dieu est agissant, il peut se révéler et nous assistons aussitôt à une conversion de la morale, disons même à une conversion de l'âme. « Il y a un tragique propre à l'âme qui consiste en ceci qu'elle ne

nous est donnée que pour trouver Dieu et qu'à partir de ce moment, elle se perd, s'abîme, doit se perdre et s'abîmer au sein de la relation avec Dieu » (VI, 91).

Enfin, il est un autre chemin, moins secret, par lequel la réflexion conduit au théisme. C'est celui qu'impose le spectacle du génie.

Charlie disait que son absence de génie personnel l'avait incité à vivre dans l'intimité des génies. Le problème du génie n'a cessé de le hanter, et il lui attribue un rôle principal dans sa conversion, plus encore qu'à sa méditation sur la beauté. C'est qu'il voit dans les dons exceptionnels de l'esprit la visite de l'Esprit divin. L'artiste est traversé par un souffle dont il ne sait d'où il vient ni où il va et qui manifestement dépasse nos moyens laborieux. Plus il y a d'écart entre l'œuvre et l'homme, plus la présence du génie est énigmatique. Souvent le génie est tel malgré lui, ce qui est encore plus étonnant. Autre considération : plus le génie est original, plus aussi il évoque un plus grand que lui, car en le comparant à lui-même on sent tout ce qui lui manque. Sa valeur maximale réclame une transcendance maximale. Derrière son mystère, il n'y a rien de moins que le mystère de Dieu.

Aussi, peu importe pour du Bos que les grands hommes se disent parfois athées : le grand athée offre presque plus de prise au raisonnement théiste que le tiède croyant. La présence du génie est bien moins un séjour qu'un passage et si l'on élimine Dieu, « il n'a pas été apporté un rudiment d'explication qui satisfasse » (*Du spirituel dans l'ordre littéraire*, Paris, 1967, 16-17) pour rendre compte de l'inspiration. La conception de Charles du Bos est en tout cas plus satisfaisante que celle de Roland Barthes, selon qui le créateur n'est qu'un performateur, ce qui suppose un barême quantitatif et n'apporte en effet aucun rudiment d'explication quant à la différence qualitative des œuvres.

Pour le Charlie de la transition, le génie assurait par son seul exercice son retour objectif à Dieu. Lorsque Charlie aura acquis une foi fervente, des nuances s'imposeront, mais l'argument ne sera pas éliminé, il sera infléchi et complété. Keats lui sert alors d'exemple : « Keats homme survolant toujours légèrement Keats génie, étant par rapport à ce dernier dans une position de transcendance » (VII, 74). Quelle réponse, s'il n'était pas mort jeune, l'épanouissement de son génie eût-il apporté à l'épanouissement de son humanité ? Aurait-il restitué à Dieu son génie même ? Oui, opine du Bos. Mais, quoi que vaille la conjecture, nous entrevoyons une sorte de dédoublement de l'itinéraire vers Dieu, puis une conjonction possible des itinéraires : à la logique du génie imposé s'ajoute une logique de l'existence libre et toutes deux concourent à la destinée personnelle.

Il est clair que les philosophes de métier jugeront peu rigoureuses les preuves de Dieu qui nous sont ainsi présentées. Du Bos en est conscient. Il se chargerait volontiers de rédiger lui-même l'acte d'accusation. Mais il arrive un moment où il s'agit moins de preuves que d'expérience et l'approche raisonnable — l'approximation, si l'on veut — doit s'achever par une décision. Le 25 avril 1927, le Journal entérine deux aveux importants. Voici le premier : « Il faut **oser dire les choses telles qu'elles sont : c'est contre Dieu que je**

me cabre, avec naturellement le résultat prévu, que tout ensemble il s'impose dans sa force et me déserte dans sa grâce » (III, 232). Et le second aveu, c'est que le théisme, position d'attente, a beaucoup de peine à assurer à lui seul la relation de l'âme avec Dieu. Quand il y parvient, c'est « à la faveur d'éléments sur lesquels il ne fait pas la lumière » et qui le débordent.

