

SOMMAIRE

Liminaire	2
Éditorial : Un droit primordial méconnu	
NOVA ET VETERA	3
Un livre sur l'Eucharistie	
G. C.	9
« Retour à Rome » et dialogue œcuménique actuel	
CHARLES MOREROD, O.P.	27

Étude et documents

PAUL CLAUDEL ET CHARLES JOURNET

Introduction	
NOVA ET VETERA	55
L'Épée d'or et la Perle	
Entre Claudel et Charles Journet	
MICHEL CAGIN	57
Paul Claudel - Charles Journet	
Correspondance 1934-1950	
TEXTE ÉTABLI ET ANNOTÉ PAR MICHEL CAGIN	87

Notes et lectures

Bibliographie :	125
------------------------	-----

JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, Vol. IV, 1950-1957 – DOMINIQUE PONNAU, *La Beauté pour sacerdoce*

Liminaire

La présente livraison de *Nova et Vetera* était sur le point d'être envoyée à l'imprimeur quand nous est arrivée la nouvelle de la mort de notre très aimé Pape Jean-Paul II.

Ses dernières semaines, marquées par une aggravation sévère de la maladie de Parkinson dont il souffrait depuis plusieurs années, ont été une vraie *via crucis*. À travers le témoignage du successeur de Pierre s'est manifesté à nous un aspect essentiel de l'Église, appelée à être conformée à son Époux crucifié.

Notre première pensée est de remercier Dieu de nous avoir donné, en un temps difficile, un grand Pape, qui fut un homme de prière, attentif, avec quelle perspicacité, à lire les signes des temps de dimension planétaire, alliant, quand il le fallait, la fermeté à un amour peu commun des personnes, spécialement celles qui sont frappées dans leur affection ou dans leur santé. Il avait, sans doute à cause de son sens étonnant de la vie, su conquérir le cœur des jeunes.

Totus tuus : sa devise qui fut sa règle de vie illustrait une vue que nous trouvons au centre de l'ecclésiologie du Cardinal Journet : *La Vierge est au cœur de l'Église, toute l'Église est mariale*.

Dans la prophétique *Lettre apostolique* dont il a fait don à l'Église à la fin de l'année du Grand Jubilé : *Novo Millennio Ineunte*, il nous a adressé un message fort, que nous n'avons pas le droit d'oublier.

« *Duc in altum*, avance au large » (Luc 5, 4), avec ces paroles de Jésus à Pierre, il a introduit l'Église sur la voie de la nouvelle évangélisation. Partir du Christ pour conduire l'humanité au Christ, l'exigence est ambitieuse, parce qu'elle est à la mesure de l'Évangile. C'est pourquoi ce programme repose sur un double fondement : la sainteté et la prière.

Dans l'émotion de ces journées, nous ne pouvons mieux honorer sa mémoire qu'en nous engageant généreusement sur le chemin ainsi tracé et en louant Dieu pour le grand don qu'il a fait à son Église et à l'humanité en la personne de Jean-Paul II.

+ Georges Card. COTTIER OP

Un droit primordial méconnu

Médiateur et plénitude de toute la Révélation, Jésus-Christ se présente à nous comme Celui qui est la vérité (cf. Jn 14, 6). Il nous révèle le Père et nous envoie son Esprit, « l'Esprit de vérité » (cf. Jn 14, 16 ; 16, 13). Et Pierre, s'adressant au Sanhédrin, le proclame : « Car il n'y pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés » (Ac 4,12).

Dès lors la parole de Jésus : « la vérité vous fera libres » (Jn 8,38) manifeste toute sa profondeur. Vous serez libres de la vraie liberté, qui nous délivre de la servitude radicale du péché et nous introduit dans la plénitude de vie, qui est la vie des fils de Dieu.

Cette vérité libératrice doit être accueillie par une réponse qui engage toute notre personne et que saint Paul appelle « l'obéissance de la foi ». Celle-ci est remise totale et libre de nous-mêmes à Dieu, dans l'assentiment donné à sa Révélation. La foi est au fondement de l'être chrétien. Elle est l'*initium salutis*. Les sacrements eux-mêmes sont sacrements de la foi. On comprend de quelle sollicitude elle doit être l'objet et de quelles exigences elle est porteuse. Comme la perle précieuse (cf. Mt 13, 45-46), elle mérite qu'on lui sacrifie tout. Les martyrs sont les témoins éminents de la foi, eux qui « ont méprisé leur vie jusqu'à mourir » (Ap. 12, 11). La conscience chrétienne sait spontanément qu'elle doit maintenir la foi dans toute son intégrité et toute sa pureté : elle doit accueillir, sans n'en rien retrancher, la totalité du message révélé, elle ne doit rien y mêler qui lui soit étranger.

* * *

C'est aux évêques en union avec le successeur de Pierre qu'est confié le trésor de la Révélation. Leur mission est de le conserver, de le faire fructifier, et de le faire connaître.

La parole de Dieu ainsi transmise est la source où le peuple de Dieu puise la vie. Un texte dense de Vatican II l'exprime : « La collectivité (*universitas*) des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20 et 27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste par le moyen du sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque "des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs", elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs

son consentement universel. Grâce en effet à ce sens de la foi qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, et sous la conduite du magistère sacré, qui permet, si on lui obéit fidèlement, de recevoir non plus une parole humaine, mais véritablement la parole de Dieu (cf. 1 Th 2,13), le peuple de Dieu s'attache indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes (cf. Jude 3), il y pénètre plus profondément en l'interprétant comme il faut et dans sa vie la met plus parfaitement en œuvre » (LG n. 12).

Le sens surnaturel de la foi n'est donné que dans la communion ecclésiale. Il signifie que la foi, comme don de Dieu, est infaillible en ce sens qu'elle reconnaît comme d'instinct son objet, qui est la vérité révélée, et ce qui lui est consonant. Mais les jugements que forme le croyant ne procèdent pas tous de la foi, parce que notre cœur n'est pas totalement illuminé par elle. La foi est infaillible, le croyant ne l'est pas. C'est pourquoi un discernement est nécessaire. Le peuple de Dieu y est aidé par le Magistère pastoral de l'Église. Être docile à l'enseignement du Magistère c'est pour le croyant exercer la responsabilité qui est la sienne de penser et de vivre en conformité à la foi.

L'Église exerce son Magistère de diverses façons : par l'annonce, par la catéchèse, par la liturgie, par la culture théologique. Dans cette mission, les évêques, qui sont les docteurs responsables et les hérauts de la vérité, font appel à des collaborateurs : les membres du *presbyterium*, les diacres, les catéchistes.

Cette collaboration a existé dès le début de l'Église, même si les formes en ont varié. Le nouveau Testament parle des « docteurs », désignant par là ceux qui dans la communauté ont reçu le charisme de l'enseignement.

* * *

À l'état pour ainsi dire de germe, la théologie se présente comme une exigence spontanée qui jaillit de la foi. Le chrétien cherche à « comprendre » le mystère auquel il adhère par la foi, il ressent la nécessité d'éclairer par la foi toutes les questions qui surgissent dans l'existence. Quel est le sens de ce « comprendre » ? il est clair qu'on ne saurait l'entendre comme l'acquisition d'une connaissance qui se substituerait à la foi, comme si notre esprit était par lui-même capable d'atteindre Dieu d'une manière adéquate. Au contraire plus grandit la foi et plus vive est la perception de la transcendance de Dieu et de son incompréhensibilité. Il est au-delà de tout, et donc au-delà de la saisie de la raison humaine. La foi est précisément l'accueil en nous de la révélation gratuite qu'il nous fait de Lui-même et de son amour pour nous.

L'épître aux Hébreux la définit comme « la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (Heb 11, 1). C'est ce que nous exprimons par le mot mystère.

La foi est propre à notre condition dans le temps de pèlerin en marche vers la Patrie définitive. C'est pourquoi elle est habitée par une tension et par le désir de la claire vision, car notre esprit est fait pour voir. C'est ce que contient la formule : *fides quaerens intellectum*, la foi demande à comprendre. Simultanément elle nous ouvre à la perception du caractère inaccessible pour nous du mystère qui se donne à connaître mais, parce que ce mystère est un mystère de lumière, elle cherche à pénétrer autant qu'elle le peut dans ses profondeurs. Telle est la théologie, œuvre de la raison humaine au service de la foi, par laquelle notre esprit, conscient de sa disproportion, cherche à mieux saisir ce à quoi il adhère par la foi. Ainsi la théologie aide la foi à grandir dans sa propre ligne. Il n'y a pas de vraie pratique de la théologie sans attitude d'adoration et sans conscience de la distance infinie entre ce que le langage humain dit *en vérité* et le mystère de Dieu en lui-même. Le théologien doit toujours avoir la crainte d'en parler indignement. Il faut insister sur ce point : la théologie est capable de parler de Dieu en vérité mais le langage humain, à cause de son imperfection, ne peut pas être à la hauteur de Celui qui est infiniment parfait.

Les considérations qui précèdent ne concernent pas uniquement la théologie à son état inchoatif, mais également la théologie dans son état élaboré de savoir rigoureux et organique. La théologie est une vocation d'Église. Le Magistère fait appel à la collaboration des théologiens ; ceux-ci ont aussi pour mission d'éclairer le peuple de Dieu dans l'intelligence du mystère et dans sa réflexion sur les questions que le monde pose aux chrétiens.

La demande d'une culture théologique par un nombre croissant de chrétiens désireux d'approfondir leur foi est une caractéristique réjouissante de l'époque contemporaine.

* * *

La situation de la théologie dans la période actuelle qui est la période post-conciliaire offre des aspects contrastés qui interdisent de porter un jugement catégorique et univoque.

Les publications de valeur ne manquent pas. L'insistance mise par certains sur le lien vital entre théologie et vie spirituelle est de bon augure. Une jeune génération de théologiens, libérés des préjugés idéologiques qui ont encombré leurs aînés, est motif d'espoir.

Mais on ne peut ignorer les facteurs qui sèment le trouble. Relevons-en quelques-uns.

Alors que la vocation du théologien est une vocation ecclésiale, l'attitude négative de certains à l'égard du Magistère favorise un climat de revendication et de méfiance malsain et stérile.

L'idée, en elle-même révélatrice d'une carence de culture, que le Concile Vatican II a opéré une rupture telle que la seule théologie valable est celle qui commence avec lui, est, elle aussi, stérilisante. En ignorant les richesses de la tradition théologique, cette attitude, qui reflète et justifie le phénomène plus vaste de l'abandon de communication entre les générations, favorise les improvisations hasardeuses. La volonté de dialogue avec la pensée moderne et contemporaine est louable et nécessaire, mais cela se fait trop souvent sans discernement critique de sorte que l'on adopte hâtivement des thèses peu conciliables avec la doctrine catholique, créant ainsi la confusion.

L'ouverture était nécessaire comme l'était l'attention, qui avait souvent manqué auparavant, aux problèmes nouveaux qui se posaient et ne cessent de se poser. Les réponses esquissées l'ont souvent été dans un esprit d'improvisation dû à l'absence d'un outil intellectuel adéquat et d'une authentique culture théologique.

Plus radicalement, des théologiens ont été atteints par la crise de la vérité qui marque notre époque. Tout devient alors objet de simple opinion, c'est-à-dire d'affirmations pour lesquelles on ne pourrait s'engager totalement. Ce climat délétère nourrit la désinvolture et le dilettantisme.

Ainsi s'est affaibli ou perdu le sens de la responsabilité ecclésiale de celui qui s'exprime sur des questions théologiques.

Avec la théologie, c'est la foi qui est en cause et, avec la foi, la vérité qui donne sens à la vie. On pensera ici au grave avertissement de l'épître de Jacques (3, 1-2): « Ne soyez pas nombreux, mes frères, à devenir docteurs. Vous le savez, nous n'en recevons qu'un jugement plus sévère, car à maintes reprises nous commettons des écarts, tous sans exception ».

* * *

La demande de culture théologique de la part de chrétiens toujours plus nombreux est à l'origine de toute une littérature, revues, brochures, livres, enregistrements, qui malheureusement n'est pas indemne des carences que nous venons d'évoquer. Trop d'écrits souffrent de graves lacunes, contiennent des affirmations erronées ou ambiguës, entretiennent le doute et déstabilisent la foi des fidèles, qui sont sans défense. Entre l'enseignement de l'Église et le peuple de Dieu se propage ainsi, comme un écran de fumée, la divulgation d'un christianisme au rabais.

Ce que Jean-Paul II écrit à propos de l'Eucharistie peut être étendu au mystère tout entier : « En effet, la tentation de réduire l'Eucharistie à ses dimensions personnelles est toujours présente en l'homme, alors qu'en réalité il revient à ce dernier de s'ouvrir aux dimensions du Mystère. L'Eucharistie est un don trop grand pour pouvoir supporter des ambiguïtés et des réductions » (lettre apostolique *Mane nobiscum Domine*, 7 octobre 2004, n. 14).

Chaque fois que prévaut la tendance à aplatir le mystère ou à l'amputer, un droit primordial des fidèles est méconnu : leur droit à *recevoir le message de la foi dans toute son intégrité et toute sa pureté*. Leur confiance est trompée ; une injustice, qui n'est pas sans graves conséquences, est commise.

NOVA ET VETERA

Pastorale et théologie

Redécouvrir l'Eucharistie, tel est le sous-titre de ce petit livre : l'ambition n'est pas maigre. La perspective est pastorale, l'auteur possède des dons catéchétiques évidents. Cependant son souci, en lui-même louable, de présenter les choses avec simplicité n'évite pas toujours les platitudes.

*La Présence et le Pain*¹ voudrait aider les fidèles à vivre l'année de l'Eucharistie. Les références à l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* sont relativement fréquentes. Est-ce à dire que pour autant l'ouvrage s'inscrit dans la ligne et le prolongement de l'enseignement pontifical ?

1. Visiblement l'auteur n'entretient pas des relations pacifiques avec la théologie, que sans doute il doit largement ignorer, preuve en soient des jugements péremptaires dont une étude tant soit peu sérieuse l'eût préservé !

La voie qu'il choisit de suivre s'inscrit dans un « autre paysage mental » que celui des théologiens. « Celui de la Bible, tout simplement » (cf. p. 104).

On nous permettra une citation un peu longue : « (...) L'étrangeté apparente provient pour une bonne part, me semble-t-il, de certaines élaborations théologiques savantes. Elles témoignent, certes, d'un effort louable de l'intelligence mais, dans la mesure où elles se sont éloignées de la simplicité évangélique, dans la mesure où elles se sont détachées du cadre biblique, pour se situer plutôt en d'autres univers conceptuels, elles ont obscurci ce qu'elles prétendaient expliquer. Les gens simples, les non-spécialistes, face à ces explications, étaient réduits à la foi du charbonnier. Il fallait accepter aveuglément ce qu'on ne pouvait comprendre, dans un acte de foi nue, suspendu tout à la Parole du Christ – ce qui est normal – et à celle des théologiens – ce qui est plus discutable. Heureusement, l'Église a toujours su, par sa liturgie surtout, mais aussi par sa catéchèse, nourrir cet acte de foi pour l'articuler sur le grand mystère de l'amour du Christ » (p. 8).

1. Michel SALAMOLARD, *La Présence et le Pain*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice 2004 p. 142.

L'opposition fallacieuse ici énoncée est à la racine des graves ambiguïtés du texte, comme nous le verrons.

En réalité, ce que l'auteur oppose à une théologie, ou à une tradition théologique, dont il ne veut pas et, disons-le, qu'il caricature, c'est une autre théologie. Car ce qu'il décrit dans les lignes suivantes, n'est-ce pas le fondement de l'acte théologique ?

« Le mystère n'est pas obscur, mais lumineux. Stimulée par la foi, la raison peut comprendre la logique de l'Eucharistie. C'est ce que nous avons tenté de faire tout au long des réflexions précédentes. La raison peut aussi comprendre qu'il reste de l'inexplicable. L'explication n'est qu'une des façons de comprendre, elle est limitée. »

Puis suit une précision : « une autre voie de compréhension, c'est l'expérience dans laquelle on s'engage. Encore une fois, c'est comme l'amour ! L'explication en est utile. L'expérience qu'on en fait conduit, seule, à une compréhension réelle » (p. 117).

On fera remarquer que l'expérience n'est pas par elle-même garante de son authenticité. Quels sont les critères de discernement ?

Aspects de l'Eucharistie

2. Comme l'Encyclique, l'auteur distingue trois aspects de l'Eucharistie : le repas, le sacrifice, la présence. Dans l'explication qui nous est proposée, la priorité est réservée au repas.

Repas de communion est le titre de la première partie (pp. 17-29). L'analyse des divers traits de notre expérience (« expérience humaine globale ») du repas permettrait d'y découvrir « comme une promesse, une anticipation lointaine de l'Eucharistie. Serait-elle le vrai repas, le repas par excellence, dont tous les autres ne sont qu'une préfiguration ? » (p. 21).

Cette idée est sous-jacente à tout l'ouvrage. En réalité, pour affirmer la seigneurie du Christ glorieux, elle ignore la gratuité spécifique de la grâce.

« Toutes choses, *lisons-nous encore*, nous y compris, existent d'abord dans un état provisoire, inachevé. C'est la situation que nous connaissons "ici bas". Les choses ne sont pas encore totalement ce qu'elles sont appelées à devenir. Elles sont tendues, comme une flèche en mouvement, vers un accomplissement plénier d'elles-mêmes, dans le Christ. Autrement dit, *la vraie réalité des choses n'est pas en elles, telles que nous les voyons et expérimentons, mais devant elles, dans le Christ glorieux.*

Cette logique de l'accomplissement inscrit en tout être créé, humain ou non, une *tension vers un au-delà* de lui-même. Mais cet au-delà n'est pas de l'ordre d'une altération, comme si une chose était destinée

à être remplacée par une autre, totalement différente. *L'au-delà est de l'ordre d'un achèvement*, d'une perfection de ce qui existe déjà en germe. Le saut qualitatif immense qui conduit du provisoire à l'achèvement s'inscrit aussi dans la continuité » (p. 107).

Si tout repas contient déjà *en germe* ce repas par excellence qu'est le repas eucharistique, il est contradictoire de parler de « saut qualitatif », qu'il soit immense ou non.

Sacrifice

3. La Messe présence sacramentelle de l'unique sacrifice de la Croix : Cette *vérité de foi* gêne visiblement l'auteur. Il nous en avertit dès le début « Dans les siècles de chrétienté [pas moins !], le sens psychologique du sacrifice (privation, renoncement) a contaminé le sens religieux ». Trois éléments sont derrière cette « dérive » :

« Une conception pénale de la *justice de Dieu*, d'abord. Cette « justice » exigerait une compensation, une peine pour « payer » toutes les offenses des hommes. On reconnaît là une projection en Dieu de notre système judiciaire », la conception du péché originel héritée d'Augustin : la dette infinie à l'égard de Dieu, dont le poids se transmet de génération en génération, pour notre condamnation, « enfin, l'accent mis trop unilatéralement sur la *Passion* du Christ et ses souffrances a relégué dans l'ombre ce qui éclaire le tout : la résurrection du Christ » (p. 13-14).

La deuxième partie a pour titre *Du sacrifice rituel au sacrifice existentiel* (pp. 31-82). Un chapitre (5) traite du *Sacrifice dans l'Ancien Testament*. « Les lignes de force de l'Ancien Testament, à travers les sacrifices, pointent de façon convergente vers un sacrifice nouveau, qui accomplit, dépasse et renouvelle l'ancien système sacrificiel. À l'horizon, on devine le sacrifice du Christ » (p. 47).

Le ch. 6 traite du *Sacrifice du Christ*. La thèse de l'auteur tient en une phrase : « La vie de Jésus est tout entière sacrificielle – sacrifice existentiel et non cultuel, centré non sur la souffrance, mais sur l'amour – en ce sens qu'elle réalise parfaitement ce que les sacrifices supposaient et signifiaient : *amour du prochain*, des pauvres et des pécheurs particulièrement ; *contact intime avec le Père*, dans la confiance et la louange » (p. 49-50).

Cependant la note 2 apporte une sorte de rectification : « Ce point est capital, aussi bien pour comprendre la mort du Christ que notre existence chrétienne. La souffrance y est certes intégrée, mais c'est l'amour (de Dieu et des autres) qui lui donne sens et valeur ».

Par l'Incarnation le Fils de Dieu a assumé notre nature humaine, d'abord en partageant en toutes choses, sauf le péché, notre condition

mortelle, puis dans sa condition de ressuscité, sa résurrection étant cause de la nôtre. Dans son abaissement il est allé jusqu'à la mort, *et la mort de la Croix*, comme le souligne l'hymne aux *Philippiens* (2, 6-11) et la foi de l'Église a toujours tenu que cette mort était source de notre salut. L'exaltation signifie l'acceptation pour le Père du don de sa vie par lequel le Christ a manifesté son amour « jusqu'au bout » des pécheurs que nous sommes.

Dans l'Eucharistie le Christ, actuellement et pour l'éternité dans la gloire, rend sacramentellement présent le sacrifice de la Croix. Cet aspect du mystère est essentiel. Faute de le mettre en évidence, l'auteur en vient à affirmer que « *la Cène du Jeudi Saint n'a sûrement pas été une Eucharistie, mais une anticipation symbolique de celle-ci* » (cf. p. 115). La raison qu'il donne est que le Corps glorieux du Christ ressuscité « a la capacité d'attirer en Lui le pain et d'en faire le « lieu » de sa présence ». Laissons pour l'instant le caractère problématique de cette dernière formulation.

Relevons simplement que si l'on tient que le Jeudi Saint a été instituée l'Eucharistie², toute référée à la Passion imminente, c'est parce qu'alors comme maintenant, mais sous des états différents, passible alors, glorieux maintenant, c'est la même Personne du Christ qui agit. La « capacité » dont parle l'auteur n'est pas dans le Corps, mais dans la personne divine du Verbe incarné.

Le péché et ses conséquences

4. Mais il nous faut revenir en arrière. Une des lacunes graves de cet essai est l'absence d'une réflexion sérieuse sur le péché et la condition pécheresse de l'humanité. L'auteur semble en vouloir spécialement à la doctrine (pourtant paulinienne) de la dette due au péché et à la doctrine, qui la fonde, de la justice divine.

La grande tradition théologique, dont l'auteur nous donne une caricature, a beaucoup réfléchi sur la justice divine et notamment sur son rapport avec la miséricorde. Certes pour parler des attributs divins nous devons partir des réalités qui sont à notre portée, en l'occurrence des diverses formes de la justice humaine, pour les transposer analogiquement en Dieu, et non pas pour les y « projeter ». Car on aurait alors, selon l'opinion de l'auteur, affaire à une « conception juridique » de la justice divine (cf. p. 63-64, 66 et *passim*), grossièrement anthropologique.

Notons d'abord que la justice humaine ne se réduit pas à sa traduction juridique. La justice est d'abord une vertu morale. Bien plus, la

2. Et avec elle le sacrement de l'Ordre.

justice au sens large concerne tout l'ordre de la moralité, ordre qui nous est notifié par la loi morale. Le péché se présente donc comme une désobéissance à la loi morale qui vient de Dieu. Il introduit un désordre dans l'ordre établi par Dieu, désordre qui demande une compensation. C'est dans cette optique que se comprennent des réalités aussi fondamentales que le châtement et la pénitence. C'est avec beaucoup de légèreté que l'auteur parle, pour le récuser, du caractère infini de l'offense faite à Dieu.

N'opposons pas la justice à l'amour, même si l'amour miséricordieux déborde la justice. C'est précisément parce que nous sommes pécheurs et que nous avons besoin de salut que Dieu, par le don de son Fils s'abaissant jusqu'à la mort de la Croix, nous a libérés de la servitude du péché et pardonnés. Ce n'est pas pour rien que saint Paul, dans l'épître *aux Romains*, insiste sur notre condition pécheresse et parle de la mort comme du *salaire du péché* (6, 23). Notons à ce propos que les références scripturaires de l'auteur sont sélectivement lacunaires.

Ajoutons deux remarques. L'amour de Dieu fait lui-même l'objet d'un commandement, c'est-à-dire qu'en aimant Dieu nous remplissons un devoir de justice. Et l'amour fraternel évangélique est lui-même objet du « commandement nouveau ». Par ailleurs, offenser l'amour constitue aussi une injustice pour autant que l'amour, en vertu même de sa profondeur, est source de devoirs.

Nous lisons : « Mais un salut "par décret" nous ramènerait à une *conception juridique* de la rédemption, où Dieu et l'homme ne sont pas en relation intime, existentielle, vitale, pas plus qu'un juge n'est en relation personnelle et affective avec un prévenu. Or, nos liens avec Dieu sont infiniment plus étroits que tous nos liens de parenté et d'amitié. La solidarité originelle que Dieu a établie entre lui et nous l'implique lui-même. Dans cette logique le Fils de Dieu "doit" et veut manifester cette solidarité par son Incarnation. Il entre dans notre existence-pour-la mort, afin que cette mort devienne une mort-pour-la vie » (pp. 66-67).

Ces lignes appellent elles aussi quelques remarques. Si la théologie (et avec elle le Magistère) parle de « décrets », c'est pour désigner les libres initiatives de la providence divine. Nous avons déjà relevé que parler de justice dans la relation de l'homme à Dieu ce n'est pas nécessairement avoir une conception juridique, distante et froide. C'est à titre de créature spirituelle que l'homme, suivant sa conscience, découvre son devoir d'obéissance et de soumission aimante. C'est pourquoi nous disons que la religion est une dimension constitutive de l'homme. On peut à ce niveau parler, avec l'auteur, de « solidarité originelle ». La condition de créature fonde une relation de justice spécifique, qui est précisément la religion. Le Christ non seulement nous a

libérés du péché, mais il nous a introduits dans le mystère de la filiation. Nous sommes fils adoptifs dans le Fils unique.

La grâce du salut est une grâce divinisatrice et elle découle de la Croix du Christ : il est la Tête de l'Église qui est son Corps. Cette grâce fonde l'intimité filiale de la créature sauvée avec les Personnes de la très Sainte Trinité. La Passion de Jésus est la fontaine de la vie divine communiquée. L'histoire de la piété et de la sainteté chrétiennes ne cesse d'en témoigner.

La kénose dont parle l'épître aux *Philippiens* (2, 6-11) signifie l'abaissement du Fils prenant notre nature humaine par l'Incarnation, et offrant sa vie sur la Croix pour notre rédemption.

Certains théologiens, inspirés par la gnose hégélienne bien plus que par la Révélation évangélique, ont aventureusement voulu voir dans la kénose le reflet des relations interpersonnelles du Père et du Fils au sein de la Trinité. Notre auteur emboîte le pas de ce malencontreux anthropomorphisme peu respectueux de l'infinie transcendance du mystère de Dieu (cf. pp. 62-63). De même il attribue la foi au Christ³ (cf. p. 65).

Spiritualisation du sacrifice

5. L'auteur note, à juste titre, que dès l'Ancien Testament, on assiste à une spiritualisation du sacrifice (cf. p. 35-47). Dans le Nouveau Testament, cette spiritualisation aboutit au culte spirituel dont parle saint Paul au ch. 12 de l'épître aux *Romains*.

Ayant rejeté les « théories » qu'il appelle juridiques du sacrifice du Christ sur la Croix, l'auteur propose une autre explication, disons une autre théorie. Il écrit : « Et pourtant, cette mort accomplit bel et bien, à l'insu de ses instigateurs, ce que les anciens sacrifices préfiguraient sans jamais vraiment le réaliser, puisqu'il fallait les répéter en permanence : l'alliance et la communion avec Dieu, le pardon des péchés, la vie nouvelle et définitive, reçue de Dieu. Cette réalité doit être saisie à deux niveaux : elle est d'abord une expérience personnelle du Christ, mais celle-ci vaut pour toute l'humanité » (pp. 60-61). L'expérience personnelle du Christ « en sa mort pour la résurrection » s'expliquerait finalement par la kénose transcendantale intertrinitaire dont nous avons parlé (cf. pp. 61-63). Quant au rapport à l'humanité cette expérience devient expérience de « solidarité universelle » (cf. pp. 63-67).

3. Un certain nombre de théologiens aujourd'hui le soutiennent. Ils pensent ainsi mieux rendre compte de l'abandon ressenti par Jésus sur la Croix. Pour saint Thomas (*Sum. theol.* III, q. 7, a 3), le Christ ne pouvait pas avoir la foi, car il jouissait dès sa conception de la pleine vision de l'essence de Dieu et parce que la foi, portant sur les réalités qu'on ne voit pas, comporte à cause de cela une imperfection. Sur le mystère de l'abandon de Jésus en Croix, Jacques Maritain a écrit des pages lumineuses, cf. *De la grâce et de l'humanité de Jésus* (1967) in Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres Complètes*, Vol. XII, p. 1039-1176.

Il reste que le Christ est *mort pour nos péchés* (1. Co 15, 3) « *Nos péchés blessent Dieu dans le Christ, lisons-nous, (...). Quand nos péchés blessent Dieu, ils ouvrent son cœur, d'où se déverse sur nous l'amour et la vie* » (p. 68-69).

En elles-mêmes, ces affirmations sont justes. Encore faut-il préciser que Dieu, étant l'infinie Bonté, Vérité et Pureté, a la haine du péché et que le péché, *de soi*, en tant que rupture avec Lui, appelle un châtiment. Précisément le cœur de Dieu déverse sur nous l'amour et la vie en nous donnant son Fils unique, « victime de propitiation pour nos péchés » (cf. Jn 3, 16 ss ; 1 Jn 4, 10).

Les récits des origines, avec leur interprétation dans le Nouveau Testament, et tels qu'ils ont été médités dans la grande Tradition de l'Église, mettent en évidence la gravité du péché et de ses conséquences pour l'humanité déchue, que sont la mort et la souffrance. Mort et souffrance sont un mal de peine. L'Ancien Testament parcourra un long chemin pour passer de la responsabilité collective à la responsabilité personnelle et pour vaincre l'idée d'une rétribution pour ainsi dire automatique des actes sur cette terre : la richesse y est considérée comme une bénédiction, le malheur est le signe d'une faute.

Le livre de Job, en ébranlant à la racine cette conception matérielle de la rétribution des actes, marque un tournant majeur. Mais les vieilles conceptions auront du mal à être évacuées de la mentalité courante, comme le montre la question des disciples à Jésus au sujet de l'aveugle-né : « Rabbi, qui a péché, lui ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? – Ni lui ni ses parents n'ont péché, répondit Jésus, mais c'est pour qu'en lui se manifestent les œuvres de Dieu » (Jn 9, 2-3, voir aussi Lc 13, 1-5, les paroles de Jésus sur l'épisode des Galiléens et sur la tour de Siloé).

Le mal du péché, qui est le mal principal, parce qu'il atteint la relation à Dieu, a pour conséquence les désordres à l'intérieur de l'homme lui-même, dans ses relations avec autrui, dans ses relations à la nature. Ces désordres ne font pas partie du plan créateur, et le *Livre de la Sagesse* affirmera que Dieu n'a pas voulu la mort, que la mort est entrée dans le monde par l'envie du diable (cf. Sg 1, 13 ; 2, 24).

Jésus a chassé les démons, il a guéri infirmes et malades ; à sa suite, l'Église soulage les souffrances.

Cependant la souffrance, sous ses multiples formes, existe. Non pas par elle-même, mais quand elle est assumée par amour, elle peut avoir valeur purificatrice et réparatrice. L'auteur le reconnaît : la souffrance n'est pas rédemptrice en elle-même. « Ce qui est rédempteur, c'est l'amour avec lequel Jésus assume cette souffrance » (cf. p. 75). Mais il ne faut pas introduire ici une dichotomie. La souffrance, assumée par amour, est rédemptrice. Le Christ, par son offrande sur la Croix, est notre rédempteur, il nous a rachetés (cf. Gal. 3. 13).

L'auteur a raison de rejeter l'idée d' « un châtement divin retombant sur Jésus » (p. 77). On a depuis longtemps fait remarquer que derrière cette idée il y a une conception héritée de la Réforme, qui n'est pas conforme à la foi catholique, et aussi une rhétorique abusive de grands orateurs catholiques évoquant une sorte de dramaturgie divine dans laquelle s'opposent Justice et Miséricorde. La réalité est tout autre : Jésus a pris sur lui volontairement le châtement, c'est-à-dire la peine due au péché. Il manque dans ces pages le sens théologal de l'offense à Dieu que constitue le péché et, partant, le sens du tragique de la condition humaine. « Nos péchés et notre culpabilité sont limités », écrit l'auteur (p. 76). C'est vrai si on considère l'acte en lui-même, mais cela ne l'est pas si on considère que le péché comme opposition à Dieu, comme rejet et refus de Dieu, offense sa sainteté. Faut-il ajouter que le châtement est inscrit dans la logique même du péché, et qu'il ne s'agit pas en conséquence d'imaginer je ne sais quelle décision divine s'appliquant d'une manière extrinsèque ?

L'enseignement de Paul sur la mort est capital : « Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes du fait que tous ont péché (...) » (cf. Rm. 5, 12, et tout le texte 12-21). Paul a encore cette formule : « le péché a régné dans la mort » (v. 21).

L'auteur sera sans doute le premier étonné si on lui fait remarquer que, confrontée à la doctrine paulinienne, son explication de la mort du Christ, liée à la théorie transcendantale de la kénose, n'est pas exempte de quelque réminiscence des philosophies platoniciennes. Il écrit, en effet : « En devenant homme, le Fils conserve bien sûr sa relation unique au Père mais celle-ci est limitée par la condition humaine, terrestre de Jésus, Son corps comme le nôtre, est certes ouverture aux autres et à Dieu, mais aussi clôture sur soi-même. Il exprime à la fois la relation et la séparation. En nous privant totalement de ce corps, de cette vie, la mort-pauvreté signifie aussi l'ouverture de notre être à Dieu. *Le Fils redevient à travers la mort, celui qui attend et reçoit tout, sa vie et son être de son Père* » (pp. 62-63).

Ces affirmations, en effet, vont dans le sens d'un dualisme difficilement conciliable avec la doctrine de l'union substantielle de l'âme et du corps, cf. par exemple, Concile de Vienne, (DzSch. nn. 900).

Présence du Christ

6. La belle encyclique de Paul VI sur l'Eucharistie, *Mysterium fidei* (1965), commente un texte important de la Constitution Conciliaire sur la liturgie, *Sacrosanctum Concilium* (n. 7) parlant des divers modes de présence du Christ à son Eglise. Sa lecture eût évité le discours quelque

peu laborieux de la troisième partie *Présence réelle du Christ dans l'Eucharistie* (pp. 83-126).

Une note de la p. 89 prend acte du fait que le Concile de Trente parle de la présence du Christ « dans l'Eucharistie ». Le catéchisme de l'Église Catholique fait de même. Visiblement ce langage gêne notre auteur, car il suggérerait une localisation et pourrait donner à penser que le Christ « est enfermé dans la nourriture eucharistique comme dans une boîte », c'est pourquoi « il vaut mieux parler de présence du Christ “par” le Pain et le Vin, plutôt que “dans” » (cf. pp. 85-90). Il s'agit de « la présence du Christ ressuscité, glorieux ». C'est pourquoi l'auteur parlera ainsi de la présence du Corps du Christ: « Au-delà du temps et de l'espace, il est présent à – non dans – l'ensemble du temps et de l'espace, présent à tout être humain, de tous les temps et de tous les lieux. Sa présence n'est pas physique, mais relationnelle » (p. 91).

Notons qu'avec l'Eucharistie ce n'est pas de ce mode de présence dont il est question, mais du mode spécifique de la *présence sacramentelle*, comme l'affirme le Concile de Trente.

Si la *théorie* que l'auteur nous propose appelle les plus graves réserves, il est cependant juste de prendre acte de son *intention* d'être fidèle à la foi de l'Église. « *Le Nouveau Testament comme la tradition unanime et constante de l'Église, affirme la réalité de cette présence eucharistique* »⁴. Et il ajoute: « La compréhension et les explications en sont variables, le fait est toujours professé » (p. 93).

Mais précisément l'effort de compréhension et d'explication du théologien atteint son but dans la mesure où il rend pleinement compte des vérités de foi. C'est à ce niveau que les théories de l'auteur sont inappropriées. Ajoutons qu'il arrive au Magistère de faire siennes des explications proposées par un théologien, parce qu'il y reconnaît une explication pleinement homogène du donné de la foi.

Selon l'auteur, l'Eucharistie, comme la Parole, est ordonnée à « la sanctification – divinisation de l'assemblée – Corps du Christ » (p. 98). Parole et Pain de Vie sont l'une et l'autre « présence opératrice ».

Nous touchons ici à un point essentiel: celui de la nature propre de la présence du Christ dans l'Eucharistie. L'on nous dit « *d'un certain point de vue, cette présence a moins de réalité que la présence du Christ en son Corps ecclésial* ». On en donne la raison: « (...) le pain et le vin eucharistiques, ne sont pas capables, en eux-mêmes, de recevoir le don de Dieu, comme peut le faire un être humain créé à l'image de Dieu, *capax Dei*, comme disent les théologiens ». Cette affirmation serait exacte si dans l'Eucharistie il n'y avait pas *conversion totale* du

4. Cf. aussi: Le Pain et le Vin sont devenus le Christ lui-même, p. 94, parmi les sacrements, l'« *Eucharistie* rend présent le Christ lui-même », p. 96.

pain et du vin dans le corps et le sang du Christ. Cette conversion totale est le cœur du mystère eucharistique, objet de foi. Sous les espèces du pain et du vin, c'est le Christ lui-même, la Personne du Verbe incarné qui se donne à nous. Autrement dit, l'affirmation présuppose logiquement qu'il n'y a pas conversion totale.

Mais on peut considérer les choses d'un « autre point de vue ». Le pain et le vin sont incapables de recevoir « consciemment le don de Dieu, comme nous le faisons ». Ceci a pour corollaire « leur totale disponibilité et docilité », car n'ayant ni conscience ni liberté, ils ne peuvent exposer aucune résistance à l'action de l'Esprit Saint. Cet étrange raisonnement repose sur une patente ambiguïté : chez l'être humain, disponibilité et docilité signifient des qualités morales, des vertus. Ici elles indiquent métaphoriquement la passivité. On suppose encore que le pouvoir de résister à Dieu entre dans la définition de la liberté. Qu'en est-il de la volonté humaine du Christ ? Ou du *fiat* de la Vierge Marie ?

Né rencontrant pas de résistance, la présence eucharistique du Christ peu ainsi être totale. « *En ce sens, la présence sacramentelle du Christ dans l'Eucharistie est plus réelle que sa présence dans l'assemblée des fidèles* ».

L'expression « assemblée-Corps ecclésial » a besoin d'être précisée. Une assemblée est ecclésiale dans la mesure où elle est en communion avec l'Église, Corps du Christ. Inversement, l'Église universelle est présente dans toute assemblée eucharistique. La mention de l'évêque et du pape dans le canon de la Messe en est l'attestation.

A l'assemblée en tant qu'assemblée s'applique la parole de Jésus : « Que deux ou trois, en effet, soient réunis en mon Nom, je suis là au milieu d'eux » (Mt 18, 20). Dans l'assemblée *eucharistique*, le Christ, dans son mystère pascal (Passion, mort et résurrection) se rend sacramentellement présent. Lui-même se donne personnellement à chacun. C'est pourquoi la réception de l'Eucharistie suppose des conditions adéquates, l'absence de faute grave ou d'une situation de rupture avec la communion ecclésiale. Aussi bien, en cas de péché grave, le sacrement de réconciliation est préalablement requis. Le spectacle de nos assemblées, où presque tous reçoivent la communion, alors que le sacrement de réconciliation connaît une crise profonde, est révélateur d'un désordre pastoral qui conduit à la perte du sens de la grandeur du sacrement du Corps du Christ.

L'assemblée ecclésiale n'est pas sa propre fin, elle est toute ordonnée à l'union au Christ, dans la foi ici-bas, dans la claire vision dans la vie éternelle. L'Église est communion mais précisément communion entre membres vivants qui vivent personnellement de cette union. Sa personnalité – c'est un aspect de son mystère – enveloppe les personnes,

dont l'enracinement ecclésial est d'autant plus profond qu'elles sont plus intensément unies au Christ. L'Église est l'Église du Christ. La présence sacramentelle du Christ, même si elle est marquée par le caractère provisoire de notre pèlerinage terrestre, ne peut pas être un *moyen*. *Et futurae gloriae nobis pignus datur* : l'Eucharistie est un gage et comme une anticipation de la gloire future.

La transsubstantiation

7. Qu'est-ce qui a conduit l'auteur à élaborer une théorie à ce point problématique ? Lui-même nous donne la réponse : sa difficulté à accepter le terme et la notion de transsubstantiation. Le terme, note-t-il, s'est imposé au Moyen Âge, mais au départ, ce mot ne relevait pas d'une philosophie particulière : il signifiait que la substance, la nature même du pain et du vin était changée, « et pas seulement leur signification » (cf. p. 101). Malgré un exemple qui conduit en ce sens, l'auteur entend prendre ses distances à l'égard de la théorie de la transsignification, critiquée par *Mysterium fidei* (cf. n. 15). Il écrit : « Si le Pain et le Vin de l'Eucharistie ne *désignent* plus simplement une nourriture terrestre, c'est qu'ils ne *sont* plus seulement des aliments ordinaires, ils sont devenus autre chose. La nouvelle signification est la *conséquence* d'un changement de nature » (p. 101). Cela est exact, encore faudra-t-il préciser ce qu'on entend par *autre chose*.