Du Bos ne s'est reposé dans le théisme que quelques semaines ou quelques mois ; il ne sait même plus en donner ensuite le compte exact : tantôt c'est d'août 1926 à avril 1927, tantôt c'est seulement de janvier à avril 1927. Cette étape aura signifié la fin d'une religiosité flottante ou d'un va-et-vient entre la croyance et l'incroyance. Il aura appris à penser contre le courant, c'est-à-dire contre lui-même, mais plus encore à se laisser porter par le courant, c'est-à-dire par l'action de Dieu qu'il accepte s'il ne s'y abandonne pas encore. Où ce Dieu va-t-il le faire aborder ?

III. — La révélation du Christ

Du Bos n'a pas attendu sa crise du printemps 1927 pour révérer le Christ et être sensible à la grandeur de l'Incarnation. Ce n'est pas seulement un souvenir de son enfance chrétienne ou une admiration inspirée par Bossuet, dont il fut toujours un fidèle lecteur. Au reste, sauf vers 1902, et jusqu'en 1918, il semble avoir gardé une foi dormante qui n'excluait pas des retours occasionnels à la pratique des sacrements [3]. Sa vraie période d'agnosticisme ou d'incrédulité se situe à peu près entre 1918 et 1923. Aussi peut-on cueillir dans ses premiers écrits des réflexions chrétiennes, semées dans un contexte esthétique.

Le 28 décembre 1912, il relève, à propos de Giorgione, une analogie entre le mystère sacré et le mystère profane dans les termes que voici : « De même qu'on ne peut concevoir que Dieu se révèle à nous d'une manière plus belle que par le mystère de l'Incarnation ; de même on ne saurait imaginer pour l'artiste plus haute et plus complète manifestation de sa personne que cette incarnation de l'émotion en forme » (*Extraits*, 28). Un an plus tard, il commente avec éloge la préface de son Nouveau Testament, rédigée au XVII[e] siècle, et qui nous met en garde contre une lecture des Saintes Ecritures dont le motif serait la curiosité. Le respect est l'antidote de la curiosité, mais il pourrait lui-même entretenir le mal qu'il doit guérir. Du Bos approuve cette monition passablement janséniste. Tout se passe comme s'il vivait littérairement dans la fréquentation des livres de piété bien écrits et qu'il en savoure la

3. Il communie en 1912 (*Cahiers*, n° 12, 13), puis lors de son opération en 1913 (*Extraits d'un Journal*, p. 46), et l'on sait que Gide s'inquiétait pendant la première guerre mondiale de lui voir faire des embardées vers la sainteté **(II, 197). Il est vrai que cette taquinerie reste vague. Mais en 1917, il médite l'Evangile, lit l'*Imitation*, fait sa prière du matin (*Cahiers*, n° 16, 13).**

sagesse, même si elle est sévère, mais en se tenant à une distance révérentielle de la profession de foi chrétienne. Même attitude en 1918, avec une émotion en plus, après la lecture du chapitre 23 de saint Matthieu : « Chaque discours du Christ est la grandeur même : c'est le modèle idéal et inaccessible, l'archétype de toute grandeur » (*Extraits,* 88). Déjà s'élabore un début de synthèse affirmative : la grandeur humaine découle de cette source divine et tend à y remonter. En 1924 et 1925, ces idées se prolongent à propos de la musique de Chausson, rapprochée de la peinture de Giorgione : incarnation de l'âme et spiritualisation des sens sont comme un vestige d'un monde qui ignore le péché et qui tend sans le savoir vers le Verbe incarné ; l'âme n'y reste pas séparée, ni le cœur sans âme, mais l'âme nous y est offerte instantanément sous les espèces du cœur.

Il ne m'appartient pas d'énumérer toutes les dates qui ont jalonné le passage de la foi théiste à la foi chrétienne chez du Bos, d'autant plus que les deux démarches s'enchevêtrent et se dépassent l'une l'autre jusqu'à la décision finale du 30 juillet 1927. Mais relevons-en quelques-unes. Quand, au début de cette année-là, il se sent « tellement plus près de Dieu », c'est à cause de la communion privée de sa fille. Quelques jours avant la décision, c'est encore la vue de sa fille à l'église qui déclenche une vive émotion religieuse dont les tenants et aboutissants sont de plus en plus liés au christianisme, comme le prouve aussi sa visite à Notre-Dame pour y réciter lentement le Notre Père. Il n'est pas sans importance de noter le rôle qu'ont joué les « symboles concrets » du christianisme dans le réveil spirituel de Charlie : par exemple, et dès 1922, l'église de Pontigny.

Pourquoi ces atermoiements d'une *anima naturaliter christiana* ? Il y eut sans doute des obstacles moraux. Il les confesse avec une pudeur que je me garderai bien de vouloir violer et que certains appelleraient peut-être des scrupules. Mais il y eut, liés ou non aux premiers, des obstacles intellectuels sur lesquels il est utile de jeter plus de lumière. Ce n'est pas par le sacrement de pénitence qu'il cherchait finalement une porte d'entrée mais par un débat loyal pour parvenir à la vérité. Semblable en cela à beaucoup d'hommes cultivés, il était attiré par Dieu le Père plus que par le Fils. Se convertir, n'était-ce pas aller au Très-Haut en balayant tous les intermédiaires ? Il lui faudra se rendre compte que le danger du pur théisme est de se dégrader en déisme et de ne nous laisser qu'une idée de Dieu au lieu de Dieu même : bref, de nous abandonner sans défense aux bourrasques du dedans et du dehors. Mais ce constat d'échec n'eût pas suffi à le faire avancer. Il a été arrêté longtemps par un mot de Samuel Butler : « Les choses qui sonnent vrai et qui pourtant sont fausses... ». L'harmonie des dogmes chrétiens ne serait-elle pas trop belle pour être vraie ? « C'est comme si ... la vérité ne m'apparaissait tout à fait vraie, tout à fait croyable, qu'alors que grise, tamisée, baignée d'irrémédiable et comme éclairée d'une lueur sous-marine » (III, 226).

Sa tendance au scepticisme est tenace ; il la juge presque pathologique. Il se sent touché par le reproche que lui fait Isabelle Rivière de céder à un

orgueil secret. Propos de catholique pratiquante qui a des aspects déplaisants : comme si l'incroyance était toujours à base d'orgueil, alors qu'elle peut être un acte d'honnêteté et un cri de détresse. Mais il accepte le verdict d'Isabelle parce qu'il correspond d'autre part à l'un de ses pressentiments et à une réflexion de saint Augustin : à savoir que la supériorité du christianisme n'est pas dans la tension stoïcienne mais dans la détente. Dieu ne demande pas la difficulté, mais l'abandon.

Deux autres réflexions l'aideront à vaincre ses répugnances. La première surgit au cours d'une conversation avec les frères Baruzi sur le problème exégétique de l'Evangile. Du Bos leur fait remarquer que les traits les plus certains de la physionomie de Jésus se discernent grâce au poids intérieur de ses paroles. C'est le degré même de leur humanité « qui les fait comprendre et tenir pour plus qu'humains ». Poussées à ce point, la concentration et la plénitude sont comme « les ombres portées » d'un monde transcendant. Le langage du Christ couronne ses actes et fait resplendir leur contenu. Reprenant à une nouvelle étape une expérience qui l'avait mené du moi à Dieu, du Bos s'est converti au Christ parce qu'il s'est refusé à expliquer le *plus* par le *moins* et qu'il a saisi dans ce *plus* la présence d'un *surplus*. L'analogie de la création artistique lui montrait déjà combien il serait sot de réduire la poésie au poème, c'est-à-dire de nier le mystère de l'inspiration sous prétexte qu'il y a le mécanisme de l'expression. A plus forte raison ce raisonnement lui paraît-il valable devant les valeurs sacrées du Nouveau Testament.

Cette conversation fit cristalliser des impressions qui s'accumulaient en lui dans les flux et reflux des derniers mois. Entre les pages les plus hautes de l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, la différence matérielle de contenu est plus difficile à repérer qu'on ne l'imagine d'abord. Mais la nouveauté du Nouveau Testament apparaît dans l'accent, qui transmue le contenu. C'est une révolution discrète et pourtant radicale. Le Christ ajoute « une charge humaine » aux doctrines qu'il reprend et cette reprise les allège, les simplifie ; elles acquièrent en lui un dynamisme et une joie qui procèdent d'une sagesse divine et qui ne se retrouvent dans aucune sagesse avant ou après lui.