Les théologiens médiévaux ne se sont pas contentés de l'affirmation, ils ont voulu donner « une explication rationnelle », « notamment à partir de la philosophie d'Aristote » et de la distinction qu'il apporte dans l'analyse du réel entre la substance et les accidents. Il n'eût peut-être pas été inutile que l'auteur s'arrête quelque peu à cette distinction, il eût compris qu'elle est loin d'avoir perdu sa pertinence. Mais il poursuit : « Saint Thomas d'Aquin, s'inspirant d'Aristote, enseigne donc que, dans l'Eucharistie, les accidents (forme, saveur) restent inchangés, tandis que leur substance est transformée : ce n'est plus du pain – il n'en reste que l'apparence –, mais le Corps du Christ » (pp. 102-103). Notons que le mot *transsubstantiation* a été choisi précisément pour marquer le caractère unique, sans équivalent dans toute la nature, de la transformation en question.

Il nous faut nous arrêter à ce point : « Si l'Église catholique tient à garder la notion et le mot de *transsubstantiation*, en son sens premier et “brut”, elle ne nous oblige pas à entendre ce mot et son explication dans le cadre d'une philosophie particulière ».

En réalité, à cause de graves contestations, le Magistère a été conduit à expliciter la notion, de sorte que l'on ne peut pas dire que pour autant il fasse sienne une « philosophie ». Mais, ce qui est très différent, il peut

faire sienne une élaboration théologique dans laquelle il reconnaît une expression particulièrement pertinente et adéquate de la foi.

Visiblement le terme de transsubstantiation embarrasse notre auteur. Il se demandera s'il faut le garder, mais il convient qu'« on ne saurait s'en débarrasser à la légère » (p. 120). Il choisira une autre voie (que celle de saint Thomas) pour rendre compte du changement eucharistique qu'il continuera « à appeler transsubstantiation, mais en l'inscrivant dans un autre paysage mental que celui d'Aristote et de saint Thomas » (p. 104). Mais ne va-t-on pas par là conserver le *mot*, après l'avoir détaché de la *notion* qu'il exprime ?

La théologie de saint Thomas présente, aux yeux de l'auteur, « au moins trois inconvénients » : 1) « Elle est sans lien explicite avec son véritable lieu d'origine, la Révélation biblique ». L'auteur a-t-il lu le traité de l'Eucharistie dans la *Somme théologique* ? Et les commentaires de l'Écriture du Docteur Angélique ?

2) « Les notions de “substance” et d’“accident”, au sens d'Aristote et de Thomas, n'ont plus guère de pertinence dans nos cultures modernes, où les mots ont pris une tout autre signification. “Substance” désigne plutôt pour nous un élément chimique qu'une “réalité profonde”. Quant aux “accidents”, ils nous font penser à une collision d'autos ou à une jambe cassée ».

Il suffirait à l'auteur d'ouvrir un dictionnaire pour découvrir que les mots ont une pluralité de sens, liés entre eux, et qu'ils ont une histoire. Le sens d'un mot ne se réduit pas à son sens immédiat ni à son sens courant, et celui-ci ne rend pas forcément caducs les sens antérieurs. Il n'y a pas de culture sans le travail de mémoire qui intègre les diverses sédimentations d'un terme. (Notons en passant que l'auteur a un fâcheux penchant à se fixer sur le sens immédiat. Ainsi à propos de conversion, un autre terme-clef des documents du Magistère sur l'Eucharistie, note-t-il qu'il « évoque plutôt pour nous le changement de religion ou celui de monnaie » (p. 120)).

Il est compréhensible et légitime que l'Église ait son langage propre, ce qui suppose un usage déterminé de certains mots et notions. La catéchèse demande qu'on les explique, non qu'on les élimine avec tant de désinvolture.

L'auteur parle de la *philosophie* de saint Thomas, qui serait celle d'Aristote, ce qui est une contre-vérité. C'est comme *théologien*, pour scruter l'intelligibilité du mystère, que saint Thomas emprunte à la philosophie d'Aristote certaines notions qu'il intègre instrumentalement dans sa réflexion théologique, non sans les avoir profondément repensées, en métaphysicien de génie qu'il est aussi. Et cet emprunt est légitime parce que la raison humaine est capable par elle-même de vérité et parce que l'analyse du réel d'Aristote est une analyse vraie. La philosophie,

comme œuvre de raison, a affaire au vrai, et c'est pourquoi la théologie peut lui demander son aide. Elle n'est pas « un paysage mental » (p. 104) interchangeable. Là-dessus *Fides et ratio* a dit des choses essentielles. (À propos du « paysage mental », l'auteur nous avertit, avec une modestie qui force l'admiration qu'« au paysage mental » aristotélien de Thomas il substitue « celui de la Bible, tout simplement », cf. p. 104).

Saint Thomas n'a pas inventé le terme de transsubstantiation, qui lui est antérieur. De plus un tel terme n'a pas de place dans le système d'Aristote.

Mais surtout les explications thomasiennes de la notion de transsubstantiation ont été assumées par le Magistère et dès lors cette notion fait partie de son enseignement. Or quelles que soient son origine et sa genèse, une fois qu'elle est adoptée par le Magistère, une notion appartient au patrimoine doctrinal de l'Église, qui nous transmet fidèlement le contenu de la Révélation. Pour expliquer celle-ci elle se sert de notions qui ne sont pas dans la lettre de l'Écriture, mais qui sont particulièrement propres à en manifester le sens. Saint Athanase déjà défendit cet usage contre les objections des Ariens.

L'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (n. 9) parle de l'*attention* empressée que l'Église a toujours réservée au Mystère eucharistique, attention dont témoigne « de manière autorisée » l'œuvre des Conciles et des Souverains Pontifes. « Comment ne pas admirer les exposés doctrinaux des décrets sur la sainte Eucharistie et sur le saint sacrifice de la Messe promulgués par le Concile de Trente ? Au cours des siècles qui ont suivi, ces pages ont guidé la théologie aussi bien que la catéchèse, et elles sont encore une référence dogmatique pour le renouveau continu et pour la croissance du peuple de Dieu dans la foi et l'amour de l'Eucharistie ». Le texte mentionne trois encycliques d'une époque plus proche de nous, de Léon XIII, de Pie XII et de Paul VI.

Le n. 15 cite une page de *Mysterium fidei* de Paul VI (3 septembre 1965), qui propose « la doctrine toujours valable du Concile de Trente ». « Par la consécration du pain et du vin s'opère le changement de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en substance de son sang ; ce changement l'Église catholique l'a justement et exactement appelé transsubstantiation »⁵.

5. Le Concile de Trente dit que c'est *convenienter et proprie, aptissime* que l'Église applique la notion à la *conversio* du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ, cf. DzSch 1642, 1652.

L'auteur ignore-t-il ces textes majeurs, expressions authentiques et autorisés de la foi de l'Église ?

Un contre-sens

8. L'auteur trouve à la théologie de saint Thomas, dont nous avons vu la parfaite concordance avec l'enseignement du Magistère lui-même, un troisième inconvénient : « L'Eucharistie aurait pour effet la destruction du pain en tant que tel, dont il ne resterait que des apparences vaines et trompeuses. Cela ne va guère dans le sens d'une action créatrice de Dieu, laquelle, selon un antique adage théologique, "ne supprime pas la nature, mais la parfait" » (p. 103).

Où l'auteur a-t-il été chercher cette interprétation aberrante ? il n'y a nullement destruction, c'est ce que signifie la notion de *conversion* totale d'une substance dans l'autre, laquelle comme la création suppose la toute-puissance divine. Cette conversion, en effet, fait d'une nourriture humaine le corps et le sang du Christ, c'est-à-dire la convertit en une réalité divine. Et les *espèces* eucharistiques ne sont nullement « des apparences vaines et trompeuses ». Elles ont valeur de *signes sacramentels*, c'est-à-dire de signes du don divin qu'elles contiennent. La critique, outre qu'elle porte à faux, est particulièrement choquante. Enfin, chose cocasse, l'antique adage est de saint Thomas lui-même.

Une explication inacceptable

8. C'est parce devant le mystère d'amour qu'est l'Eucharistie, la raison humaine fait l'expérience de toute sa finitude, qu'au long des siècles la théologie a été conduite à faire de sérieux efforts de compréhension. C'est ce que remarque le n. 15 déjà cité d'*Ecclesia de Eucharistia*. Il est donc légitime que ces efforts se poursuivent. Mais l'encyclique cite ici la *Profession de foi* de Paul VI : « Toute explication théologique, cherchant quelque intelligence de ce mystère, doit, pour être en accord avec la foi catholique, maintenir que, dans la réalité elle-même, indépendante de notre esprit, le pain et le vin ont cessé d'exister après la consécration, en sorte que c'est le corps et le sang adorables du Seigneur Jésus qui, dès lors, sont réellement présents devant nous sous les espèces sacramentelles du pain et du vin ».

Il est donc nécessaire de nous demander si les explications proposées sont conformes à ces exigences et si « le paysage mental » « biblique » de l'auteur permet d'y satisfaire.

« Non seulement le Pain et Vin *demeurent vraiment pain et vin* (nous soulignons), mais ils deviennent vraiment pain et vraiment boisson, ce qu'ils n'étaient pas auparavant ». À l'appui, l'auteur cite à contre-sens l'encyclique (n. 16) qui affirme que Jean 6, 55 ne doit pas

être entendu dans un sens métaphorique, mais réaliste. Et voici l'explication de l'auteur : le pain et le vin s'inscrivent « dans un enchaînement de transformations » : par l'action conjointe de la nature et de l'homme, le blé et le raisin deviennent pain et vin : par l'action de l'Esprit Saint, le pain et le vin ordinaires deviennent Corps et Sang du Christ, le Pain et le Vin deviennent notre propre substance par la manducation ; « Par la communion à ce Pain et à ce Vin, nous devenons Corps du Christ » (cf. pp. 104-105).

Remarquons que le terme d'*enchaînement* est ambigu, car il pourrait suggérer une continuité homogène d'une transformation à l'autre et, davantage, que la transformation antérieure appelle la successive. Ce qui n'est nullement le cas, car soit la nature soit les agents de ces transformations ne sont pas de même espèce. De plus *Ecclesia de Eucharistia* tout en marquant le lien entre le Corps sacramentel et le Corps du Christ qu'est l'Église marque tout aussi bien leur différence. Et c'est par le baptême que l'on est d'abord incorporé à l'Église, Corps du Christ.

C'est évidemment « la quatrième étape » qui est « importante pour notre propos » : « En devenant Corps du Christ, nous devenons davantage ce que nous sommes déjà : le Corps du Christ. *L'action transformatrice de Dieu ne nous fait pas devenir autre chose, elle nous donne de devenir pleinement ce que nous sommes. Il est logique de penser qu'il en va de même pour le pain et le vin. Ils deviennent ce qu'ils n'étaient qu'imparfaitement : nourriture qui donne la Vie* » (p. 105).

Ainsi l'action « transformatrice » de Dieu ferait passer de l'imparfait au parfait. Que devient donc la nouvelle création qui fait de nous des fils adoptifs de Dieu que nous ne sommes pas par nature ? Et, pour ce qui est de l'Eucharistie, comment voir dans ce passage qui est une maturation, une conversion totale ?

L'auteur pense pouvoir fonder sa théorie sur le passage des *Colossiens* 1, 15-17. « Toute chose est en relation d'origine avec le Fils de Dieu, depuis toujours ». il faut entendre par là la création de toute chose dans le Verbe. Par l'Incarnation « Le Fils de Dieu donne à cette relation un caractère historique et concret. *L'Incarnation* inscrit la solidarité divine, originelle, dans la réalité humaine, de façon directe et immédiate », solidarité étendue au monde, dont l'homme vit solidaire. « La résurrection du Christ et sa glorification parachèvent cette solidarité ». Non seulement tout est *en Lui* [le Christ] *et par Lui*, en vertu de la création, mais tout est *pour Lui*. La création tout entière, et l'homme spécialement, est comme aimantée, attirée, *tendue vers un accomplissement plénier d'elle-même* » (cf. pp. 105-106).

Ce n'est pas dans le même sens que l'on peut parler de solidarité pour la création et pour l'Incarnation. La créature comme telle est entièrement dépendante de Dieu qui librement lui a donné l'être. Par

l'Incarnation, Dieu, prenant la nature humaine, devient l'un de nous, il institue alors une solidarité avec l'humanité, au sens propre du terme, solidarité qui trouvera son accomplissement par la participation à la gloire du Ressuscité. Il est significatif qu'en décrivant le double mouvement de *descente* et de *montée* l'auteur ne dise rien de la condition de l'homme pécheur et de la Passion rédemptrice. En englobant tout dans la relation de l'imparfait au parfait il s'interdit de mettre en évidence des aspects constitutifs distincts du mystère chrétien.

L'idée du passage du parfait à l'imparfait semble bien être l'idée qui commande toute la construction : elle est appliquée aussi bien à la destinée humaine qu'à la transformation du pain et du vin dans le corps et le sang du Christ. Telle est donc « la logique de l'accomplissement », qui va fournir le principe explicatif de la présence eucharistique. Ainsi ici-bas, toute chose existe « *dans un état provisoire, inachevé* ». « Les choses ne sont pas encore totalement ce qu'elles sont appelées à devenir. Elles sont tendues, comme une flèche en mouvement, *vers un accomplissement plénier d'elles-mêmes*, dans le Christ. Autrement dit, *la vraie réalité des choses n'est pas en elles*, telles que nous les expérimentons, *mais* devant *elles* dans le Christ glorieux » (p. 107).

Que nous soyons pèlerins en marche vers la Cité permanente est une vérité de foi. Mais cela ne suppose pas que l'univers entier, ordonné à la seigneurie du Christ, n'ait pas sa réalité, sa consistance, en lui-même. Nous avons vu que l'auteur parle d'un germe mais aussi de saut qualitatif. La question est de savoir si le saut procède des énergies du germe en croissance vers son achèvement, ou d'un nouveau don, celui de la grâce du Christ.

La présence eucharistique sera présentée comme un cas de cette loi générale de croissance. Dans l'Eucharistie, nous assistons donc à « l'accomplissement du pain et du vin ». L'auteur avait parlé d'une affinité entre la présence et le pain (ch. 2). Cette présence se voit attribuer une affinité beaucoup plus profonde s'il s'agit de la présence du Christ ressuscité. Nous lisons : « *Comme toute chose*, le pain est « en lui, par lui et pour lui ». Il existe dans un état inachevé, tendu vers un accomplissement de ce qu'il est et signifie. Pour l'instant, il est nourriture provisoire d'une vie provisoire. Dans l'Eucharistie il devient nourriture indépassable de vie éternelle. Il devient pain véritable, par une transformation radicale de sa nature provisoire en quelque chose de totalement nouveau, qui ne détruit pas cette nature, mais l'accomplit. Un peu comme l'adulte accomplit l'enfant, ou le fruit la fleur ».

On aura relevé l'ambiguïté de la formule. La croissance de l'enfant à l'adulte est croissance homogène d'un sujet qui demeure identique à lui-même. Le « quelque chose de totalement nouveau » ne peut donc pas qualifier la réalité elle-même, mais son état provisoire. C'est ce

qu'affirme la suite : « quelque chose est certes aboli, le mode d'être du pain, mais non pas par naufrage dans le néant, au contraire par *aspiration vers un surplus d'être*, dans le Christ ». Autrement dit, le sujet reste le pain, ce qui est aboli, c'est son mode d'être.

Quelle est donc l'« aspiration vers un surplus d'être » ?

« Le Christ glorifié ne « descend » pas dans le pain, comme le Fils de Dieu s'était « abaissé, vidé », en devenant l'un de nous par son Incarnation. Tout au contraire, *c'est maintenant le Christ ressuscité qui attire en lui le pain, l'unit à son être, pour en faire le sacrement de sa présence glorieuse* ». Retenons la formule : le Christ glorieux s'unit le pain. C'est évidemment autre chose que la conversion de la substance du pain dans le corps du Christ, dont parlent les textes du Magistère. L'auteur conclut : « Cette transformation ou transsubstantiation du pain est ordonnée à la nôtre. Les deux s'inscrivent dans la même logique, celle de l'accomplissement » (pp. 108-109)⁶.

C'est par un abus de langage que l'on parle encore ici de la transsubstantiation que les textes du Magistère ont définie sans équivoque. De plus la transformation unique qu'est la transsubstantiation n'est pas de même nature que notre transformation par la grâce, car la personne sanctifiée reste elle-même quand elle reçoit, par grâce, la filiation divine.

Il ne semble pas que l'on puisse interpréter la page que nous venons de transcrire en supposant une maladresse due à l'expression. Il s'agit bien de la pensée de l'auteur. D'autres passages le confirment. Ainsi, parlant du geste et de la parole du prêtre « au centre de l'Eucharistie », l'auteur écrit : « Le geste et les mots disent et font la même chose : le pain et le vin sont investis de la présence du Christ pour devenir vraie nourriture et vraie boisson » (p. 118). Ou encore ; « Si le Christ glorieux s'est saisi du pain pour l'attirer en lui-même et en faire le « lieu » de sa présence, c'est évidemment pour nous rejoindre au plus intime de nous-mêmes, à la manière d'une nourriture essentielle » (p. 119). Auparavant, l'auteur avait commenté, sans beaucoup de rigueur, un texte de Grégoire de Nysse, ce qui lui donne l'occasion d'écrire : Dans le cas de l'Incarnation et dans celui de l'Eucharistie, « l'élément naturel assumé par le Fils de Dieu en reçoit la dignité divine. Il n'est pas détruit ni altéré, mais surexalté dans la ligne de ce qu'il est. En la personne de Jésus, l'humanité est unie à la divinité du Fils. Dans l'Eucharistie, le pain est uni au Corps glorieux du Christ. À chaque fois, l'élément naturel devient non pas autre chose, mais ce qu'il est vraiment destiné à être. Son identité (son essence) n'est pas supprimée, mais parachevée. Jésus est l'être humain véritable, image parfaite de Dieu. Le Pain est la vraie nourriture, celle de la Vie qui n'a pas de fin » (pp. 112-113).

6. Suit une citation de DURRWEL qui, elle non plus, n'est pas adéquate.

Il y aurait beaucoup à dire sur la relation établie ici entre l'Incarnation et l'anthropologie. L'homme tend-il par essence à son « humanité véritable » donnée dans l'Incarnation? Mais nous parlons de l'Eucharistie. Ici encore on retrouve la formule: le pain est *uni* au Corps glorieux du Christ.

Faut-il évoquer (de loin certes) Luther? dans son rejet passionné de la transsubstantiation, le Réformateur parlait d'impanation.

Ecclesia de Eucharistia (n.15) le rappelle: « L'Eucharistie est vraiment "*mysterium fidei*", mystère qui dépasse notre intelligence et qui ne peut être accueilli que dans la foi (...)». L'auteur lui fait écho (cf. p. 114). L'intelligence du croyant cherche à pénétrer le mystère: *fides quaerens intellectum*, c'est donc normalement que s'est posée la question du *comment*. Il est clair que tout essai d'explication doit sans cesse être mesuré par la grandeur du mystère. Sur cette voie, le Magistère s'est prononcé en apportant des précisions qui sont des explications du mystère lui-même et il a formellement rejeté des explications inadéquates. L'essai qu'on nous propose s'écarte de l'enseignement magistériel au point de compromettre l'intégrité de la foi.

Conclusion

9. Symptomatiques sont les pages consacrées à l'adoration du Saint Sacrement, qui, nous dit-on, garde toute sa valeur et tout son sens, à condition d'être étroitement reliée à la Messe. Quant à la procession de la Fête-Dieu avec l'ostensoir, l'auteur y voit quelque chose de « liturgiquement anachronique ». La véritable procession est « le retour ou l'envoi des fidèles qui ont communie ». Dès lors, « on peut bien organiser une procession symbolique, le jour de la Fête-Dieu mais sans le Saint Sacrement, celui-ci ayant son lieu véritable non dans l'ostensoir, mais dans le cœur des croyants. La "procession du Saint Sacrement" deviendrait ainsi un pèlerinage de témoins, de "sanctifiés", au cœur de la cité, une sorte de marche de témoignage, en solidarité de salut avec tous » (p. 125).

Laissons de côté les questions pastorales d'opportunité. En soi, l'idée d'une procession du Saint Sacrement sans Saint-Sacrement est révélatrice d'une conception incapable de rendre pleinement raison de la foi dans la présence réelle, présence adorable, du Seigneur dans l'Eucharistie.

Nous avons relevé les affirmations les plus contestables de ce petit livre qui, le moins que l'on puisse dire, n'aidera pas les fidèles à entrer, en communion avec toute l'Eglise, dans l'*année de l'Eucharistie*.

G. C.

« Retour à Rome » et dialogue œcuménique actuel

À plusieurs reprises, le cardinal Walter Kasper a affirmé que le « retour à Rome » n'était plus le modèle envisagé par l'Église catholique pour l'unité des chrétiens. Cette affirmation doit être comprise en lien avec les engagements pris d'éviter le prosélytisme vis-à-vis des chrétiens d'autres confessions, en particulier vis-à-vis des fidèles orthodoxes.

Ces prises de position du président du Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens ont suscité des questions¹ : dans quelle mesure les catholiques peuvent-ils encore annoncer leur foi à des chrétiens avec lesquels ils sont en communion imparfaite, surtout si ceux-ci ne disposent pas de la « plénitude des moyens de salut » ? L'unité visée par l'œcuménisme va-t-elle impliquer de renoncer au ministère d'unité de l'évêque de Rome, puisqu'on ne « retourne » plus à Rome ? L'Église unie que l'on espère sera-t-elle une Église différente de toutes celles qui existent actuellement, y compris de l'Église catholique romaine en sa structure fondamentale ?

Selon un autre cardinal allemand, Leo Scheffczyk, la question est moins l'abandon d'un usage trop peu fin du « retour à Rome » que ce qui remplace cette perspective². Le cardinal Scheffczyk signale aussi la question de la légitimité ou non, dans une perspective œcuménique, des conversions individuelles au catholicisme³. Nous n'entendons pas nous concentrer sur ce dernier aspect, pour envisager plutôt une théorie générale de la relation entre les confessions chrétiennes.

1. Questions qui prennent la forme de critique radicale dans le document *De l'œcuménisme à l'apostasie silencieuse* de la Fraternité Saint-Pie X, Hors série no.3 de la *Lettre à nos frères prêtres*, février 2004. Cf. par exemple le paragraphe 9.

2. Cf. Leo Cardinal SCHEFFCZYK, « Ökumenismus und Konversionen: Die Bedeutung der Konversionen für die Ökumene », *Forum katholische Theologie*, 19, 2003/2, p. 87 : « Der früher gebrauchte Begriff der 'Rückkehrökumene', der gewiss etwas grob gehalten war, hat dabei mit Recht keine Wiederaufnahme mehr gefunden. Was aber an seine Stelle getreten ist, hat die eindeutige Ausrichtung auf das Ziel der Einheit in der katholischen Kirche verloren ».

3. Cf. Leo Cardinal SCHEFFCZYK, « Ökumenismus und Konversionen: Die Bedeutung der Konversionen für die Ökumene » p. 82-83 : « Heute zeigt sie sich in dem vom christlichen Gemeinbewusstsein vielfach artikulierten Gedanken, dass individuelle Konversionen der Wiedervereinigung im Großen hinderlich seien. K. Lehmann charakterisiert die verbreitete Einstellung mit den Worten: 'Viele empfinden heute eine Konversion als eine überholte Angelegenheit. So etwas macht man nicht mehr'. Solche Urteile machen naturgemäß besonders anlässlich publizistisch herausragender Einzelkonversionen die Runde. So war z.B. von einer Gruppe katholischer Priester aus der 'Groupe des Dombes' zur Konversion und Priesterweihe

Nous allons d'abord présenter quelques déclarations du cardinal Kasper à propos du « retour à Rome », puis nous en étudierons les éléments centraux.

Le cardinal Kasper à propos du « retour à Rome »

Pour comprendre le sens des affirmations de l'évêque émérite de Rottenburg-Stuttgart, sans prétendre à l'exhaustivité, nous en citons quelques textes caractéristiques.

Dans un article de *l'Osservatore Romano* publié le 20 janvier 2000, le cardinal affirme une transition dans la compréhension catholique de l'unité des chrétiens : « *Avant le Concile Vatican II (1962-1965), l'Église catholique entendait le rétablissement de l'unité des chrétiens uniquement en termes de 'retour de nos frères séparés à la véritable Église du Christ..., dont ils se sont jadis malheureusement séparés'. Telle était l'expression qu'employa Pie XI dans son Encyclique Mortalium animos de 1928. Le Concile Vatican II allait apporter un changement radical. Il reconnut que l'Église catholique avait une responsabilité dans la division des chrétiens et souligna que le rétablissement de l'unité supposait une conversion des uns et des autres au Seigneur. Le vieux concept d'œcuménisme du retour a été remplacé aujourd'hui par celui d'itinéraire commun, qui dirige les chrétiens vers le but de la communion ecclésiale comprise comme unité dans la diversité réconciliée* »⁴. Le pape Pie XI affirmait en effet que le « retour à Rome » était la visée de l'œcuménisme : « *Il n'est pas permis, en effet, de procurer la réunion des chrétiens autrement qu'en poussant au retour des dissidents à la seule véritable Église du Christ, puisqu'ils ont eu jadis le malheur de s'en séparer. Le retour à l'unique véritable*

Max Thuriens der Einwand zu hören, dass dies ohne Beachtung der ökumenischen Bedeutung eines solchen Schrittes geschehen sei und dass der Weihebischof die 'ökumenische Höflichkeit' verletzt hätte. Ähnlich hat die evangelisch-theologische Fakultät der Universität München auf die Konversion eines ihrer Mitglieder reagiert, wenn sie behauptete: 'Der Weg zu einer zukünftigen Einheit der Kirchen... wird durch die Abwendung Einzelner von der eigenen Kirche nicht erleichtert, sondern erschwert'. Allerdings darf im Sinne historischer Genauigkeit nicht unerwähnt bleiben, dass solche Tendenzen sich schon in vorkonziliarer Zeit anmeldeten, als die ökumenische Bewegung katholischerseits an Fahrt gewann. K. Rahner zitiert in einer Bearbeitung des Themas unter den verschiedenen Meinungen zur Legitimität oder Illegitimität von Konversionen auch die Auffassung, 'es sei besser, in der alten christlichen Gemeinschaft auszuhalten, um in ihr für die katholische Wahrheit zu werben, bis wenigstens der 'heilige Rest' als Ganzer der alten Mutterkirche zugeführt werden könne'. Von dieser Auffassung setzt sich der Autor selbst freilich ab, um die Einzelkonversion als Einbringung des eigenen christlichen Erbes zur Bereicherung des 'gemeinsamen Vaterhauses' zu legitimieren ».

4. Walter KASPER, « La déclaration commune sur la doctrine de la justification : un motif d'espérance » (article publié dans *l'Osservatore Romano*, le 20 janvier 2000), *Documentation Catholique* 2220, 20 février 2000, p. 168.

Église, disons-Nous, bien visible à tous les regards, et qui, par la volonté de son Fondateur, doit rester perpétuellement telle qu'il l'a instituée lui-même pour le salut de tous »⁵.

Dans une conférence prononcée lors de l'Assemblée générale de la Fédération Protestante de France, en mars 2002, le cardinal répète et développe son affirmation à propos du « retour », dans un texte où il affirme aussi une imparfaite « ecclésialité » de ses interlocuteurs, en commentant la Déclaration *Dominus Jesus* : « *Le texte doit être lu attentivement. Il ne dit pas : ce ne sont pas des Églises, mais : ce ne sont pas des Églises au sens propre, c'est-à-dire au sens dans lequel l'Église catholique se conçoit elle-même comme Église. Cela me semble incontestable. D'ailleurs, les autres Églises ne veulent nullement être des Églises dans le sens catholique du terme ; ce qu'on entend par Église des deux côtés est différent. Alors que pour nous le ministère épiscopal dans la succession apostolique et en communion avec le ministère pétrinien fait partie de l'être-Église, les Églises issues de la Réforme ne le reconnaissent pas comme des éléments constitutifs. Selon la compréhension catholique, il leur manque donc quelque chose pour être à proprement parler des Églises. Cela ne signifie pas qu'en dehors de l'Église catholique il y a un vide ecclésial. On y trouve des éléments essentiels de l'être-Église : l'annonce de la Parole de Dieu et le baptême, la présence active de l'Esprit Saint, foi, espérance et charité, des formes de sainteté jusqu'au martyre. On peut parler d'une configuration différente de ces éléments ecclésiaux constitutifs, d'Églises d'un autre genre ou d'un autre type. (...) Dans la compréhension conciliaire, le chemin de la pleine unité n'est plus indiqué comme un retour. Il ne s'agit pas d'un œcuménisme tourné vers le passé, mais d'un œcuménisme tourné vers l'avenir. On entend par là que l'unité ne se fera pas à travers la conversion de l'un à l'autre, mais dans la pleine conversion de tous à Jésus-Christ. C'est en lui seul que nous pouvons être pleinement unis, il est notre unité. Concrètement, cet œcuménisme tourné vers l'avenir se réalise du fait que nous apprenons les uns des autres. L'œcuménisme est un échange de dons. Chaque Église apporte ses dons et ses richesses. Nous ne nous rencontrons donc pas dans le plus petit dénominateur commun ; l'œcuménisme n'est pas un processus d'appauvrissement, mais d'enrichissement mutuel. Ainsi, par exemple, au cours des dernières décennies, l'Église catholique a beaucoup appris de ses sœurs*

5. PIE XI, Encyclique *Mortalium Animos*, 6 janvier 1928, traduction prise du site du Vatican (http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos_fr.html). On en trouve une autre traduction dans *Documentation Catholique* 412, 28 janvier 1928, col.202.

*et frères protestants sur la signification de la Parole de Dieu, l'Écriture Sainte et la proclamation de l'Évangile »*⁶. Parlant des Églises orthodoxes, le cardinal explique que leur plénitude ecclésiale exclut de la part des catholiques un quelconque prosélytisme: « *Puisque l'Église catholique reconnaît les Églises orthodoxes comme de vraies Églises et leurs sacrements comme de vrais sacrements, donc d'authentiques moyens de salut pour leurs fidèles, il est tout à fait hors de propos d'exercer une activité missionnaire vis-à-vis des fidèles orthodoxes »*⁷. Enfin, commentant les 40 ans du Décret sur l'œcuménisme dans un article de l'*Osservatore Romano*, le 11 novembre 2004, il explique qu'une perspective de conversion de tous a remplacé l'approche centrée sur le retour: « *Cette vision autocritique et pénitente constitue le fondement du chemin du mouvement œcuménique (UR 5-12). Elle comprend la conversion et le renouvellement, sans lesquels il ne peut y avoir d'œcuménisme, et le dialogue qui, plus qu'un échange d'idées, est un échange de dons. Dans cette perspective eschatologique et spirituelle, le but de l'œcuménisme ne peut être conçu comme un simple retour des autres au sein de l'Église catholique. Le but de la pleine unité peut être atteint seulement par l'engagement animé par l'Esprit de Dieu et la conversion de tous à l'unique chef de l'Église, Jésus-Christ. Dans la mesure où nous sommes unis au Christ, nous serons aussi unis les uns aux autres et nous réaliserons concrètement et en toute sa plénitude la catholicité propre de l'Église »*⁸.

On trouve dans ces textes les éléments suivants :

6. Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique » (conférence lors de l'Assemblée générale de la Fédération Protestante de France, Paris, 23 au 24 mars 2002), *Documentation Catholique* 2270, 19 mai 2002, p. 489-490.

7. « *Poiché la Chiesa cattolica riconosce le Chiese ortodosse come vere Chiese e i loro sacramenti come veri sacramenti e perciò autentici mezzi di salvezza per i loro fedeli, è del tutto fuori luogo esercitare un'attività missionaria nei confronti dei fedeli ortodossi »* (Walter KASPER, « Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma », *La Civiltà Cattolica* 2002/I, p. 538).

8. « *Questa visione autocritica e penitente costituisce il fondamento del cammino del movimento ecumenico (UR 5-12). Essa comprende la conversione ed il rinnovamento, senza i quali non può esservi ecumenismo, ed il dialogo, che, più di uno scambio di idee, è uno scambio di doni. In questa prospettiva escatologica e spirituale, lo scopo dell'ecumenismo non può essere concepito come un semplice ritorno degli altri nel seno della Chiesa cattolica. La meta della piena unità può essere raggiunta soltanto attraverso l'impegno animato dallo Spirito di Dio e la conversione di tutti all'unico capo della Chiesa, Gesù Cristo. Nella misura in cui siamo uniti a Cristo, saremo anche uniti gli uni agli altri e realizzeremo concretamente ed in tutta la sua pienezza la cattolicità propria della Chiesa »* (« Il decreto sull'ecumenismo – una nuova lettura dopo 40 anni », Rocca di Papa, presso il Centro Mondo Migliore, Giovedì, 11 novembre 2004, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20041111_kasper-ecumenism_it.html).

1. Le ministère de Pierre est nécessaire à l'être de l'Église en ce monde, si on l'entend en plénitude
2. Depuis Vatican II, l'Église catholique ne comprend plus l'unité comme un retour à Rome, grâce à une activité missionnaire exercée auprès des autres chrétiens.
3. L'unité est une conversion de tous au Christ, et dans cette démarche chacun peut recevoir une aide des autres.

Nous préciserons chacun de ces points, dans le contexte des documents œcuméniques des dernières décennies.

Le ministère de Pierre est nécessaire à l'être de l'Église en ce monde.

Lorsque Pie XI parlait du « retour à Rome » comme de la seule vision possible de l'œcuménisme, il entendait affirmer que le ministère d'unité du pape était indispensable à l'unité de l'Église. Lorsque le concile Vatican II reconnaît que les autres communautés chrétiennes ne sont pas dépourvues de moyens de salut, il précise que la plénitude de ceux-ci est liée à la communion avec le pape: « *Ces Églises et Communautés séparées, bien que nous les croyions victimes de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique. (...) C'est, en effet, par la seule Église catholique du Christ, laquelle est 'moyen général de salut', que peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut. Car c'est au seul collège apostolique, dont Pierre est le chef, que furent confiées, selon notre foi, toutes les richesses de la Nouvelle Alliance, afin de constituer sur la terre un seul Corps du Christ auquel il faut que soient pleinement incorporés tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au peuple de Dieu* »⁹. C'est dans cette même conviction que le pape Paul VI pouvait dire, durant le Concile: « *Si vous comprenez ce grand problème du remembrement des chrétiens dans l'unité voulue par le Christ, si vous saisissez son importance et sa maturation historique, vous sentirez monter du fond de votre âme, précis et merveilleux, le témoignage de cette sécurité catholique qui vous dira intérieurement: je suis déjà dans l'unité voulue par le Christ, je suis déjà dans son bercail, parce que je suis catholique, parce que je suis avec Pierre. C'est un grand bonheur, une grande consolation; catholiques, sachez l'apprécier. Fidèles, ayez conscience de cette position privilégiée, due certai-*

9. VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio*, 3.

*nement non au mérite de quiconque, mais à la bonté de Dieu, qui vous a appelés à ce bonheur »*¹⁰. Le Décret conciliaire sur l'unité partage cette confiance dans l'unité toujours maintenue de l'Église catholique: « *L'Église catholique affirme par là que, au cours des deux mille ans de son histoire, elle a été gardée dans l'unité avec tous les biens dont Dieu veut doter son Église, et cela malgré les crises souvent graves qui l'ont ébranlée, les manques de fidélité de certains de ses ministres et les fautes auxquelles se heurtent quotidiennement ses membres »*¹¹.

Nous verrons ci-dessous comment la conviction que le ministère du successeur de Pierre appartienne à l'essence de l'Église en ce monde est intégrée dans le dialogue œcuménique. Dans l'immédiat, nous nous tournons vers la deuxième question relevée à partir des textes du cardinal Kasper: le prosélytisme.

L'Église catholique ne cherche pas la conversion de certains autres chrétiens.

Nous avons vu que Pie XI présentait le retour à Rome comme le seul objectif possible de l'œcuménisme. Il semble que cette vision alors commune était partagée par Mgr Roncalli, futur Jean XXIII, délégué apostolique en Bulgarie, comme il ressort de ses notes pour une retraite prêchée à des franciscains en 1931: « *Une parole spéciale à propos des rapports avec les orthodoxes et l'union à Rome. La finalité la plus haute est là »*¹². Lorsqu'il sera en poste en Turquie et en Grèce, en 1939, il associera même les orthodoxes aux non-chrétiens, comme devant être amenés au Christ: « *Mais combien d'âmes à conquérir au Christ, errantes dans cette mer de l'islamisme, de l'hébraïsme, de l'orthodoxie! Imiter les pêcheurs du Bosphore, travailler jour et nuit avec les flambeaux allumés, chacun sur sa petite barque: aux ordres des chefs spirituels: voici notre grave et sacré devoir »*¹³.

10. PAUL VI, Audience générale du 22 janvier 64, in: *Documents pontificaux de Paul VI*, t.2, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 1968, p. 72-73.

11. VATICAN II, Décret *Unitatis redintegratio*, 11.

12. « *Una parola speciale circa i rapporti cogli ortodossi e l'unione a Roma. La finalità più alta è là »* (Angelo Giuseppe RONCALLI/Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'Anima*, Diari e scritti spirituali, Edizione critica ed annotazione a cura di Alberto Melloni, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, 1987, p. 502-503, Breve ritiro spirituale a Bujukdere sul Bosforo, Casa dei P.P. Conventuali, 18-21 giugno 1931).

13. « *Ma quante anime da conquistare a Cristo, vaganti in questo mare dell'Islamismo, dell'Ebraismo, della Ortodossia! Imitare i pescatori del Bosforo, lavorare giorno e notte colle fiaccole accese, ciascuno sulla piccola barca: all'ordine dei capi spirituali: ecco il nostro grave e sacro dovere »* (*ibid.*, p. 542, Esercizi spirituali, 12-18 nov. 1939, Istanbul – presso i Gesuiti di Ayas-Pasa 'S. Cuore').

À partir du Concile Vatican II, de nombreux textes seront publiés pour rejeter le prosélytisme. Qu'entend-on par là ? Le sens du terme est bien précisé dans un document publié en 1970 par le Groupe Mixte Église Catholique Romaine – Conseil Œcuménique des Églises sur le témoignage et le prosélytisme. L'objectif de ce document est de montrer comment annoncer la foi chrétienne de manière évangélique dans une situation de division des chrétiens¹⁴. Pour ce faire, il est amené à définir en quel sens un certain prosélytisme doit être évité (tout en admettant que le terme peut garder un sens positif¹⁵) : « *Prosélytisme. On entend par là des attitudes et comportements impropres dans la pratique du témoignage chrétien. Le prosélytisme comprend tout ce qui viole le droit de la personne humaine, chrétienne ou non-chrétienne, à être libre de contrainte extérieure dans les questions religieuses, ou de tout ce qui, dans la proclamation de l'Évangile, ne se conforme pas aux moyens par lesquels Dieu attire à lui-même des hommes libres en réponse à ses appels à servir en esprit et en vérité* »¹⁶. Ce qui est donc

14. Cf. JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND THE CATHOLIC CHURCH, *Third Official Report*, Naples, March 1970, Appendix II : « Common Witness and Proselytism », Introduction, 3, texte pris sur internet (http://www.prounione.urbe.it/dia-int/jwg/doc/i_jwg-n3_06.html), se trouve aussi en *Enchiridion Œcumenicum* 1, 761 : « *This document is an attempt to state the implications of the obligation : to bear common Christian witness, even while the Churches are divided ; to avoid in their mutual relations and in their evangelizing activities whatever is not in keeping with the spirit of the Gospel ; to provide one another, as far as possible, with mutual support for a more effective witness of the Gospel through preaching and selfless service to the neighbour* ».

15. Cf. *Third Official Report*, note jointe au paragraphe 8.4 que nous citons : « *In certain linguistic, cultural and confessional contexts, the term 'proselytism,' used without qualification, has acquired this pejorative sense. In those other languages and contexts in which the term still retains its more original meaning of 'zeal in spreading the faith,' it will be necessary always to use 'proselytism in the pejorative sense' or some phrase which denotes defective attitudes and conduct* ».

16. « *Proselytism. Here is meant improper attitudes and behavior in the practice of Christian witness. Proselytism embraces whatever violates the right of the human person, Christian or non-Christian, to be free from external coercion in religious matters, or whatever, in the proclamation of the Gospel, does not conform to the ways God draws free men to himself in response to his calls to serve in spirit and in truth* » (THE JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND THE CATHOLIC CHURCH, *Third Official Report*, Naples, March 1970, Appendix II : « Common Witness and Proselytism », 8.4, *Enchiridion Œcumenicum* 1, 766). Cf. aussi GROUPE MIXTE ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE - CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, « Le témoignage commun des chrétiens » (1980), *Documentation Catholique* 1807, 8 mai 1981, no.52, p. 457 : « *En premier lieu, le prosélytisme de mauvais aloi englobe tout ce qui viole les droits de la personne humaine, chrétienne ou non chrétienne, le fait d'être libre de toute forme de coercition physique, de contrainte morale ou de pression psychologique susceptibles de priver une personne ou une communauté de la liberté de jugement et de choix responsable. La vérité et l'amour de Dieu doivent toujours être offerts et acceptés dans la liberté* ».

visé est avant tout la liberté de l'adhésion d'une personne à la foi. Le même groupe mixte catholique – Conseil Œcuménique précisera dans un texte publié en 1996 les différentes formes que peut prendre le prosélytisme négatif: « *Le prosélytisme tel que décrit dans ce document s'oppose à tout effort œcuménique. Il inclut certaines activités qui visent souvent à obtenir que des personnes changent d'affiliation religieuse, et dont nous croyons qu'elles doivent être évitées, comme par exemple: faire des références injustes ou non charitables aux croyances et pratiques d'autres Églises, ou même les ridiculiser; comparer deux communautés chrétiennes en insistant sur les réussites et les idéaux de l'une, et sur les faiblesses et les problèmes pratiques de l'autre*¹⁷; employer toute sorte de violence physique, de pression morale et psychologique, par exemple par l'usage de certaines techniques de publicité dans les mass media qui peuvent mettre indûment sous pression les lecteurs/spectateurs¹⁸; utiliser le pouvoir politique, social et économique comme un moyen pour gagner de nouveaux membres à sa propre Église; faire des offres explicites ou implicites d'éducation, de service de santé, ou recourir à des encouragements matériels ou à des ressources financières dans l'intention de faire des convertis; recourir à des attitudes et à des pratiques manipulatrices qui exploitent les besoins, faiblesses ou manques d'éducation des gens, surtout dans des situations de détresse, et qui ne respectent pas leur liberté et leur dignité humaines »¹⁹. Cela n'empêche pas, précise le

17. Cf. aussi GROUPE MIXTE EGLISE CATHOLIQUE ROMAINE - CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, « Le témoignage commun des chrétiens », No.53, p. 457: « *Le prosélytisme de mauvais aloi, c'est aussi tout ce qui, dans la proclamation de l'Évangile, remplace l'amour désintéressé par l'égoïsme personnel ou de groupe, substitue, à la confiance fondamentale dans les surprises de l'Esprit, une confiance excessive dans ses propres méthodes et programmes, et redoute la vérité en déformant les croyances et les pratiques des autres communautés religieuses, dans l'espoir de recruter des adhérents* ».

18. Cf. aussi CONSEIL PONTIFICAL POUR LES COMMUNICATIONS SOCIALES, Critères de collaboration œcuménique et interreligieuse dans les communications, 4 octobre 1989 (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_04101989_criteria_fr.html), No.4: « *La manipulation ou le prosélytisme de mauvais aloi, parfois exercés au sein des médias, sont incompatibles avec la tâche œcuménique et avec l'esprit de concertation interreligieuse, comme l'indique la Parole de Dieu et comme l'affirment les dispositions des autorités ecclésiales* ».

19. « *Proselytism as described in this document stands in opposition to all ecumenical effort. It includes certain activities which often aim at having people change their church affiliation and which we believe must be avoided, such as the following: making unjust or uncharitable references to other churches' beliefs and practices and even ridiculing them; comparing two Christian communities by emphasizing the achievements and ideals of one, and the weaknesses and practical problems of the other; employing any kind of physical violence, moral compulsion and psychological pressure e.g. the use of certain advertising techniques in mass media that might bring undue pressure on readers/viewers; using political, social and*

même texte, que l'Église puisse et doive prêcher la vérité qu'elle est convaincue d'avoir reçue, car la mission est indispensable à l'Église²⁰, mais dans la mesure du possible cette annonce de l'Évangile doit être faite en commun²¹.

Le prosélytisme ainsi entendu a aussi été rejeté par le Concile Vatican II. Le Décret sur l'œcuménisme invite à ne pas dénigrer les autres chrétiens²² et ne pas les concevoir comme des rivaux²³. La Déclaration sur la liberté religieuse – citée sur ce point par le Directoire Œcuménique de 1967²⁴ – demande d'éviter une prédication malhonnête : « *Les groupes religieux ont aussi le droit de ne pas être empêchés d'enseigner et de manifester leur foi publiquement, de vive voix et par écrit. Mais, dans la propagation de la foi et l'introduction des pratiques religieuses, on doit toujours s'abstenir de toute forme d'agissements ayant un relent de coercition, de persuasion malhonnête ou peu loyale, surtout s'il s'agit de gens sans culture ou sans ressources. Une telle manière d'agir doit être regardée comme un abus de son propre*

economic power as a means of winning new members for one's own church ; extending explicit or implicit offers of education, health care or material inducements or using financial resources with the intent of making converts ; manipulative attitudes and practices that exploit people's needs, weaknesses or lack of education especially in situations of distress, and fail to respect their freedom and human dignity » (JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES AND THE CATHOLIC CHURCH, *The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness*, Study Document, Information Service 91, 1996/I-II, No.19, p. 80).

20. Cf. *The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness* (Study Document), Information Service 91 (1996/I-II), No.8, p. 78 : « *Mission in this sense of being sent with a message that is addressed to the spiritual and also material needs of people is thus an inescapable mandate for the Church* ».

21. Cf. *The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness* (Study Document), Information Service 91 (1996/I-II), No.10, p. 79 : « *Even when churches are not in full communion with each other they are called to be truthful to each other and show respect for each other. Such an attitude does not subvert their self-understanding and their conviction to have received the truth but rather facilitates the common search for unity and common witness to God's love for the world* ».

22. Cf. VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio*, 4 : « *Par 'Mouvement œcuménique' on entend (...) tout effort accompli pour éliminer les paroles, les jugements et les faits qui ne correspondent ni en justice, ni en vérité à la situation des frères séparés, et contribuent ainsi à rendre plus difficiles les relations avec eux* ».

23. Cf. VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio*, 18 : « *l'esprit de charité exclura toute forme de rivalité* ».

24. Cf. SECRETARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Directoire pour l'exécution de ce que le II^e Concile du Vatican a promulgué concernant l'œcuménisme », 14 mai 1967, *Documentation Catholique* 1496, 18 juin 1967, col. 1083, Note : « *Ce mot 'prosélytisme' signifie ici une façon d'agir non conforme à l'esprit évangélique, en tant qu'on use de moyens malhonnêtes pour attirer les hommes à sa communauté, en abusant, par exemple, de leur ignorance ou de leur pauvreté, etc. (cf. Déclaration sur la liberté religieuse, n.4)* ».

droit et une entorse au droit des autres »²⁵. C'est probablement aussi dans le sens d'une attitude malhonnête que l'on peut comprendre le prosélytisme condamné par le pape et le patriarche de Constantinople en 1988: « Nous renouvelons devant Dieu notre engagement commun de promouvoir de toutes les manières possibles le dialogue de la charité, suivant l'exemple du Christ nourrissant son Église et l'entourant des soins de sa charité. Dans cet esprit, nous rejetons toute forme de prosélytisme, toute attitude qui serait ou pourrait être perçue comme un manque de respect »²⁶.

Les textes publiés par la Commission de dialogue catholique-orthodoxe vont plus loin. Le texte dit de Freising, publié en 1990, rejette le prosélytisme comme un contre-témoignage et invite les communautés à poursuivre un but commun²⁷. La sous-commission qui avait préparé le texte avait développé davantage la question: « 3. Toute sorte d'exclusivisme sotériologique relevant d'une interprétation restrictive de l'adage *Extra Ecclesiam nulla salus est* en contradiction avec l'ecclésiologie des Églises-sœurs. 4. Toute sorte de prosélytisme devrait être rejetée comme violant la liberté religieuse de conscience par l'utilisation de moyens faux ou illicites. 5. La légitimité de conversions individuelles en accord avec la liberté de conscience ne souffre aucun doute »²⁸. En 1993, le document de Balamand reviendra sur la question, en en proposant une brève histoire dont nous ne discuterons pas les détails: « 10. Progressivement, dans les décennies qui suivirent ces unions, l'action missionnaire tendit à inscrire parmi ses priorités l'effort de conversion des autres chrétiens, individuellement ou en groupe, pour les faire 'retourner' à sa propre Église. Pour légitimer cette tendance, source de prosélytisme, l'Église catholique développa la vision théologique selon laquelle elle se présentait elle-même

25. VATICAN II, *Déclaration Dignitatis Humanae*, 4.

26. JEAN-PAUL II et DEMETRIOS I, « Déclaratio », *Acta Apostolicae Sedis* LXXX/3, 4 mars 1988, p. 254.

27. Cf. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE ORTHODOXE ET L'ÉGLISE CATHOLIQUE, « Déclaration sur l'uniatisme » (Freising, 15 juin 1990), *Documentation Catholique* 2012, 2-16 septembre 1990, 7c, p. 827: « Tout effort visant à faire passer les fidèles d'une Église à une autre, ce qui est communément appelé 'prosélytisme', est à exclure comme un détournement de l'énergie pastorale. Ce serait en outre un contre-témoignage devant ceux qui observent de manière critique l'usage que font les Églises de leur nouvelle liberté et sont prêts à déceler et à utiliser tout signe de rivalité. Cela veut dire que le pasteur d'une communauté ne doit pas intervenir dans une communauté confiée à un autre pasteur, mais devrait se concerter avec cet autre pasteur et tous les autres pasteurs, afin que toutes les communautés progressent vers le même but, celui d'un témoignage commun donné au monde dans lequel ils vivent ».

28. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE ORTHODOXE ET L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Sous-commission pour les questions de prosélytisme (Vienne, 26-31 janvier 1990), *Istina* XXXV, 1990/3, p. 320.

comme l'unique dépositaire de salut. Par réaction, l'Église orthodoxe, à son tour, en vint à épouser la même vision selon laquelle chez elle seule se trouvait le salut. Pour assurer le salut des 'frères séparés', il arrivait même qu'on rebaptisât des chrétiens, et qu'on oubliât les exigences de la liberté religieuse des personnes et de leur acte de foi, perspective à laquelle l'époque était peu sensible. 11. D'un autre côté, certaines autorités civiles ont fait des tentatives pour ramener des catholiques orientaux dans l'Église de leurs pères. À cette fin, elles n'hésitaient pas, si l'occasion s'en présentait, à utiliser des moyens inacceptables »²⁹. Le document rejette le recours actuel à la méthode de l'uniatisme, utilisée dans le passé pour unir des Églises orientales à Rome³⁰, ainsi que toute activité pastorale des catholiques orientaux ou latins dont le but serait de convertir des orthodoxes³¹. La prise violente d'une église est aussi condamnée³². Un point essentiel de l'argument est que, bien que des conversions individuelles soient toujours possibles³³, aucune des deux Églises ne croit plus

29. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE ORTHODOXE ET L'ÉGLISE CATHOLIQUE, « L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion » (Déclaration de Balamand, 23 juin 1993), *Documentation Catholique* 2077, 1^{er} et 15 août 1993, 10-11, p. 712.

30. Cf. « L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion », 12, p. 712: « À cause de la manière dont catholiques et orthodoxes se considèrent à nouveau dans leur rapport au mystère de l'Église et se redécouvrent comme Églises sœurs, cette forme 'd'apostolat missionnaire', décrite ci-dessus, et qui a été appelée 'uniatisme', ne peut plus être acceptée ni en tant que méthode à suivre, ni en tant que modèle de l'unité recherchée par nos Églises ».

31. Cf. « L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion », 22, p. 713: « L'action pastorale de l'Église catholique tant latine qu'orientale ne tend plus à faire passer les fidèles d'une Église à l'autre; c'est-à-dire ne vise plus au prosélytisme parmi les orthodoxes. Elle vise à répondre aux besoins spirituels de ses propres fidèles et n'a aucune volonté d'expansion aux dépens de l'Église orthodoxe. Dans ces perspectives, pour qu'il n'y ait plus place pour la méfiance et la suspicion, il est nécessaire qu'il y ait une information réciproque sur les divers projets pastoraux et qu'ainsi puisse s'amorcer et se développer une collaboration entre les évêques et tous les responsables de nos Églises ».

32. Cf. « L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion », 28, p. 714.

33. Cf. Walter KASPER, « Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma », *La Civiltà Cattolica* 2002/I, p. 539: « Resta ancora però un problema fondamentale: la conversione individuale. Si tratta — raramente — di cristiani ortodossi, oppure, più spesso, di non credenti che si sentono attratti dalla dottrina e dalla vita cattolica e, dopo matura riflessione, spontaneamente e per motivi di coscienza decidono di aderire alla Chiesa cattolica. Queste conversioni individuali non costituiscono lo scopo del movimento ecumenico, che tende invece a raggiungere una piena comunione tra le Chiese; ma non sono neppure contrarie agli intenti ecumenici (cfr Decreto sull'ecumenismo Unitatis redintegratio, n. 4). Una Chiesa, infatti, non può precludere la possibilità di una conversione individuale e non può respingere coloro che per sincera convinzione desiderano farne parte. Ciò sarebbe in contraddizione con la missione universale della Chiesa. D'altra parte anche le diocesi ortodosse dell'Occidente non si comportano in maniera diversa e naturalmente accolgono coloro che si convertono ad esse ».

nécessaire d'attirer des membres de l'autre pour assurer leur salut (ce sur quoi nous reviendrons): « *Restant ferme l'inviolable liberté des personnes et l'obligation universelle de suivre les exigences de la conscience, dans l'effort pour rétablir l'unité il ne s'agit pas de rechercher la conversion des personnes d'une Église à l'autre pour assurer leur salut. Il s'agit de réaliser ensemble la volonté du Christ pour les siens et le dessein de Dieu sur son Église par une commune recherche entre Églises, d'un plein accord sur le contenu de la foi et ses implications. Cet effort est poursuivi dans le dialogue théologique en cours. Le présent document est une étape nécessaire dans ce dialogue* »³⁴. On peut désormais « *préparer l'avenir des relations entre les deux Églises, en dépassant l'ecclésiologie périmée du retour à l'Église catholique qui a été liée au problème qui fait l'objet de ce document* »³⁵.

La Commission de dialogue entre catholiques et coptes affirme aussi, de la manière la plus claire, que les catholiques ne cherchent pas la conversion des coptes³⁶. Le Directoire œcuménique de 1993 lie indifférentisme et prosélytisme, comme deux extrêmes qui se touchent³⁷, et invite les prêtres catholiques qui pourraient être amenés à administrer des Orientaux à ne pas le faire dans une optique de prosélytisme³⁸.

34 « L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion », 15, p. 712.

35. « L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion », 30, p. 714.

36. Cf. INTERNATIONAL JOINT COMMISSION BETWEEN THE CATHOLIC CHURCH AND THE COPTIC ORTHODOX CHURCH, « Fourth Meeting », March 13-18 1978, *Information Service* 76, 1991 (1), p. 28: « *The following principles have been communicated to Catholic and Coptic Orthodox authorities in Egypt as representing the attitude of the Church of Rome regarding activities of the Catholic Church: 1. No activities of the Catholic Church should be used to open the way to the expansion of the Catholic Church at the expense of the Coptic Orthodox. 2. The Catholic Church does not consider the Coptic Orthodox as objects of mission. 3. Pastoral activities should not be conducted among Orthodox with the purpose of the passing of people from one Church to another. 4. Pastoral work among Orthodox must not be done without the knowledge, approval and cooperation of Orthodox authorities* ».

37. Cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme », *Documentation Catholique* 2075, 4.7.1993, 23, p. 612-613: « *Les Ordinaires du lieu, les Synodes des Églises orientales catholiques et les Conférences épiscopales trouveront parfois nécessaire de prendre des mesures spéciales pour surmonter le danger d'indifférentisme ou de prosélytisme. Ceci pourrait concerner particulièrement les jeunes Églises. Dans tous leurs rapports avec des membres d'autres Églises et Communautés ecclésiales, les catholiques agiront avec honnêteté, prudence et connaissance des choses. Cette disposition à procéder graduellement et avec précaution, sans éluder les difficultés, est aussi une garantie pour ne pas succomber à la tentation de l'indifférentisme ou du prosélytisme, qui serait la ruine du véritable esprit œcuménique* ». Cf. aussi 79f, p. 623.

38. Cf. « Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme », 125, p. 630: « *Les ministres catholiques peuvent licitement administrer les sacrements de pénitence, d'Eucharistie et d'onction des malades aux membres des Églises orientales qui le*

La question n'est pas unilatérale. Les catholiques peuvent aussi être visés par le prosélytisme, notamment de la part de certaines communautés pentecôtistes³⁹ et baptistes. En 1988, un document de dialogue entre catholiques et baptistes affirme le double principe fondamental de la nécessité d'affirmer la foi et d'assurer la liberté de celle-ci : « *Comme baptistes et catholiques nous sommes d'accord quant au fait que l'évangélisation est une tâche primordiale de l'Église et que tout chrétien a le droit et l'obligation de partager et de répandre la foi. Nous sommes d'accord quant au fait que la foi est la libre réponse par laquelle les personnes qui en sont rendues capables par la grâce de Dieu s'engagent elles-mêmes vis-à-vis de l'Évangile du Christ. Il est contraire au message du Christ, aux voies de la grâce de Dieu et au caractère personnel de la foi que quelques moyens soient utilisés qui puissent réduire ou empêcher la liberté de l'engagement chrétien fondamental d'une personne* »⁴⁰. Le texte précise ensuite que l'annonce des convictions religieuses est certes possible mais doit respecter la liberté et la dignité des personnes, ce qui implique d'éviter la violence physique ou psychique, les pressions économiques ou socio-politiques, l'usage du soupçon ou une propagande qui dénigre l'autre⁴¹. Outre la motivation fondamentale de la

demandent de leur propre initiative et qui ont les dispositions requises. Dans ces cas aussi, il faut prêter attention à la discipline des Églises orientales pour leurs propres fidèles et éviter tout prosélytisme même en apparence ».

39. Cf. le discours du cardinal Walter KASPER lors de l'Assemblée plénière 2003 du Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ecum-commit-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20031111_prolusio-pleinary_fr.html) : « *Bien que la docilité et la charité permettent beaucoup de choses, le dialogue reste très difficile, quand il n'est pas carrément impossible, avec les sectes qui affirment de manière agressive un exclusivisme fanatique du salut. Dans la pratique, de nombreuses nuances sont possibles. C'est ce que l'on constate surtout avec les mouvements charismatiques et pentecôtistes. Nous entretenons un dialogue réellement amical et fécond avec plusieurs de ces mouvements; avec d'autres, leur prosélytisme agressif rend le dialogue presque impossible* ».

40. « *As Baptists and Catholics we agree that evangelization is a primary task of the church and that every Christian has the right and obligation to share and spread the faith. We also agree that faith is the free response by which people, empowered by the grace of God, commit themselves to the Gospel of Christ. It is contrary to the message of Christ, to the ways of God's grace, and to the personal character of faith that any means be used which would reduce or impede the freedom of a person to make a basic Christian commitment* » (BAPTIST-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL CONVERSATIONS, « *Summons to Witness to Christ in Today's World* » (July 23, 1988), no.34, *Information Service* 72, 1990 (1), p. 10).

41. Cf. « *Summons to Witness to Christ in Today's World* », no.35-36, p. 10 : « *We believe that there are certain marks which should characterize the witness we bear in the world. We affirm : that witness must be given in a spirit of love and humility, that it leaves the addressee full freedom to make a personal decision, that it does not prevent either individuals or communities from bearing witness to their own convictions, including religious ones. We also admit that there are negative aspects of witness which should be avoided and we acknowledge in a*

liberté de la foi et de la dignité des personnes, le texte invoque la nécessité d'un témoignage commun de la foi dans une société sécularisée: « *Dans un monde de plus en plus sécularisé, la division et la lutte religieuse entre des groupes chrétiens peut être un scandale tel que des non-croyants ne soient pas attirés à l'Évangile* »⁴². Ce dernier aspect, à savoir la difficulté d'une prédication de l'Évangile en ordre dispersé, avait été l'une des premières motivations du dialogue œcuménique⁴³, et une collaboration œcuménique peut sans doute aider l'annonce de la foi, bien que les divisions elles-mêmes rendent cette collaboration plus difficile⁴⁴.

La question du prosélytisme comprend plusieurs dimensions. La plus claire est que l'annonce de la foi doit se faire dans le respect des personnes et de leur liberté, ce qui implique d'éviter toute forme de pression ou toute déformation de la vérité. En outre, les chrétiens doivent autant que possible éviter de se poser en concurrents dans un monde sécularisé. Certains textes de dialogue indiquent que les catholiques ne cherchent pas à convertir les membres de certaines Églises avec lesquelles elle n'est pas en pleine communion, ce qui est explicite au moins à propos des Églises orientales dont l'Église catholique reconnaît tous les sacrements. La question principale que posent toutes les recommandations d'éviter le prosélytisme est celle de la participation à la plénitude des moyens de salut qui se trouvent dans l'Église catholique. Nous y reviendrons.

spirit of repentance that both of us have been guilty of proselytism in its negative sense. We affirm that the following things should be avoided: every kind of physical violence, moral compulsion and psychological pressure (For example, we noted the use of certain advertising techniques in mass media which might bring undue pressure on readers/viewers); explicit or implicit offers of temporal or material advantages such as prizes for changing one's religious allegiance; improper use of situations of distress, weakness or lack of education to bring about conversion; using political, social and economic pressure as a means of obtaining conversion or hindering others, especially minorities, in the exercise of their religious freedom; casting unjust and uncharitable suspicion on other denominations; comparing the strengths and ideals of one community with the weaknesses and practices of another community ».

42. « *In an increasingly secularized world, division and religious strife between Christian bodies can be such a scandal that non-believers may not be attracted to the Gospel* » (« Summons to Witness to Christ in Today's World », no.37, p. 10).

43. Cf. par exemple JEAN-PAUL II, Encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995), 23: « *On peut dire que le mouvement œcuménique s'est mis en marche, en un sens, à partir de l'expérience négative de ceux qui, annonçant l'unique Évangile, se réclamaient chacun de sa propre Église ou de sa Communauté ecclésiale; une telle contradiction ne pouvait pas échapper à ceux qui écoutaient le message de salut et qui trouvaient là un obstacle à l'accueil de l'annonce évangélique* ».

44. Ce que signale aussi *Ut unum sint*, 75: « *La persistance de divergences doctrinales limite la collaboration et influe de manière négative sur elle. La communion de foi qui existe déjà entre les chrétiens offre une base solide non seulement à leur action conjointe dans le domaine social, mais aussi dans le domaine religieux* ».

Avant de passer plus loin nous devons nous demander quel a été l'impact de toutes ces recommandations d'éviter le prosélytisme.

Les orthodoxes russes, en particulier, s'estiment toujours la cible d'un prosélytisme catholique et protestant. La nomination d'évêques catholiques en Russie a été particulièrement mal perçue – surtout la nomination hautement symbolique d'un évêque catholique à Moscou⁴⁵. Les orthodoxes accusent les catholiques de ne pas avoir mis en pratique leurs engagements. Ainsi, l'orthodoxe russe Joseph Poustooutov déplore le très faible impact du document de la Commission *Pro Russia* (1992) qui pose les principes de l'action pastorale catholique en Russie : « *Il est dit au deuxième chapitre 'Directives pratiques', au § 3 : 'Pour aider à la coexistence pacifique avec l'Église orthodoxe et pour témoigner cette ouverture qui doit être dans n'importe quelle initiative pastorale de l'Église catholique, les évêques et administrateurs apostoliques doivent informer les dirigeants de l'Église orthodoxe des initiatives pastorales importantes et surtout de la création de nouvelles paroisses'. En toute responsabilité, je dois dire que je ne connais pas un seul fait de mise en pratique de ce passage du document de la Commission 'Pro Russia', à une exception près, celle déjà citée des Frères Mineurs* »⁴⁶. Ces réactions ne sont pas propres aux pays orthodoxes, et se retrouvent dans des pays catholiques d'Europe de l'Est en lien avec le choc global de l'adaptation au monde post-communiste⁴⁷.

Les autres chrétiens ont une approche de la situation un peu différente. D'une part les petites communautés protestantes ne sont bien sûr pas dans la même situation qu'une grande Église qui en principe

45. Cf. Joseph POUSTOOUTOV, « Point de vue orthodoxe sur prosélytisme et unité chrétienne », *Irénikon* 68, 1995/1, p. 73 : « *On nous a mis devant le fait accompli par la nomination des évêques catholiques non seulement dans la province russe, mais aussi dans la ville résidentielle du primat de l'Église russe, Moscou* ». Cf. aussi *ibid.*, p. 69 : « *L'on peut se demander dans quel but a été nommé administrateur apostolique à Moscou, l'archevêque Kondrusiewicz. Car historiquement Moscou n'a jamais eu d'évêque diocésain catholique. Les explications données par Rome, à savoir que l'archevêque a été nommé à Moscou pour tenir en main la présence catholique en Russie, ne supportent aucune critique, parce qu'à toutes les questions qui touchent à la présence en Russie des ordres religieux et des mouvements catholiques il est répondu que cela dépasse sa compétence* ».

46. Joseph POUSTOOUTOV, « Point de vue orthodoxe sur prosélytisme et unité chrétienne », *Irénikon* 68, 1995/1, p. 70.

47. Cf. Halina GRZYMALA-MOSZCZYŃSKA, « Proselytism in Poland », *Journal of Ecumenical Studies* 36: 1-2, Winter-Spring 1999, p. 115 : « *Reactions to proselytising should be understood as a reaction to a novel situation in Poland. This situation can be understood as a situation of sui generis cultural shock at the changes taking place. Proselytising activities are often perceived as further factors destabilizing the social environment rather than as religious activities* ».

s'identifie à un peuple⁴⁸. En outre les non-orthodoxes s'interrogent sur le respect de la liberté de conscience et des partenaires de dialogue que représente la « Loi sur la liberté de conscience et les associations religieuses » votée en septembre 1997 par le parlement russe. Cette loi limite les droits des institutions religieuses enregistrées depuis moins de quinze ans (ce qui inclut l'Église catholique, les Baptistes et les Adventistes); elle interdit par exemple à ces institutions religieuses la fondation d'écoles ou de séminaires, l'enseignement religieux dans les écoles publiques, la célébration de rites religieux dans des hôpitaux ou les homes, de distribuer de la littérature ou du matériel audio-visuel à contenu religieux, d'inviter des étrangers à venir prêcher dans le pays⁴⁹. Le soutien accordé à cette loi par l'Église orthodoxe russe surprend d'autant plus que celle-ci ne semble pas avoir eu de difficulté à voir l'Islam reconnu comme une partie de l'héritage russe, bien que celui-ci soit à la fois nombreux et porté au prosélytisme⁵⁰. Un pasteur presbytérien pose ainsi la question d'une certaine réciprocité: « *Les Églises majoritaires en Europe de l'Est lancent de nombreuses accusations de prosélytisme, et les organisations œcuméniques sont souvent d'accord avec elles. La question demeure toutefois de savoir qui aura le courage de dire aux Églises majoritaires, avec tout leur pouvoir politique et social, qu'elles s'engagent aussi dans des formes de prosélytisme en prétendant posséder la vérité absolue et en abaissant les autres perspectives, en créant et en répandant des caricatures des autres communautés religieuses et en les diabolisant, en demandant à cause de leur amour du pouvoir, des restrictions de la liberté religieuse des autres groupes, en instillant de fausses craintes à propos de la subversion de la nation qu'elles seules seraient en mesure de défendre, et en encou-*

48. Cf. Veli-Matti KÄRKÄINEN, « Proselytism and Church Relations: Theological Issues Facing Older and Younger Churches », *The Ecumenical Review* 52, 2000/3, p. 379 (l'article concerne avant tout la Pologne): « *Proselytism, understandably, is a concern of older, more established historic churches. Usually proselytizing charges come from the older churches who take to themselves the right to define what proselytism means. Often younger churches, those regarded by others as 'proselytizers', have not been invited to participate in discussions on the subject, nor is it readily apparent that they are particularly concerned to address the subject themselves* ».

49. Cf. Johan D. VAN DER VYVER, « Religious Freedom and Proselytism: Ethical, Political and Legal Aspects », *The Ecumenical Review* 50, 1998/4, p. 426-427.

50. Jonathan LUXMOORE and Jolanta BABIUCH-LUXMOORE, « New Myths for Old: Proselytism and Transition in Post-Communist Europe », *Journal of Ecumenical Studies* 36: 1-2, Winter-Spring 1999, p. 57: « *Significantly, Russia's Orthodox Church has protested the activities of small Roman Catholic and Protestant groups. It raised no objection, however, when the September freedom-of-conscience law recognized Islam as an 'inseparable part' of the Russian heritage, even though Russia's 15,000,000- strong Muslim population is far more widespread, incorporates potentially violent subgroups, and has at least the same overall capacity for proselytism* ».

rageant des actions discriminatoires ou même directement violentes contre ceux qui voudraient mettre en cause leur monopole religieux »⁵¹. Qui aura le courage de le dire ? Peut-être le cardinal Kasper, qui préconise un dialogue franc et clair⁵² : « L'Église orthodoxe russe se trouve placée depuis plus d'une décennie face au monde moderne pluraliste, après une longue période d'oppression communiste. On comprend dans ces conditions qu'elle soit encore à la recherche de sa position. Et cela requiert de la patience de notre part. Elle demeure fermée et considère que la liberté religieuse serait seulement l'expression de l'individualisme libéral de l'Occident. Pour elle, l'engagement social et culturel a la priorité par rapport à la liberté personnelle, aussi pour ce qui regarde la pratique religieuse »⁵³.

Si l'application des directives sur le prosélytisme est difficile de part et d'autre, c'est qu'en fait la situation pastorale n'est pas celle que les textes envisagent poliment. Les protestants et catholiques qui arrivent dans un pays post-communiste comme la Russie ne se trouvent pas d'abord face à des orthodoxes, mais face à des non-chrétiens. Une

51. « *The majority churches in Eastern Europe make many charges of proselytism, and ecumenical agencies frequently agree with them. The question remains, however, as to who will have the courage to tell the majority churches with all their political and social power that they also engage in forms of proselytism by claiming to possess the absolute truth and demeaning other perspectives, by creating and communicating caricatures of other religious communities or demonizing them, by demanding restrictions on the religious freedom of other groups because of their love of power, by instilling false fears regarding the subversion of the nation that they maintain they alone can defend against, and by encouraging discriminatory actions or even outright violence against those who would challenge their religious monopoly* » (Earl A. POPE, « Ecumenism, Religious Freedom, and the 'National Church' Controversy in Romania », *Journal of Ecumenical Studies* 36 : 1-2, Winter-Spring 1999, p. 201).

52. Cf. Walter KASPER, « L'identité confessionnelle : richesse et défi » (conférence au Kirchentag œcuménique de Berlin, 30 mai 2003), *Documentation Catholique* 2298, 7 et 21 septembre 2003, p. 815 : « *Seuls des partenaires qui témoignent de leur foi sans dissimulation, qui aiment et savent en parler, qui n'en démontent pas, ont quelque chose à se dire, eux seuls peuvent dialoguer entre eux. Entre deux nébuleuses, aucune rencontre n'est possible, car elles ne font que se fondre l'une dans l'autre. Le dialogue suppose des partenaires ayant chacun son profil propre et son identité. Quiconque, par conséquent, estime que catholique, protestant, orthodoxe, tout cela au fond revient au même, ne fait aucune différence, celui-là ne cherche pas le dialogue œcuménique ; il serait bien incapable d'y participer, il s'en exclut lui-même a priori* ».

53. « *La Chiesa ortodossa russa da più di un decennio si trova posta di fronte al mondo moderno pluralista, dopo un lungo periodo di oppressione comunista. Si capisce pertanto come essa sia ancora alla ricerca di una sua collocazione. E questo richiede pazienza da parte nostra. Essa si mantiene ancora chiusa e ritiene che la libertà religiosa sia soltanto espressione dell'individualismo liberale dell'Occidente. Per essa il coinvolgimento sociale e culturale ha la precedenza rispetto alla libertà personale, anche per quanto riguarda la pratica religiosa* » (Walter KASPER, « Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma », *La Civiltà Cattolica* 2002/I, p. 541).

étude de sociologie religieuse met en évidence l'ambiguïté de la situation : « *Sergei Filatov, que patronne Keston Institute pour son étude de la religiosité en Russie aujourd'hui au niveau national, a publié un exposé sur l'intérêt croissant suscité par le catholicisme en Russie. Ce phénomène, dit-il, ne peut s'expliquer par une activité missionnaire de l'Église, laquelle est négligeable. Il existe parce qu'il y a un attrait naturel, spontané, pour le catholicisme dans certains milieux de la société russe. Le but du Vatican est simplement de rétablir les anciennes paroisses catholiques existantes pour les communautés de catholiques allemands et polonais résidant en Russie. Une fois qu'une de ces paroisses commence à fonctionner elle constate un afflux de jeunes intellectuels russes. L'impression de Filatov, d'après l'étude qu'il a faite sur une vingtaine de nouvelles paroisses catholiques, est que, au bout de trois ans, 60 % des paroissiens sont des Russes. Un phénomène similaire est observé par Nicolai Kornilov dans son étude sur le christianisme évangélique en Russie aujourd'hui : celui-ci fournit une occasion aux gens qui sont intéressés par la foi chrétienne de l'acquérir par une adhésion en conscience. (...) Les évangéliques vivent un engagement personnel, conscient, au Christ seul comme Sauveur, dans la prière et dans la vie. Mais si un Russe baptisé enfant, dont la foi est endormie ou inexistante, entend leur parole, les orthodoxes considèrent que le témoignage évangélique porté à cette personne est un acte de prosélytisme* »⁵⁴. Faut-il regretter que ce grand pays marqué par 70 ans d'athéisme officiel redécouvre le christianisme aussi grâce à des catholiques et à des protestants ? Il ne semble pas, bien que cela pose un problème indéniable et certes douloureux à l'Église orthodoxe dont tous les chrétiens se doivent d'être solidaires.

Le cardinal Kasper fait lui aussi remarquer à l'Église orthodoxe russe que lorsqu'elle accuse le Vatican de prosélytisme sur son territoire, elle modifie le sens du terme « prosélytisme » pour l'étendre à toute activité apostolique catholique en Russie, même vis-à-vis des non-orthodoxes⁵⁵. Ce glissement sémantique revient à nier à l'Église

54. Philip WALTERS, « Chrétien par libre choix ou orthodoxe de naissance ? Prosélytisme et 'territoire canonique' », *Istina* 42, 1997/4, p. 357-358.

55. Cf. Walter KASPER, « Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma », *La Civiltà Cattolica* 2002/I, p. 537 : « *E non si tratta neppure del fatto che la Chiesa cattolica non può adottare quella forma di proselitismo che consiste nell'"accaparrarsi" e nel far passare dalla propria parte i cristiani ortodossi, o come si suol dire : ruba le pecore dal gregge ortodosso. Per proselitismo si intende anche ogni attività evangelizzatrice che si rivolga direttamente o indirettamente ai numerosi non credenti della Russia odierna, e anzi ogni forma di presenza pastorale che eserciti una qualche attrazione sui non credenti, o potrebbe anche soltanto esercitarla. La Chiesa ortodossa avverte la propria debolezza pastorale ed evangelizzatrice e teme perciò una presenza cattolica essenzialmente più efficace a livello pastorale, benché ridotta sul piano numerico* ».

catholique la dimension missionnaire qui appartient à son être même : *« L'Église catholique ne peut permettre que ne lui soit pas reconnue la dimension missionnaire de son être-Église, au nom d'un concept de prosélytisme indûment amplifié dans sa signification »*⁵⁶. La présence d'évêques catholiques en Russie est perçue comme un acte de prosélytisme inamical. Certes, continue le cardinal Kasper en abordant cette question, il n'est pas idéal que différents évêques aient une juridiction sur le même territoire, mais les orthodoxes font en Europe occidentale ce que font les catholiques en 57 (même si pour certains Russes la présence d'un évêque catholique à Moscou a presque la signification qu'aurait pour un catholique la fondation d'un diocèse orthodoxe de Rome). Aussi longtemps que les chrétiens seront divisés, il sera impossible d'éviter une telle situation : *« L'existence, malheureusement nécessaire, de structures canoniques parallèles au sein du monde orthodoxe, et donc aussi de l'Église orthodoxe russe, n'est nullement un fait inconnu et nouveau, mais elle reflète une pratique suivie par toutes les Églises depuis de nombreux siècles. Une solution de ce problème serait possible seulement sur le plan œcuménique, c'est-à-dire si l'on pouvait parvenir à une pleine communion entre les Églises. On ne peut donc pas critiquer les soi-disant structures parallèles, qui sont malheureusement nécessaires à cause de la division entre les Églises, et refuser en même temps le dialogue œcuménique »*⁵⁸.

56. « La Chiesa cattolica non può permettere che non le venga riconosciuta la dimensione missionaria del suo essere Chiesa, in nome di un concetto di proselitismo indebitamente ampliato nel suo significato » (Walter KASPER, « Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma », *La Civiltà Cattolica* 2002/I, p. 539-540).

57. Cf. Walter KASPER, « Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma », *La Civiltà Cattolica* 2002/I, p. 534 : « Nell'ambito della diaspora delle Chiese ortodosse e orientali le giurisdizioni sussistono l'una accanto all'altra senza alcun coordinamento. Le Chiese ortodosse non sono ancora riuscite a trovare una soluzione a questo problema, che da tempo è all'ordine del giorno del Concilio panortodosso già programmato. Anche la Chiesa ortodossa russa non ha esitato a erigere non solo delle specie di Amministrazioni ecclesiastiche, ma anche diocesi canoniche a tutti gli effetti (eparchie), nell'Occidente latino, che non appartiene certo al suo territorio canonico. C'è quindi, ad esempio, un arcivescovo ortodosso russo di Berlino e della Germania, un vescovo di Vienna e di Budapest, un vescovo di Bruxelles e del Belgio ».

58. « L'esistenza, purtroppo necessaria, di strutture canoniche parallele in seno al mondo ortodosso, e quindi anche della Chiesa ortodossa russa, non è per nulla un fatto sconosciuto e nuovo, ma rispecchia una prassi seguita da tutte le Chiese da molti secoli. Una soluzione di questo problema sarebbe possibile soltanto sul piano ecumenico, ossia se si potesse giungere a una piena comunione tra le Chiese. Non si possono quindi biasimare le cosiddette strutture parallele, che purtroppo sono necessarie per via della divisione tra le Chiese, e rifiutare nello stesso tempo il dialogo ecumenico » (Walter KASPER, « Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma », *La Civiltà Cattolica* 2002/I, p. 535).

L'unité comme conversion de tous au Christ.

Si l'Église catholique ne comprend plus l'œcuménisme comme un « retour à Rome », quelle vision en propose-t-elle ? Le cardinal Kasper pose cette question en faisant allusion à la Déclaration catholico-luthérienne sur la justification : *« En ce qui se rapporte à la compréhension de ce qu'est l'Église, il y a eu au début certains malentendus, spécialement du côté protestant. Un bon nombre de théologiens protestants ont cru que, à la base de la Déclaration commune, il y avait une compréhension catholique de l'unité définie comme 'œcuménisme du retour'. Ce concept n'est plus applicable à l'Église catholique après le Concile Vatican II. Nous devons cependant clarifier ceci : quel but concret notre recherche vise-t-elle ? En d'autres mots, luthériens et catholiques doivent se demander quelle est leur vision commune »*⁵⁹. Sa réponse est que ce ne sont plus simplement les autres chrétiens qui ont tout à recevoir des catholiques (ou vice-versa), mais que tous peuvent recevoir les uns des autres : *« Le dialogue entre experts est nécessaire, utile, inévitable, mais il n'est pas l'essentiel. Il ne s'agit pas d'abord d'un échange d'idées, mais d'un échange de dons. Il s'agit de la participation réciproque à nos richesses respectives. C'est là une des expériences les plus heureuses de l'œcuménisme, et pour moi personnellement une surprise et une joie incessantes, que le Saint-Esprit soit à l'œuvre hors des frontières de mon Église et que par la rencontre dans l'Esprit – comme il est promis dans l'Évangile de Jean – nous soyons introduits dans la vérité tout entière. Un exemple va le faire comprendre. Dans les dernières décennies, nous, les catholiques, avons réappris de nos frères et sœurs protestants la richesse et l'importance de la Parole de Dieu, de la lecture de l'Écriture sainte et de la vie spirituelle à partir de l'Écriture. Cela a été un enrichissement et un approfondissement de nos célébrations et de notre spiritualité. Eux, de leur côté, apprennent maintenant de nous l'importance de l'Eucharistie et des signes et symboles liturgiques ; ils célèbrent l'Eucharistie nettement plus souvent que dans le passé. On ne peut plus dire aujourd'hui que l'Église évangélique est l'Église de la Parole, et l'Église catholique l'Église du sacrement. Grâce à l'échange œcuménique, nous retrouvons des richesses qui n'étaient sans doute pas devenues étrangères à notre tradition, mais qui y étaient perdues de vue. On voit que l'œcuménisme n'est pas de se mettre d'accord sur le plus petit commun dénominateur en laissant plus ou moins le reste à l'arbitraire individuel. L'œcuménisme n'est pas un processus d'appauvrissement ni une*

59. Walter KASPER, « La déclaration commune sur la doctrine de la justification : un motif d'espérance » (article publié dans l'*Osservatore Romano*, le 20 janvier 2000), *Documentation Catholique* 2220, 20 février 2000, p. 171.

vente à perte, et encore moins une liquidation, il est une croissance, un apprentissage, un gain, un processus d'enrichissement réciproque »⁶⁰.