La seconde réflexion libératrice est imposée à du Bos par l'examen impartial de son propre comportement. Il s'aperçoit qu'il a fait à la grâce une place énorme dans les matières profanes et qu'il n'en veut pas dans les matières religieuses. Arrivé au carrefour le plus décisif de son existence, ne serait-il pas impardonnable de rejeter toute grâce et de vouloir tout accomplir par lui-même ? Continuer indéfiniment à aligner des arguments *pour* ou *contre*, ne vouloir rien céder de la volubilité de son esprit, ne serait-ce pas au nom de sa revendication créatrice fermer les yeux à une Source plus créatrice que la sienne ? Ne serait-ce pas retourner contre cette Source les dons qu'elle nous fait ? La participation a-t-elle le droit de se faire égocentrique et de l'emporter sur la soumission aimante ? La force créatrice où du Bos a cherché la preuve du *Deus in nobis* va-t-elle barrer la route à la foi qui reconnaît la force créatrice de Dieu ? Ce serait étrange et pourtant ce serait une aberration que le christianisme explique quand il nous persuade que nous pouvons faire de notre force créatrice elle-même le refuge d'une volonté de puissance.

A propos de la *Life of Jesus* de Middleton Murry, livre très noble mais qui nie la divinité du Christ, du Bos se demande s'il est légitime, comme le fait Murry, de retirer à Jésus tout ce qui choque les catégories d'un anglais raffiné au XX^e^ siècle. Non, nous ne pouvons procéder de la sorte. Il faut nous attendre à des chocs, s'il y a un Homme-Dieu. Il devient normal que nous ne puissions rassembler en « un corps de raison » les messages d'un Dieu qui se révèle. Si une lumière en émane qui dépasse les combinaisons de notre

petit entendement, ne péchons pas contre cette lumière-là. « Il est tout de même un peu fort de penser que ce que spontanément j'ai fait toute ma vie pour Keats je le marchande à Dieu et au Christ » (III, 338).

Les barrières qui viennent de s'abaisser étaient donc d'ordre théorique. Il y en eut d'autres qu'il faudrait signaler et qui ont résisté longtemps ; elles concernent les relations de du Bos avec autrui. Au fur et à mesure qu'il aperçoit l'issue, il sent croître sa solitude. Il craint que ses amis ne le taxent de présomption. Il redoute des ruptures avec eux, ne serait-ce que par suite des malentendus chroniques auxquels sont exposés les croyants et les incroyants. Certains êtres le croiront perdu pour eux. A cela s'ajoute l'irritation que le zèle des catholiques lui cause quand ils s'affairent autour de lui pour secourir son âme en détresse et semblent toujours supposer qu'il a besoin d'être renseigné par eux sur son état véritable. Même avec l'abbé Altermann ou Jacques Maritain, il éprouve le besoin de défendre sa ligne particulière, non pas sans doute quand ils lui apportent une manne spirituelle ou lui révèlent la nécessité de déterminations doctrinales, mais quand ils s'expriment impérativement dans les catégories thomistes [4].

En sens inverse, du Bos a subi certainement l'attirance des chrétiens qui l'aimaient le plus et en particulier de ses proches. Mais il aura aussi été propulsé vers le christianisme par ceux qui l'attaquent en le déformant. Son conflit avec Gide est parallèle à son évolution personnelle vers une foi orthodoxe. Toutefois ce conflit, s'il a favorisé sa conversion, n'en procède pas, car il lui est bien antérieur. Il commence en 1914, quand Gide lui donne l'impression d'un homme qui ne peut plus écarter le poids qui va l'accabler et perd sa liberté au moment où il la réclame le plus. En 1922, la condamnation est sans ambiguïté : « Gide dit : je ne vois dans l'Evangile ni défenses ni prohibitions. Eh bien, non ! il se fait vraiment la partie trop belle » (I, 102), *You cannot have it both ways*. Si Gide veut suivre sa pente, qu'il ne fasse pas d'une loi organique la solution. Les prétentions évangéliques de Nathanaël autant que les convoitises de Corydon ont rebuté du Bos et contribué à l'orienter vers un Christ traditionnel. Il est inutile de revenir sur les années qui suivirent pour en avoir l'assurance.