Le but n'est pas simplement que tous reçoivent quelque chose les uns des autres, mais que tous ensemble se convertissent : *« Le but de la pleine unité peut être atteint seulement par l'engagement animé par l'Esprit de Dieu et la conversion de tous à l'unique chef de l'Église, Jésus-Christ. Dans la mesure où nous sommes unis au Christ, nous serons aussi unis les uns aux autres et nous réaliserons concrètement et en toute sa plénitude la catholicité propre de l'Église »⁶¹.* Le regard n'est donc pas fixé d'abord sur le pape, mais sur celui qu'il sert en servant ses frères : le Christ. C'est en raison de cette démarche permanente de conversion que Vatican II évoquait une réforme permanente de l'Église⁶² et se réjouissait des dons que l'Esprit-Saint peut faire à tous par tous : *« Il ne faut pas non plus oublier que tout ce qui est accompli par la grâce de l'Esprit-Saint dans nos frères séparés peut contribuer à notre édification. Rien de ce qui est réellement chrétien ne s'oppose jamais aux vraies valeurs de la foi, mais tout cela peut contribuer à faire pénétrer toujours plus parfaitement le mystère du Christ et de l'Église »⁶³.*

Que l'accent soit mis sur le Christ ne saurait être mis en doute. Parler de marche commune vers le Christ, dans une perspective qui mette en évidence le futur eschatologique, peut être plus éclairant que de parler de retour à Rome, ce qui met au premier plan un ministère humain perçu en référence au passé (précédant les séparations). La

60. Walter KASPER, « L'identité confessionnelle : richesse et défi » (conférence au Kirchentag œcuménique de Berlin, 30 mai 2003), *Documentation Catholique* 2298, 7 et 21 septembre 2003, p. 818.

61. « *Questa visione autocritica e penitente costituisce il fondamento del cammino del movimento ecumenico (UR 5-12). Essa comprende la conversione ed il rinnovamento, senza i quali non può esservi ecumenismo, ed il dialogo, che, più di uno scambio di idee, è uno scambio di doni. In questa prospettiva escatologica e spirituale, lo scopo dell'ecumenismo non può essere concepito come un semplice ritorno degli altri nel seno della Chiesa cattolica. La meta della piena unità può essere raggiunta soltanto attraverso l'impegno animato dallo Spirito di Dio e la conversione di tutti all'unico capo della Chiesa, Gesù Cristo. Nella misura in cui siamo uniti a Cristo, saremo anche uniti gli uni agli altri e realizzeremo concretamente ed in tutta la sua pienezza la cattolicità propria della Chiesa* » (« Il decreto sull'ecumenismo – una nuova lettura dopo 40 anni », Rocca di Papa, presso il Centro Mondo Migliore, Giovedì, 11 novembre 2004, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20041111_kasper-ecumenism_it.html).

62. Cf. Décret *Unitatis redintegratio*, 6 : « *Attendu que toute rénovation de l'Église consiste essentiellement dans une fidélité grandissante à sa vocation, c'est là certainement la raison qui explique le mouvement vers l'unité. L'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin, en tant qu'institution humaine et terrestre* ».

63. Décret *Unitatis redintegratio*, 4.

question demeure de savoir quel rôle garde le ministère du successeur de Pierre dans l'unité ainsi envisagée.

Le pape survit à l'abolition du retour à Rome.

Lorsque le cardinal Kasper dit que l'œcuménisme catholique n'est plus celui du « retour à Rome », il n'entend pas nier la nécessité du ministère du pape. Nous avons vu ci-dessus que, parlant à la Fédération des Églises Protestantes de France, il avait affirmé que « *le ministère épiscopal dans la succession apostolique et en communion avec le ministère pétrinien fait partie de l'être-Église* ». La situation actuelle du monde globalisé donne même une importance particulière à un ministère d'unité du successeur de Pierre dont on trouve les racines dans le Nouveau Testament⁶⁴. Dans sa vision du don mutuel des communautés chrétiennes, le ministère du pape est un don que les catholiques doivent offrir, et à propos duquel le pape demande aux autres chrétiens le don d'une compréhension toujours plus adéquate à la volonté divine : « *La percée que nous avons pu faire sur la doctrine de la justification n'a pu encore s'étendre aux questions de l'Église et du ministère. Questions sur lesquelles il y a aussi des richesses des deux côtés. Nous, les catholiques, sommes convaincus d'avoir dans le ministère épiscopal et le ministère de Pierre, un dépôt à faire fructifier et que nous voudrions partager avec nos frères et sœurs protestants. Mais cela est pour eux inacceptable, au moins dans la forme actuelle. Pourtant, dans un monde, dans une Europe en voie d'unification, l'organisation en Églises territoriales ne peut être un modèle intangible ; et l'autorité – exercée de façon correcte et spirituelle – n'est pas un danger mais un don, comme nous l'avons formulé ensemble avec les amis anglicans dans le document The Gift of Authority (1998). Aussi le Pape lui-même a-t-il invité à une discussion fraternelle œcuménique*

64. Cf. Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique » (conférence lors de l'Assemblée générale de la Fédération Protestante de France, Paris, 23-24 mars 2002), *Documentation Catholique* 2270, 19 mai 2002, p. 488 : « *Dans cette nouvelle situation œcuménique, le Pape, dans l'Encyclique sur l'œcuménisme, Ut unum sint (1995), a lancé un appel à un dialogue fraternel sur la façon dont le ministère pétrinien devrait être exercé concrètement, aujourd'hui et à l'avenir. La forme actuelle s'est développée au cours de l'histoire ; elle peut et elle doit continuer de se développer en accueillant également les expériences des autres Églises. Nous avons reçu une multitude de réponses à la question du Pape, le Conseil pour l'Unité les a rassemblées et analysées. Nous sommes certes encore très loin d'une solution. Mais la plupart des Églises ont le sentiment que c'est précisément dans un monde en voie de globalisation qu'il est urgent d'avoir un ministère d'unité comme point de référence et comme symbole de cette unité. Pour cette raison, pour nous catholiques le ministère épiscopal et le ministère pétrinien sont des dons du Seigneur à son Église ; nous en trouvons le fondement déjà dans le Nouveau Testament ; nous sommes convaincus que ce qui est établi dans le Nouveau Testament s'est très tôt imposé à l'Église par l'action de l'Esprit* ».

sur la bonne manière d'exercer son ministère. Nous pouvons pour cela apprendre des Églises protestantes et orthodoxes, et de leurs expériences synodales respectives »⁶⁵. Le président du Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens suit ici la ligne tracée par le pape Jean-Paul II: « J'écoute la requête qui m'est adressée de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission »⁶⁶. Un double élément est clairement présent: le ministère du successeur de Pierre est nécessaire, mais on peut le comprendre et l'exercer toujours mieux. Lorsque Jean-Paul II reprend dans *Ut unum sint* ce qu'il avait dit en présence du patriarche de Constantinople, il affirme que son ministère vient de Jésus-Christ – auquel tous les chrétiens doivent sans cesse se convertir – et qu'il doit être exercé pour tous les chrétiens: « En m'adressant au Patriarche œcuménique, Sa Sainteté Dimitrios Ier, j'étais conscient, comme je l'ai dit, que 'pour des raisons très diverses, et contre la volonté des uns et des autres, ce qui devait être un service a pu se manifester sous un éclairage assez différent. Mais, c'est par désir d'obéir vraiment à la volonté du Christ que je me reconnais appelé, comme Évêque de Rome, à exercer ce ministère. Je prie l'Esprit Saint de nous donner sa lumière et d'éclairer tous les pasteurs et théologiens de nos Églises, afin que nous puissions chercher, évidemment ensemble, les formes dans lesquelles ce ministère pourrai réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres' »⁶⁷. Selon ce texte, la nécessité d'une conversion de tous les chrétiens n'exclut pas le rôle de l'évêque de Rome, bien au contraire: elle l'exige, bien que sa modalité soit ouverte à discussion.

La renonciation au « retour à Rome » comme horizon œcuménique ne signifie pas que la pleine unité visible de tous les baptisés pourrait se faire sans le pape. Elle signifie d'abord que les non-catholiques ne doivent pas penser que l'on attende d'eux une acceptation du ministère du pape dans les formes précises de son exercice au moment où leur communauté s'en est éventuellement séparée⁶⁸. On ne demande pas aux Luthériens d'accepter un style de vie ecclésiastique que la Contre-

65. Walter KASPER, « L'identité confessionnelle: richesse et défi » (conférence au Kirchentag œcuménique de Berlin, 30 mai 2003), *Documentation Catholique* 2298, 7 et 21 septembre 2003, p. 818.

66. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995), 95.

67. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995), 95. Le texte cite une homélie du 6 décembre 1987, à la Basilique Saint-Pierre, en présence du patriarche Dimitrios Ier (cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 80, 1988, p. 714).

68. Ce qui d'ailleurs n'est pas directement le cas de certaines communautés protestantes comme les méthodistes – qui se sont séparés de l'Église anglicane – ou les pentecôtistes – qui proviennent, en tant que groupes, de communautés protestantes.

Réforme elle-même a voulu épurer. Ce n'est même pas la forme actuelle de l'exercice de ce ministère qui s'impose, puisque Jean-Paul II invite à en discuter. Mais ce ministère comme tel reste indispensable, selon la foi catholique, en raison de la volonté du Christ à laquelle l'œcuménisme se soumet comme à sa règle suprême. Paul VI montrait bien que sans ce ministère il ne saurait y avoir d'unité selon l'intention du Christ lui-même : « *Certains ne disent-ils pas que si la primauté du Pape était écartée, l'union des Églises séparées avec l'Église catholique serait plus facile? Nous voulons supplier les frères séparés de considérer l'inconsistance d'une telle hypothèse; et non seulement parce que sans le Pape l'Église catholique ne serait plus telle, mais parce que l'office pastoral suprême, efficace et décisif de Pierre venant à manquer dans l'Église du Christ, l'unité se décomposerait; et on chercherait en vain ensuite à la recomposer sur des principes qui remplaceraient le seul principe authentique, établi par le Christ lui-même* »⁶⁹.

Il n'est pas sûr que les partenaires non-catholiques comprennent au mieux ce que l'on entend lorsqu'on leur explique que le « retour à Rome » est dépassé. En fait l'unité envisagée par l'Église catholique inclut le ministère du pape, et c'est probablement ce point qui est au cœur de la réticence de nombreux frères séparés face à l'expression « retour à Rome ». Il est toutefois très utile de signaler que le ministère du pape est susceptible de formes différentes de celles qui restent au cœur de la mémoire des divisions.

Nous abordons maintenant brièvement deux questions complémentaires, au terme de ce que nous espérons avoir pu contribuer à éclaircir : y a-t-il des équivalents non catholiques du « retour à Rome », et qu'en est-il du salut des non-catholiques qui croiraient à la nécessité du ministère du pape?

Les équivalents non catholiques du « retour à Rome ».

Le dépassement d'un certain « retour à Rome » de la part des catholiques signifie que la pleine unité n'implique pas une acceptation inconditionnelle par les autres de certaines formes historiques de l'ecclésiologie catholique. Il reste toutefois qu'une acceptation de ce qui sous-tend ces formes historiques demeure exigée.

Y a-t-il des équivalents non-catholiques du « retour à Rome »? Le fondement peut-être le plus profond d'une ecclésiologie commune aux diverses traditions protestantes est une relativisation plus ou moins forte des Églises visibles. Il faut certes éviter de tomber dans une caricature et comprendre l'origine historique d'une insistance des

69. PAUL VI, Encyclique *Ecclesiam Suam*, 6 août 1964, no.114.

Réformateurs sur l'Église « cachée », visant entre autres à encourager une foi en l'Église plus profonde que ce que pouvait suggérer une situation pastorale préoccupante. Il reste que les institutions ecclésiales se trouvent reléguées à un plan relativement secondaire. L'équivalent protestant du « retour à Rome » pourrait consister en l'imposition d'une ecclésiologie quelque peu relativiste, posée comme condition préalable au dialogue. C'est quelque peu l'impression que nous laissent les *Lignes directrices de l'action œcuménique* publiées par la Fédération des Églises protestantes de la Suisse le 15 décembre 1994 : « *L'engagement œcuménique naît du regard autocritique qui nous fait prendre conscience de notre relativité (...) Aucune Église ne possède pleinement la connaissance de la Vérité, ni la plénitude de l'Église ni celle de son ministère* »⁷⁰. Si une telle vision de l'œcuménisme doit être acceptée, l'Église catholique devra-t-elle commencer par renoncer à prétendre avoir conservé la plénitude des moyens de salut⁷¹, et par relativiser ce qui dans son être lui semble relever de la foi elle-même ? Une certaine ecclésiologie protestante pourrait donc être proposée comme horizon du dialogue d'une manière qui s'imposerait a priori aux autres comme le « retour à Rome » le faisait.

Dans le dialogue avec les orthodoxes, l'Église catholique se réfère volontiers au « *premier millénaire, et qui, en un sens, fait figure de modèle* »⁷². Une telle approche est chère aux orthodoxes (tout en l'étant beaucoup moins à des Églises orientales séparées de Rome et de Constantinople durant le premier millénaire), mais Jean-Paul II précise que cette norme n'est valable qu'« en un sens ». L'Église catholique ne peut guère accepter de gommer sa propre évolution du deuxième millénaire, y compris par exemple le Concile Vatican I, au profit d'une unité qui serait un simple retour au passé, relativisant ou niant une tradition qui continue à vivre lors du deuxième et du troisième millénaire.

Nous nous contentons ici de signaler sur deux points comment la démarche catholique de dépassement partiel d'un certain modèle d'unité peut être une invitation aux autres Églises et communautés ecclésiales à envisager un dépassement de leurs propres accents ecclésiologiques.

Le salut des non-catholiques et la conversion.

L'œcuménisme implique la conversion de tous au Christ. Sans doute. Certains textes de dialogue et des discours du cardinal Kasper

70 FEDERATION DES EGLISES PROTESTANTES DE LA SUISSE, *Lignes directrices de l'action œcuménique*, I.4 (livret distribué par la Fédération, p. 3-4).

71. Cf. VATICAN II, Décret *Unitatis redintegratio*, 3.

72. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995), 55.

affirment que l'Église catholique ne vise pas la conversion des orthodoxes ou des coptes, car ceux-ci ont tous ces moyens de salut que sont les sacrements. Vatican II disait déjà en termes très forts : « *Chacun sait avec quel amour les Chrétiens orientaux célèbrent la Sainte liturgie, surtout l'Eucharistie, source de vie pour l'Église et gage de la gloire céleste. Par là les fidèles, unis à l'évêque, trouvent accès auprès de Dieu le Père par son Fils, Verbe incarné, mort et glorifié dans l'effusion de l'Esprit-Saint. Ils entrent de la sorte en communion avec la Très Sainte Trinité et deviennent 'participants de la nature divine' (2 Petr. 1, 4). Ainsi donc, par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur en chaque Église particulière, l'Église de Dieu s'édifie et grandit, et la communion entre elles se manifeste par la concélébration* »⁷³. Si les liturgies orientales permettent à leurs fidèles de participer à la nature divine, le salut semble bien être acquis. Par rapport aux communautés ecclésiales occidentales, le Concile relevait en revanche une certaine déficience à cet égard : « *Le baptême est donc le lien sacramentel d'unité existant entre ceux qui ont été régénérés par lui. Cependant, le baptême, de soi, n'est que le commencement et le point de départ, car il tend intégralement à l'acquisition de la plénitude de la vie dans le Christ. Il est donc destiné à la parfaite profession de foi, à la parfaite intégration dans l'économie du salut, telle que le Christ l'a voulue et enfin, à la parfaite insertion dans la communion eucharistique. Certes, les Communautés ecclésiales séparées de nous n'ont pas avec nous la pleine unité dérivant du baptême, et nous croyons, surtout par suite de l'absence du Sacrement de l'Ordre, qu'elles n'ont pas conservé toute la réalité propre du Mystère eucharistique* »⁷⁴. À cet égard, une invitation plus pressante, adressée aux frères protestants, à prendre en considération des moyens de salut plus pléniers n'a pas perdu toute actualité, et le dialogue lui-même s'y adonne. Il se trouve d'ailleurs que les documents affirmant que les fidèles non-catholiques ne sont pas objet de mission de la part des catholiques ont été rédigés seulement – à moins que notre information ne soit incomplète – avec des chrétiens orientaux, et pas avec des communautés ecclésiales protestantes.

Même dans le cas de chrétiens orthodoxes, qui peuvent recevoir valablement tous les sacrements, que penser de la situation de quelqu'un qui croirait à la nécessité d'un ministère d'unité efficace du successeur de Pierre ? Il se pourrait que Vatican II ait prévu ce genre de situation : « *Aussi ne pourraient-ils pas être sauvés, ceux qui, sans ignorer que Dieu, par Jésus-Christ, a établi l'Église catholique comme nécessaire,*

73. VATICAN II, Décret *Unitatis redintegratio*, 15.

74 VATICAN II, Décret *Unitatis redintegratio*, 22.

refuseraient cependant d'y entrer ou de demeurer en elle »⁷⁵. Il s'agit peut-être avant tout de situations individuelles, et donc de conversions individuelles, et non pas d'une prédication de l'Église catholique visant à la conversion massive d'autres chrétiens. Il reste que le dialogue œcuménique lui-même, où l'Église catholique expose sa foi dans le rôle du ministère pétrinien, pourrait amener des communautés entières à envisager d'entrer dans la pleine communion de l'Église catholique.

Conclusion.

Nombre de textes œcuméniques, repris dans des déclarations du cardinal Walter Kasper, affirment que la vision catholique de l'œcuménisme n'est plus celle du « retour à Rome ». Il n'est pas sûr en revanche que d'autres confessions chrétiennes aient renoncé à imposer à leurs partenaires leurs visions ecclésiologiques de base. En lien avec cette question, plusieurs textes traitant des relations avec les Églises orthodoxes ou d'autres Églises orientales rejettent explicitement l'idée que les fidèles de ces Églises puissent être l'objet de tentatives de conversion de la part des catholiques. Plus largement, le prosélytisme entendu comme activité pastorale non respectueuse de la liberté de conscience est rejeté. Il est souvent précisé que des conversions individuelles restent possibles, mais obéissent à une logique différente.

Dans ces conditions, quelle est la visée du dialogue œcuménique ? Il est envisagé comme une conversion de tous non plus à la forme actuelle précise d'une confession chrétienne particulière, mais au Christ Tête de l'Église. Dans ce processus, les différentes communautés chrétiennes s'aident mutuellement. Faut-il entendre par là que dans l'optique d'une pleine unité visible de chrétiens actuellement divisés, le ministère du pape disparaîtra ou sera une option adoptée seulement par certains chrétiens ?

Le pape Jean-Paul II comme le cardinal Kasper répètent que le ministère du successeur de Pierre appartient à l'être même de l'Église, qu'il est reçu du Christ auquel justement tous doivent se convertir. Ce qui est envisagé n'est pas une abolition de ce ministère, ou une réduction à une forme de primat qui n'ait plus les moyens de s'exercer efficacement, mais une éventuelle modification de certaines modalités, dans le but de mieux permettre son extension à tous les chrétiens. Le « retour à Rome » auquel on a renoncé est donc une vision tournée avant tout vers une forme passée ou même présente de l'exercice de la papauté, comme si par exemple la pleine communion des catholiques

75. VATICAN II, Constitution *Lumen Gentium*, 14.

avec les luthériens impliquait de la part de ceux-ci une adhésion à la papauté précise de Léon X. Il reste que sous une forme bien plus subtile l'adhésion au ministère du pape est toujours attendue des partenaires de dialogue des catholiques. Ceux-ci pourraient donc se demander si le renoncement à la formule du « retour à Rome » met bien en évidence l'œcuménisme catholique.

Pour ce qui est du prosélytisme vis-à-vis des chrétiens orientaux non catholiques, il est sans cesse répété que la célébration par ceux-ci de tous les sacrements ne rend pas nécessaire une activité missionnaire à leur égard, heureusement remplacée par le dialogue. On voit bien la valeur de l'argument, mais il n'épuise pas la question, pour plusieurs raisons. D'une part toutes les confessions chrétiennes, orthodoxes aussi bien que catholiques et protestantes, sont amenées par le fait même de la division à établir leurs institutions et à exercer leur activité pastorale sur les mêmes territoires. D'autre part, les sacrements ne sont pas les seuls moyens de salut à prendre en considération. Le ministère du pape, et l'aide offerte par celui-ci au développement de la tradition vivante en relation à des situations en changement rapide⁷⁶, sont aussi des moyens de salut. Et Vatican II rappelle que si quelqu'un croit que l'Église catholique a été instituée par le Christ et refuse d'y adhérer, il ne peut être sauvé. Or le dialogue œcuménique aide justement les autres chrétiens à découvrir ce qu'est l'Église catholique, et pourrait les placer devant une exigence de conscience d'accepter pleinement le rôle de Rome pour l'unité.

fr. Charles MOREROD OP

76. Le ministère du pape peut d'ailleurs aussi être nécessaire à un développement de la tradition en ce qui concerne ce ministère lui-même puisque, comme le dit encore le cardinal Kasper, « *St Peter did not exercise his primacy as John Paul II does it today. It developed in the past and there can also be development in the future* » (interview dans *The Tablet*, 24 May 2003, p. 29).

PAUL CLAUDEL ET CHARLES JOURNET

Introduction

L'année 2005 marque le 50^e anniversaire de la mort de Paul Claudel, et le 30^e de celle du Cardinal Journet.

À cette occasion, Nova et Vetera est heureux de publier, en lien avec la Fondation du Cardinal Journet, la correspondance qui fut échangée entre les deux hommes, et de faire connaître ainsi des documents d'un grand intérêt, tant pour l'histoire de Claudel et de Journet que pour l'histoire religieuse et culturelle de cette époque.

Au fil des années, l'abbé Journet avait non seulement consacré dans Nova et Vetera de nombreuses « bibliographies » aux écrits de Claudel et accueilli (ou suscité) plusieurs études sur son œuvre, mais, au gré des circonstances, il avait recueilli, dans sa revue, des éléments d'une documentation claudélienne. Ainsi, en 1943, il publie trois lettres de Claudel à l'abbé Ernest Friche (auteur d'un ouvrage, Études claudéliennes, qui venait de paraître). En 1945, pour rendre hommage à Alexandre Cingria qui vient de mourir, il donne un extrait d'une lettre du poète. En 1955, à la mort de Claudel, il lui consacre un numéro entier.

La publication de la correspondance entre Paul Claudel et Charles Journet avait donc dans Nova et Vetera son lieu naturel, dans le prolongement des « documents claudéliens » déjà rassemblés par Journet lui-même.

Une étude de Michel Cagin accompagne la correspondance. Elle esquisse une approche plus large de la relation entre Claudel et Journet, qui ne se limite pas aux seuls échanges épistolaires.

NOVA ET VETERA

L'épée d'or et la perle

Entre Claudel et Charles Journet

« Avec quelle aisance vous passez
de la beauté de la perle à la beauté de l'Évangile. (...)
La langue vous obéit, et elle en est heureuse. »
Charles Journet à Paul Claudel.

« Détenteur de cette épée d'or
que le prophète remit jadis à Juda Macchabée, (...)
champion de la Foi au centre de l'Europe
et au centre de la doctrine. »
Paul Claudel, sur Charles Journet.

Les lecteurs de Charles Journet savent que Claudel est présent dans presque chacun de ses livres, sur des thèmes divers, par des références multiples, originales, qui révèlent, de la part de Journet, une fréquentation très ancienne, assidue, et une connaissance vaste et précise de l'œuvre claudélienne, que confirment les nombreuses notices bibliographiques qu'il lui consacre dans la revue *Nova et Vetera*.

Quelques notations laconiques du *Journal* de Claudel – le nom seul, parfois – indiquaient que les deux hommes s'étaient écrit, rencontrés. On comprenait qu'ils avaient eu des désaccords : à propos d'une polémique autour de Maritain, sur l'attitude à tenir à l'égard de quelques jeunes poètes, au sujet de ce qui s'est passé à Fatima au moment des apparitions de la Vierge, et de ce que l'on peut en dire.

Un « nihil obstat » figurant sur la première édition d'un ouvrage peu connu de Claudel (son commentaire du *Cantique des Cantiques*), la publication plus récente, mais à tirage restreint, d'un texte inédit de Claudel sur « la théologie de l'Immaculée Conception », accompagné d'une lettre de C. Journet et de la réponse de Claudel, laissaient entrevoir le rôle de conseiller et de « censeur » qu'avait joué Journet auprès de Claudel et la confiance que celui-ci fit au théologien.

Mais ces indices épars, presque furtifs, ne permettaient pas de se faire une idée bien exacte de ce que fut cette relation demeurée discrète. Il fallait tenter d'en renouer les fils, d'en saisir les dimensions et l'originalité. On trouvera dans les pages qui suivent les premières esquisses de ce travail.

1. *Contacts et circonstances*

À quand remonte le premier contact entre Charles Journet et Claudel ? Il est difficile de le dire avec précision. Il se fit, très probablement, à travers l'œuvre du poète. «...Je viens de relire "Feuilles de Saints" y retrouvant toutes fraîches la même puissance, la même magnificence qui m'avaient séduit dès la première rencontre avec vous », écrira Journet bien des années après¹.

Claudel était venu à Genève fin avril-début mai 1915, à Fribourg quelques jours plus tard². « Conférence toujours très réussie. Beaucoup de prêtres », avait-il noté dans son Journal. Charles Journet avait alors 24 ans, il était séminariste. Avait-il déjà lu Claudel ? Faut-il l'imaginer parmi « les étudiants déjà avertis des textes claudéliens, évoqués par Ève Francis, (qui) écoutent passionnément et vibrent d'enthousiasme »³ ?

Nous n'avons pas de trace d'une rencontre entre les deux hommes avant décembre 1925. L'abbé Journet invite Claudel à venir faire une conférence à Genève, à l'Athénée, sous les auspices du groupe catholique des étudiants de l'Université. « J'ai écrit l'autre jour à Claudel... », fait-il savoir à Jacques Maritain le 30 octobre. Sans doute en avaient-ils parlé ensemble : les contacts de Maritain avec Claudel étaient assez étroits cette année-là⁴. Deux semaines plus tard il ajoute – montrant qu'il connaît le caractère du poète : « J'ai écrit à Claudel qui m'a répondu qu'il viendrait. Sur quoi ayant entendu sur Ève Francis des choses un peu inquiétantes, je lui ai récrit de venir seul... À ma grande surprise, il ne m'a pas envoyé promener. Nous l'aurons donc le 15 décembre. »⁵

On lit dans le Journal de Claudel : « 13-15 décembre. Conférence en Suisse, Zurich, au Polytechnicum Martin Bodmer. Genève. Sacré-Cœur. Athénée. L'Abbé Journet. Grand succès. Poèmes commentés. » (I, p. 698). Il donne lecture de poèmes tirés de la *Corona benignitatis anni Dei* et de *Feuilles de Saints*⁶, ainsi que du « Cantique du Rhône » de la *Cantate à trois voix*. Avant la conférence, il avait demandé *La Messe là-bas* et avait dit à l'abbé Journet, qui s'en souviendra vingt ans plus tard quand Claudel reviendra à l'Athénée : « Si l'auditoire vibre,

1. Paul CLAUDEL-Charles JOURNET, *Correspondance, 1934-1950*, publiée plus loin dans ce numéro (citée : Correspondance), lettre 8, 14 août 1942.

2. Cf. *Journal*, t.I, p. 320-321.

3. Ève FRANCIS, *Un autre Claudel*, Grasset, 1973, p. 18. Ève Francis était une actrice qui accompagnait Claudel dans ses conférences et lisait les textes du poète.

4. Voir la correspondance CLAUDEL-MARITAIN, établie et présentée par Michel Bressolette (à paraître).

5. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t.I, lettre 125, p. 334, 12 novembre 1925.

6. « Saint Nicolas », « L'enfant Jésus de Prague », « Sainte Cécile », « Saint Louis ».

j'en lirai peut-être quelques fragments ». « L'auditoire a vibré, et vous avez lu, d'une voix alors mâle et forte, les grandes strophes de l'*Introït*. »

Alors que les conférences de Maritain, de Ghéon, de Massis, dans le même cadre, font l'objet, à maintes reprises en ces années-là, d'annonces et de comptes-rendus de la part de Journet dans le *Courrier de Genève*, on peut s'étonner de ne pas trouver mention, sous sa plume, de la soirée Claudel. C'est François Bouchardy (qui signera bientôt les chroniques littéraires dans *Nova et Vetera*) qui s'en charge. Les impressions de Journet ne nous sont cependant pas inconnues. On en trouve un écho dans une lettre à Maritain quelques jours plus tard (Noël 1925) : « La conférence de Claudel a été un succès, le monde s'y écrasait, un tas de libres penseurs lui faisaient dédicacer quelque'un de ses livres. Pour nous, nous aurions aimé qu'il nous lise des passages où son cœur eût parlé davantage, comme le "Magnificat", mais c'était bien beau. Pourtant, *c'était bien loin* de ces conférences que vous nous faites ! »⁷

*

La correspondance telle qu'elle nous est parvenue ne commence qu'en 1934. Il se peut que jusqu'en 1939 elle soit lacunaire. Ensuite, elle est discontinuée, elle se compose d'"ensembles" qui ont trait à des épisodes bien délimités dans le temps, entrecoupés de silences. C'est son rythme propre. Elle laisse en outre apparaître à plusieurs reprises des désaccords entre les deux correspondants. Pour autant, elle ne rend pas exactement compte de l'intérêt soutenu de Charles Journet pour tout ce qui vient de Claudel ou se rapporte à lui, ni de ce qui fait, de la part de Journet, le fond de son attachement qui demeure inentamé. La relation entre Journet et Claudel n'est donc pas circonscrite par leur correspondance.

*

Pour une grande part des années 30, les éléments de leurs rapports font presque entièrement défaut. Une lettre de Claudel, isolée, répond à une « bonne et affectueuse lettre » de Journet, non retrouvée. Les dédicaces des ouvrages de Claudel dans la bibliothèque de l'abbé Journet peuvent fournir quelques indices très imprécis. Elles suggèrent un climat d'estime et d'amitié. « À l'abbé Ch. Journet, de tout mon

7. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t.I, lettre 131, p. 346-347.

cœur, P. Claudel » (sur la *Cantate*, dans une réédition de 1931). Une dédicace sur un exemplaire du *Soulier de Satin*, non datée, mais peut-être de 1934 ou des années qui suivent, porte : « À l'abbé Ch. Journet, son vieil ami in Xto Jesu, Paul Claudel ». La dédicace « À M. l'abbé Journet, en bien étroite et sincère communion de sentiments et pour le remercier de son beau livre sur Notre-Dame des sept douleurs », sur l'exemplaire de *Écoute, ma fille*, nous reporte très vraisemblablement en 1934 (année de la parution du recueil de Claudel et de *Notre-Dame des sept douleurs*, de Journet).

Il est vrai que jusqu'en 1935 la carrière diplomatique de Claudel le tient habituellement éloigné de France et même d'Europe : le Japon, Washington, enfin Bruxelles. Cela n'empêche pas Journet d'être attentif à tout ce que publie Claudel, lui demandant sur maintes choses *un regard*. Dans les combats de l'homme moderne entre son âme spirituelle et la machine, « qu'allait nous dire Claudel quittant pour Washington son cher Japon où "l'union paisible de l'homme et de la terre subsiste pour tous les siècles, comme la mousse sur le rocher" ? (...) Cette pénétration de la nature en l'homme, de l'homme en la nature, qui va jusqu'à l'idolâtrie, l'idolâtrie vraie, quel Européen, mieux que lui, en a surpris le mystère ? (...) Mais voilà Claudel chez les Américains. C'est un homme intelligent. Il saura voir. Et il y a en lui cette seconde lumière de la foi catholique qui, depuis l'âge de dix-huit ans, ne l'a plus jamais quitté. Ce ne sont pas des thèses qu'il apporte. Ce sont des réserves et des espérances, une sorte de *Cantate à deux voix* qui s'achève sur un chant pascal. »

Et voilà Journet qui insère dans sa « Chronique sur le temps présent »⁸ quelques bribes d'une « Conversation dans le Loir-et-Cher » qui vient de paraître en revue.

*

1934. Claudel promet de revenir à Genève quand il sera déchargé de ses fonctions d'ambassadeur. Mais dans les années qui suivent, les événements et les prises de position respectives des deux hommes ne favoriseront pas cette rencontre. La guerre d'Espagne, d'abord. Puis, en 1939, l'incidence sur leur relation d'une controverse qui, en juin-juillet, oppose brutalement Claudel à Maritain.

Cette polémique est comme le paroxysme d'une animosité qui n'avait fait que s'accroître, chez Claudel, dans les années précédentes (tout semblait bon pour nourrir ses griefs : la poésie, la politique, les

8. « Chronique sur le temps présent », dans *Nova et Vetera*, 1930, p. 216-217.

conversions mêmes) et qui avait déjà provoqué une première attaque à propos de la guerre d'Espagne et du manifeste de Maritain en faveur du peuple basque⁹.

Dans le *Figaro* du 24 juin, Claudel a fait paraître un article où il s'en prend à quelques lignes de Maritain, citées hors de leur contexte par Mauriac, et qu'il interprète à contresens. « Tant que les sociétés modernes secréteront la misère comme un produit normal de leur fonctionnement, écrit Maritain, il n'y aura pas de repos pour un chrétien. » Claudel comprend : les sociétés humaines ont pour *fin* de sécréter la misère, par conséquent le chrétien, en sa qualité de chrétien, doit être « en état de mobilisation obligatoire et permanente contre le mal social, autrement soit dit, en état d'esprit révolutionnaire »¹⁰. Maritain, selon Claudel, va « beaucoup plus loin que Jean-Jacques Rousseau lui-même ». Il est assimilé à un « surchrétien à la manière de Rousseau, Robespierre ou Lénine ».

L'outrance crève les yeux, et dès le 27 juin, avant même que Maritain lui en parle, Journet prend l'initiative d'écrire à Claudel, qu'il appelle alors « très cher grand poète ». Il lui dit sa souffrance et rectifie l'exégèse qu'il donne des lignes de Maritain. Avec tact il lui rappelle les règles élémentaires de la justice et de la charité. Il n'est d'ailleurs pas le seul à réagir. Pour Journet, il s'agit autant de maintenir fermement une exigence inhérente à l'Évangile que de rendre justice à son ami. Il n'est pas épargné lui-même par les qualificatifs à l'emporte-pièce de Claudel, qui note : « 28 juin. La controverse fait rage autour de mon article contre Maritain "Attendez que l'ivraie ait mûri". Je reçois une lettre grossière du Rév. P. Maydiou : les abbés Journet, Benon, Gratien, etc., tout le parti révolutionnaire de l'Église. Maritain envoie une lettre au Figaro et je lui réponds. Tout cela est bien fatigant. Mauriac aussi dit son mot. »¹¹

Le 26 juin, Maritain réplique à Claudel qui répond à son tour le 30. Les deux textes paraissent ensemble le 8 juillet dans le supplément littéraire du *Figaro*. Le 1^{er} juillet Journet recopie pour Maritain la lettre qu'il a reçue de Claudel et lui confie son sentiment : « avec [lui] je crois que la discussion est impossible ». Maritain traduit cela à sa manière lorsque, une dernière fois, il reprend la plume pour mettre « les points

9. Sur les relations de Claudel et de Maritain, nous renvoyons à l'introduction de Michel Bressolette sur leur correspondance (à paraître).

10. Paul CLAUDEL, « Attendez que l'ivraie ait mûri », dans *Œuvres en prose*, sous le titre « Question sociale et questions sociales », p. 1326.

11. *Journal*, t.II, p. 276. Des extraits de la lettre « grossière » du P. Maydiou sont reproduits par Dominique Millet-Gérard dans « Claudel, le Père Maydiou et "La Vie intellectuelle", les rayons et les ombres d'une collaboration amicale », dans *Jean-Augustin Maydiou, Actes des colloques*, Mémoire dominicaine, n° spécial II, p. 251, n.16.

sur les “i” », dans *Temps présent* du 14 juillet : « Il y a trois choses, dit un proverbe chinois, que le sage ne fait jamais : il ne laboure pas l’eau des fleuves, il n’instruit pas la bourrasque, il ne discute pas avec un homme qui n’a d’autre règle que son génie ; car le génie de cette sorte d’hommes les dispense de la rigueur du raisonnement, des premiers rudiments de l’objectivité, et de tout souci de justice à l’égard de la personne et de la pensée du prochain. »¹² Maritain se contente ensuite de réexpliquer pour ses lecteurs le sens obvie de la phrase incriminée.

Ces dissensions ont certainement plus affecté l’abbé Journet, blessé, dans l’admiration qu’il voue au poète et au chrétien Claudel, de le voir faire preuve de tant d’incompréhension et de mauvaise foi. « Que la passion qui passe dans le reste de l’article – elle m’aurait laissé indifférent venant de Maurras ou de Massis – me fait souffrir, venant de vous que j’admire et que j’aime tant ! Je n’ai jamais vu que Maritain n’ait parlé de vous qu’en bien. Cette fois non plus il ne vous a pas attaqué. Oh ! que c’est déchirant de voir les si rares catholiques qui sont à la tête de la culture française, et de la culture tout court – les seuls dont le nom passera dans l’histoire, et dont le cœur est plein du même amour de l’Eucharistie, donner aux autres, – aux communistes, aux protestants, à l’A.F. – la joie de les voir se mépriser. »¹³ Pour Claudel, cela semble rentrer dans l’ordre des choses et ne pas le toucher outre mesure : « Ne vous désolez pas d’ailleurs de ces controverses. Elles ont de tout temps existé dans l’Église. Elles sont utiles, voire indispensables. »¹⁴

*

Silence de deux années.

Entretemps la guerre a éclaté. Dès les premiers mois de 1940, Journet prépare *Le chant de la Pologne*, un numéro spécial de *Nova et Vetera*, « comme un hommage, comme un salut ému et respectueux du petit peuple des montagnes, jusqu’ici épargné, au grand peuple des plaines, aujourd’hui saccagé »¹⁵. L’idée lui en avait été « discrètement suggérée » par le poète André Secrétan¹⁶ (dont le « Chant de la plus petite sœur » à la Pologne ouvre le cahier). Journet en a fait une protestation « au nom

12. *Les points sur les “i”*, dans Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. VII, p. 1139. Jacques Maritain avait, quatre ans plus tôt, contribué au n° d’hommage à Claudel de *La Vie intellectuelle* par un article intitulé : « Un génie catholique ». Dans J. et R. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. VI, p. 1027.

13. Correspondance, lettre 2, 27 juin 1939. Les communistes, les protestants, l’Action Française sont les bêtes noires de Claudel.

14 Correspondance, lettre 3, fin juin 1939.

15. *Nova et Vetera*, 1940, *Le chant de la Pologne*, p. 3.

16. *Ibid.*, p. 20.

des sentiments d'humanité les plus nobles et les plus indestructibles, au nom de tout ce qui a droit à se réclamer de la civilisation, au nom enfin du christianisme lui-même et de ses exigences sur le plan temporel »¹⁷, en même temps qu'un chant d'espérance inspiré par l'Évangile et par une très haute théologie de l'histoire. Il dira qu'il l'a composé en pensant beaucoup à Claudel. Fausta, de la *Cantate à trois voix*, Lumîr, dans *Le Pain dur*, sont des polonaises, tout comme l'« amie sur le navire », Ysé. Ce sont elles qui représentent l'exil, l'arrachement. Et puis, au fond de tous les drames de l'histoire, demeure « le sous-titre mystérieux du *Soulier de satin* : LE PIRE N'EST PAS TOUJOURS SÛR ! »¹⁸

En silence, Journet ne cesse pas d'écouter la voix de Claudel, celle qu'il aime ; il continue à la faire entendre autour de lui. Il a lu le poème écrit après la déclaration de la guerre : « Ainsi donc encore une fois la troisième partie de la mer, le tiers encore une fois de la terre qui va se changer en sang ! », où le poète déclare à la barbarie hitlérienne : « Fais ton bruit, Infâme, tant que tu veux ! dans le Ciel il y a la paix, Et sur la terre, il y a ce visage aussi qui ne dit rien, ce visage qui prie et qui se tait... »

*

Au printemps 1941 le contact entre les deux hommes se rétablit. C'est Claudel qui en a l'initiative. Il envoie à Journet un collégien qui s'était adressé à lui dans sa quête de Dieu. Cette dimension sacerdotale est une dimension essentielle de leur relation. Journet parle de réconciliation. « Je suis tout à fait réconcilié avec Claudel depuis qu'il a écrit cet article courageux sur la S. d. N., et surtout depuis qu'il m'a envoyé un jeune homme pour ses Pâques... »¹⁹

Un article courageux... Dans la *Gazette de Lausanne*, en avril 1941, Claudel, au mépris de l'idéologie dominante, salue dans la Société des Nations, en dépit de ses réalisations défaillantes, « le premier essai d'organisation de l'Europe, une organisation basée non pas sur la violence mais sur le droit, sur le respect des volontés réciproques et sur l'étude des intérêts entrecroisés »²⁰, et il développe ce que devrait être un ordre international nouveau inspiré par les exigences et les paroles de l'Évangile, « dont nous savons qu'elles ne passeront pas ». Journet y reconnaît « le cri d'un vrai chrétien qui est sorti de votre cœur ».

17. *Ibid.*, p. 5.

18. *Ibid.*, p. 7.

19. D'une lettre de C. Journet à Berthe Decourieux. Fondation du Cardinal Journet (FCJ).

20. Paul CLAUDEL, « Paul Hymans », dans *Œuvres Complètes*, t. XXIX, Gallimard, 1986, p. 321-322.

Comme un écho au souci intrépide d'éclairer les consciences que lui-même manifeste à travers ses éditoriaux de *Nova et Vetera*. Il aime le courage d'une telle déclaration, qui ne va pas de soi par les temps qui courent. C'est de ce même courage qu'à son tour Claudel remerciera Journet l'année suivante²¹.

Ainsi donc la guerre finit-elle par les rapprocher. Les sympathies de Claudel pour le régime de Vichy ont été éphémères. « C'est si bien que Raïssa ait parlé de Claudel²², écrit Journet à Maritain. Je suis sûr qu'il nous reviendra. Il a dit que vous aviez bien fait de ne pas vous rallier. Et lui-même est maintenant nettement antigouvernemental. »²³

Il y a plus encore pour les rapprocher et les réunir : la lettre que, le 24 décembre 1941, Claudel adresse au Grand Rabbin de France, Isaïe Schwartz, en la signant de son titre d'Ambassadeur de France, pour « dire le dégoût, l'horreur, l'indignation qu'éprouvent à l'égard des iniquités, des spoliations, des mauvais traitements de toutes sortes, dont sont actuellement victimes nos compatriotes israélites, tous les bons Français et spécialement les catholiques. »²⁴ Journet, qui a déjà consacré un éditorial à l'antisémitisme (septembre 1941), en reproduira un passage dans son article « Coopération » de septembre 1942 (celui qui sera empêché de paraître par la censure ecclésiastique²⁵) : « une lettre pleine de noblesse, de force, de générosité »²⁶.

*

Un nouvel « ensemble » dans la correspondance se forme en août 1942 (lettres 7-9). Il révèle de nouveau un dissentiment, qui touche

21. « J'ai bien reçu le dernier numéro de *Nova et Vetera* et je me permets de vous féliciter du noble et courageux article que vous avez consacré à l'*Ordre nouveau*. Sous le régime d'oppression qui écrase actuellement les consciences, cela fait plaisir de lire des paroles vraiment chrétiennes. » (11 août 1942). Correspondance, lettre 7.

22. Dans une page des *Grandes amitiés* (que C. Journet vient de recevoir) où elle évoque quelques hommes « dont l'influence devait être si grande en France et dans le monde : Bergson, Léon Bloy, Péguy, Psichari... Et Claudel?... » J. et R. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, t. XIV, p. 806.

23. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t. III, p. 237, 11 décembre 1941.

24. Cf. *Cahiers Paul Claudel* n° 7, 1968, « La figure d'Israël ». « J'ai eu de fréquents rapports avec des juifs de toutes nations - poursuit Claudel - et j'ai toujours trouvé en eux non seulement des esprits ouverts mais des cœurs généreux et délicats. Je suis fier d'avoir parmi eux beaucoup d'amis. Un catholique ne peut oublier qu'Israël est toujours le Fils aîné de la promesse, comme il est aujourd'hui le Fils aîné de la douleur... »

25. Voir Guy BOISSARD, *Quelle neutralité face à l'horreur ? Le courage de Charles Journet*, Éd. Saint-Augustin, 2000, ch. 3, p. 132 sv.

26. L'éditorial « Coopération » est repris, après la guerre, dans *Exigences chrétiennes en politique*, L.U.F., 1945. La lettre de Claudel est citée p. 236.

cette fois l'abbé Journet directement et l'attention que celui-ci porte à de jeunes poètes. L'occasion en est un article de Georges Cattai dans *Nova et Vetera* sur « la nouvelle poésie », consacré à Pierre Jean Jouve, Patrice de la Tour du Pin et Pierre Emmanuel. Claudel se montre « sévère »²⁷ et s'indigne de trouver « un éloge dithyrambique » de ces poètes dans une revue chrétienne. Il reproche à Journet de manquer de discernement, de « (se) laisser égarer par (sa) charité, comme ce malheureux Maritain qui remplissait autrefois sa revue des élucubrations des surréalistes »...

C'est l'occasion pour Journet de répondre au poète une lettre importante, toute pleine de mansuétude, de magnanimité, de lumière évangélique. D'abord il redit, comme il l'aura fait souvent, ce qu'est pour lui l'œuvre de Claudel, « depuis la première rencontre », laissant une fois encore libre cours à son admiration et à sa gratitude, avec des accents très personnels. « Il faudra longtemps pour qu'on trouve en France ou ailleurs quelque chose qui en approche. » Il essaie ensuite de lui faire comprendre les motifs profonds qui guident son attitude sans que cela obscurcisse sa lucidité, le prix de souffrance qu'il lui faut payer : il ne craint pas d'ouvrir ainsi à Claudel son cœur de prêtre, faisant appel – au-delà des rudesses du poète qu'il n'ignore pas – à « l'ardente charité »²⁸ dont il le sait capable.

Mais Claudel ne veut rien entendre. « D'ailleurs je connais assez les hommes de lettres pour savoir que cela ne servirait à rien. (...) Autrefois en France les nuances étaient tranchées : il y avait les croyants d'un côté et les incroyants de l'autre. Maintenant tous ces hideux hommes de lettres se sont aperçus du parti qu'ils pourraient tirer du répertoire chrétien, et ils mêlent cela à celui des passions, de leur orgueil et de leur fantaisie déréglés ! Cela fait un margouillis ignoble qui me cause une indicible horreur (...) »²⁹

Une nouvelle fois, Journet conclut que toute discussion est impossible avec Claudel. À Albert Béguin, qui a encouru les mêmes reproches³⁰, il confie le 24 août : « Oui, j'ai reçu une longue lettre ridicule de Claudel³¹, où il vitupère même contre les alexandrins dont se sert Pierre E., et bien sûr aussi contre le "sieur" Jouve. Pour Jouve qui

27. Cf. *Journal*, t.II, p. 408.

28. Cf. Préface à Ernest Friche, *Études claudéliennes*, 1943, p. XXIV. « (Claudel) compte parmi les quelques laïques dont beaucoup de prêtres peuvent jalouser le rayonnement spirituel. C'est ici surtout que se révèle davantage l'ardente charité de son cœur. Je ne crois pas qu'un homme si illustre ait jamais laissé sans réponse aucune lettre lui apportant la question angoissée de quelque âme, si humble ou si inconnue qu'elle fût. Des centaines, peut-être des milliers, de ces lettres circulent par le monde. J'en ai vu plusieurs, elles étaient émouvantes et splendides. » (Préface datée de novembre 1942.)

29. Lettre du 19 août 1942. Correspondance, lettre 9.

30. Cf. *Journal*, t.II, p. 408.

31. La lettre du 11 août 1942. Correspondance, lettre 7.

m'avait envoyé son "Porche à la nuit des saints" je l'ai laissé sans réponse, n'arrivant pas à y trouver quelque chose que je puisse aimer, et son utilisation de S[aint] J[ean] de la Croix pour des fins si troubles me cause un profond malaise. J'ai essayé de dire à Claudel que le cas de P. E. était tout différent, qu'il partait pour une aventure où Dieu pouvait l'attendre, qu'il cherchait la foi d'une façon touchante, et que ce serait grand et chrétien de la part de Claudel de lui faire signe comme un aîné qui a déjà trouvé le port. Il m'a répondu une seconde lettre³² où il accuse de nouveau P. E. d'être un blasphémateur (dans une revue qui est ecclésiastique) et où il se montre d'une dureté incroyable. Il semble regretter le temps où il y avait quelques "bons" d'un côté et tous les mauvais de l'autre. Je ne réponds pas, c'est trop borné. »³³

*

Journet ne répond pas, mais il se recentre sur les régions plus profondes où leur relation demeure inaltérable. C'est alors qu'il écrit sur Claudel deux textes majeurs : quelques pages seulement, occasionnelles, mais qui vont au cœur de leur dialogue.

D'abord une préface, datée de novembre 1942, pour les *Études claudéliennes* que publie en Suisse l'abbé Ernest Friche. Préface importante car elle révèle la compréhension en profondeur et en nuances qu'il a de l'œuvre claudélienne³⁴. Ensuite, un court texte sur l'œuvre biblique du poète.

La publication du livre de Friche sur le « thomisme » de Claudel permet en effet au dialogue entre Journet et le poète de se poursuivre indirectement. Claudel envoie à Friche une lettre où il lui dit son accord de fond, remercie l'abbé Journet pour « sa belle préface » et discute deux points de la doctrine de saint Thomas : sa théorie de la connaissance et ses vues sur la vie future et les fins dernières. Par l'abbé Friche, Journet obtient de Claudel de pouvoir publier cette lettre dans *Nova et Vetera* avec des annotations sur les deux points de doctrine thomiste mis en discussion. « Je ne vois aucun inconvénient à ce que M. l'abbé Journet publie ma lettre dans sa revue, s'il la juge digne de cet honneur inattendu. Mon texte ne pourra que gagner aux notes qu'il y ajoutera. »³⁵

32. Du 19 août 1942. Correspondance, lettre 9.

33. C. Journet à A. Béguin, 24 août 1942. Archives A. Béguin, bibliothèque de la Chaux-de-Fonds ; copie à la FCJ. À propos de cet épisode, voir en complément, plus loin, « Entre poésie et théologie ».

34. Voir plus loin, « Entre poésie et théologie ».

35. *Nova et Vetera*, 1943, p. 258. Dans cette livraison, C. Journet publie trois lettres, qu'il annote, de Claudel à Ernest Friche.

Mais surtout, une question de Claudel à Ernest Friche au sujet de son œuvre biblique suscite la réponse de Journet, dans un compte-rendu qu'il consacre à l'*Introduction au Livre de Ruth*, dont le sous-titre est « Du sens figuré de l'Écriture » : quelques lignes serrées où il donne son opinion sur cette partie de l'œuvre claudélienne et rappelle des critères théologiques précieux en matière d'interprétation de l'Écriture³⁶.

*

La correspondance reprend en novembre 1945 : Journet annonce à Claudel la mort du peintre Alexandre Cingria. Claudel avait autrefois préfacé un écrit de Cingria, *La décadence de l'Art sacré*. Il y avait entre eux une parenté d'âme que Journet avait bien sentie. Elle résidait dans une foi « forte, sans respect humain, un peu semblable à cette foi généreuse, conquérante, missionnaire que j'aime en vous », dit Journet. Claudel donne la réplique : « La Foi de notre ami se traduisait dans la joie, dans la gaieté, et dans une espèce d'éloquence scénique où revivaient les meilleures traditions du grand Art baroque » – pour ainsi dire un autoportrait !

Cet hommage à deux voix³⁷ ouvre une nouvelle page dans la relation entre Journet et Claudel.

La guerre est finie. Les voyages sont devenus un peu moins difficiles. De son château de Brangues, Claudel n'est pas loin de la Suisse. Il doit s'y rendre en décembre et se propose d'aller voir l'abbé Journet. La réponse de celui-ci manque, mais nous savons qu'il envoie à Claudel deux livres qu'il vient de faire paraître, *Destinées d'Israël* et *Exigences chrétiennes en politique*, et que très probablement il lui suggère de venir faire une « lecture » à Genève ou à Fribourg. « Je pars pour la Suisse le 20 [décembre], répond Claudel, et je serai à Fribourg entre Noël et le Jour de l'An. C'est à ce moment que je pourrais donner une lecture – divers fragments de mon tout dernier livre sur la S. Vierge. » Le *Journal* précise qu'il est à Fribourg du 23 au 25. « J'ai eu bien grand plaisir à renouer connaissance avec vous – écrit Claudel à Journet le jour même de Noël –, mais j'aurais encore bien des choses à vous demander. » – « Cela a été pour moi une émotion très douce de vous retrouver, après ces vingt et une années³⁸,

36. Voir plus loin : « L'exégèse des poètes ».

37. Journet ne retiendra que la voix de Claudel pour rendre hommage à Cingria dans *Nova et Vetera*, 1945, p. 215.

38. Journet se trompe d'un an. C'est, on l'a vu, en décembre 1925 qu'eut lieu la rencontre à Genève.

où vous étiez venu lire à Genève l'*Introït* de *La Messe là-bas* », répond Journet le lendemain.

Les conférences de Claudel auront lieu début janvier. Dans sa lettre du 26 décembre, Journet en a bâti et proposé le programme. C'est lui qui accueille le poète, à Genève le 9, à Fribourg le 11. « Il y a 20 ans, vous preniez pour la première fois la parole à Genève, dans cette salle de l'Athénée, toute pleine de respect et de sympathie comme elle l'est ce soir... » À Fribourg il le reçoit et le remercie « non seulement au titre d'une vieille amitié, mais comme prêtre de l'Église, au nom de cette même Église que vous avez chantée d'une voix encore inouïe, à laquelle vous avez attiré tant d'âmes de jeunes gens en quête de beauté... » Il publiera dans la première livraison de *Nova et Vetera* de 1946 « le si beau prologue » de Claudel à Genève et l'un des poèmes qui furent lus ce soir-là : « La Sainte Vierge gravit à reculons les échelons du Rosaire » :

« *L'âme assise et étroitement serrée dans son châle et qui regarde le feu,*

Il y a une espèce de voix en elle, et de plus en plus insistante, à quoi elle devient sensible peu à peu... »

*

Échanges et rencontres vont dès lors se faire plus fréquents jusqu'en 1948. Il est aisé, en outre, de percevoir un certain changement dans les rapports. L'attitude de Claudel est comme empreinte d'une plus grande modestie, de docilité, de reconnaissance. Peut-être a-t-il été sensible, en revoyant l'abbé Journet, à la lumière de l'intelligence et du cœur qui émane de sa personne, à cette influence douce et pénétrante dont Maritain dira que le secret en est la « grande charité de la vérité »³⁹. D'autre part, les tensions de naguère se sont apaisées. Pendant la guerre, nous l'avons vu, Claudel s'est trouvé, pour le fond, proche de

39. « L'abbé Journet sait ce qu'est le service de la vérité, et il en concilie dans son cœur toutes les extrêmes exigences. Ce prêtre très savant et très doux, dont la parole est égale et patiente comme un bourdonnement d'abeilles, et dont l'âme est intrépide, est attaché d'un amour pareillement fort et obstiné à la sainte intégrité de l'héritage de l'Église et de la Tradition, et de la lumière intelligible dispensée par la plus stricte orthodoxie thomiste, et à l'œuvre de salut à accomplir dans les âmes, à tout ce qu'il y a de vérité qui se cherche, de douleur humaine et d'humaine grandeur dans l'angoisse du monde et dans les grandes soifs qui l'égarèrent. *Hæc oportebat facere, et illa non omittere*. Il compatit d'autant plus largement qu'il ne dévie pas, il chemine d'autant plus droit qu'il compatit davantage. (...) Cette grande charité de la vérité est le secret de son influence. » Jacques MARITAIN, témoignage inédit pour les vingt ans de *Nova et Vetera*, publié dans *Nova et Vetera*, 1996/2 et dans JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t. III, p. 798-800.

Journet, mais aussi de Maritain. Lorsqu'il vient à Genève et Fribourg, début 1946, il tient à faire savoir sa réconciliation avec Maritain, et cela ne peut que réjouir l'abbé Journet⁴⁰.

Parmi toutes les circonstances qui rapprochent alors Claudel de Journet, l'une d'elles tient une place privilégiée. Ce sont les « destinées d'Israël ». En 1942, à l'occasion du 25^e anniversaire de la mort de Léon Bloy et du 50^e anniversaire de la parution du *Salut par les Juifs* qui survenait « au milieu du plus terrible assaut de violence, de mépris, de cruauté sauvage et planifiée contre Israël que le monde eût jamais vue »⁴¹, Journet avait senti l'urgence qu'il y avait, en partant du livre de Bloy, mais en suivant la démarche propre de la théologie, à « faire le point sur la question juive » du point de vue de la révélation, de l'enseignement de l'Église et de la théologie. Ce sera le livre *Destinées d'Israël* qui paraît en 1945. Journet l'envoie à Claudel, en même temps qu'*Exigences chrétiennes en politique*, dès que reprennent leurs échanges. Claudel répond : « Comment vous remercier des 2 beaux livres que vous avez eu la charité de m'envoyer ? J'ai dévoré celui que vous avez consacré aux destinées d'Israël et où vous avez bien voulu trouver si souvent l'occasion de me parler. »⁴²

Ce livre *parle* à Claudel. Le mystère d'Israël, en effet, est alors plus que jamais au cœur de sa méditation. Surtout, il s'interroge sur la signification de ce qu'aujourd'hui nous appelons la Shoah. Une note du *Journal*, en septembre 1945, l'atteste. Il s'interroge sur sa signification dans le plan de l'histoire du salut. C'est une interrogation d'ordre théologique, et c'est bien dans ce sens qu'il la soumet, quelques semaines plus tard, à Journet (12 décembre)⁴³ et à Maritain (13 décembre)⁴⁴. L'un et l'autre d'ailleurs avaient montré qu'ils seraient d'emblée en consonance : Maritain, en le remerciant, dans une lettre précédente, « d'avoir témoigné pour les juifs persécutés comme vous l'avez fait » (« Votre lettre au grand rabbin – ajoutait-il – a été connue en Amérique, elle a été un réconfort pour tant d'âmes ») ; Journet, en lui envoyant *Destinées d'Israël*.

40. « Claudel a dit partout qu'il s'était "réconcilié avec vous" ; car "il y avait un différend entre nous". On lui a dit que c'était très bien comme cela. À moi, il ne m'a rien dit. Mais comme il me parlait de Gide, qui était "possédé", je lui ai raconté votre impression quand vous aviez été faire une visite à Gide avant Corydon. Il m'a dit : "c'était grand de la part de Maritain". » JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t.III, lettre 832, 19 janvier 1946, p. 366.

41. Charles JOURNET, *Destinées d'Israël*, L.U.F., 1945, p. 9.

42. *Correspondance*, lettre 13.

43. « Ne pensez-vous pas, vous qui êtes un docteur en Israël... » *Correspondance*, lettre 13.

44. « Et maintenant c'est au théologien que vous êtes que je pose une question./ Ne trouvez-vous pas que la situation des enfants juifs massacrés par les nazis a beaucoup d'analogie avec celle des Saints Innocents... » (Voir la correspondance Claudel-Maritain, à paraître).

En 1948, la figure d'Israël sera toujours présente dans leurs entretiens : « J'ai vu Claudel à Genève il y a huit jours (écrit Journet à Maritain). À un moment donné à propos d'Israël, il m'a parlé de vous ; il vous avait écrit pour vous demander de plaider cette cause devant le pape. J'ai dit : il l'a fait, et même à plusieurs reprises, et admirablement. – Et puis ? – Rien n'est venu, ou du moins il le semble. Il s'est tu. »⁴⁵

*

Maintenant c'est Claudel qui le plus souvent prend l'initiative des échanges. « J'aurais encore bien des choses à vous demander », écrit-il après les retrouvailles de Noël 1945. L'autorité de Journet s'affirme davantage, la part du théologien est prépondérante dans leur dialogue : ce rôle, amorcé par écrit dans les « notes » de *Nova et Vetera* pendant la guerre (1943), se poursuit, s'amplifie désormais, sur les instances de Claudel qui sollicite de Journet conseils et jugements théologiques.

En décembre 1945, il est venu à Fribourg avec un manuscrit, « La théologie de l'Immaculée Conception », qu'il veut soumettre à l'abbé Journet. Cela donne lieu à un nouvel échange épistolaire, en février et mars suivants (lettres 16-19), au terme duquel Claudel, sans être pleinement « apaisé » par les arguments du théologien, s'incline devant son jugement et remet son manuscrit⁴⁶.

L'année suivante, il remet à Journet un autre manuscrit, celui de son commentaire du *Cantique des Cantiques*. Aux questions que Claudel lui a posées dans sa lettre du 2 avril, Journet répond par des notes techniques qu'il a demandées à des proches, compétents sur ces sujets⁴⁷. À la fin de l'année il donne le *nihil obstat* et obtient l'*imprimatur* qu'il envoie à l'auteur le 1^{er} janvier 1948, non sans émettre des réserves sur

45. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t.III, p. 661. Dans sa lettre déjà citée du 13 décembre 1945 à Maritain, alors ambassadeur près le Saint-Siège, Claudel avait adressé une autre requête : « Rien n'empêche plus la voix du Pape de se faire entendre. Il me semble que les horreurs sans nom et sans précédent dans l'Histoire commises par l'Allemagne nazie auraient mérité une protestation solennelle du Vicaire du Christ. Il semble qu'une cérémonie expiatoire quelconque, se renouvelant chaque année, aurait été une satisfaction donnée à la conscience publique... Nous avons eu beau prêter l'oreille, nous n'avons entendu que de faibles et vagues gémissements. » Lettre publiée dans le *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n° 143, 3^e trimestre 1996. Le commentaire de Michel Bressolette qui l'accompagne montre à quel point la demande de Claudel « rejoignait une profonde et douloureuse préoccupation de Maritain », déjà exprimée pendant la guerre (le 18 septembre 1942, Maritain avait proposé de faire de Yom Kippour un jour de prière où les Chrétiens demanderaient pardon pour la persécution des Juifs), et qui allait se traduire à nouveau, par une longue note, datée du 12 juillet 1946 et adressée à Mgr Montini, Substitut à la Secrétairerie d'État.

46. Voir plus loin : « Entre poésie et théologie », et la *Correspondance*, Annexe 2 : « Note sur "la théologie de l'Immaculée Conception" ».

47. Voir correspondance, lettre 21, note 66.

les récits des apparitions de la Vierge à Fatima tels qu'ils sont rapportés par Claudel. Ici encore, comme au sujet de l'Immaculée Conception, c'est le théologien contemplatif qu'est Journet, qui réagit. Il aime la « dilection profonde et délicate » de Claudel pour la Vierge Marie. Mais pour lui, la véritable dévotion à la Vierge se fonde sur la révélation et la foi, non sur l'imagination. Se tromper sur la Vierge, si peu que ce soit, c'est se tromper sur l'Incarnation rédemptrice⁴⁸.

En juin 1948, Claudel consulte une nouvelle fois Journet, au sujet d'une conférence qu'il doit faire, à la demande de la reine Élisabeth de Belgique, sur Romain Rolland, dont il a été autrefois le condisciple au lycée Louis-le-Grand. Ce n'est qu'une cinquantaine d'années plus tard qu'ils se sont retrouvés, « paradoxalement intimes ». « Dans ces années solennelles et dépouillées qui précèdent la mort, dira Claudel dans sa conférence, qui sait si l'impétuosité d'une foi brutale ne venait pas au secours chez notre ami de l'un des deux courants, le plus secret mais aussi le plus profond et le plus impérieux, qui, dans ce cœur sincère, se partageaient la pente, pareils à ces thèmes en apparence antagonistes qui au terme d'un long discord s'entraînent l'un l'autre vers la résolution. »⁴⁹ Ces deux courants, Claudel les résume dans sa lettre à Journet : « un panthéisme de caractère surtout sentimental et musical... » et « une idée jamais abandonnée (...) de la paternité divine ». « C'est ce point, conclut-il, soit l'accord entre immanence et transcendance que je voudrais débrouiller dans ma conférence. Pourriez-vous me dire ce que je devrais lire à ce sujet. » Journet répond en lui envoyant une étude que Claudel qualifie de « pages de forte théologie » : probablement « Présences de la Trinité à elle-même et au monde », paru dans *Nova et Vetera* en 1943, qui traite des trois plans de présence de Dieu dans le monde : présence de création, d'inhabitation et d'incarnation. Mais entre-temps ils se sont revus à Genève. Le 12, Claudel note dans son *Journal* : « À 4 h. longue conversation avec l'abbé Journet. » Il y est question, entre autres, d'Israël (nous l'avons vu), de Maritain⁵⁰, des processions et des missions des Personnes divines⁵¹. C'est sans doute leur dernière rencontre.

48 À la même époque, il expose son point de vue sur les récits des apparitions de Fatima et sur les interprétations qui en sont données, dans une bibliographie de *Nova et Vetera*, 1948, p. 186-188. En voici la conclusion : « La dévotion (des fidèles) à la Vierge est antérieure à Fatima, et à Lourdes, et à la Salette. Elle est fondée, ils le savent, sur le rôle, dans le mystère de l'incarnation rédemptrice et du salut des hommes, de la Vierge Marie, Mère consciente du Christ-Dieu, dont l'Ange, après le message de l'Annonciation, a attendu en silence le libre consentement : *Ecce ancilla Domini*. »

49. Paul CLAUDEL, « La pensée religieuse de Romain Rolland », *Œuvres en prose*, p. 594-595.

50. Cf. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t.III, p. 661.

51. D'après les notes d'un entretien de Journet le 26 juin suivant. (FCJ)

En 1950, un mot de Claudel redemande à Journet le manuscrit de l'essai sur l'Immaculée Conception « qui ne vous a pas plu ». Ensuite, les documents se taisent. Il n'est pas nécessaire d'imaginer autre chose.

Journet faisait souvent remarquer à propos des artistes, et en particulier de Claudel, que leurs œuvres sont toujours plus grandes, plus belles, que la vie de leur auteur⁵². L'admiration qu'il avait pour Claudel était immense, elle n'était pas sans discernement. Une qualité bien définie donne à leur relation sa tonalité si particulière. Elle vient surtout de Journet, de sa liberté de jugement et de parole, de cette *parrhèsia*, qui est comme un respect supérieur à l'égard de la vérité et de la personne elle-même du poète. De là cette impression d'autorité qui se dégage de ses lettres, qui va de pair avec une grande humilité, et même la suppose.

À la mort de Claudel, Journet note : « Il y aura bien sûr une décan-tation à faire, comme pour Bloy, mais une grande chose restera. »⁵³ Il consacre presque tout un numéro de *Nova et Vetera* en hommage au poète. Pour qui d'autre – sinon, bien sûr, dix-huit ans plus tard, pour Jacques Maritain – a-t-il fait cela ? Le fascicule s'ouvre par des extraits de Claudel, sous le titre : « L'Église ». « Voici quelques pages, uni-quement tirées de sa méditation du *Cantique des Cantiques*... » Dans le compte-rendu de cet ouvrage, quelques années plus tôt, Journet avait noté : « Je voudrais pouvoir extraire de ce livre massif une cinquantaine de pages, pour lesquelles je donnerais tout le reste. Il se trouve qu'elles se réfèrent presque toutes à l'Église. »

La relation de Journet et de Claudel s'est nouée à des degrés de pro-fondeur divers. Le simple film des « contacts et circonstances » a pu le laisser entrevoir. On ajoutera ici quelques notes, comme de simples ouvertures sur le dialogue plus profond.

2. *Entre poésie et théologie*

« *Le plus grand des poètes dont nous aurons entendu résonner la voix* »

Indéniablement, ce qui chez Claudel a d'abord séduit Charles Journet, ce qui l'a attaché à lui d'une manière inaltérable en dépit des malentendus divers, c'est *la poésie*. Les témoignages qui l'attestent sont d'une constance sans défaut. Ainsi cette adresse, qui échappe si librement au monde des convenances, en tête de deux lettres parmi les

52. Cf. Mgr Pierre MAMIE, dans *Montini, Journet, Maritain : une famille d'esprit*, Istituto Paolo VI, Brescia, 2000, p. 6.

53. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t.IV, lettre 1173, 24 mars 1955.

plus belles et les plus courageuses : « Très cher grand poète ». Alors qu'il lui faut défendre contre les injustices, les étroitesse et les duretés de l'homme Claudel la vérité d'une pensée, ou une âme qui cherche Dieu à tâtons, c'est au *grand poète* que Journet en appelle.

Quand il prépare la conférence que Claudel doit venir faire à Genève et esquisse un programme des « lectures », il suggère de commencer par des textes comme *Les Papillons* et les *Quatre visages des chérubins* « pour faire sentir tout de suite ce que c'est que la poésie ». Et que tout ce qui sera lu est saisi dans la lumière où la poésie ensemence le regard sur les mystères de la foi, de la Vierge, de l'âme, de la prière.

Il introduit cette même conférence par ces mots : « Ce que nous admirons en vous, permettez-nous de vous le dire, ce sont les trois grandes constantes de votre vie. » Et celle qu'il met en premier, c'est « cet extraordinaire *don de poésie*, qui vous a été prêté par Dieu, qui vous a été donné en commande, afin que vous puissiez épeler et chanter pour vos contemporains l'immense poème de la création, et refaire la Divine Comédie... »

D'une manière plus significative encore, peut-être, lorsqu'il donne son avis sur les pages que Claudel a consacrées à « la théologie de l'Immaculée Conception », ce n'est pas par l'argument théologique que Journet commence. « Ce que je leur reproche surtout – dit-il, et c'est lui qui souligne –, c'est qu'*elles ne contiennent rien qui soit vraiment de vous, je veux dire du poète qui est en vous*, et que nous aimons et admirons tous. Elles pourraient être écrites par n'importe qui. »⁵⁴

Ce don de poésie, Journet n'hésite pas à affirmer qu'il met Claudel au nombre des plus grands, « des seuls dont le nom passera dans l'histoire »⁵⁵ : il « vous rangera parmi les plus grands poètes de l'humanité, ceux que vous avez appelés les poètes impériaux »⁵⁶. Cela est pour lui comme une évidence. Parmi les poètes, Claudel est « le plus grand de ceux dont nous aurons entendu résonner la voix »⁵⁷.

« *Sentir ce que c'est que la poésie* »

Une expression de Journet, que nous venons de rencontrer est ici bien remarquable : quand il compose la soirée de lectures à Genève, il propose certains textes « *pour faire sentir tout de suite ce que c'est que la poésie* ». Ces mots, qui font appel non à des définitions et à des analyses mais à l'expérience, laissent deviner d'emblée chez Charles Journet un sens natif de la poésie.

54. Correspondance, lettre 16.

55. Correspondance, lettre 2.

56. Correspondance, Annexe 1.

57. C. JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, L.U.F., 1945, p. 525.

Que la poésie passe ici et là, imprévisible, libre comme l'Esprit dont on ne sait ni d'où il vient ni où il va, qu'elle illumine et transfigure les plus pauvres choses, qu'elle devine le mystère des choses et des êtres et qu'elle puisse ainsi ouvrir des chemins vers le mystère qui est de l'autre côté des choses, sans pour autant se confondre avec lui, tout cela, Journet le sait par expérience depuis toujours. Parmi bien d'autres indices, un petit fragment d'autobiographie inattendu, glissé dans une « bibliographie » de *Nova et Vetera*, le dit à sa manière.

« J'ai découvert Henri Suso peu après sainte Catherine de Sienne, dans les premières années de mon séminaire, et je crois bien qu'en même temps que saint Dominique, ce qui m'a conduit vers lui c'est une page de l'*Histoire de France* de Michelet sur la poésie du Rhin, que je trouverais aujourd'hui un peu facile. » Il cite ensuite cette page, dont voici la fin : « "...Une immense poésie dort sur le fleuve. (...) Chez ce peuple, le symbole du mystère est la rose : simplicité et profondeur, rêveuse enfance d'un peuple à qui il est donné de ne pas vieillir parce qu'il vit dans l'infini, dans l'éternel." C'est dans ce décor – poursuit Journet – que j'imaginai les fils de saint Dominique, Eckhart, Tauler, Suso. Et je pense que personne au monde, pas même le Dante du *Paradiso*, pas même Paul Claudel n'a autant aimé la rose, la rose rouge, ni compris son mystère que Henri Suso. »⁵⁸

Bien plus tard, il écrira à un poète : « Oui, ce besoin d'autre chose que ce qu'on voit, et qui rend lumineuses les choses qu'on voit. »

La poésie lui est nécessaire et connaturelle. Comme les mystiques, elle ouvre un ciel dans son âme⁵⁹. Il saura toujours la reconnaître quand elle apparaît, une sous ses multiples visages. Il l'aimera chez Verlaine comme chez Bloy, chez Dante et chez Claudel, chez Rilke, chez Emily Dickinson, chez Raïssa Maritain et Anne Perrier, chez les peintres, Giotto, Rouault, Cingria, Severini, Chagall, et jusque dans le film *La Strada*, de Fellini.

Ce sens natif de la poésie chez Journet, il faudra s'en souvenir, faute de quoi on ne comprendra pas, ou l'on faussera, les choses les plus profondes qui sont engagées dans sa relation avec Claudel : en premier lieu le dialogue de la poésie et de la théologie, mais aussi son attitude à l'égard de certains jeunes poètes, ou encore l'interprétation de l'œuvre biblique de Claudel.

58. *Nova et Vetera*, 1948, p. 190.

59. Sans outrepasser ses frontières naturelles, la poésie entretient avec la vie mystique et les secrètes divinations de l'amour surnaturel un rapport d'analogie. Cf. Jacques MARITAIN, *Réponse à Jean Cocteau*, *Œuvres Complètes*, t.III, et *Frontières de la poésie*, *Œuvres Complètes*, t. V. Voir également Michel CAGIN, « Jacques Maritain et les artistes », dans *Jacques Maritain face à la modernité*, P.U.M., Toulouse, 1995, en particulier p. 51.

Dans « la liberté d'aimer à la fois théologie et poésie »

Du livre d'Ernest Friche, qui se propose de confronter le génie de Claudel et celui de saint Thomas, Journet écrit dans sa préface : c'est « une tentative assez hardie, assez peu scolaire, (...) pour enchanter un esprit n'ayant point voulu aliéner sa liberté d'aimer à la fois, pourvu qu'elles fussent authentiques, théologie et poésie, la plus nue des vérités et la plus somptueuse des beautés. » Ces lignes pourraient fort bien s'appliquer d'abord à Journet lui-même. Ce sont cet enchantement et cette liberté qui habitent son dialogue ininterrompu avec l'œuvre de Claudel.

Ce dialogue emprunte des voies multiples, se poursuit au gré des circonstances, laconique, presque allusif – simples annotations en contrepoint à des lettres de Claudel, note de bas de page, fragments détachés –, mais allant le plus souvent au cœur des choses.

Claudel ne comprend pas la théorie thomiste de la connaissance. Ce n'est pas nouveau : il le disait déjà à Maritain en 1925. Il la trouve inutilement compliquée par l'intrusion des espèces intelligibles. Journet apporte à l'auteur, et à ses lecteurs, les explications nécessaires, mais surtout il montre pourquoi Claudel se heurte à cette doctrine : « C'est qu'un poète pense toujours plus ou moins à la connaissance poétique, qui représente un autre type de connaissance, où les espèces ou idées, bien qu'elles soient présentes, ne fonctionnent pas cependant comme *moyen formel* de connaître. »⁶⁰

Ailleurs c'est le sens de l'être et l'usage de l'analogie qui sont considérés, selon qu'ils sont le fait du métaphysicien et du théologien ou du poète. Étienne Gilson⁶¹ avait montré que saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure n'utilisent pas l'analogie de la même manière, dans le même sens, dans le même esprit, qu'ils n'en accentuent pas le même aspect : saint Thomas insistant, dans la hiérarchie des êtres, sur la dissemblance et la distance entre le créé et l'incrée qu'implique l'analogie, saint Bonaventure mettant en avant sa signification unitive et cherchant davantage, à travers elle, les ressemblances et liens de parenté entre les créatures et le créateur, et l'approche symbolique de Dieu qu'elle favorise⁶². Journet fait ressortir *l'ordre* qui existe entre ces types de considérations, et par conséquent *situe* la poétique claudélienne,

60. *Nova et Vetera*, 1943, p. 257 (note).

61. Étienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, 1924, ch. VII, « L'analogie universelle », p. 196. Voir en particulier p. 225-227. Claudel a lu cet ouvrage en 1928, cf. *Journal*, t.I, p. 799 sv.

62. Ceci ne sera pas sans conséquences dans l'interprétation que le poète fera de l'analogie et de ses différentes formes (métaphysique, métaphorique), telles que l'Écriture les met en œuvre pour parler de Dieu.

qu'il rapproche de la visée de Bonaventure dans laquelle le poète lui-même s'était reconnu, par rapport à la démarche métaphysique ou théologique.

« C'est après avoir considéré la *dépendance ontologique des créatures en tant que CHOSES* par rapport au Créateur, et avoir marqué, selon la doctrine thomiste de l'analogie, qu'elles lui sont plus "dissemblables que semblables" (Concile de Latran), qu'on pourra les considérer en tant que SIGNES et chercher à découvrir, selon la méthode bonaventurienne, que É. Gilson appelle l'"analogie universelle", *leurs rapports d'ombres, de vestiges ou d'images* de Dieu et de la Trinité. Saint Thomas, surtout théologien et philosophe, insiste sur le premier temps ; saint Bonaventure, surtout écrivain mystique, sur le second. On comprend que Paul Claudel se sente, en ce débat, moins accordé à la métaphysique (de saint Thomas) qu'à la symbolique (de saint Bonaventure). »⁶³

Il y a là des ouvertures épistémologiques importantes sur les fondements et les dimensions théologiques de la poétique claudélienne. Le poète est ainsi reconnu, respecté, compris, en ce qui est à lui en propre. « Il faut lire un philosophe en se rappelant qu'il est philosophe, et un poète en se rappelant qu'il est poète ; les bénir l'un et l'autre d'être ce qu'ils sont ; les remercier d'éveiller chacun à sa manière, notre âme aux réalités profondes ; et ne chercher qu'en Dieu les suprêmes réponses. »⁶⁴

Ayant ainsi distingué et ordonné la voie du poète et celle du théologien, et écarté toutes confusions, Journet est d'autant plus libre pour laisser théologie et poésie se rencontrer, s'inviter mutuellement, partager leur regard. Peu de théologiens ont su comme lui intégrer à l'élaboration rigoureuse de la sagesse théologique la parole des poètes, non comme une vaine parure, mais parce qu'il attend de cette parole qu'elle fasse resplendir d'une manière nouvelle la beauté de la vérité⁶⁵. De ce point de vue, Claudel tient, parmi les poètes, une place à part, pour laquelle Journet lui a voué une admiration et une gratitude indéfectibles. Sa poésie « est à l'antipode de la "poésie pure" »⁶⁶. Il a comme

63. C. JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, L.U.F., 1943, note à la p. 25. Inséré dans le texte, dans la réédition de 1969, coll. « Foi Vivante » N° 119, p. 23.

64. *Nova et Vetera*, 1943, p. 259, n.2.

65. Chez Journet lui-même, la conceptualisation la plus formelle pouvait à certains moments se prolonger sur un tout autre mode : « Lorsqu'un principe théologique avait porté sa lumière assez profondément dans son âme, il libérait en Charles Journet - dans ces régions que son ami Jacques Maritain appelait "l'inconscient spirituel" - de suggestives et éclairantes images. » Pierre-Marie ÉMONET, O.P., *Le Cardinal Charles Journet, portrait intérieur*, C.L.D., 1983, p. 41. Plus encore dans ses entretiens, dans son enseignement oral.

66. C. JOURNET, Préface aux *Études claudéliennes* d'Ernest Friche, p.XIX.

nul autre affirmé par toute son œuvre que l'objet de la poésie, « c'est l'univers des choses visibles auquel la Foi ajoute celui des choses invisibles. C'est tout cela qui nous regarde et que nous regardons. Tout cela est l'œuvre de Dieu, qui fait la matière inépuisable des récits du plus grand poète comme du plus pauvre petit oiseau. »⁶⁷ On sait que Claudel a étudié assidument les deux Sommes de saint Thomas d'Aquin dès les années 1895-1900, qu'il s'est imprégné de la théologie et même de la philosophie du Docteur Angélique, qu'il en a en quelque sorte nourri sa propre substance. C'est ainsi que « certaines intuitions profondes, que le thomisme a recueillies pour en donner l'expression conceptuelle, ont pu trouver, chez Claudel, une étonnante et prodigieuse formulation poétique, et parfois même, car on a affaire à un poète *intelligent*, comme un élargissement. »⁶⁸ Pour illustrer ces propos avec plus d'ampleur que Journet ne le fait dans les lignes qui suivent, il suffirait de parcourir son œuvre entière et d'y retrouver les thèmes où le théologien convie le poète à s'associer, selon son génie particulier, à sa propre tâche. Au centre de ces thèmes, comme point de convergence et d'unité, le mystère de l'Église.