En quittant ses amis Baruzi le 10 avril 1927, du Bos avait eu le sentiment de les laisser sur la rive et d'être lui-même entraîné

4. Il sera disposé à faire bénéficier saint Thomas d'un argument analogue à celui qui lui fit rendre les armes devant les évangiles : ne pas lui refuser la sympathie méthodologique et la confiance que tout le monde accorde à un Freud ou à un Joyce... Il rendra hommage à son génie, qui par sa puissance architectonique lui rappelle celui de Bach. Mais il maintiendra jusqu'au bout et de façon croissante sa préférence pour saint Augustin.

dans le courant. « J'ai l'obscure perception que la grande aventure m'attend et que je n'y échapperai point. » Le 25 juillet, il veut acheter le commentaire de Loisy sur saint Jean « simplement pour voir ce que la partie adverse dans celui de ses représentants que j'estime le plus peut avoir à produire ». Mais le Journal du 29 sur Keats, que nous avons cité un peu plus haut, ne laisse plus de doute sur la conclusion. Le lendemain, l'abbé Altermann ayant annoncé qu'il serait absent pour deux mois, tout se précipite. C'est la confession générale et la communion. La foi au Christ est du même coup l'intégration dans le catholicisme.

IV. — La communauté catholique

Il est frappant de le constater : le Christ qui a vaincu du Bos n'est pas le Rédempteur, c'est le Christ incarné et révélateur. Il a certes toujours eu le sens du péché ; il est rare qu'il veuille le remplacer par celui de la faillite universelle ou du déficit perpétuel de façon à y diluer la conscience de ses fautes personnelles. Mais le besoin de salut n'a pas été le motif de sa conversion non plus que la préoccupation de la vie future. La prière de demande ne lui était pas spontanée, même la demande d'être pardonné. C'est seulement une fois dans l'Eglise que la contrition le submerge et qu'il se tourne vers la Croix du Christ. Aussi disait-il que la contrition chez lui a été terminale. Elle devait envahir de plus en plus son âme jusqu'à la fin de sa vie. Elle s'est alors jointe directement à l'action de grâces qui, elle, était sa disposition la plus constante. Une conscience purifiée perçoit ses moindres défaillances, souffre d'être si vulnérable et se jette en Dieu avec gratitude.

Des constatations analogues pourraient être faites sur le rôle que la souffrance physique et morale a joué dans l'itinéraire de du Bos. Elle est restée pour ainsi dire à côté de ses motivations religieuses tant qu'il n'est pas retourné à Dieu ; ensuite, elle prendra au contraire une place croissante dans son horizon spirituel. Il l'associera à un besoin d'expiation, il y verra même un châtiment précis du ciel pour des manquements secrets ; et il en découvrira la signification la plus profonde dans la communion des saints, fondée elle-même sur le Christ rédempteur.

Il s'ensuit que l'ecclésiologie de Charles du Bos, si je peux ainsi m'exprimer, prend dans sa dernière phase une couleur bien différente de celle que nos théologiens adoptent d'ordinaire aujourd'hui. Ils insistent sur l'appartenance au Corps du Christ en évitant volontiers de s'appesantir sur le péché, la souffrance et la Croix. Leurs visées sont communautaires, joyeuses, épanouissantes.

Le propos de du Bos ne va pas à l'encontre de l'internelle consolation, mais quand il a recouvré la foi il a une gravité douloureuse qui est fréquente chez les convertis et que les catholiques héréditaires ignorent allégrement. D'abord il se sent mal à l'aise avec ses coreligionnaires, sauf avec Mauriac ou Gabriel Marcel, et ce n'est pas seulement parce qu'il ne parvient pas à se plier à certaines dévotions telles que le chapelet. C'est surtout parce que trop de catholiques comprennent mal les réticences intellectuelles des incroyants. Ensuite, il éprouve une tristesse qui est issue de sa foi même : elle vient du sentiment de n'être plus tout à fait d'ici-bas sans être dans l'au-delà ; elle est la tristesse de n'être pas un saint, de ne pas savoir tout à fait ce qu'est la volonté de Dieu, de ne pas renoncer à ses attaches de toute espèce pour porter courageusement sa croix avec le Christ. Il est ému par une boutade de Marianne Hepp à son endroit : « Charlie, disait-elle, voudrait monter au ciel avec tout son bagage ». Il passe par des phases de sécheresse dans la prière ; il se sent comme absenté de sa foi au lendemain même de sa conversion. Mais ce qui est remarquable, c'est que toutes ces épreuves, et particulièrement celles qui lui viennent de son insertion confessionnelle, ne mettent en cause ni sa foi ni cette insertion et lui apparaissent comme normales. Elles ne lui enlèvent pas sa paix, elles renforcent même sa ferveur [5]. « Seul peut-être un chrétien peut concevoir que la souffrance puisse s'intégrer dans l'harmonie elle-même, que l'harmonie véritable implique sinon la présence subsistante de la souffrance, du moins le fait qu'elle ait été traversée et acceptée » (VII, 149).