Mais il y a autre chose encore, que le dernier mot a suggéré : « comme un élargissement ». Une lettre de Journet explicite : « Sur certains points où la théologie ne dit rien, où elle n'ose ni ne sait parler, la poésie vous a permis d'ouvrir des fenêtres : par exemple quand dans l'*Architecte* vous parlez de l'activité fabricante et de ses équivalents dans le ciel. Si je n'avais pas peur de gâter ce beau sujet, c'est avec joie que je l'entreprendrais. »⁶⁹ Il y reviendra deux ans plus tard, dans les pages intitulées « Résurrection »⁷⁰. « Le mystère de ce temps de l'au-delà, de ce temps d'un monde transfiguré et adapté aux corps ressuscités, eux-mêmes habités par des âmes qui plongeront, par une vision béatifique ininterrompue, au sein même de la vie éternelle de Dieu, est prodigieux. C'est le mystère d'une succession vêtue d'immutabilité, d'une action couvée par la plus immuable des contemplations, d'un temps investi de toutes parts par les clartés de l'éternité et comme submergé par elles. » Il ajoute : « Comment le théologien, ayant énoncé un tel mystère, ferait-il autre chose que se taire pour s'absorber à le contempler ? Seul le poète est capable de l'exprimer davantage et d'en donner à autrui quelque image. Le plus grand de ceux dont nous aurons entendu résonner la voix l'a fait splendidement. »

67. P. CLAUDEL, *Introduction à un poème sur Dante*, cité par C. Journet, *ibid.*, p.XX.

68. C. JOURNET, *ibid.*, p.XXII.

69. Correspondance, lettre 8.

70. *Nova et Vetera*, 1944. Pages reprises dans *Exigences chrétiennes en politique*, L.U.F., 1945.

Mais quand Claudel entreprend d'écrire sur des sujets qui touchent directement à la théologie et qu'il ne les aborde pas par de grandes poussées de son don de poète, il n'est pas rare de constater chez lui une crainte, une hésitation, un besoin d'être confirmé, voire corrigé⁷¹.

Or pour Claudel, Charles Journet est avant tout homme de Foi et théologien⁷². Sollicité en 1945 pour lui rendre hommage, il trace de lui ce portrait extraordinaire: « J'envoie de tout cœur mon hommage respectueux à l'abbé Charles Journet, détenteur de cette épée d'or que le prophète remit jadis à Juda Macchabée: l'Épée qui perce et qui sépare, qui atteint le centre et qui rend propre au sacrifice les membres, qui tue l'erreur et qui sculpte la vérité en la dégageant de l'opposition. Que Dieu bénisse ce champion de la Foi au centre de l'Europe et au centre de la doctrine. »⁷³

À la lumière de ces lignes, on pourra plus aisément mesurer le prix qu'il attache aux conseils et aux jugements théologiques de Journet, y compris par rapport aux questions que posent son œuvre biblique. Claudel voit Journet « au centre », au centre de la doctrine et, comme en une traduction tout à la fois géographique et symbolique, au centre de l'Europe. C'est sans doute le plus bel hommage qu'il pense pouvoir lui rendre, si l'on songe que, pour lui, *le centre* est le lieu d'où l'on peut tenir ensemble toutes choses, d'où l'on peut *comprendre*⁷⁴. À partir de leurs retrouvailles, fin 1945, nous l'avons vu, c'est ce qui domine leurs échanges: c'est au *théologien* que Claudel s'adresse, qu'il demande de la lumière, qu'il se soumet (même si c'est parfois en grognant).

L'ami des poètes

Son sens natif de la poésie fait aussi que tout naturellement Journet sera l'ami des poètes et des artistes. « Pauvres artistes, qui reçoivent

71. C'est le cas pour « La théologie de l'Immaculée Conception » (cf. Correspondance, lettres 16-19 et Annexe 2). En 1930, Claudel interrogeait de même Maritain au sujet de ses pages sur le mal, le péché originel et la liberté qui paraîtront au *Roseau d'Or* en 1931 (cf. P. Claudel à J. Maritain, 16 juillet 1930, correspondance à paraître). À propos de ces pages, Journet commente dans *Nova et Vetera*, 1931, p. 333: « De simples notes de Paul Claudel... : dommage qu'elles manquent du mystère prestigieux que son admirable et robuste poésie pouvait leur conférer et qui eût permis au théologien d'y déceler des profondeurs indéfinies. »

72. Mais pas exclusivement. « Sait-on qu'un Paul Claudel avait reconnu en Charles Journet, à côté du théologien, un écrivain de race ? », notait le P. Georges COTTIER en 1975, à la mort du Cardinal Journet (*Nova et Vetera*, 1975, p. 258). Et plus récemment, dans la préface à *Charles Journet, un témoin du xxe siècle*, Semaine théologique de l'Université de Fribourg, 8-12 avril 2002, coll. « Sagesse et Cultures », Éd. Parole et Silence, 2003, p. 5).

73. Correspondance, lettre 12.

74. « O grammairien dans mes vers ! Ne cherche point le chemin, cherche le centre ! » *Cinq grandes odes, Œuvre poétique*, p. 227. « L'objet de la poésie, ce n'est donc pas, comme on le dit souvent, les rêves, les illusions ou les idées. C'est cette sainte réalité, donnée une fois pour toutes, au centre de laquelle nous sommes placés. » *Introduction à un poème sur Dante, Œuvres en prose*, p. 423.

souvent les plus cruelles blessures de ceux qui sont entre le Christ et eux !... »⁷⁵ Il écrivait cela en 1924. L'histoire de Journet ami des poètes est encore à faire.

On remarquerait son goût pour les « formes d'art très modernes », ce qui le rend proche de Maritain : « Cela me plaît beaucoup, cette hardiesse »⁷⁶, écrit-il à ce dernier à propos du premier numéro de « Chroniques » du *Roseau d'Or*. On sait par ailleurs les tracasseries qu'il aura lui-même à subir pour avoir ouvert *Nova et Vetera* à des formes nouvelles d'art religieux⁷⁷.

On verrait aussi, sans doute, qu'il n'ignore pas les déchirements, les périls, les troubles que rencontrent les poètes. Et qu'il leur apporte, quand ils viennent à lui, l'espérance et l'attrait de la lumière. Le rire, la qualité du rire, disait-il en se référant à *L'Adolescent* de Dostoïevski, révèle ce qu'il y a dans le fond du cœur. Il en va de même pour la poésie. La limpidité du cœur, tout au moins « un vrai désir de délivrance », ou au contraire l'opacité, le mensonge, c'est à quoi Journet est immédiatement sensible. Il écrit à Pierre Emmanuel, il ne peut répondre à Jouve. Il sait d'autre part que la vérité, loin de les tarir, libèrera et purifiera dans le poète les sources de la poésie. Chez Pierre Emmanuel, trop marqué peut-être par quelque influence protestante ou janséniste, il veut sauver en la purifiant, contre le poète lui-même, cette belle chose humaine en lui qu'est la poésie. Ce qui frappe, quand on lit dans la bibliothèque de Journet, les dédicaces de Pierre Emmanuel, c'est précisément l'impression dominante de lumière qu'elles évoquent : « À l'abbé Charles Journet, avec mon souvenir le plus affectueux et mon respect le plus profond dans la lumière du futur » (*Orphiques*, 1942).

75. Journet à Maritain, *Correspondance*, t.I, p. 247 (14 novembre 1924).

76. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t.I, p. 347. On relira dans ce sens l'article « Définitions » qui ouvre le 1er numéro de *Nova et Vetera*, début 1926. Cf. Michel CAGIN, « Aux sources d'un humanisme intégral », *Nova et Vetera*, 2003/4, p. 87 sv.

77 « On m'ennuie de nouveau. On interprète contre moi les décisions récentes du pape contre l'art moderne "dont l'inspiration est si peu conforme à la tradition". (...) J'ai l'impression qu'on pourrait écrire beaucoup d'erreurs dogmatiques sans être inquiété. Mais qu'il est extrêmement dangereux de soutenir certaines affirmations, vraies d'ailleurs, sur l'art, à cause du *per accidens* qui les obère dans le monde moderne. Et j'ai aussi l'impression que le temps des synthèses n'est pas venu. Vous avez pu les faire dans un livre comme *Art et Scolastique*. Quand on veut essayer de l'appliquer dans la vie, on est tout de suite arrêté par l'incompréhension, que je constate comme insurmontable, sans doute de certains artistes qui ne voient pas l'immoralité, mais bien plus grande encore de moralistes qui ne sentent *rien* de l'art, et qui sont d'une folle rigueur à dogmatiser en art. (...) Il n'y a qu'une sagesse, c'est de recopier pour jusqu'à la fin du monde, du Raphaël. Je n'ose même pas parler du *Soulier de Satin*. Si je ne dis rien d'une chose, elle risque de passer. Si j'en dis du bien, je soulève des tempêtes dans ce petit verre d'eau qu'est le clergé lecteur de *Nova*. (...) » Journet à Maritain, 19 mai 1930, *Correspondance*, t.II, p. 61-62. Cf. Claire DELMAS, « Charles Journet, l'art et les artistes », dans *Charles Journet, un témoin du XX^e siècle*, p. 395 sv.

Cinq ans plus tard : « À l'abbé Charles Journet dont la grande lumière baigne ses amis même lointains » (*Qui est cet homme*, 1947).

Ce sont toutes ces choses qui sont au fond de son attitude à l'égard des jeunes poètes et transparaissent à travers sa lettre d'août 1942 à Claudel, qui ne veut pas les entendre⁷⁸.

3. *L'exégèse des poètes*

« Je serais heureux de voir un jour votre opinion de l'œuvre biblique dans laquelle je suis engagé depuis 15 ans », avait écrit Claudel à l'abbé Ernest Friche en 1943, dans une des lettres publiées par Journet à l'occasion de la parution des *Études claudéliennes*.

Depuis 1928, après l'achèvement de l'« opus mirandum » du *Soulier de Satin* et de tout le théâtre, Claudel avait entrepris ce qui sera la dernière partie de son œuvre, la moins connue, la plus controversée,

78. Il faut ici rectifier une extrapolation erronée de Dominique Millet-Gérard, dans son livre très intéressant, *Claudel thomiste ?*, Honoré Champion, 1999, p. 285, qui laisse entendre que le différend de 1942 entre Claudel et Journet aurait porté sur des questions ou des tendances doctrinales. Essayant d'imaginer quelle aurait été la réaction de Claudel au moment de Vatican II, l'auteur écrit : « Quand on sait que Maritain lui-même, ami et inspirateur de Paul VI, mesura l'ampleur des dégâts dans *Le Paysan de la Garonne*, on peut imaginer que Claudel, d'emblée beaucoup plus sévère et méfiant à l'endroit de tout écart pris par rapport à la tradition, qu'il s'agit d'interprétation biblique ou de questions liturgiques ou théologiques, aurait tenu à répéter ce qu'il avait déjà amplement développé, notamment dans *J'aime la Bible* (1955). On notera d'ailleurs qu'il n'hésite pas à manifester son désaccord à l'abbé Journet, dès 1942, à propos des “voisinages et mélanges que l'on fait subir à la foi” (*Journal*, t.II, p. 408) - le futur Cardinal Journet qui, justement, sera dans les années 50 et 60 l'un des principaux conciliateurs, au sein de la *Revue thomiste*, entre doctrine thomiste et ecclésiologie moderne. » Il est manifeste que la lettre de 1942 (adressée, dans les termes cités, à Albert Béguin et non à Journet, mais proche de celle que Claudel adresse en même temps à Journet) ne porte pas sur des compromissions d'ordre doctrinal mais sur l'alliage, dans la poésie de certains jeunes poètes, de thèmes empruntés à la foi et d'autres plus troubles, et sur l'attitude à tenir à l'égard de ces poètes, attitude différente chez Claudel et, bien avant 1942, chez le prêtre Journet. Il est non moins manifeste que poser la figure d'un Claudel tenant d'une théologie (thomiste) stricte et « traditionnelle », contrastant avec un Journet (ou un Maritain) composant avec des tendances plus « modernes » (que met-on derrière ces catégories ?), est une hypothèse gratuite qui semble bien ignorer l'œuvre de Journet (sinon de Maritain) et repose sur des confusions qu'il serait trop long de débrouiller ici. Cela ne correspond pas davantage à l'idée que Claudel se fait de la rectitude doctrinale de Journet. On l'a vu au contraire célébrant, dans les années qui suivent, « ce champion de la foi... au centre de la doctrine » et s'en remettre à lui pour toutes questions théologiques. (On peut d'ailleurs remarquer entre parenthèses la consonance de l'hommage rendu par Claudel à Journet et de celui de Maritain - cf. ci-dessus, note 39. Maritain, il est vrai, pour caractériser le service de la vérité tel qu'il est vécu par Journet, ajoute ce trait, qu'illustre bien l'épisode dont nous parlons : « Ce prêtre (...) est attaché d'un amour pareillement fort et obstiné (...) à l'œuvre de salut à accomplir dans les âmes, à tout ce qu'il y a de vérité qui se cherche, de douleur humaine et d'humaine grandeur dans l'angoisse du monde et dans les grandes soifs qui l'égarent. *Hæc oportebat facere, et illa non omittere*. Il compatit d'autant plus largement qu'il ne dévie pas, il chemine d'autant plus droit qu'il compatit davantage. »)

« l'œuvre biblique », qui couvre un grand quart de siècle jusqu'à sa mort. Il a évoqué à plusieurs reprises l'origine de son travail sur l'Apocalypse et de la longue suite d'ouvrages qu'il inaugure.

En 1943, Journet répond à la question posée quelques semaines plus tôt par le poète à Ernest Friche. À cette date, les grands commentaires de Claudel n'ont pas encore paru. *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, rédigé pour l'essentiel entre 1929 et 1932, ne sera publié à titre posthume qu'en 1966, et *Paul Claudel interroge l'Apocalypse*, écrit dans les premières années de la guerre (1940-1942) ne paraîtra qu'en 1952. Quant au *Cantique des cantiques*, à *Emmaüs*, à *L'Évangile d'Isaïe*, pour ne citer que les textes majeurs, ils ne seront composés qu'après la guerre. En 1943, de son œuvre biblique, Claudel a publié principalement *Le livre d'Esther*, *Le livre de Tobie*, un commentaire sur le psaume XXVIII, un autre sur le psaume CXLVII, rassemblés dans *Les aventures de Sophie*, *Un poète regarde la croix* et *L'épée et le miroir*, qui forment un « diptyque de la Passion », et la grande *Introduction au Livre de Ruth* où il expose de quelle manière il scrute les Écritures, comment il habite la Bible et en vit.

C'est à propos de cette *Introduction* (qui « compte parmi les plus belles choses que [Claudel] ait écrites touchant la Bible ») que Journet, dans un compte-rendu de *Nova et Vetera*⁷⁹, répond à la question du poète à Ernest Friche.

La réponse se situe à deux points de vue distincts. Celui de l'œuvre elle-même : cette part de l'œuvre claudélienne « n'est pas le chef-d'œuvre du poète ». L'opinion de Journet est nuancée. « Cette œuvre témoigne d'une maîtrise verbale absolue, elle est précieuse par tout ce qu'elle nous apprend du poète, elle abonde en pages étincelantes, on trouve parfois, comme dans la *Légende de Prakriti* et dans les pages que nous avons signalées plus haut, des vues exégétiques fécondes, elle est extrêmement émouvante. » Mais elle reste aux yeux de Journet un assemblage trop disparate dans sa conception comme dans sa forme. Il n'y sent pas la *liberté* du poète – le mot revient deux fois en quelques lignes : à propos de l'interprétation du livre de Ruth développée à la fin de l'*Introduction*, puis à propos de l'œuvre biblique en son ensemble : « elle est (...) trop attachée aux citations, trop peu libre, *trop peu construite* pour rejoindre les grandes œuvres d'art immortelles écrites par l'auteur des *Grandes Odes* et des *Feuilles de saints*, de l'*Annonce* et du *Soulier de Satin*, de *Connaissance de l'Est* et des *Conversations dans le Loir-et-Cher*. » Au fond, il trouve que le poète n'y est pas assez lui-même, que son génie et sa force créatrice, sans être absents, sont entravés, ne composent pas. Les traits de l'œuvre biblique soulignés ici par

79. *Nova et Vetera*, 1943, p. 424-425.

Journet ne feront que s'accroître dans les grands commentaires de l'après-guerre. Devant le *Cantique des cantiques*, en 1949, Journet retire la même impression : « Je voudrais pouvoir extraire de ce livre massif une cinquantaine de pages pour lesquelles je donnerais tout le reste... »

Le second point de vue auquel Journet envisage les commentaires bibliques de Claudel concerne *l'interprétation de l'Écriture* qui y est mise en œuvre. Sans rejeter le sens littéral (c'est le littéralisme exclusif qu'il pourfend), Claudel entend défendre et illustrer le sens « spirituel » de l'Écriture, à la suite des Pères de l'Église et des docteurs médiévaux⁸⁰. Mais ici les choses s'embrouillent. Qu'entend-il par sens spirituel ?

Bien avant que la polémique batte son plein autour de l'œuvre exégétique de Claudel dans les années d'après-guerre, Journet intervient, discrètement, mais sur des bases théologiques qui permettent de dissiper les ambiguïtés sur le sens « spirituel ».

Veut-on savoir quelle est la position de Journet ? Dans ces années-là, il entreprend une méditation théologique sur les « destinées d'Israël », par conséquent sur le sens de son histoire, de ses étapes successives du point de vue de l'histoire du salut, telles qu'elles sont rapportées dans l'Écriture. Dans ce contexte il est amené à rappeler l'herméneutique traditionnelle. Le théologien, explique-t-il à la suite de saint Thomas⁸¹, distingue dans l'Écriture deux sens : le sens *littéral*, qui est le sens du texte, des mots (qui peut être le sens propre ou un sens métaphorique, comme lorsqu'on dit : « le bras de Dieu » ou comme lorsque Jésus emploie des paraboles. C'est prendre l'expression ou la parabole au sens littéral que de la prendre pour ce qu'elle est, comme une métaphore, comme une parabole⁸²) ; et le sens *spirituel*, qui est le sens des

80. Le P. de Lubac lui a dédié son introduction aux *Homélies sur la Genèse* d'Origène, au « continuateur des Pères ». Cf. *Journal*, t.II, p. 506.

81. *Destinées d'Israël*, L.U.F., 1945, p. 28, n.1. Ou encore : « L'auteur de l'Écriture sainte, dit saint Thomas, est Dieu, qui, pour notre instruction, outre le pouvoir de disposer les mots du langage, comme font les hommes, possède celui de façonner les événements mêmes de l'histoire. En sorte que l'Écriture pourra présenter deux sens : le sens des *mots*, qui est direct ou littéral ; et le sens des *choses*, qui est indirect, typique, spirituel [*Somme de théologie*, Ia, qu.1, a.10]. On ne comprend le sens typique ou spirituel de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau, que si l'on réfléchit au fait que l'Ancien Testament, étant voulu de Dieu en vue non seulement d'annoncer le Nouveau, mais encore d'en préparer l'avènement, il doit en être à quelque titre une ébauche, une similitude ontologique : en sorte que les rythmes de l'ancienne alliance seront comme une mystérieuse préfiguration, comme une réalisation anticipée et annonciatrice des rythmes de la nouvelle alliance. » *Ibid.*, p. 79.

82. C'est l'enseignement de saint Thomas, *Somme de théologie*, Ia, q.1, a. 10, ad 3 (Cf. M.-J. LAGRANGE, *La méthode historique*, p. 116), que Claudel avoue avoir de la peine à admettre (cf. « Lettre de Paul Claudel », dans *Revue Thomiste*, 1938, p. 788 : « J'appelle un chat un chat et le sein un sein. Si par ces vocables vous voulez désigner autre chose, c'est le sens figuré... »).

« choses », c'est-à-dire des faits, des événements, de toutes les réalités de l'histoire rapportée dans l'Écriture, qui, par-delà leur réalité historique et leur signification littérale, mais non indépendamment d'elles, annoncent, préparent, ébauchent le Nouveau Testament⁸³. C'est aussi ce que l'on appelle le sens figuratif, ou encore le sens « typique » ou typologique. Il est attesté par l'Écriture elle-même, lorsque saint Paul dit des Hébreux que « tout cela leur arrivait en figure (*typikôs*) », ou quand Jésus lui-même apprend aux pèlerins d'Emmaüs, puis à ses disciples, à reconnaître « tout ce qui est dit de moi dans la Loi, les Prophètes et les Psaumes ». Toute la première catéchèse apostolique prend appui sur le sens spirituel ou typologique et ce sera l'apanage commun de l'exégèse patristique en ses divers courants.

Cette distinction entre le sens littéral et le sens spirituel est clairement exposée par saint Thomas, et c'est à lui que Journet se réfère directement. Sur cette manière d'entendre le sens spirituel, Journet et Claudel s'accordent pour le fond, avec toute la Tradition de l'Église⁸⁴. Mais le poète ne s'en tient pas là. Il comprend *figure* en un sens qui excède la portée typologique. Pour lui, c'est toute la création qui est *figure*, selon cette dimension symbolique⁸⁵ qu'il lui reconnaît à raison, mais qui l'entraîne hors du sens spirituel ou figuré proprement dit, qui est un sens authentique de l'Écriture, et le fait passer plus ou moins subrepticement à « ce qu' (il) appelle le sens spirituel, et qui n'est souvent qu'un sens accommodatif, un sens gratuit, un sens poétique »⁸⁶, « *beaucoup trop fantaisiste* pour se présenter comme un commentaire du vrai sens de l'Écriture »⁸⁷.

La position de Journet va à rétablir cette distinction essentielle escamotée en fait par Claudel. C'est cette distinction qui clarifie et désamorce l'équivoque dont se nourriront, pour une grande part, controverses

83. Saint Thomas, *Somme de théologie*, Ia, q. 1, a.10. Mêmes perspectives, chez saint Thomas, à propos du culte de l'ancienne loi : la *ratio figuralis* suppose la *ratio litteralis* et ne l'abolit pas. Cf. Ia-IIæ, q. 102, a. 2.

84. C'est au même texte fondamental de saint Thomas, et à quelques autres semblables, que Claudel renvoie dans le petit florilège qu'il adjoint à son *Introduction au Livre de Ruth*, « Du sens figuré de l'Écriture », sans toutefois suivre s. Thomas d'une manière strictement rigoureuse. Ainsi Claudel est-il moins enclin à enraciner le sens spirituel dans le sens littéral et à faire de celui-ci le support de celui-là. « On peut certes, note Journet, n'être pas d'accord avec le poète quand, voulant à toute force chercher un "sens spirituel" à I Paral., XI, 17, il écrit : "L'exagération d'une chose simple et banale prouve qu'en réalité il s'agit d'autre chose : comme quand David soupire après l'eau de Bethléem ; et quand l'un de ses soldats lui en apporte dans un casque, il la répand aussitôt par terre", p. 83. » *Nova et Vetera*, 1943, p. 424.

85. La note de Journet sur l'accord plus fondamental de Claudel à la symbolique de s. Bonaventure trouve ici un point d'application particulier et une confirmation supplémentaire.

86. C. JOURNET, *Nova et Vetera*, 1943, p. 424.

87. *Ibid.*, p. 425.

et polémiques autour de l'œuvre biblique du poète. Ce sera, chez Journet, une position assez claire, assez ferme, pour qu'il s'y tienne et la réaffirme à mesure que se succéderont les commentaires claudéliens. Sur ce point sa position est proche de celle d'un théologien comme le P. Rogatien Bernard⁸⁸ ou d'un exégète comme le P. Braun⁸⁹, formés l'un et l'autre à l'école de saint Thomas.

Le sujet fut-il, par la suite, abordé directement entre eux ? La correspondance n'en parle pas et les quelques échos de leurs conversations qui nous sont parvenus n'en gardent pas la trace. Mais, comme nous l'avons vu déjà, Claudel confie à Journet son manuscrit du *Cantique* en 1947. Journet donne le *nihil obstat*, auquel il ajoute quelques lignes significatives : « Nous avons lu l'ouvrage intitulé *Le Cantique des cantiques*, donné non comme une explication théologique ou exégétique, mais comme un poème. Sous des sens accommodatices, sans doute licites, mais dont il garde la responsabilité, l'auteur y rejoint l'interprétation commune, qui lit le texte biblique en pensant à l'âme fidèle, à la Vierge, à l'Église. »⁹⁰

Sur le sens accommodatice et sur l'apport que le théologien peut recevoir de l'exégèse des poètes, Journet avait donné ces précisions décisives :

« Le sens accommodatice a l'autorité de celui qui l'emploie. Un sens accommodatice de saint Paul contient une vérité révélée. Un sens accommodatice de saint Augustin possède une valeur patristique qui sera souvent immense. Un sens accommodatice de l'abbé Tardif de Moidrey, ou de Léon Bloy, ou de Paul Claudel, pourra être riche d'observation morale, de poésie, de résonances humaines, mais sa valeur théologique, c'est-à-dire sa valeur de conformité avec la vérité révélée, sera chaque fois à éprouver. Sous bénéfice d'inventaire, le théologien et l'exégète pourront cependant recevoir des poètes, parfois même l'"intelligence" ou l'"esprit" d'un texte révélé. Qu'on relise par exemple le récit de la création après la *Légende de Prakriti* ; ou qu'on parcoure le raccourci d'histoire biblique en quatorze pages de l'*Introduction au livre de Ruth*, p. 42. »⁹¹

88. Cf. la belle étude de R. BERNARD, o.p., « Un poète habite la Bible », suivi d'une « Lettre de Paul Claudel », *Revue Thomiste*, 1938, p. 768-789.

89. Cf. F.-M. BRAUN, *L'œuvre du Père Lagrange, Étude et bibliographie*, Fribourg, 1943, p. 65-66. « À côté des figures réelles de la Bible, on nous donne à foison des figures imaginaires, suggérées par de simples analogies verbales. Ramener toutes ces figures à un même dénominateur, les couler indistinctement dans une même définition, n'est-ce pas le meilleur moyen de les faire passer indistinctement pour des sens ajoutés après coup ? L'Écriture Sainte n'y gagnerait rien ; elle perdrait, au contraire, beaucoup de son sérieux et se verrait aliéner les figures véritables, directement voulues par Dieu. » (p. 66)

90. 26 décembre 1947. Cf. correspondance, lettre 22, n.68.

91. C. JOURNET, *Destinées d'Israël*, 1945, p. 382, n.2.

Journet n'a pas ignoré la polémique qui s'est levée autour des commentaires de Claudel. Rendant compte de *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, en 1967, il note : « La fantaisie éblouissante dont use le poète, peut-être recevrait-elle un supplément d'explication par son désir d'écarter ici d'emblée tout le monde des exégètes-de-profession, dont les attaques l'ont fait cruellement souffrir au temps où il interrogeait le *Cantique des cantiques*. N'était-ce pas assez clair, pourtant, que, dès alors, il se mouvait dans la sphère de la poésie ? Mais d'une poésie qui donnait voix et chant à sa foi en la Sainte Église. Et ici pareillement ; en regardant ces vitraux, qui pourra encore se méprendre ? »⁹²

Fort des principes d'herméneutique scripturaire qu'il n'a cessé de rappeler et qui permettent de définir et d'ordonner entre eux les différents sens de l'Écriture, Journet est en mesure de se faire le défenseur de la liberté du poète. Il n'y a pas condescendance à affirmer qu'il s'agit d'une lecture *poétique*⁹³. C'est user avec délicatesse et sagesse de cette épée d'or qui sculpte la vérité, en sépare les germes de confusions, et reconnaît à chacun sa place et sa voix irremplaçables. Qui d'autre saura comme le poète capter le mystère de la perle et y deviner « les signes, les invitations, les messages exprès qui lui viennent des profondeurs les plus cachées de l'Amour »⁹⁴ ?

Fr. Michel CAGIN

92. *Nova et Vetera*, 1967, p. 72.

93. C'est la qualité que Claudel lui-même revendique pour ses « interrogations » de l'Écriture. Peut-être faut-il y voir un acquiescement implicite aux mises au point de l'abbé Journet ? Il est remarquable que c'est en ces années d'immédiat après-guerre, où le dialogue avec Journet est le plus assidu - et par conséquent après les mises au point répétées de Journet à partir de 1943 -, que l'on trouve chez Claudel, non pas certes exclusivement, les plus constantes références à sa lecture de poète : par exemple, dans *Introduction à l'Apocalypse*, 1945 (PB, t.II, p. 3-4) ; *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, Préface, 1947 (PB, t.II, p. 21) ; et dans le Prologue à la Conférence à Genève, le 9 janvier 1946 (*Nova et Vetera*, 1946, p. 1).

94. « Il faudrait signaler la liberté absolue, la fraîcheur et la délectation avec lesquelles la foi, lorsqu'elle est vive, sait utiliser l'analogie métaphorique. Toute la création et toute l'histoire biblique lui sont devenues transparentes. Elle s'attarde, elle s'enivre, à lire, à découvrir, à deviner, au cœur des plus humbles choses et des plus simples faits, les signes, les invitations, les messages exprès qui lui viennent des profondeurs les plus cachées de l'Amour. C'est à cette source divine, intarissable, que s'abreuve la grande poésie d'un Augustin, d'un Bernard, d'un François d'Assise, d'un Jean de la Croix. » Charles JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, éd. 1969, p. 91.

Paul Claudel - Charles Journet

Correspondance 1934-1950*

1934

1

[*Entête :*]

AMBASSADE DE FRANCE
BRUXELLES

24 juin 1934

Cher Monsieur l'Abbé

Merci de votre bonne et affectueuse lettre¹ et de votre amical souvenir. Le volume² que je vous ai envoyé est dépouillé de toute prétention ou intention littéraire et je crois qu'il pourra faire du bien à beaucoup

* Texte établi et annoté par Michel CAGIN.

Les lettres de Charles Journet à Paul Claudel (sauf les lettres 3 et 4 : juin 1939 et 12 juillet 1939) sont conservées dans le fond Paul Claudel à la Bibliothèque Nationale (Paris). Les lettres de Paul Claudel à Charles Journet, ainsi que les lettres 3 et 4 (de Ch. Journet), la lettre 5a et les Annexes 1 et 3, proviennent de la Fondation du Cardinal Journet (Villars-sur-Glâne, Suisse). Nous remercions la Fondation de nous les avoir communiquées et de nous autoriser à les publier.

Sauf indications contraires, les références sont données dans les notes aux éditions suivantes :

- Paul CLAUDEL, *Œuvre poétique*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967 ; *Œuvres en prose*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1965 ; *Journal*, t. I et II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1968 et 1969 ; *Le Poète et la Bible* (en abrégé *PB*), t. I (1910-1946) et II (1945-1955), éd. établie, présentée et annotée par M. Malicet, D. Millet et X. Tilliette, Gallimard, 1998 et 2004.

- Charles JOURNET, *Œuvres Complètes*, 4 volumes parus, Éd. Saint-Augustin, 1998-2004.

- JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, 4 volumes parus (1920-1957), Éd. Saint-Augustin, 1996-2005.

- Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres Complètes*, 16 volumes, Éd. Universitaires, Fribourg - Éd. Saint-Paul, Paris, 1983-2000.

1. La lettre de C. Journet n'a pas été retrouvée. De même les lettres de Claudel et de Journet antérieures à cette date.

2. *Positions et propositions*, t.II, N.R.F., 1934, dédié : « A M. l'abbé Journet/hommage et souvenir respectueux/P. Claudel ». Paru le 1er juin (cf. *Journal*, t.II, p. 61). Reprend, entre autres, la Préface au livre de Jacques Rivière, *À la trace de Dieu*, que C. Journet cite à maintes reprises (cf. *L'Église du Verbe incarné*, t. I et II, *Exigences chrétiennes en politique*) : « Le voisinage de l'éternité est dangereux pour le périssable et celui de l'universel pour le particulier. »

d'âmes en peine, – pareilles à cette pauvre Denise Fontaine³ par ex. que j'ai connue, et dont j'ai lu avec désolation le triste livre « Rivages du néant ». Quand on songe aux médiocres liens qui assujettissent tant d'âmes sur les rives de l'Enfer on se sent à la fois saisi d'un sentiment d'étonnement et presque de colère ! On dirait, avec toute leur intelligence souvent, de pauvres animaux stupides qui voient la porte ouverte devant eux et qui ne veulent pas s'en servir. Quel mystère !

Oui, j'ai grande envie de me retrouver avec vous dans cet excellent milieu catholique de Genève, qui a redressé la croix dans la cité du hideux Calvin⁴. Bientôt sans doute j'aurai ma liberté d'expression complète et j'en profiterai⁵.

Je vous serre très affectueusement la main.

Paul Claudel

* * *

Juin-juillet 1939
Controverse autour d'un texte de Maritain

2

+

Fribourg, 27 juin 1939⁶
Séminaire

Très cher grand poète,

Je n'osais vous écrire pour vous dire plus que mon admiration, mon enthousiasme pour la « Jeanne d'Arc au bûcher » que j'ai entendue à la Radio lorsqu'elle a été représentée à Zurich, et dont j'ai lu le texte qui m'a été passé par un ami d'Albert Béguin⁷. Et je voulais vous demander

3. L'allusion n'a pu être précisée.

4. L'aversion de Claudel pour la Réforme et le protestantisme est bien connue. L'épithète « hideux » est fréquente sous sa plume lorsqu'il veut exprimer sa réprobation. Il lui est arrivé, par exemple, de dire à propos du Père Lagrange (auquel, par ailleurs, il consacre aussi des lignes élogieuses) : « le hideux dominicain ».

5. Claudel cessera son activité diplomatique en mars 1935.

6. Cette lettre est reproduite dans JOURNET - MARITAIN, *Correspondance*. t.II, lettre 678 a, p. 842-844.

7. Albert Béguin (1901-1957), écrivain et critique Suisse. On a donné de son œuvre cette belle définition : « la passion des autres » (Pierre Grotzer). A participé dans les années 30 aux débats sur la nature et la situation de la poésie (Rolland de Renévill, Jacques et Raïssa Maritain, Marcel Raymond) ; a consacré d'importantes études au romantisme allemand (*L'âme romantique et le rêve*, 1937), à Pascal, Balzac, Bloy, Péguy, Bernanos, Green, et à de nombreux

si dans la revue dont je m'occupe, *Nova et Vetera*, vous permettriez que l'on fasse des citations de la Jeanne d'Arc et du discours de Bâle qui l'a précédée⁸. Mais je sais trop votre grandeur pour avoir osé vous écrire.

Et ce soir, voici qu'on m'envoie votre « Attendez que l'ivraie ait mûri »⁹. Je l'ai reçu comme un coup de poignard. Cette phrase de Maritain, qui me semblait devoir trouver un écho dans tout cœur chrétien, de quelle exégèse douloureuse devient-elle le prétexte chez vous dont je sais assez la grandeur d'âme !

Quand Maritain dit que les sociétés modernes secrètent la misère comme un produit normal, sans aucun doute il pense au libéralisme économique et au prolétariat. Ce n'est pas *per accidens*, c'est *per se* que le libéralisme économique a engendré le prolétariat, c'est-à-dire la misère.

Rousseau a condamné l'état de société comme tel. Maritain s'applique à condamner, après tous les papes de Léon XIII à Pie XI, un régime social qui aboutit à constituer d'un côté « une minorité de riches », de l'autre « une multitude immense de travailleurs réduits à une angoissante misère » (Encycl[ique] *Quadragesimo*). Est-il conforme à la justice de dire qu'il va « beaucoup plus loin que Rousseau » ?

Que « du moment où nous sommes chrétiens, nous sommes en état de mobilisation obligatoire et permanente contre le mal social », contre l'injustice sociale, « en état d'esprit révolutionnaire » contre l'esprit d'iniquité du monde, n'est-ce pas le sens de la béatitude de ceux qui ont faim et soif de la justice ?

Mais que « *chacun de nous* » ait à chercher un remède immédiat aux « imperfections *générales* » de la société, je n'ai jamais vu que Maritain l'ait dit, ni pensé.

poètes contemporains. Se convertit au catholicisme et est baptisé par le P. Hans Urs von Balthasar en novembre 1940. Fonde les *Cahiers du Rhône* pendant la guerre et assure la direction de la revue *Esprit* à la mort d'Emmanuel Mounier. « Nous sommes quelques-uns qui ne serions pas ce que nous sommes - écrit-il à la mort de Claudel -, qui ne croirions pas ce que nous croyons, s'il n'y avait eu, à une heure favorisée de notre première jeunesse, la découverte du verbe claudélien, cette brusque irruption d'une affirmation massive, cette ouverture prodigieuse sur une vision du monde qui ensuite put mettre des années à devenir nôtre, mais qui, dès cette première rencontre, s'imposa à nous comme une réalité incontestable. » A. BÉGUIN, *Création et destinée II, La réalité du rêve*, Choix de textes par Pierre Grotzer, Seuil, 1974, p. 116.

8. Rien ne paraît dans *Nova et Vetera* en 1939 de *Jeanne d'Arc au bûcher* ni du « Discours de Bâle » de 1938. Le texte d'une conférence, sans doute très proche, donnée à Bruxelles en 1940, est publié dans *Théâtre*, t.II, p. 1515.

9. Dans *Œuvres en prose*, p. 1326, sous le titre « Question sociale et questions sociales ». En note, p. 1573, on peut lire la réplique de Claudel à la réponse de Maritain. Les deux textes parurent ensemble dans *Le Figaro* du 8 juillet. Les textes de Maritain relatifs à cette controverse sont repris dans J. et R. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, t.VII, p. 1133 et 1139. On peut

Et que la passion qui passe dans le reste de l'article – elle m'aurait laissé indifférent venant de Maurras ou de Massis – me fait souffrir, venant de vous que j'admire et que j'aime tant ! Je n'ai jamais vu que Maritain n'ait parlé de vous qu'en bien¹⁰. Cette fois non plus il ne vous a pas attaqué. Oh ! que c'est déchirant de voir les si rares catholiques qui sont à la tête de la culture française, et de la culture tout court – les seuls dont le nom passera dans l'histoire, et dont le cœur est plein du même amour de l'Eucharistie, donner aux autres, – aux communistes, aux protestants, à l'A.F. – la joie de les voir se mépriser.

Je ne suis rien pour vous écrire comme je le fais ce soir. Je le sais, et ma démarche m'étonne. Mais vous me pardonnerez tout, je l'espère ; et vous devinerez que je ne souffrirais pas ainsi, si je ne vous vénérerais et ne vous aimais pas tant.

Votre très humble et très attaché, et très reconnaissant toujours, in
X° JESU

abbé Journet
Séminaire
Fribourg
(Suisse)

* * *

3

[fin juin 1939]¹¹

Je crois que vous avez lu mon article du *Figaro* avec un esprit prévenu. Un théologien comme vous ne peut admettre que la société secrète la misère comme le produit normal de son fonctionnement *per se*.

Même comme sous-produit c'est inadmissible...

Aucune société n'est essentiellement intéressée au mal être d'aucun de ses membres. Il s'agit de déficiences locales. Maritain d'ailleurs,

également suivre le développement de cette controverse à travers la correspondance entre Journet et Maritain (JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t. II, lettres 677-684).

10. Jacques Maritain avait contribué au numéro d'hommage à Claudel de *La Vie Intellectuelle* (10 juillet 1935) par un article intitulé : « Un génie catholique » ; dans *Œuvres Complètes*, t.VI, p. 1027.

11. Extrait de la réponse de Claudel, citée par Journet dans une lettre à Maritain : « Jacques, Je reçois votre petite lettre dont je vous remercie de tout coeur, et en même temps une autre de Claudel, qui répond aimablement à ce que je lui disais de Jeanne d'Arc, mais avec qui je crois que la discussion est impossible » ; dans JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t.II, lettre 681, p. 850-851. L'original de la lettre de Claudel n'a pas été retrouvé.

dans sa réponse que vous lirez dans le *Figaro*, en même temps que ma réplique, le reconnaît de mauvaise grâce. Un philosophe, dans une question si grave ne pourrait-il s'exprimer avec plus de rigueur ?

Et *il n'y a pas de repos pour un chrétien* ! qu'est-ce que cela veut dire ? vous traduisez comme moi « un état d'esprit révolutionnaire » et vous approuvez ! Vous savez cependant que l'Église condamne sévèrement toute invitation à se procurer un bien (d'ailleurs éventuel) par le moyen d'un mal (celui-ci certain et immédiat)...

Ne vous désolerez pas d'ailleurs de ces controverses. Elles ont de tout temps existé dans l'Église. Elles sont utiles, voire indispensables.

* * *

4

+

Chartreuse de la Valsainte
12 juillet 1939¹²

Très cher Monsieur

Je reçois *Le Figaro* du 8 juillet. Je savais bien que vous n'aviez pas de « goût pour la polémique », que vous deviez être trop grand pour elle, et c'est pourquoi j'ai été si étonné d'une attaque si violente, et si volontaire de votre part.

Un fait reste : vous transformez deux fois le sens de la petite phrase de Maritain pour y trouver des erreurs pires que celles de Rousseau et de Marx.

Quant à la parabole de l'ivraie, elle a un sens littéral. Et un sens dérivé, qui est qu'il ne faut jamais arracher *imprudemment* l'ivraie, que le chrétien doit tolérer beaucoup de maux et de scandales. Elle ne dit pas qu'il doit prendre tranquillement son parti de ces maux et de ces scandales, vivre satisfait, *en repos*, sans angoisse à côté d'eux.

Mieux que moi vous savez en votre cœur ces choses. Et vous trouverez aussi dans votre cœur de quoi me pardonner de vous les avoir écrites.