C'est dans l'Eglise catholique, avec la confession fréquente et la communion quotidienne, qu'il a trouvé son équilibre, un équilibre sans inertie. Il renierait son être s'il cessait de croire. Le vieux problème de savoir s'il ne supprime pas sa liberté de pensée en obéissant au Credo de l'Eglise a perdu pour lui toute réalité, car c'est librement qu'il découvre de nouveaux aspects de la vérité pour laquelle il vit. « Mais dès l'instant qu'un automatisme aurait à intervenir, je m'apparaîtrais à mes propres yeux comme tombant sous le coup de la vue de mes adversaires » (V, 241).

Pourquoi le fait d'aller vers le Christ l'a-t-il reconduit en même temps dans l'enceinte de l'Eglise catholique ? Examiner à fond la connexion est impossible, à moins de se contenter des schémas superficiels que les sociologues et les psychanalystes nous offriraient avec leur empressement coutumier. Du Bos s'est posé une fois la question de savoir si accepter saint Augustin équivalait à accepter

5. L'excès de souffrance physique et morale a failli cependant provoquer une éclipse de sa foi en août-septembre 1927. Il se demande s'il croit vraiment et si quelqu'un a jamais cru vraiment (IX, 68).

le catholicisme, mais c'est un *hapax* dans son œuvre. Je crois qu'il faut en revenir à sa conversation avec les Baruzi : une grande idée, présente dans un fait, apporte avec elle sa garantie. Hegel soutenait qu'on ne peut aller au-delà de l'Incarnation. Peut-être du Bos ajouterait-il qu'on ne va pas au-delà de la Pénitence, de l'Eucharistie, de la réversibilité des mérites, etc., et que le catholicisme seul lui apporte un tel faisceau de données divines.

Puisque les textes gardent malgré tout le silence sur ce point, contentons-nous de glaner quelques indications sur la façon dont la vie de l'Eglise y est présentée. Du Bos constate que, s'il néglige de participer à cette vie, sa prière s'atrophie. Du dehors, on redoute la pratique des sacrements, on s'imagine qu'on prierait mieux chez soi. La réalité est autre : cesser de fréquenter le lieu de culte, c'est bien vite cesser de se recueillir. Du Bos a besoin de cette « communauté sans analogue » qui, à la messe du matin, lui apparaît « imbibée de je ne sais quelle solennité tout ensemble intime et expiatoire ». Noyau de solitude, sentiment inverse d'une immense participation au-delà même de l'office auquel il assiste chez les bénédictines de la rue Monsieur — la cérémonie lui laisse l'impression d'une « robustesse tout ensemble séculaire et noblement distante ». Il ressent dans cette chapelle une tendresse pour chaque être humain, dans la communauté de notre destin. Il traduit son impression par ces mots si caractéristiques : une « détresse exaltante » ..., « le sentiment combiné d'un naufrage et d'une gloire » (III, 286-288).

La page est de juin 1927, elle garde une saveur que certains jugeront peut-être plus littéraire que chrétienne. Mais quel enseignement, des deux points de vue, dans cette autre page, de 1928, que je ne résiste pas au désir de citer plus longuement, car elle nous montre combien la conscience liturgique a changé — et, je le crains, s'est dégradée — depuis peu chez nous. Il s'agit toujours de la messe rue Monsieur :

> Il y avait tant de monde que je restai debout au fond de la chapelle, et les uns après les autres je voyais revenir de la Sainte Table les hommes et les femmes qui s'abattaient sur les dalles à la manière d'oiseaux qui auraient été frappés au cœur par l'amour divin et qui, dans un recueillement que rien ne pouvait plus morceler, serraient contre eux le baume de leur blessure même. Parce que ce jour-là les circonstances ne me faisaient participer que spirituellement, que je demeurai donc en quelque mesure un simple assistant, jamais à ce degré je n'eus sous les yeux la vision même de l'action physique de l'Eucharistie (V, 217).

La pluralité des messes au même moment dans un même édifice peut donner lieu à des abus ; elle est devenue presque intolérable aujourd'hui. Mais un converti pouvait penser autrement et élever notre regard. Voici ce que le nôtre décrit après avoir subi les murmures dispersés de cinq messes dites en même temps :

> Le sentiment était non plus une convergence à l'intérieur des assistants, **mais cette inépuisable ubiquité, si convergente elle aussi, mais conver-**

gente par la distance même d'où chaque sacrifice part, par l'immensité du diamètre des sacrifices qui... sur chaque point du globe montent comme des vapeurs à la fois visibles et spirituelles jusqu'à Dieu (IV, 184).

La solidarité du peuple de Dieu en ce temps-là n'entravait pas la religion personnelle. Elle était immense et silencieuse ; elle était protégée par un latin qui avait reçu la patine des âges... Le document serait à retenir pour l'histoire de la sensibilité catholique et de ses variations pendant la première et la seconde moitiés de notre siècle.

V. — Prospection, introspection, rétrospection

Aborder ces derniers thèmes, c'est frôler les zones romantiques de Charlie ; l'amour de l'impossible et la contemplation du passé, qui, en passant par l'introspection, risquent de rendre folles la prospection et la rétrospection. N'en restons pas aux apparences ou à la périphérie de son être.

Charlie n'est pas prospectif. Il ne se nourrit pas d'espérance. Il n'aime pas l'imprévu. Sous les remous de surface, il sait qu'il y a en lui « une demi-douzaine de réalités qui ne bougent point » ; il est établi sur des pilotis solides. Il s'accuse de manquer d'imagination, de ne pas prévoir ni calculer, de céder à un certain fatalisme. Il est en proie à des maladies, mais il n'en a pas peur à l'avance. Plusieurs de ces dispositions psychologiques n'ont été que trop pernicieuses pour la gestion de sa fortune. Elles ont en revanche épargné à sa conversion toute recherche suspecte d'un bien-être intéressé.

La seule prospection où il soit habile, c'est celle des œuvres qu'il explore. Mis en route par son tempérament verbo-moteur, il devine immédiatement — j'allais dire indéfiniment — les régions fortes ou faibles qu'elles contiennent. Sa critique littéraire et sa critique d'art reposent en ce sens sur son génie de l'anticipation. En définissant la critique comme une création dans la création, il s'est défini lui-même.

Que dire de son introspection ? Elle dépend largement de ses rencontres et de ses lectures, mais elle le tourne vers le dedans avec une constance et une finesse exceptionnelles. Il ne peut s'en passer, il faut qu'il s'analyse et se confesse. C'est le côté russe de sa personnalité, a-t-on fait remarquer.

Son introspection est en effet une expression ; il n'en garde pas les découvertes, il les expulse. Est-ce du narcissisme ? Est-ce la douce manie d'un décadent, le produit fragile d'une civilisation opulente ? Les détails insigni-

fiants, voire ridicules, qui sont imbriqués dans le texte de son Journal pourraient le faire croire. Il s'en défend avec énergie. Ce n'est pas l'admiration de lui-même ni l'apitoiement d'autrui qu'il veut, mais l'explication de ses problèmes. Il ne nie pas qu'il soit exposé à se mirer dans ses pensées, mais il distingue l'introspection décorative, qui est vaine, et l'introspection curative, qui est sa méthode et à laquelle il est contraint par sa vocation. « Sur le versant humain, écrit-il, sans l'esprit réflexe, sans l'introspection, sans l'analyse psychologique, jamais ne se fût opéré en moi l'acte de la prise de conscience ; et sans cet acte de la prise de conscience, jamais je n'eusse pu revenir à Dieu » (VIII, 91). Maintenant que le but est atteint, il ne peut croire qu'il n'ait plus qu'à se taire. Pour un chrétien, il serait inhumain de le faire. Il le serait déjà de ne plus se demander quelle est la réalité de sa foi et si elle unit l'exigence religieuse avec l'exigence morale.

Un bon exemple d'introspection curative concerne l'émotion qui lui arrachait des larmes, surtout après la communion. Il les mentionne fréquemment, mais il les sait d'inégale valeur. Il y en a qui manifestent un découragement physique ou moral : elles couleraient peut-être même sans la contrition. Il y a celles qui viennent d'un repentir authentique, à cause d'une faute précise, grave ou vénielle. Au-dessus de ces formes, il y a plus mystérieusement le don des larmes dans l'âme sainte.