Votre très humble et fervent admirateur

abbé Journet
Séminaire (Fribourg)

* * *

12 C. Journet a conservé une copie de cette lettre sur laquelle il a indiqué : « Ma 3e lettre à Claudel » [à propos de la controverse avec Maritain]. Elle est reproduite dans JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t.II, lettre 683a, p. 857-858. Les Archives Claudel ne possèdent que la lettre de C. Journet du 27 juin 1939.

Mai 1941
Réconciliation

5

+

Fribourg, 6 mai 41
Séminaire

Bien cher Monsieur,

Que vous êtes bon de m'avoir envoyé ce petit collégien à Genève ! Il ne serait jamais venu de lui-même voir un prêtre, il se méfiait d'eux, « parce que c'est leur métier de dire ces choses ». Mais vous avez maintenant enfoncé toutes ces portes de l'enfer qui fermaient son âme. Je n'ai plus qu'à lui faire un peu de catéchisme pour qu'il sache toute la grandeur, ou du moins un peu de la grandeur, de ce qu'il va faire en faisant ses Pâques. Il n'avait pas lu beaucoup de vos œuvres : je crois « Connaissance de l'Est » ; mais il était tombé sur des articles de journaux où vous disiez votre amour de l'Écriture, et cela a suffi pour lui donner l'audace de vous écrire. Il m'a montré la lettre si grande, si pleine de force et en même temps de bonté que vous lui avez envoyée. J'en ai même copié quelques lignes pour les redire à d'autres jeunes gens¹³. Que Jésus vous bénisse de le confesser ainsi devant les hommes.

Le P. de Menasce¹⁴ m'a aussi montré la lettre où vous racontez cette émouvante histoire tellement plus belle que la citation de L. qu'elle avait accrochée. Vous auriez dû la mettre telle quelle dans le texte, elle est tellement parlante.

Et puis j'ai lu votre déclaration si courageuse de la Gazette de Lausanne sur la Société des Nations¹⁵. Là encore, c'est le cri d'un vrai chrétien qui est sorti de votre cœur et qui vous a fait discerner sous les défaillances de la formulation et des réalisations, la vraie signification de ce vers quoi l'Esprit s'efforçait.

13. Voir la lettre 5a.

14. Jean de Menasce (1902-1973), juif d'origine égyptienne ; baptisé en 1926, il entre chez les dominicains en 1930. Ami de Claudel et de Journet (cf. Guy BEDOUELLE, o.p., « Une amitié dominicaine de Charles Journet : le P. de Menasce », dans *Charles Journet, un théologien en son siècle*, Ph. Chenaux, éd., Éd. Universitaires- Fribourg, Mame, 1992, p. 29-37). Auteur de *Situation du sionisme* (1928) et de *Quand Israël aime Dieu* (1931). Savant orientaliste, a enseigné l'histoire des religions à l'Université de Fribourg puis à l'École pratique des Hautes Études à Paris.

15. Paul CLAUDEL, « Paul Hymans », *Gazette de Lausanne*, 19 avril 1941. Dans *Œuvres Complètes*, t.XXIX, Gallimard, 1986, p. 321-324. Claudel salue dans la SDN l'essai, défaillant mais « honorable », d'établir un ordre international inspiré par les paroles évangéliques sur l'amour mutuel du prochain.

J'ai aussi eu pour quelques heures « Ainsi donc encore une fois »¹⁶... Que Dieu vous garde au milieu de nous. Plus que jamais la France bien aimée a besoin de votre chant, celui de l'âme et celui du verbe.

Je vous redis encore ma reconnaissance de m'avoir adressé cette âme, et toute mon admiration.

abbé Journet

P.S. J'ai grande envie de vous envoyer « Le chant de la Pologne »¹⁷ que j'ai rassemblé en pensant beaucoup à vous. Tant pis si vous ne le lisez pas !

* * *

5 a

D'une lettre de Claudel recopiée par C. Journet :

Vendredi saint 1941

Aujourd'hui même, cette main qui vous écrit, je l'ai mise dans les plaies de ses mains et de ses pieds, dans la plaie de son cœur, je Lui ai juré une fois de plus que je L'aimais, que je n'avais rien à Lui reprocher, et moi tout au contraire, et le priais pour vous, comme le prêtre venait de prier pour les Juifs, pour les hérétiques et pour tous les malheureux égarés de votre espèce, mon pauvre ami.

Paul Claudel
à P. D.

16. Le poème ainsi intitulé et daté du 15 septembre 1939, contre la barbarie hitlérienne (*Œuvre poétique*, p. 573) ou le recueil qui porte ce titre, paru à la N.R.F., « Collection catholique », 1940, et qui rassemble des poèmes déjà publiés (cf. note à « Poèmes de guerre », dans *Œuvre poétique*, p. 1120-1121).

17. Premier numéro double (301 p.) de *Nova et Vetera* 1940, qui est « comme un hommage » et un « témoignage » rendu à la Pologne au moment où elle est « techniquement et sauvagement opprimée ». C. Journet avait fait part de son projet à Maritain, le 7 mars 1940 : « Je prépare un n° sur la Pologne, qui sera fait pour la majeure partie de citations de ses poètes. Je voudrais la faire connaître, et si ce n'est pas trop ambitionner, orienter son activité lors de sa résurrection. » Tous les textes sont choisis par Journet, qui rédige en outre deux grandes études : l'Introduction (qui deviendra : « L'âme de la Pologne » dans *Exigences chrétiennes en politique*) et « Le "messianisme" de Mickiewicz ». Journet se souvient ici de l'importance particulière de la Pologne et de ce qu'elle représente pour Claudel. On sait que ce sont des polonaises qui dans son œuvre personnifient l'âme exilée (Fausta dans *La cantate à trois voix* - cf. le « Cantique du peuple divisé » -, Lumîr dans *Le Pain dur*). Journet songe-t-il que la Pologne est associée, dans le cœur de Claudel, à celle que représente Ysé dans *Partage de Midi* ?

* * *

6

[*Carte postale*]

Brangues le 12 mai 1941

Cher monsieur l'abbé

Je vous remercie de votre lettre et du bien que v[ous] avez fait à cet enfant. Je lirai avec grand plaisir votre *Chant de la Pologne*.

Mes hommages au P. de Menasce.

Respectueusement

P. Claudel

* * *

Août 1942
De quelques jeunes poètes

7

Le 11 août 1942¹⁸

Cher monsieur l'Abbé

J'ai bien reçu le dernier numéro de *Nova et Vetera* et je me permets de vous féliciter du noble et courageux article que v[ous] avez consacré à l'*Ordre nouveau*¹⁹. Sous le régime d'oppression qui écrase actuellement les consciences, cela fait plaisir de lire des paroles vraiment chrétiennes.

Mais au cours des pages qui suivent, quelle n'a pas été ma surprise de lire sous la plume de M. Georges Cattaui²⁰ un éloge dithyrambique

18. Voir Paul CLAUDEL, *Journal*, t.II, p. 408 : « Lettre sévère à l'abbé Journet (*Nova et Vetera*) à propos de [...]. Et dans le même sens à Albert Béguin. » Suit un extrait de la lettre à Béguin, qui venait de publier aux *Cahiers du Rhône* un ouvrage de Pierre Emmanuel (cf. ci-dessous, note 22).

19. Éditorial de *Nova et Vetera*, 1942/1. On sait l'importance des éditoriaux de C. Journet pendant la guerre, qui seront réunis en 1945 dans *Exigences chrétiennes en politique*. Voir Guy BOISSARD, *Quelle neutralité face à l'horreur, le courage de Charles Journet*, Éd. Saint-Augustin, 2000.

20. Georges CATTAGUI, « Notes sur la nouvelle poésie française : Pierre-Jean Jouve - Patrice de la Tour du Pin - Pierre Emmanuel », dans *Nova et Vetera*, 1942/1, p. 45-53. Sur G. Cattaui, cousin de J. de Menasce, voir Guy BEDOUELLE, « Des mots au Verbe, l'œuvre critique de Georges Cattaui (1896-1974) », *La Vie spirituelle*, juin 1996, p. 301-309.

de trois « poètes » dont je ne discute pas ici le talent (à mon avis il est nul), mais dont la qualité chrétienne me semble plus que suspecte, un mélange écœurant de pseudo-mysticisme et des éléments les plus troubles.

Je n'en prends qu'un seul parce q[ue] dans v[otre] article v[ous] citez des vers de lui (plus que médiocres) : Pierre Emmanuel. N'ayant pas le courage de les recopier tous, je vous demande de relire les lignes qui se trouvent au bas de la page 51 : Est-ce que l'idée

*que Dieu lui-même
s'évanouira dans l'infinie dilection
le chant de la douleur parfaite*

(je passe sur l'horrible et scandaleux bafouillage), est-ce que cette idée vous paraît à sa place dans une revue, je ne dirai pas ecclésiastique comme la vôtre, mais simplement chrétienne ?

Attention, Monsieur l'abbé ! Vous ne connaissez pas ces milieux littéraires ! Je crains que v[ous] ne v[ous] laissiez égarer par votre charité, comme ce malheureux Maritain qui remplissait autrefois sa revue des élucubrations des surréalistes²¹.

Le même Emmanuel vient de publier en Suisse un livre intitulé *Le Christ et moi*²² ou quelque chose de ce genre et rempli des blasphèmes les plus ignobles. Lisez-le : v[ous] serez édifié.

21. Allusion au *Roseau d'or*, collection publiée par Plon dans les années 20, sous la direction de Jacques Maritain, Stanislas Fumet, Henri Massis et Frédéric Lefèvre, et dont le dessein était de « réunir pour un témoignage commun des écrivains par ailleurs très différents les uns des autres, voire opposés, rassemblés cependant par un même souci spirituel très supérieur à toute littérature » (J. et R. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, t. III, p. 1383). Le titre de la collection, emprunté à l'Apocalypse (21, 15), signifiait « que les choses de l'esprit ont une mesure qui n'est pas du monde ». Le *Roseau d'or* comportait en outre des volumes collectifs de « Chroniques » qui proposaient « de joindre dans un même ensemble la plus extrême variété de formes représentatives ». Se côtoyaient ainsi des auteurs très divers. C'est dans le premier numéro de « Chroniques » que parut la Première Journée du *Soulier de Satin*, en 1925, dans le sixième, en 1929, une des *Conversations dans le Loir-et-Cher* (Jeudi), et dans la « nouvelle série », en 1931, l'essai « Du mal et de la liberté ». Claudel voisinait ainsi avec Reverdy qu'il eut toujours en aversion (cf. Paul CLAUDEL-Stanislas FUMET, *Correspondance, 1920-1954*, L'Âge d'Homme, 1997, lettre 38, p. 61). Le *Roseau d'or* ne publia pas d'auteur surréaliste, tout au plus de jeunes écrivains échappés du surréalisme, mais Maritain, dans *La clef des chants*, en 1935, tentera de porter un diagnostic sur l'aventure surréaliste : « Comme tout ce qui ouvre une brèche, fût-ce du côté de la nuit, dans l'enceinte de ce monde, le surréalisme a eu plus d'importance que ses manifestations extérieures ne le donnaient à penser aux historiographes de ce même monde ; et n'avait-il pas dans ses bagages un morceau déchiré du manteau de Rimbaud ? Il a, pour un moment, occupé dans ce pays la pointe active de la poésie ; sa révolte, sa volonté de délivrance, le désespoir dont il se nourrissait, lui composaient une grandeur. Et ce ne sont pas tant ses blasphèmes, ni son acharnement contre tout ce qui tient dans l'homme à l'image de Dieu, ni la littérature (antilittérature) qui l'infestait, c'est son inconsistance spirituelle qui l'a fait succomber si vite. » (*Œuvres Complètes*, t. V, p. 782)

22. Pierre EMMANUEL, *Le poète et son Christ*, « Les Cahiers du Rhône », série blanche, 1942.

C'est la mode maintenant de mêler la foi à toutes les inspirations d'une chair malade et d'un esprit en délire. Toute la « poésie nouvelle » est remplie de ces horreurs où les naïfs et les jeunes gens peuvent se laisser prendre. Le S[ieu]r Jouve s'est fait une spécialité de S. Jean de la +. Il faut voir ce qu'il en fait.

Le phénomène de cette poésie qui a surgi tout à coup de l'après guerre mériterait d'être étudié. Elle a pour principe que les mots n'ont pas de sens par eux-mêmes et servent simplement de colorant à l'éruption d'une émotion subjective provoquée par n'importe quoi. Chez Emmanuel l'élément essentiel est l'alexandrin (pareil au rythme monotone du jazz) qui produit une espèce d'état de torpeur qu'on nourrit avec des vocables quelconques, pourvu qu'ils soient violents. Cela remplace l'absinthe et le haschich. Une espèce de rêve confus qui du moins a l'avantage de vous séparer de la réalité. Tout cela est hideux et sent le diable à plein nez.

Patrice de la Tour du Pin, horriblement prétentieux et de pauvre esprit, ne vaut pas beaucoup mieux.

Soyez prudent !

Et agréez mes respectueux hommages.

P. Claudel

* * *

8

+

Fribourg, veille de l'Assomption [1942]
G[ran]d séminaire

Très cher grand poète,

Votre lettre dont je comprends tout le sens est une preuve d'amitié qui me touche profondément et pour laquelle je vous dis toute ma gratitude.

Elle m'arrive en un moment où je viens de relire « Feuilles de Saints » y retrouvant toutes fraîches la même puissance, la même magnificence qui m'avaient séduit dès la première rencontre avec vous. Cela ne passera pas. Et il faudra longtemps pour qu'on trouve en France ou ailleurs quelque chose qui en approche. Je trouve en vous quelque chose de si vrai, humainement et chrétiennement, qui ravit le cœur à partir du dedans, qui fait tout de suite consentir. Je ne sais pas si je vous lis toujours bien : mais je trouve l'Église, que j'aime, partout : je la trouve dans la princesse de Tête d'Or, dans Doña Musique..., ai-je bien tort ?

Si je vous dis cela, c'est pour que vous ne pensiez pas que les essais nouveaux puissent voiler pour moi ces splendeurs « impériales ». Et ils ne me laissent pas toujours sans inquiétude.

Pour Jouve, il m'a envoyé son « Porche à la nuit des saints » mais j'ai trouvé tant de souffrance, je reprends votre mot, « de dégoût » à travers certaines pages, que je n'ai pu lui répondre même pour le remercier. Retrouver saint Jean de la Croix pareillement défiguré, utilisé par le sexe, m'a blessé. Je sais qu'il n'a pas été content de ma réaction, mais s'il y avait en lui un cri, un *vrai* désir de délivrance sous toutes ces choses affreuses, il me semble que je l'aurais reconnu.

Pour Pierre Emmanuel, vous avez deviné ce qui m'attache à lui : il y a une âme à guérir. Jouve lui a certainement fait du mal, je crois que dans son enfance il a dû souffrir des étroitures d'un milieu clérical et incompréhensif et que cela a ouvert en lui des plaies non encore fermées ; et par-dessus le marché, il a dû rencontrer ces abominables doctrines luthériennes d'après lesquelles le Christ s'est fait vraiment pour nous pécheur, « adultère », participant à nos souillures. C'est de cet abîme que je désirerais tant le tirer. Il n'est pas orgueilleux. Il m'a écrit de prier pour qu'il ait la vraie foi. Il voudrait tant l'avoir. Il dit que la poésie n'est rien à côté d'elle, tellement rien qu'elle n'a même pas à être transfigurée et illuminée par elle. J'essaie de lui faire comprendre que dès que la vérité aura pris possession de son cœur, toutes les sources seront purifiées. Il me semble qu'un mot de sympathie de vous, un signe d'attention ou d'affection que vous lui donneriez comme à un frère cadet, pourrait avoir dans son évolution intérieure un bien grand prix...

Vous voyez de quel point de vue je les regarde. Et ne croyez pas que je ne souffre pas, de telles choses troubles, ou blasphématoires que je rencontre chez eux. Il me semble qu'alors « ils ne savent pas ce qu'ils font » mais qu'un jour ils pourront voir et racheter leurs égarements. (Je pense aux jeunes, à Pierre E. et à Patrice où tout non plus n'est pas pur...) Et je sais bien qu'il y a un danger à prendre cette attitude : il y en a toujours un : celui de scandaliser des croyants, ou celui de briser à jamais un mouvement de conversion.

Je pense quelquefois à relever les choses profondes que vous avez su dire : sur certains points où la théologie ne dit rien, où elle n'ose ni ne sait parler, la poésie vous a permis d'ouvrir des fenêtres : par ex. quand dans l'Architecte²³ vous parlez de l'activité fabricante et de ses équi-

23. Dans *Feuilles de saints, Œuvre poétique*, p. 614. Dans un article de 1944, « Résurrection », repris dans *Exigences chrétiennes en politique*, C. Journet, évoquant « le mystère du temps de l'au-delà », dans le monde des ressuscités, écrira : « C'est le mystère d'une succession vêtue d'immutabilité, d'une action couvée par la plus immuable des contemplations, d'un temps investi de toutes parts par les clartés de l'éternité et comme submergé par elles. Comment le théologien, ayant énoncé un tel mystère, ferait-il autre chose que se taire

valents dans le ciel. Si je n'avais pas peur de gâter ce beau sujet, c'est avec joie que je l'entreprendrais.

Encore une fois je vous dis mes sentiments de gratitude et d'admiration.

abbé Journet

Ne viendrez-vous pas à Fribourg ? ou à Genève ?

* * *

9

[*Entête :*]
Château de Brangues
MORESTEL
Tél. N° 2 BRANGUES
ISÈRE

Le 19 août 42

Cher Monsieur l'abbé – Ecrire à Pierre Emmanuel ! non, je ne me sens pas capable de pousser la charité si loin, et d'ailleurs je connais assez les hommes de lettres pour savoir que cela ne servirait à rien. Car rien ne fausse et n'endurcit le cœur comme l'abus systématique de l'imagination. C'est la cuirasse d'*Hyacinthe* (une couleur changeante) dont parle l'Apocalypse²⁴. Autrefois en France les nuances étaient tranchées : il y avait les croyants d'un côté et les incroyants de l'autre. Maintenant tous ces hideux hommes de lettres se sont aperçus du parti qu'ils pourraient tirer du répertoire chrétien, et ils mêlent cela à celui des passions, de leur orgueil et de leur fantaisie déréglés ! Cela fait un margouillis ignoble qui me cause une indicible horreur ! L'âme,

pour s'absorber à le contempler ? Seul le poète est capable de l'exprimer davantage et d'en donner à autrui quelque image. Le plus grand de ceux dont nous aurons entendu résonner la voix l'a fait splendidement. » (p. 524-525) Il cite ensuite « L'Architecte » (« Ce grand Repos du Septième Jour qui sera la consommation comme il est l'intérieur de tout... » *Œuvre poétique*, p. 620), avec quelques lignes très proches de *Un poète regarde la Croix*, et les deux « réponses » qu'y apporte le poète.

24. Apoc. 9, 17 : « Tels m'apparurent en vision les montures et leurs cavaliers : ceux-ci portent des cuirasses de feu, d'hyacinthe et de soufre. » Dans *Paul Claudel interroge l'Apocalypse*, le poète commente : « Le feu, c'est la passion ; l'hyacinthe, qui est une couleur changeante, c'est l'imagination ; et le soufre, c'est le rongement et la démangeaison du mal commis comme une ortie qui s'attache à nous et nous pousse à de nouveaux crimes. » (*PB*, t.I, p. 1008) « *L'hyacinthe*, c'est le bleu mêlé de rouge. » *Commentaire sur le Psaume XXVIII*, *PB*, t.I, p. 75.

l'intelligence, le langage lui-même, tout est faux, forcé, perversi, – une violence continuelle de maniaque ! Cela ne m'étonne pas que ce malheureux ait subi l'influence de Jouve et des protestants. Je sentais en lui ces présences méphitiques. – Mais je ne crois pas que v[ous] lui soyez utile en v[ous] compromettant pour lui et dans l'espérance de le ramener. C'est une illusion, – et de plus le principe cardinal de la théologie morale est qu'il n'est pas permis de faire quelque chose de mal pour obtenir un bien. Or quoi de plus affreux que les blasphèmes adressés à la personne sacrée de N.S., et quoi de plus inattendu que dans une revue religieuse les éloges sans aucune réserve adressés à l'œuvre de ce blasphémateur public et en quelque sorte professionnel ? Aucun bien ne peut résulter d'un tel scandale.

Agréez, je vous prie, mes respectueux hommages.²⁵

P. Claudel

* * *

Novembre-décembre 1945
Retrouvailles

10

+

Fribourg, 8 novembre 45
G[ran]d Séminaire

Bien cher Monsieur,

Ce soir on me téléphone la mort d'Alexandre Cingria²⁶. Je sais combien il vous aimait. Il avait passé, quand il était jeune, à Florence, par une crise douloureuse d'où sa foi était sortie renouvelée, forte, sans respect humain, un peu semblable à cette foi généreuse, conquérante et missionnaire que j'aime en vous. Il parlait souvent de vous. Son dernier rêve temporel aura été de faire représenter, à l'Université de Fribourg, *Le Soulier de Satin*, en quatre journées différentes, qu'on vous aurait

25. Journet, délibérément, ne poursuivra pas cette discussion. Voir sa lettre à Albert Béguin, citée par Michel CAGIN, « L'épée d'or et la perle, entre Claudel et Charles Journet », *Nova et Vetera*, 2005/2, p. 66.

26. Alexandre Cingria (1879-1945), peintre verrier et écrivain suisse d'ascendance slave (polonaise et dalmate). Publie en 1917 *Décadence de l'art sacré*. Co-fondateur, en 1919, de la Société Saint-Luc, qui a pour but d'œuvrer au renouveau de l'art sacré en Suisse. Ses œuvres, jugées souvent trop hardies par le clergé, sont défendues par C. Journet. Celui-ci publie de nombreuses études de Cingria et reproduit plusieurs de ses œuvres dans *Nova et Vetera* (cf. ci-dessous, n.32).

demandé d'introduire, et pour lesquelles son imagination était pleine de décors splendides. Il avait une grande foi dans la puissance des prières, c'est pourquoi j'ose vous demander de mêler son nom à celles que vous faites en ce mois des morts. Votre amitié qui s'était manifestée si spontanément dans la belle préface²⁷ écrite par vous pour *La Décadence de l'Art sacré* aura été une des joies très lumineuses et peut-être la plus grande fierté de sa vie.

Cher Monsieur, j'ose vous dire toutes mes pensées d'admiration fidèle, profonde, et de très religieuse reconnaissance.

abbé Charles Journet

* * *

11

[Entête : cf. lettre 9]

Le 13 novembre 1945²⁸

Mon cher père

Je suis bien attristé de la nouvelle qu'apporte v[otre] lettre. Je n'ai guère vu que 2 ou 3 fois Alexandre Cingria, mais il m'avait donné le sentiment d'une forte et intéressante personnalité, et ses œuvres sont celles d'un grand artiste, d'une riche et originale imagination, servie par une raison claire, par une rare sensibilité et par un ensemble de moyens éblouissant. À une époque où l'art n'est qu'une grimace blasphématoire au Créateur et une dérision avilissante de son œuvre, la Foi de notre ami se traduisait dans la joie, dans la gaieté, et dans une espèce d'éloquence scénique où revivaient les meilleures traditions du grand Art baroque. Il avait le sens du spectacle et c'est un grand regret pour moi qu'il n'ait pu réaliser son projet de mise en scène du *Soulier de satin*.

J'espère aller en Suisse le mois prochain et je serai à ce moment heureux de vous saluer à Fribourg.

Agréez mes respectueux hommages.

P. Claudel

Que va devenir, privé de son frère, le pauvre Charles Albert²⁹ ?

27. Dans la *Revue des jeunes*, 25 août 1919, reprise dans *Positions et propositions*, t.II, N.R.F., 1934. *Œuvres en prose*, p. 118.

28. Cette lettre a été publiée partiellement dans l'article « En mémoire d'Alexandre Cingria » (*Nova et Vetera*, 1945, p. 215) et reprise, intégralement, dans *Nova et Vetera*, 1955, p. 116.

29. Charles-Albert Cingria (1883-1954), frère d'Alexandre, écrivain suisse.

* * *

12

[Entête : cf. lettre 9]

J'envoie de tout cœur mon hommage³⁰ respectueux à l'abbé Charles Journet, détenteur de cette épée d'or que le prophète remit jadis à Juda Macchabée³¹ : l'Épée qui perce et qui sépare, qui atteint le centre et qui rend propres au sacrifice les membres, qui tue l'erreur et qui sculpte la vérité en la dégageant de l'opposition.

Que Dieu bénisse ce champion de la Foi au centre de l'Europe et au centre de la doctrine !

Brangues, le 12 Xbre 1945

P. Claudel

* * *

13

[Entête : cf. lettre 9]

Le 12 décembre 1945

Cher monsieur l'abbé – Merci pour l'article³² q[ue] v[ous] avez consacré à ce cher Alexandre Cingria. C'était vraiment un grand artiste. Si j'avais eu en mains le bel album q[ue] lui a consacré J. B. Bouvier³³ et q[ue] je viens de recevoir j'aurais pu lui consacrer des lignes plus dignes de lui. – Comment v[ous] remercier des 2 beaux

30. Cet hommage était peut-être destiné au numéro de *Nova et Vetera* projeté par le P. de Menasce, à l'insu de l'abbé Journet, pour marquer les 20 ans de la revue, au début de 1946, et honorer son directeur. Cf. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t. III, lettre 845, p. 385. Ce n° spécial fut arrêté par l'humilité de Journet et ne parut pas. La contribution demandée par le P. de Menasce à Maritain a été publiée 50 ans plus tard, dans *Nova et Vetera* 1996/2, p. 10-12 (reprise dans *Correspondance*, t. III, p. 798-800 et dans J. et R. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, t. XVI, p. 1188-1190).

31. Cf. 2 Maccabées, 15, 15-16 : dans le songe raconté par Maccabée, « Jérémie, avançant la main droite, donnait à Judas une épée d'or et prononçait ces paroles en la lui remettant : "Prends ce glaive saint, il est un don de Dieu, avec lui tu briseras les ennemis". »

32. « En mémoire d'Alexandre Cingria », dans *Nova et Vetera*, 1945, p. 215-217, qui comprend la lettre de Claudel du 13 novembre (cf. ci-dessus, n. 28) ainsi qu'une liste des articles confiés par A. Cingria à *Nova et Vetera* et des reproductions de ses œuvres dans la revue.

33. J.-B. BOUVIER, *Alexandre Cingria, peintre, mosaïste et verrier*, ouvrage publié sous les auspices de la Société Saint-Luc, Éd. du Mont-Blanc, 1944.

livres³⁴ q[ue] v[ous] avez eu la charité de m'envoyer ? J'ai déjà dévoré celui q[ue] v[ous] avez consacré aux destinées d'Israël et où v[ous] avez bien voulu trouver si souvent l'occasion de me parler. Bloy méritait l'hommage q[ue] v[ous] lui rendez pour avoir eu le premier le courage héroïque d'affirmer à ce sujet la position de l'Église. C'est dommage q[ue] son livre soit gâté par ces divagations absurdes sur le S. Esprit qui n'ont cessé de lui tournebouler la cervelle. Cela m'a donné envie de fouiller dans mes propres papiers et je viens d'y retrouver ce q[ue] j'écris sur l'Église de Philadelphie³⁵. J'y poursuis l'idée assez aventureuse q[ue] les lettres aux 7 Églises de l'Apocalypse représentent des périodes successives de son histoire, et précisément Philadelphie (q[ue] n[ous] viendrions d'inaugurer (??)) est la seule où il soit question des Juifs.

Ne pensez-v[ous] pas, v[ous] qui êtes un docteur en Israël, que ces massacres de Juifs par millions sont tout de même un événement significatif et énorme ? après tout ils ont été massacrés *en haine de Dieu*. Non seulement en haine de Dieu, mais du Dieu *chrétien*, le seul q[ue] connaissaient les persécuteurs. Et pour les enfants en particulier leur cas me paraît présenter des analogies avec celui des Saints Innocents³⁶. J'oserais presque dire qu'ils sont non seulement des Élus, mais des martyrs.

34. *Destinées d'Israël et Exigences chrétiennes en politique*. Sur *Exigences chrétiennes...*, voir ci-dessus, note 19. *Destinées d'Israël* a été entrepris en 1942, à l'occasion du 25e anniversaire de la mort de Léon Bloy et du 50e de la parution du *Salut par les Juifs* « survenant au milieu du plus terrible assaut de violence, de mépris, de cruauté sauvage et planifiée contre Israël que le monde eût jamais vue » (p. 9). Dans ce contexte, Journet a senti l'urgence qu'il y avait, en partant du livre de Bloy (l'ouvrage porte en sous-titre : « À propos du *Salut par les Juifs* »), mais en suivant la démarche propre de la théologie, à « faire le point sur la question juive » du point de vue de la révélation, de l'enseignement de l'Église et de la théologie (p. 10). Livre écrit « pour protester, avec toute la force d'un cœur catholique, contre la plus barbare des persécutions qu' (Israël) ait encore connues, et pour, au nom même de ce que nous avons de plus cher, de notre foi, lui rendre hommage au temps de ses outrages », il a amené l'auteur à discerner dans le mystère d'Israël « une cause de séduction, qui nous était connue à la vérité depuis longtemps, mais qui se manifestait à nous avec une évidence grandissante. Les destinées d'Israël apparaissaient étroitement et éternellement enlacées aux destinées de l'Église... » (p. 12-13).

35. Voir *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, PB, t.I, p. 123 (le livre, rédigé pour l'essentiel entre 1929 et 1932, ne sera publié qu'en 1966) et *Paul Claudel interroge l'Apocalypse*, PB, t.I, p. 1167 sv (écrit en 1940-1942, publié en 1952).

36. Dans une lettre à Jacques Maritain du 18 décembre 1945, Journet écrit : « Je viens de recevoir une gentille lettre de Claudel, à qui j'avais envoyé *Destinées d'Israël*. » Puis il cite le début de ce paragraphe. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t.III, lettre 826, p. 352-353 (la note 5 cite un extrait d'une lettre de Claudel à Maritain, du 13 décembre 1945, dans le même sens ; cette lettre a été publiée intégralement par Michel BRESSOLETTE dans le *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n° 143, 3e trimestre 1996). Voir également *Journal*, t.II, p. 527-528 (septembre 1945).

Sur 18 millions de Juifs 6 millions de massacrés! *Le tiers!* « Et le tiers de la terre fut changé en sang » (Apocal.)³⁷

Ce serait là une préface au retour en masse prédit par S. Paul. (Tout ce q[ue] v[ous] dites à ce sujet me paraît topique)

Je pars pour la Suisse le 20 et je serai à Fribourg entre Noël et le Jour de l'An. C'est à ce moment q[ue] je pourrais donner une lecture – divers fragments de mon tout dernier livre sur la S. Vierge.

(Je reprends mon idée *en haine de Dieu*

Les Élus lavent leur robe dans le sang de l'Agneau « q[ui] a été immolé *depuis la création du monde* »³⁸

C.à d. q[ue] les immolés q[ui] n'ont pas connu le X[rist] sont cependant des martyrs

Par ex. Abel dont il est question à la Messe³⁹

Les Macchabées Naboth⁴⁰ (?)

Zacharie, fils de Barachie⁴¹

Etc.)

À bientôt donc et au grand plaisir de vous revoir!

P. Claudel

* * *

14

Noël [1945]⁴²

Cher monsieur l'abbé

Ce qui me paraît le mieux a[u] s[ujet] du MS⁴³ q[ue] je v[ous] ai confié serait de le faire taper (M. Egloff veut bien s'en occuper). L'une des copies me serait envoyée par la poste. Je reprendrais de vos mains

37. Apoc. 8, 8: « Le tiers de la mer fut changé en sang. »

38. Claudel assemble Apoc. 7, 14 (« ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau ») et (sans doute) I Pierre 1, 19-20 («...ce n'est par rien de corruptible, argent ou or, que vous avez été affranchis de la vaine conduite héritée de vos pères, mais par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ, discerné avant la fondation du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous »).

39. Dans la 1^{ère} Prière Eucharistique (Canon romain): « Accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justī Abel... » (« Comme il t'a plu d'accueillir les présents d'Abel le Juste... »).

40. I Rois, 21.

41. Cf. Mt 23, 35.

42. Voir la lettre suivante, de C. Journet. Claudel est à Fribourg du 23 au 25 décembre. Cf. *Journal*, t.II, p. 538.

43. Manuscrit de l'étude « La théologie de l'Immaculée Conception », voir lettres 16-19.

le MS. lui-même quand je reviendrais à Fribourg, le 11, pour ma conférence.

J'ai eu bien grand plaisir à renouer connaissance avec vous, mais j'aurais encore bien des choses à v[ous] demander.

J'espère q[ue] avez passé [*sic*] dans la paix et la consolation cette fête q[ui] m'est si chère. Je souhaite q[ue] la nouvelle année v[ous] apporte toutes les satisfactions q[ue] n[ous] pouvons attendre de la générosité du bon Dieu.

Agréez mes respectueux hommages

P. Claudel

* * *

15

+

Fribourg, 26 déc. 45
Séminaire

Bien cher Monsieur,

Cela a été pour moi une émotion très douce de vous retrouver, après ces vingt et une années, où vous étiez venu lire à Genève l'*Introît* de *La Messe là-bas*.

Et comme j'ai été heureux et ému en même temps, de vous entendre parler comme vous l'avez fait de la Sainte Vierge !

Je vais donc porter le manuscrit à Egloff pour qu'il le dactylographie.

Pour la lecture, elle pourra se faire aussi à Genève, mais il faudrait que vous ayez la bonté de me dire quels jours vous conviendraient, après le 11, pour que nous puissions organiser les choses.

Il me semble qu'il serait bon de commencer par des lectures comme *Les Papillons*⁴⁴ et les *Quatre visages des chérubins* pour faire sentir tout de suite à vos lecteurs ce que c'est que la poésie.

Puis vous pourriez lire l'*Éloge à la Sagesse* [*sic*] qui commence par le passage de l'Odyssée. Cela introduirait à la Sainte Vierge.

Il faudra lire en tout cas les passages qui pour moi sont les plus beaux :

44. Tous les textes proposés sont extraits de *La Rose et le Rosaire*, PB, t.I, p. 1278 (« Les Papillons »); p. 1280 (« Quatre visages des chérubins »); p. 1266 (« Éloge de la Sagesse »); p. 1299 (« La Mèche sur la lampe et la Langue au milieu de la bouche ». Le passage indiqué par C. Journet se trouve p. 1300); p. 1310 (« Assise et qui regarde le feu », à moins qu'il ne s'agisse de « La Sainte Vierge gravit à reculons les échelons du Rosaire » - p. 1375 - qui commence par le vers : « L'âme assise et étroitement serrée dans son châle et qui regarde le feu », et qui sera publié dans *Nova et Vetera*, 1946, p. 6); p. 1312, (« Noël 1940 »); p. 1284 (« Exclamation »); p. 1292 (« Satan »); p. 1317 (« Élever »).

La langue... À partir de Ô Marie... et ce que vous dites de la femme. Assise et qui regarde le feu. C'est celui que j'ai le mieux aimé.

Noël 1940. Il me semble qu'il n'y aurait qu'une phrase à compléter pour que tout soit orthodoxe.

Vous dites: « L'opinion unanime des docteurs et des mystiques est qu'à ce moment la Vierge ne ressentit aucune douleur ». Ajoutez: « Ils pensent à la douleur (de l'arrachement) physique. Mais en commentant le « cruciabatur » de l'Apocalypse, ils ont tous parlé de la souffrance morale de la Vierge. C'est sur un aspect de cette souffrance morale que je voudrais insister... »

Exclamation est très beau. Je voudrais supprimer un mot. À propos de génération il y est question du rein. Mais cela vient un peu trop près de la conception de la Vierge et me heurte un peu.

Quant à *Satan*⁴⁵, il y a un passage que j'aimerais préciser. Le Christ est chef des hommes et des anges. *Mais il n'est Rédempteur que des hommes.* Il est davantage chef des hommes que des anges, dit saint Thomas: 1° parce que sa nature est notre nature humaine; 2° parce qu'il s'est incarné pour délivrer l'homme du péché. Les anges ont reçu de Dieu directement la grâce (qui n'était pas celle du Christ). Mais cette grâce faisait d'eux les points d'une circonférence au centre de laquelle, un jour viendrait le Christ. C'est pourquoi il est leur Roi sans les avoir rachetés.

Mais vous trouverez assez de beautés à lire dans les premiers titres que j'ai marqués.

J'attends un mot de vous qui me fixe la date approximative de la lecture pour Genève⁴⁶.

Je vous envoie mes vœux profonds, affectueux et respectueux, et aussi mes sentiments de gratitude pour tout ce que vous m'avez donné, et qui m'a si souvent servi et aidé dans mon ministère.

abbé Journet

45. Claudel écrit: « C'est un Ange qui trompe notre mère Ève. C'est un Ange qui la chasse du Paradis terrestre. C'est un autre Ange qui apporte à Marie l'Annonciation et qui, après avoir dissipé les inquiétudes de Joseph, les guide tous deux vers Bethléem et vers l'Égypte. Le monde angélique tout entier se montre solidaire de la céleste aventure, il a épousé à plein cœur le plan divin, c'est de ses intérêts qu'il s'agit, c'est son économie fondamentale qui a été troublée et subvertie par l'apostasie du Premier-né, car avant la chute de l'homme il y a eu celle de Satan et de ses satellites, et c'est toutes deux à quoi la Rédemption, par le ministère de Marie, est venue porter remède ou compensation. Le monde angélique attend, désire, espère, aspire Marie qui doit rendre l'honneur à sa cime découronnée et repeupler d'un nouvel afflux ses légions décimées. »

46. Claudel sera en Suisse au début janvier 1946 (cf. *Journal*, t. II, p. 540-541). Il fera une conférence à Genève le 9 et à Fribourg le 11. Nous donnons en Annexe l'introduction de Charles Journet pour chacune d'elles.

P.S. J'ai une envie folle de déchirer ce vilain *Candide* à qui vous avez daigné envoyer Assomption⁴⁷. C'était trop sacré pour eux !
Il faudra lire aussi *Élever* qui est très beau !

* * *

Février-mars 1946
« Théologie de l'Immaculée Conception »

16

+

Fribourg, 24 février 1946⁴⁸
Séminaire

Cher Monsieur,

On m'a remis de la part de M. Egloff les pages sur la « Théologie de l'Immaculée Conception », en me disant que cela vous intéresserait d'avoir mon avis. Je vous le dis bien simplement, je préférerais que vous ne les publiiez pas.

Ce que je leur reproche surtout, c'est qu'*elles ne contiennent rien qui soit vraiment de vous, je veux dire du poète qui est en vous*, et que nous aimons et admirons tous. Elles pourraient être écrites par n'importe qui.

Au point de vue théologique, elles ne me satisfont pas.

« Immaculée Conception »

La raison de l'immaculée conception doit être cherchée dans la Croix rédemptrice, donc *en avant* de la Vierge, non *en arrière* dans sa génération. En vertu de ses parents et de ses ancêtres, elle portait, non le droit à l'Immaculée Conception, mais le *debitum peccati*. C'est en vertu de la rédemption, d'une anticipation de la Croix, qu'elle a été

47. Le texte publié sous le titre « Le Quinze Août » dans *La Rose et le Rosaire* (PB, t.I, p. 1262) avait paru sous le titre « Le Jour de la Justice » dans *Candide* (voir PB, t.I, annotation p. 1778), hebdomadaire de sympathie maurassienne et pétainiste, où la publication d'un texte de Claudel surprend.

48. Cette lettre et la suivante ont été reproduites à la suite de la publication en fac-similé de « La théologie de l'Immaculée Conception », en 1976. L'ensemble des trois documents est repris dans : Paul CLAUDEL, *Œuvres Complètes*, t. XXIX, p. 360-365, ainsi que dans PB, t.I, p. 1255-1258. On voit ici que l'échange sur ce sujet inclut deux autres lettres (18-19), dont celle de Journet (13 mars 1946) qui apporte des précisions importantes. Voir l'Annexe 2 : « Note sur "la théologie de l'Immaculée Conception" ».

préservée d'une faute, qu'elle *devait* encourir en raison de sa génération. «...ut, qui *ex morte ejusdem Filii prævise*, eam ab omni labe præservasti. » C'est au sang du Christ uniquement, qu'elle doit sa merveilleuse pureté.

C'est une tentation constante, relevant non de la théologie, mais de l'imagination, de chercher la raison de l'Immaculée Conception dans les antécédents de la Vierge : ou bien en disant qu'elle a été formée d'un *semen incorruptum* transmis jusqu'à elle depuis le paradis terrestre (c'est l'erreur ancienne, reprise par Rosmini, et condamnée Denz. n° 1924), ou bien en accordant la justice originelle à ses parents – mais pourquoi s'arrêter, et ne pas remonter jusqu'à Adam ?

« Image de Dieu dans la distinction des sexes »

Pour ce qui est de transférer en Dieu l'équivalent de la sexualité cela aussi est une tentation de l'imagination, qui a été florissante chez les gnostiques. On peut, et on doit dire, qu'il y a en Dieu la force d'un père et la douceur d'une mère : « Tu es mon Père et ma Mère, ô Vishnu !... » Mais évidemment ce qui tient au corps et à la sexualité ne franchit pas la barrière du monde de l'esprit : S. Thomas écrit : « *Non ut imago Dei secundum distinctiones sexuuum attendatur sed quia imago Dei, utriusque sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuuum* »⁴⁹ I, qu. 93, a. 6, ad 2. Tout le reste est gnose : on la voit revenir chez Soloviev.