Ne sommes-nous pas déjà en rétrospection ? Que de fois du Bos s'y sera livré dans sa vie fervente ! Il revient sur les tumultes ou les profanités de sa jeunesse en s'étonnant de sa légèreté ou en éprouvant de l'effroi devant son manque de volonté. Il était un « ignorant qui improvise » et il remercie Dieu de lui avoir tout de même laissé « l'amour inefficace de la perfection », en un temps où il n'osait pas croire qu'il eût un Père dans les cieux. Mais, plus encore, il considère le temps qui s'est écoulé depuis sa conversion. Ce n'est pas toujours un examen de conscience, c'est plutôt l'exercice du navigateur qui fait le point. Il juge ses discussions de 1926 sur le Père et le Fils comme les subtilités d'un « solemn child ». Il pense que l'année 1928 a été dominée par la foi plus que par la charité. La Pentecôte de 1931, puis celle de 1933, lui sont des occasions de dégager son état lors des Pentecôtes précédentes. « On remercie moins mal dans la proportion même où l'on comprend mieux. »

Pour lui, dès 1926, le sens religieux était le plus puissant barrage contre l'oubli. La formule pourrait être de Heidegger. Mais il y mettait quelque chose d'autre qu'une récupération du sens de l'être. Il songeait à la création ou à la recréation d'un événement qu'on porte à terme « comme une femme porte son enfant ». La rétrospection peut à coup sûr être une sclérose ou une involution, elle peut déformer le passé en le soumettant à un éclairage tardif et mensonger. Chez un converti, elle peut aussi être un piège et lui servir à se dédouaner de son passé en se hissant dans l'empyrée des bien-pensants. Il n'est pas sûr que du Bos ait échappé totalement aux mirages de ce genre quand il s'est mis à disserter sur la con-

templation infuse à l'aide de la topographie mystique du P. Garrigou-Lagrange. Mais l'erreur, si erreur il y eut, fut candide et minime plutôt que pharisaïque. Il était trop fidèle à son passé même profane, à ses amis restés sur la berge ; il avait trop conscience de sa fragilité pour avoir la tête tournée par ses progrès spirituels et pour repousser du pied le monde pécheur. Il avait appris depuis longtemps à ne pas confondre ce qu'il appelait l'exaltation (au sens étymologique du mot) et l'élan vital ou sentimental qui en est le succédané. Qu'on relise son dernier journal, écrit quelques mois avant sa mort. Bien des garanties pour ainsi dire complémentaires y sont rassemblées : son invincible sentiment que l'amour humain est justifié, son hommage au libre essor du génie, et aussi son affirmation que Marie-Madeleine est pour toujours inséparable du Christ par sa beauté qui s'immole et sa souffrance consentie.

Modifier le passé n'est pas nécessairement le trahir mais peut le faire mûrir. La rétrospection ne doit pas seulement être l'introspection de la mémoire, elle est un acte qui donne au passé un avenir. Modifier le passé, ce peut être le moyen de l'agréger à un moi qu'il fuyait et le faire revivre. Telle que du Bos l'a pratiquée avec son respect minutieux des événements, la rétrospection spirituelle est une confession de gloire, une contrition et une action de grâces, une réforme incessante de soi-même. Elle est fidélité active et synthèse. Elle correspond dans l'ordre religieux à ce qu'était pour lui la grande critique dans l'ordre littéraire : une création dans la création. A propos des épreuves de l'*acedia* spirituelle, il a parlé d'une conversion dans la conversion. Le terme s'appliquerait mieux encore au regard qui surdétermine le passé et qui, en respectant son caractère factuel, lui confère une signification neuve.

De cette rétrospection-là qui, malgré ses risques, est le constat réfléchi de la grâce divine et qui en saisit les invites nouvelles, je n'hésite pas à dire qu'elle est sa contribution la plus originale à l'approfondissement et à la communication de la vie intérieure dans le christianisme. Elle démontre, presque à l'évidence, la valeur de sa conversion et sa continuité. On pensera ce qu'on pourra ou ce qu'on voudra des égarements qu'il s'est reprochés, mais nul doute que le chrétien en lui s'est élevé très haut. Au rythme lent de son âme, il a gravi douloureusement jusqu'au faîte une route escarpée. Il nous bouleverse parce qu'il a fait mieux que de croire à Dieu et au Christ : il a réalisé cette chose si rare en dépit des apparences : il les a aimés du fond de son être.

F - 67000 - Strasbourg
29, faubourg National

Maurice NÉDONCELLE
Professeur à l'Université de Strasbourg