Nous restons tous encore sous l'impression si lumineuse et si profonde de votre passage à Genève, et nous vous en gardons une reconnaissance que nous voudrions vous redire souvent.

abbé Journet

P.S. Oui Grégoire de Nysse⁵⁰ est en plein dans le gnosticisme avec son idée de la distinction des sexes due au péché. L'Écriture confie à Adam la mission de se reproduire avant qu'elle ait parlé de la chute.

* * *

49. « (Si l'Écriture, après avoir dit : "À l'image de Dieu il le créa", ajoute : "Homme et femme il les créa"), ce n'est pas pour inviter à découvrir l'image de Dieu dans la distinction des sexes, mais parce que l'image de Dieu est commune à l'un et à l'autre sexe, puisqu'elle se réalise au niveau de l'âme spirituelle dans laquelle il n'y a pas de distinction des sexes. »

50. Voir l'Annexe 2 : « Note sur "La théologie de l'Immaculée Conception" ».

Brangues, le 5 mars 46

Mon cher père – Merci de t[out] cœur pour l'attention avec laq[uelle] v[ous] avez bien voulu lire ces q[uel]ques pages q[ue] je me suis permis de v[ous] soumettre. Voilà donc qui est entendu et je remettrai au tiroir cette élucubration⁵¹ q[ui] moi-même me laissait assez perplexe.

Les raisons q[ui] m'ont poussé à l'écrire n'ont rien de proprement littéraire. C'est en lisant une fois de plus, au moment des fêtes de l'I[mmaculée] C[onception], l'admirable encyclique de Pie IX q[ue] j'ai été frappé de l'absence totale d'allusion au rôle joué dans cet événement mystérieux par les auteurs de Marie, Joachim et Anne. Tout de même c'est des œuvres de J[oa]chim qu'Anne a conçu la S[ainte] V[ierge].

V[ous] me dites q[ue] ce caractère immaculé se justifie entièrement *a posteriori*.

(Je laisse de côté la question de savoir si l'I[mmaculée] C[onception] a uniquement le caractère négatif d'une abolition du péché originel, et si elle est entièrement identique à celle q[ui] aurait été le privilège de toutes les générations humaines à l'état d'innocence.)

Selon vous l'I[mmaculée] C[onception] est le résultat d'une décision d'en haut résultant d'une anticipation de la croix, qui aurait préservé M[arie] de la souillure héréditaire inhérente à la conjonction charnelle des époux. Ce bénéfice aurait donc pu s'appliquer, somme toute, au fruit de n'importe quel couple humain aussi bien q[ue] d'A[nne] et J[oa]chim).

Je ne me sens pas apaisé.

Comme poète et comme croyant j'ai toujours été infiniment ému par l'attitude de respect et de charité du Créateur à l'égard de sa créature, qui préfère toujours agir par voie de demande que d'injonction unilatérale, et qui cherche toujours à associer sa créature à ses œuvres dans l'amour. C'est ainsi qu'Il *demande* à la mer les poissons et les oiseaux.

D'autre part l'Écriture m'a appris q[ue] notre mère Ève après la faute a été bénéficiaire dans sa génération d'une promesse qu'elle a transmise à ses héritiers. Elle ne leur a pas seulement transmis une souillure, elle leur a transmis une promesse.

À travers Abraham et les patriarches, cette promesse a fini par se localiser dans la maison de David. Achaz est maudit par Isaïe parce qu'il se refuse au miracle q[ue] Dieu lui tenait réservé⁵².

51. On remarquera que c'est Claudel lui-même qui qualifie son étude d'« élucubration », et non l'abbé Journet comme l'affirme l'annotation de *PB*, t.I, p. 1249.

52. Is. 7, 11-12.

Dans t[ou]tes les églises de la chrétienté il n'y a pas d'image plus familière q[ue] celle de l'Arbre de Jessé aboutissant de génération en génération (*Toutes les générations m'appelleront bienheureuse*⁵³) à la Vierge, à ce « tendre », à cette moëlle de la pousse suprême dont parle le prophète.

À cette préparation du corps du Christ les mystiques admirent qu'aient été admises, appelées, des pécheresses comme Rahab, Thamar, Bethsabée, citées spécialement par la Généalogie⁵⁴ (Et le fait même de cette Généalogie indique l'importance q[ue] l'Écriture attache à la provenance humaine du Rédempteur.

Quelle belle idée q[ue] celle de la nature tout entière, représentée par une pousse privilégiée, allant ainsi obscurément à la rencontre de son rédempteur et lui préparant ainsi cette chair sacrée dans laq[uelle] Il allait enfin s'hypostasier ! C'est alors qu'on a pu voir q[ue] la miséricorde et la justice se sont donné le baiser de paix.

S. Bernard avait sans doute cette vision dans le cœur et dans l'esprit quand il appelait Marie : *Maria negotium sæculorum*. (Et en effet les Proverbes⁵⁵ disent de la Femme forte que *bona est negotiatio ejus*). Le Cantique des Cantiques⁵⁶ appelle Marie : *lilium convallium*. C'est à cette fleur qu'aboutit toute une convergence de vallées. Dieu enfin dit à David : *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam*⁵⁷. Il s'est donc engagé par contrat envers lui. Le Messie ne pouvait plus naître q[ue] dans sa maison. Et c'est c[e] q[ue] confirme le ps[aume] 126 q[ui] dit : *Ecce hereditas Dñi filii : merces fructus ventris*. D[ieu] a donc limité Sa liberté au profit de la descendance de David. Il a eu besoin d'elle, d'une certaine préparation, élaboration, dont elle était l'ouvrière. C'est à elle q[ue] s'appliquent ces versets de la Genèse (49. 25-26) : *Benedictiones patris tui confirmatæ sunt benedictionibus patrum ejus... benedictionibus uberum et vulvæ... donec veniret desiderium collium æternorum*. Bien des passages confirment d'ailleurs ce caractère héréditaire et cumulatif de la sainteté. Car si le péché porte ses fruits jusqu'à 2 et 3 générations pourquoi n'en serait-il pas de même de la sainteté ? Jésus est le *Filius accrescens*.

La provenance humaine d'A[nne] et de J[oachim] d'une part, leur sainteté toute particulière d'autre part, n'étaient donc nullement indifférentes au choix q[ue] D[ieu] a fait d'eux pour être les géniteurs de la Mère de Son Fils.

53. Lc 1, 48.

54. Mt 1, 1-17.

55. Prov. 31, 18. « Utile est son labeur. »

56. Ct 2, 1. « Je suis le narcisse de Saron, *le lis des vallées*. »

57. Ps. 131 (Vg), 11. « C'est le fruit de tes entrailles que je mettrai sur ton trône. » Ps. 126, 3 : « Voici l'héritage du Seigneur : des fils ; sa bénédiction : le fruit des entrailles. »

Bien entendu l'exception insigne consentie par une volonté particulière de Dieu pour la conception de M[arie] ne résulte nullement de leur mérite propre, mais d'une application anticipée du bénéfice du Calvaire, – comme v[ous] le dites.

De même q[ue] le Gr[and] Prêtre pour accomplir certains actes de son ministère devait se soumettre à des purifications prolongées, je ne vois rien d'hétérodoxe à l'idée qu'A[nne] et J[oachim] eux-mêmes aboutissement d'une longue lignée de consacrés pour actuer la Vierge, aient été les instruments non pas de la Faute, mais de la Promesse, non pas de la Chair, mais de la Foi, non pas du désir, mais de l'Amour infini. C'est à eux, aussi bien qu'à S. Pierre q[ue] s'adresse cette parole du Sauveur : *Bienheureux es-tu, parce q[ue] ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont appris cela, mais mon Père q[ui] est aux cieux*⁵⁸. La Vierge ainsi aurait été le fruit pur d'un désir réciproque de la Volonté de Dieu seul à travers ses représentants humains. De ce désir ardent q[ui] déchirait le cœur des prophètes (*Utinam dirumperes cœlos et descenderes*⁵⁹). La Vierge aurait été ainsi le fruit de Jésus, du désir de Jésus (*nach Jesus*).

Bien entendu la V[ierge] seule est immaculée, mais l'acte initial même à qui elle doit naissance, l'appréhension de l'ovule par l'étincelle séminale, est immaculé en ce q[ue] dans ses motifs il ne comporte rien d'impur et q[ue] tout y vient de Dieu par Dieu et pour Dieu. C'est le Père à travers ces deux Saints q[ui] veut se procurer le Vase futur de son Fils.

Marie n'est pas pure essentiellement parce q[ue] l'acte dont elle est issue est pur. Mais l'acte lui-même est pur parce qu'inspiré, provoqué, « aspiré », par cette Marie toute pure qui existait déjà dans les desseins de l'Éternel. Anne et Joachim ont reçu la commande de Marie. Chacun d'eux a entendu, a lu dans les yeux de l'autre, cet appel qu'à travers eux D[ieu] adressait au Vase futur appelé à Le recevoir. *Veni, columba mea, formosa mea, speciosa mea... de cubilibus leonum de montibus pardorum... Veni, coronaberis*⁶⁰

Cette lettre est déjà bien longue. Je laisserai donc sans réponse la seconde partie de la vôtre. Je me bornerai à dire ceci. L'homme est quelque chose essentiellement fait d'une âme *et* d'un corps : et la femme aussi. C'est donc dans son âme *et* dans son corps qu'il est l'image de Dieu : et la femme aussi. Quand donc l'homme aime la femme, c'est une image de Dieu qui aime une autre image de Dieu. Et il en est de même pour la femme.

Et pardon de cette longue tartine !

58. Mt 16-17.

59. Is. 64, 1. « Ah ! si tu déchirais les cieux et si tu descendais... »

60. Ct 2, 13-14 ; 4, 8-9. « Viens, ma colombe, mon amie, ma toute-belle... des repaires des lions, des montagnes des léopards... viens, tu seras couronnée. »

Veillez agréer, mon cher Père, avec mes remerciements renouvelés, mes respectueux hommages.

P. Claudel

* * *

18

+

Fribourg, 13 mars 46
Séminaire

Bien cher Monsieur,

Votre lettre du 5 mars contient tant de beaux passages que je n'ai nul remords de l'avoir provoquée, je m'en félicite au contraire. Vous avez bien raison de vous émerveiller des trois fois quatorze générations qui relient le Christ à Abraham (Mt. 1, 1) et même à Adam (Luc, 3, 23). Et il n'y aura pas de théologien qui ne s'extasie avec vous à la pensée de la tige de Jessé. Tous pourtant savent avec saint Paul que par un seul homme le péché est entré dans le monde, suivi de la mort (Rom., 5, 12). L'acte conjugal si pur qu'on l'imagine, tout « méritoire de la vie éternelle », tout baigné de la plus sainte charité qu'il soit, n'est pas capable de transmettre autre chose qu'une vie humaine privée de la justice originelle. C'est un immense mystère, où sont impliquées ensemble l'œuvre de la lumière et celle des ténèbres.

C'est la tache originelle qui est définie comme une privation. Il est clair que la rédemption purificatrice qui nous vient du baptême, il est clair plus encore que la rédemption préservatrice en quoi consiste l'Immaculée Conception, sont des notions positives. On chasse les ténèbres en introduisant la lumière. Et quelle lumière.

Je suis tout à fait sûr que pour le fond des choses nous sommes d'accord.

Dans le si beau prologue de la conférence de Genève⁶¹, il y a une phrase que je n'arrive pas à saisir : « Il ne cesse pas de naître d'elle au sein de la Trinité quelque chose de saint qui est appelé le Fils de Dieu ».

Littéralement « au sein de la Trinité » cela semble signifier les relations *ad intra*. Peut-être y a-t-il une manière de sauver la phrase en question, mais elle m'échappe pour le moment. Plutôt que d'expliquer qu'on ne reprend pas à son compte la proposition d'Eckhart (Denz. n° 513)⁶² ce serait peut-être plus simple de la laisser tomber.

61. Texte repris dans *Nova et Vetera*, 1946, p. 1.

62. « Tout ce qui est propre à la nature divine est aussi tout entier propre à l'homme juste et divin ; c'est pourquoi cet homme opère tout ce que Dieu opère et, tout ensemble avec Dieu, il a créé le ciel et la terre, et il est générateur du Verbe éternel, et Dieu ne saurait rien faire sans un tel homme. » 13e proposition condamnée d'Eckhart. Voir la lettre suivante, note 64.

Quelle belle traduction des Psaumes de la Pénitence⁶³ on m’a remise de votre part. Du fond de mon cœur, je vous en bénis !

abbé Journet

* * *

19

[*Entête : cf. lettre 9*]

Le 18-3-46

Cher monsieur l’abbé

Merci de v[otre] bonne lettre. Je suis bien content de voir que essentiellement nous sommes d’accord. Ce que je ne puis nettement comprendre, c’est comment dans l’Immaculée Conception le terme de l’acte pourrait être distingué de l’acte lui-même accompli par ses auteurs. Mais assez là dessus ! Bien entendu v[ous] pouvez supprimer de mon introduction de Genève tout ce q[ue] v[ous] ne jugez pas à propos⁶⁴. J’ai grande joie de voir q[ue] mon interprétation libre des psaumes ne v[ous] a pas choqué.

Agréez mes respectueux hommages.

P. Cl.

* * *

Décembre 1946

20

+

Fribourg, 6 décembre 46
Séminaire

Cher Monsieur et Ami,

Oh quel beau cadeau de Noël j’ai reçu de vous ! Ce livre⁶⁵ où l’âme écoute plus profondément encore que l’œil, – et ce sont les cantiques de la Patrie que vous savez si merveilleusement lui faire entendre, pour la

63. *Paul Claudel traduit librement les sept psaumes de la pénitence*, Seuil, 1945. L’exemplaire est dédié « A M. l’abbé Ch. Journet/respectueusement et affectueusement/P. Claudel ».

64. Le texte publié corrige ainsi : « Il ne cesse pas de naître d’elle en chaque chrétien quelque chose de saint qui est appelé le Fils de Dieu. »

65. *L’Œil écoute*. L’exemplaire porte cette dédicace : « A M. l’abbé Journet/en hommage de respect et d’affection./ P. Claudel ». L’ouvrage sera recensé par Journet dans *Nova et Vetera*, 1948, p. 91-92.

réveiller au sens de sa vocation ! C'est prodigieux avec quelle aisance vous passez de la beauté de la perle à la beauté de l'Évangile. Et comme vous savez comprendre les tableaux. Je les aime, moi aussi, et hier je suis allé voir à Zurich quelques beaux tableaux du musée de Vienne, mais j'avais lu vos pages de l'« Œil écoute », et je me sentais réduit à rien en songeant à ce que vous auriez su voir. Et dire... vous dites tout ce que vous voulez. La langue vous obéit, et elle en est heureuse.

Comment ne vous remercierais-je pas de cet acte de foi de votre livre qui éclate comme une rose merveilleuse dans la nuit d'un monde épouvantable.

Que Dieu vous en bénisse, qu'il vous donne une grande et très douce lumière de Noël, qu'il vous garde à nous tous, qui vous aimons et qui sommes si fiers de vous avoir !

abbé Journet

Vous ne savez pas tout le bien qu'a fait votre dernier passage à Genève !

* * *

1947-1948
Sur le Cantique des cantiques de Claudel

21

[Entête:]

HÔTEL DES BERGUES à GENÈVE

Le 2 avril 47

Cher monsieur l'abbé

Je suis ici pour q[uel]q[ues] heures en route vers Milan où l'on donne le 4 *Jeanne au bûcher* à la Scala. Mais au retour je resterai q[uel]q[ues] jours à Genève (vers le 7 ou le 8)

J'aurais un petit renseignement, *très important* pour moi, à vous demander. Au premier verset du Cantique il y a le mot hébreu *dotim* que les Septante et la Vulgate traduisent par *ubera* et Segond Crampon par *amour*, Ernest Renan par *caresses*. Je voudrais savoir si aux chapitres 7 et 8, où il s'agit incontestablement de *ubera* le texte hébreu emploie le même mot *dotim*⁶⁶.

66. C. Journet demandera au chanoine Max Overney, professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Fribourg, d'apporter la réponse à cette question, ainsi qu'à la suivante, sur l'autorité de la version des Septante. Ces réponses seront données en Annexe dans l'édition de 1948

Quelle est dans l'Église l'autorité de la version des Septante ? Peut-elle être mise sur le même pied que celle de la Vulgate ?

Je suppose que v[ous] êtes en possession de mon nouveau livre « La Rose et le Rosaire » sur lequel v[ous] avez voulu déjà jeter un coup d'œil.

Si v[ous] pouviez me répondre d'urgence à ma question sur les *dotim*, vous me rendriez grand service, car je suis en train d'écrire la préface de mon « interrogation » du Cantique.

Avez-v[ous] lu l'ouvrage d'Ernest Renan à ce sujet ? Il est curieux car il permet de voir à quelles aberrations le parti pris peut amener un homme qui ne manquait ni de goût ni d'esprit.

Croyez, cher monsieur l'abbé, à mes sentiments bien respectueux et reconnaissants.

P. Claudel

Quel est le nom exact de cet hébraïsant – Vuillaud ou Vuillard – qui a traduit le Zohar, et posséderiez-vous son adresse ?

* * *

22

+

Fribourg, 1^{er} janvier 1948⁶⁷
Séminaire

Bien cher Monsieur et Ami,

Pour vous souhaiter la nouvelle année d'une manière qui vous fera plaisir, je vous annonce que j'ai obtenu l'Imprimatur pour le Cantique, en date du 27 décembre 47.

(L.U.F., Egloff, p. 519-521), sous le titre : « Réponse à un questionnaire », avec la mention : « Note de M. O., professeur au Séminaire de Fribourg. ». *PB*, t.II, p. 294-295, ajoute la réponse, qui ne figure pas dans l'édition de 1948, à la question du post-scriptum : « Auteur de la traduction du Zohar : Paul Vulliaud ». - L'Annexe sur « Le mysticisme juif », signée du R.P. de Menasce, o.p., dans l'édition de 1948 (p. 524-526) se termine par ces lignes : « Dans un livre que je regrette d'avoir connu trop tard (*le Cantique des cantiques* - 1927. Emile Nourry, éditeur) M. Paul Vulliaud défend avec infiniment d'érudition et de verve le caractère figuré, toujours maintenu par la tradition, du *Shir ha shirim*. La *Communauté* y tient le rôle que l'interprétation chrétienne attribue à l'Église. » (Texte différent de cette Annexe, non signée, dans *PB*, t.II.)

67. Cf. *Journal*, t.II, p. 623 : « Lettre d'Egloff m'annonçant que mon *Cantique* a reçu le *Nihil obstat* et l'*Imprimatur* et que l'impression va commencer./ Et aussi de l'abbé Journet qui me félicite, mais qui se montre réticent à l'égard des apparitions de Fatima. »

J'ai fait précéder la permission d'imprimer d'une déclaration de trois lignes où j'explique que rejoignant le sens communément reçu qui lit le Cantique en pensant à l'Âme fidèle, à la Vierge, à l'Église, rien ne s'oppose à la publication de l'ouvrage⁶⁸.

J'ai supprimé 4 lignes où il était question des 3 Témoins dans le Ciel : Père, Fils, Esprit I Jean 5, 7. La Commission biblique après avoir affirmé l'authenticité du verset, a retiré équivalement son décret. Tous aujourd'hui admettent qu'il s'agit d'une glose qui a glissé dans le texte. (On ne s'est jamais servi de ce texte, qui aurait été pourtant magnifique, dans la controverse arienne)⁶⁹.

J'ai laissé le passage sur Fatima, mais avec une arrière-pensée⁷⁰. Vous parlez d'une *déclaration solennelle*. Ce mot est employé par les théologiens pour les définitions comme celle de l'Immaculée Conception, ou de l'infailibilité du Souverain Pontife. Ici, il ne s'agit que d'une *autorisation*. Ensuite elle porte sur le culte à adresser à la Vierge, non sur la réalité des miracles et apparitions, *qui ne sont jamais visées qu'indirectement* (même pour le cas de Lourdes). Enfin je voudrais vous poser une question : êtes-vous tout à fait sûr que le soleil a décrit un M. dans le ciel ? Moi, pas du tout. Je vous avoue qu'en lisant certains récits qui ont été faits de Fatima (munis d'imprimatur !) j'ai été révolté par le manque de précisions et pour tout dire par l'*improbabilité* qu'on s'était permise. On parle de « danse du soleil », de « pluie de

68. « NIHIL OBSTAT

Nous avons lu l'ouvrage intitulé "Le Cantique des Cantiques", donné non comme une explication théologique ou exégétique, mais comme un poème. Sous des sens accommodatives, sans doute licites, mais dont il garde la responsabilité, l'auteur y rejoint l'interprétation commune, qui lit le texte biblique en pensant à l'âme fidèle, à la Vierge, à l'Église. Rien par conséquent ne s'oppose à cette publication.

Fribourg, 26 décembre 1947 CHARLES JOURNET. »

C. Journet consacre à l'ouvrage une note dans les « bibliographies » de *Nova et Vetera*, 1949, p. 91 : « Je voudrais pouvoir extraire de ce livre massif une cinquantaine de pages pour lesquelles je donnerais tout le reste... ». Il existe dans ses papiers une autre note préparée par lui, qui n'a pas paru et que nous donnons dans l'Annexe 3.

69. Claudel ne tiendra aucun compte de ces remarques, comme en témoigne un texte ultérieur, « Saint Jean à Maredsous », *Mercur de France*, 1^{er} novembre 1950 (PB, t.II, p. 613). PB, t.II, p. 191 (cf. note 2), réintroduit les lignes supprimées par C. Journet (probablement sans connaître l'origine de cette suppression) : « Car ce que dit saint Jean en paroles étonnantes qui font bien de la peine à nos pauvres traducteurs modernes : Il y a trois qui rendent témoignage dans le ciel (témoignage, donc pas existence seulement, mais production, fonctionnement réciproque) : le Père, le Verbe et l'Esprit Saint, et ces trois sont un. Et il y a trois qui donnent témoignage en terre : l'esprit, l'eau et le sang : et ces trois sont un [1 Jn 5, 7-8]. »

70. PB, t.II, p. 28-29. Dans *Nova et Vetera*, 1948, p. 186-188, C. Journet expose son point de vue sur Fatima et sur les interprétations qui en sont données dans une recension du livre du R.P. Ed. DHANIS, s.j., *Les apparitions et le secret de Fatima, Recherches critiques*, 1945, écrit en flamand, dont il prend connaissance à travers une recension en allemand.

fleurs » : on joint des photos qui ne signifient absolument rien. (Je sais une dame très profondément croyante de l'aristocratie portugaise, qui était présente lors du miracle des « signes dans le ciel » et qui a écrit au Père qui la dirige « qu'elle n'a rien vu ! » Elle en accusait avec une grande humilité sa propre indignité.

À la place du passage en cause, j'aimerais mieux une phrase de vous où vous diriez que cette Vierge aimée se manifeste avec une sorte de préférence aux enfants et aux ignorants, ou aux gens trop subtils comme Ratisbonne, ou quelque chose comme cela.

Et laissez-moi maintenant vous dire du fond de mon cœur, mon immense admiration, mon respect profond, et mon affection religieuse avec mes vœux et mes pauvres prières.

Votre

abbé Journet

* * *

Juin 1948
Autour d'une conférence sur Romain Rolland

23

[Entête : cf. lettre 9]

le 4 juin 1948

Cher monsieur l'abbé

La reine Élisabeth de Belgique m'a demandé de faire une conférence sur Romain Rolland. Vous savez que je suis président de l'Association Internationale Romain Rolland, qui comprend beaucoup d'ecclésiastiques et religieux catholiques.

R.R. a été toute sa vie un esprit profondément religieux. Au cours de ses dernières années, ses idées, influencées par une sorte de vision qu'il eut au cours d'une grave maladie⁷¹, avaient fortement évolué dans le sens catholique, et il est mort, me dit sa femme, elle-même bolchévique convertie, avec l'*Ave Maria* sur les lèvres.

Ma conférence s'intitulera probablement l'Itinéraire religieux de R.R.⁷²

R.R. a été partagé toute sa vie entre deux tendances. Un panthéisme de caractère surtout sentimental et musical, résultant d'un sentiment

71. Cf. *Journal*, t.II, p. 447-448.

72. « La pensée religieuse de Romain Rolland », dans *Œuvres en prose*, p. 594 sv. Conférence donnée à Bruxelles le 4 décembre 1948. La fin de ce texte a paru dans *Le Figaro littéraire* du 1^{er} janvier 1949 sous le titre : « Quand Romain Rolland récite l'*Ave Maria* ».

intense et rebelle à la définition de la présence de Dieu en nous, – après tout S. Paul a écrit : in Deo vivimus et movemur et sumus⁷³ – et il me semble q[ue] le catéchisme nous dit q[ue] Dieu est présent *en* nous de 3 manières : je ne me rappelle plus lesquelles.

D'autre part une idée jamais abandonnée, quoique s'arrangeant mal avec l'autre, de la paternité divine. Le Pater fidèlement récité chaque jour.

C'est ce point, soit l'accord entre immanence et transcendance que je voudrais débrouiller dans ma conférence. Pourriez-vous me dire ce que je devrais lire à ce sujet. V[ous] ajouteriez ainsi aux nombreuses obligations q[ue] je vous ai déjà.

Je serai à Genève, Hôtel des Bergues, le 9 juin pour un ou deux jours⁷⁴.

Agréez mes respectueux hommages.

P. Claudel

R.R. a été mon camarade de classe au lycée Louis-le-Grand.

* * *

24

[Entête : cf. lettre 9]

le 20 juin 48

Mon cher père

Merci de tout cœur pour les quelques pages de forte théologie que v[ous] m'avez envoyées⁷⁵. Elles sont *illuminantes* et m'ont rendu grand

73. Actes 17, 28. « En Dieu nous avons la vie, le mouvement et l'être. »

74. Cf. *Journal*, t.II, p. 644 : « 12 [juin]. - (...) À 4 h. longue conversation avec l'abbé Journet. »

75. La réponse de C. Journet n'a pas été retrouvée. « Les quelques pages de forte théologie que vous m'avez envoyées » sont peut-être l'étude « Présences de la Trinité à elle-même et au monde », publiée par Journet dans *Nova et Vetera*, 1943, p. 292-318 (cf. *L'Église du Verbe incarné*, t. II, ch. II, excursus II, *Œuvres Complètes*, vol. II, p. 611-650). La question posée par Claudel (« l'accord entre immanence et transcendance ») y est prise dans la lumière de la doctrine des trois plans de présence de Dieu Trinité dans le monde : par son efficence (présence d'"immensité" ou de création), par la grâce et par la gloire dans les justes (présence d'inhabitation), présence du Verbe de Dieu dans le Christ (présence d'incarnation). Journet conclut en soulignant, à partir des questions abordées, l'étroite interdépendance de la mystique et de la théologie. Celle-ci est capable tout à la fois « de faire droit aux postulations des grands mystiques occidentaux » et « de s'enrichir elle-même au contact de ces données précieuses et toujours inépuisables » (*op. cit.*, p. 645). Journet reviendra plus tard sur la présence de Dieu au monde, dans un article de *Nova et Vetera*, 1962, p. 33-61 : « Dieu proche ou distant ? ou les trois plans de présence de Dieu au monde ».

service. En somme on voit q[ue] la plus haute mystique, c'est encore la théologie. La théologie et l'Écriture, c'est la substance. Tout le reste est un peu inconsistant à côté. Je v[ous] trouve sévère pour le livre⁷⁶ de R.R. q[ue] j'ai retrouvé dans ma bibliothèque. C'est surtout le ton q[ui] est détestable, à la fois vulgaire et affecté. Mais cette description d'une pauvre âme d'enfant à qui les prêtres n'ont pas su fournir la nourriture dont elle était affamée est *poignante*. « Ils ont demandé du pain et on leur a donné une pierre. »⁷⁷ Le pain, c'est l'évangile et la pierre, ce sont tous ces catéchismes inhumains qui étaient en vogue il n'y a pas encore si longtemps. Un livre comme celui là invite à bien des *mea culpa*. L'Église a des trésors à sa disposition et elle ne s'en sert pas ! Comme dit Osée, elle n'*exauce* pas le pain, le vin et l'huile⁷⁸ q[ue] la pauvre terre lui réclame à grands cris !

Je serai à Genève le 22 et le 23 pour Protée⁷⁹.

Encore grand merci et de tout cœur.

P. Claudel

* * *

1950

25

[*Entête : cf. lettre 9*]

le 15 août 1950

Cher monsieur l'abbé

Pourrais-je vous demander de me renvoyer, si v[ous] l'avez conservé, l'essai que je v[ous] ai envoyé sur l'Immaculée Conception et qui ne vous a pas plu ? J'en aurais besoin.

Merci d'avance et de tout cœur.

P. Claudel

* * *

76. *Le voyage intérieur*. Voir l'article cité de Paul CLAUDEL, « La pensée religieuse de Romain Rolland », daté du 10 juillet 1948, dans *Œuvres en prose*, p. 594. Voir en particulier p. 598.

77. L'Évangile dit le contraire : « Qui d'entre vous, quand son fils lui demande du pain, lui remettra une pierre ? » Mt 7, 9. Cf. Lc 11, 11-12.

78. Osée, 2, 21-22, d'après la Vulgate : « Et terra exaudiet triticum et vinum et oleum... »

79. *Protée* est joué à Genève par les élèves de l'École des Beaux-Arts (cf. *Journal*, t.II, p. 644-645).

ANNEXE 1

[Introduction de Charles Journet à la conférence de Claudel à Genève, le 9 janvier 1946. Cf. lettre 15.]

Excellence,

Il y a 20 ans, vous preniez pour la première fois la parole à Genève, dans cette salle de l'Athénée, toute pleine de respect et de sympathie comme elle l'est ce soir, pour nous lire, en les commentant, le *Cantique du Rhône*, *L'Enfant Jésus de Prague*, d'autres poèmes de *Corona Benignitatis*. C'était à la veille d'un nouveau départ pour l'Amérique. En quittant la cure du Sacré-Cœur, vous m'aviez demandé *La Messe là-bas*, et vous avez dit: Si l'auditoire vibre, j'en lirai peut-être quelques fragments. L'auditoire a vibré, et vous avez lu, d'une voix alors mâle et forte, les grandes strophes de l'*Introït*:

« Une fois de plus l'exil, l'âme toute seule qui une fois de plus remonte à son château,

Et le premier rayon du soleil sur la corne du Corcovado! »

Ce soir, c'est la même compréhension respectueuse qui vous entoure. Ce qui s'appelle "littérature", le "mensonge de la littérature", nous savons, je sais, qu'il est difficile d'en avoir plus grand mépris que vous. Ce que nous admirons en vous, permettez-nous de vous le dire, ce sont les trois grandes constantes de votre vie. Tout d'abord, cet extraordinaire *don de poésie*, qui vous a été prêté par Dieu, qui vous a été donné en commende, afin que vous puissiez épeler et chanter pour vos contemporains l'immense poème de la création, et refaire la Divine Comédie, et qui vous rangera parmi les plus grand poètes de l'humanité, ceux que vous avez appelés les poètes impériaux.

Ensuite, c'est le *don d'une foi divine* puissante, ignorante de tous les respects humains, celle dont l'apôtre dit qu'elle est « la victoire qui triomphe du monde ». C'est, enfin, une *dilection délicate, profonde*, et tous les jours croissante, *de la sainte Vierge*, en qui vous voyez avec l'Église de 20 siècles la suprême réalisation créée de la divine Sagesse, et dont vous disiez l'autre soir que chacun des grands personnages féminins de vos drames reflétait quelque aspect. Rose merveilleuse, dont nous vous remercions de vouloir bien, ce soir, nous parler, dans la simplicité et l'amour de votre cœur.

* * *

[Introduction de Charles Journet à la conférence de Claudel à Fribourg, le 11 janvier 1946. Cf. lettre 15.]

Excellence,

Vous rappeliez, l'autre jour, qu'au soir de cette illumination de Noël qui vous avait fait – soudainement, mais pour toujours – tandis que se chantait le *Magnificat* dans Notre-Dame de Paris, l'enfant conscient de l'Église, vous aviez, en rentrant à la maison ouvert la Bible au hasard, à deux reprises, pour la lire dans le ravissement de votre âme. La première fois, vous étiez tombé sur le récit des Pèlerins d'Emmaüs, la seconde, sur le *Chant de la Sagesse*, au 8e chapitre des Proverbes : « Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses voies... »

Désormais, l'idée de la *Sagesse*, l'idée de la Vierge du *Magnificat*, l'idée de l'Église qui ne cesse de la proclamer bienheureuse s'unissaient spontanément dans votre cœur, comme dans la liturgie de la messe *De beata*.

C'est de la Vierge, Rose ardente de la création, que vous avez bien voulu accepter de nous parler ce soir, dans la simplicité et la fraternité de votre cœur de croyant, mais avec un don de poésie extraordinaire, qui vous a été prêté par Dieu, afin que vous puissiez aider vos contemporains à épeler et à deviner l'immense poème de la création, – et qui vous range parmi les tout grands poètes de la France et de l'humanité.

Ce don de poésie, ce ne sont pas, hélas, vos frères catholiques qui ont été les premiers à le reconnaître en vous – peut-être même ont-ils été les derniers - : ils vous jugeaient, comme souvent, non selon ce qu'il y a de meilleur en eux, qui est la liberté de la grâce, mais selon ce qu'il y a en eux de sclérosé ; ils vous jugeaient selon les formules de leurs manuels de rhétorique. Et il vous a fallu souffrir cet ostracisme, je dis sans trouble, je ne dis pas sans souffrance.

Mais ce soir, dans cette petite ville de Fribourg que vous aimez déjà, dans cette salle de l'Université tout honorée de vous accueillir, permettez-moi, non seulement au titre d'une vieille amitié, mais comme prêtre de l'Église, au nom de cette même Église que vous avez chantée d'une voix encore inouïe, à laquelle vous avez attiré tant d'âmes de jeunes gens en quête de beauté, et dont vous êtes l'illustre mais humble enfant – permettez-moi de vous dire, du fond du cœur, du fond de tous nos cœurs, MERCI.

* * *

ANNEXE 2

Note sur « la théologie de l'Immaculée Conception »

Dans ses pages sur « la théologie de l'Immaculée Conception », Claudel portait l'attention sur Joachim et Anne et sur leur rôle dans la conception de Marie, l'Immaculée Conception. Il entendait ne pas séparer le terme de l'acte, dans la conception de l'Immaculée, de l'acte lui-même, et rapporter à l'acte et à ses auteurs, instruments d'une intention divine, quelque chose de la pureté du terme. « Pour que l'acte soit pur, il a donc fallu qu'il y eût purification préalable de ses instruments. » (*PB*, t.I, p. 1249) Dans sa réponse du 5 mars 1946 à Journet (lettre 17), Claudel précisait : « Marie n'est pas pure essentiellement parce que l'acte lui-même est pur. Mais l'acte lui-même est pur parce qu'inspiré, provoqué, "aspiré", par cette Marie toute pure qui existait déjà dans les desseins de l'Éternel. »

Le dogme affirme que l'Immaculée Conception est le fruit anticipé des mérites du Sauveur. « En prévision de la mort rédemptrice du Christ sur la croix » – précise l'oraison de la fête rappelée par Journet dans sa lettre (lettre 16) –, Marie a été préservée de la tache originelle, qu'en raison de son appartenance à la descendance d'Adam elle devait contracter. La distinction, dans le péché originel, entre la *faute* et la *dette*, et, dans la notion de rédemption, entre rédemption *purificatrice* et rédemption *préservatrice*, permet de tenir ensemble, sans qu'aucune soit sacrifiée, deux vérités révélées qui paraissent contradictoires, ou que du moins la réflexion théologique a eu longtemps de la peine à concilier : la sainteté, la totale pureté de Marie, d'une part ; d'autre part, l'universalité du péché originel (l'acte de la génération humaine, après la faute d'Adam, ne pouvant transmettre qu'une *nature* privée de la justice originelle) et par conséquent la nécessité universelle de la rédemption par le Christ.

Claudiel ne niait pas ce qui est l'affirmation dogmatique elle-même (qu'étrangement il a l'air de présenter comme une opinion de Journet : « Selon vous, l'Immaculée Conception est le résultat... », lettre 17). Mais, par son propos et sa démarche, il tendait à renouer – ou du moins à aller dans ce sens – avec les théories anciennes de ceux qui cherchaient la raison de la pureté de Marie dans ses antécédents, et par conséquent la soustrayaient à la rédemption du Christ : « on ne la glorifie qu'en arrachant à la rédemption son plus beau fruit »⁸⁰. Soit en la rat-

80. Charles JOURNET, *Esquisse du développement du dogme marial*, Alsatia, 1954, p. 131. La deuxième partie de cet ouvrage traite du dogme et de la théologie de l'Immaculée Conception. C. Journet s'est intéressé très tôt à cette question. Dès 1919 il publie, dans *La*

tachant à un *semen incorruptum* venu jusqu'à elle depuis le paradis terrestre⁸¹ (l'expression « germe intact » employée par Claudel, sans doute dans une perspective quelque peu différente, devait conforter Journet dans ses réserves). Soit en posant une purification de ses parents ou des ses ancêtres⁸² (c'était la tendance que rejoignait Claudel).

Certes Claudel ne suivait pas cette voie jusqu'en ses ultimes conséquences, qui mettent la Vierge Marie en dehors de la rédemption (et c'est pourquoi Journet peut dire finalement, dans sa lettre du 13 mars 1946 : « Je suis tout à fait sûr que pour le fond des choses nous sommes d'accord »), mais son essai brisait *en fait* l'admirable équilibre où la définition dogmatique avait fait parvenir l'explicitation de la vérité révélée⁸³, il réintroduisait des éléments qui en obscurcissaient la pure clarté évangélique, et c'est pourquoi Journet ne pouvait que manifester son désaccord.

D'autre part, l'argumentation de Claudel visait à montrer que la génération humaine et la distinction des sexes qu'elle implique étant inscrite dans l'essence même de l'homme créé à l'image de Dieu (contrairement à ce qu'affirme saint Grégoire de Nysse), il devait y avoir en Dieu « quelque chose qui répond à ce qui est dans la nature humaine la distinction des sexes » (*PB*, t.I, p. 1250). Le raisonnement de Claudel s'appuyait sur une distinction incertaine entre les différentes formes d'analogie (cf. *PB*, t.I, p. 1251 : « Quand la Bible nous parle de l'œil du Tout-Puissant... »). De là la deuxième mise au point de Journet, qui jugea nécessaire de préciser en quel sens cela est vrai et en quel sens cela est faux.

* * *

Semaine catholique de la Suisse française, une étude intitulée « La théologie de l'Immaculée Conception », à partir de l'ouvrage du P. del Prado, *Saint Thomas et la Bulle dogmatique : Ineffabilis Deus*.

81. Erreur reprise par Rosmini au XIX^e siècle et condamnée.

82. Cf. Charles JOURNET, *Esquisse...*, p. 119-121. Journet relève cette tendance surtout chez des théologiens orthodoxes. Mais la racine s'en trouve antérieurement, en Orient comme en Occident, lorsque le principe de la nécessité de la rédemption de Marie par le Christ, d'abord simplement mis entre parenthèses, finit par être oublié, voire rejeté. *Ibid.*, p. 118.

83. « Les grandes explicitations dogmatiques, qui réclament le travail des siècles, n'ont pour fin que de manifester la divine cohérence (de l'Évangile). » *Ibid.*, p. 137.

ANNEXE 3

[C. Journet avait préparé, sans doute pour les « bibliographies » de Nova et Vetera, cette notice qui n'a pas paru. On en trouve une autre, en 1949, p. 91. Cf. lettre 22, n.68. La lettre de Mgr Montini est transcrite dans le Journal de Claudel, t.II, p. 669.]

PAUL CLAUDEL, *Le Cantique des Cantiques*, L.U.F., Egloff, Paris, 1948, 540 pages.

Nous sommes amicalement autorisés à reproduire la lettre suivante que le poète vient de recevoir de Rome.

SEGRETARIA DI STATO
Di Sua Santità

Del Vaticano, il 18 janvier 1949.

Monsieur,

Le Saint-Père a vivement apprécié les sentiments de filial respect, qui vous ont porté à Lui offrir vos récents ouvrages sur les Psaumes et sur le CANTIQUE des CANTIQUES. On ne saurait trop admirer le culte profond que vous professez à l'égard des Saintes Lettres, où votre génie poétique sait trouver de magnifiques inspirations. Rien d'étonnant d'ailleurs que le Livre des Livres soit une source aussi inépuisable qu'exaltante, non seulement pour la piété et pour la vie, mais pour l'art, qui en est l'une des plus hautes expressions. À cet égard, la divine Providence vous a comblé, en vous prodiguant des dons exceptionnels que vous savez si bien mettre au service de votre foi. Aussi, avec ses augustes remerciements, le Saint-Père se plait-il à vous assurer de Ses vœux les plus fervents, pour la réalisation desquels Il vous envoie de tout cœur la Bénédiction Apostolique.

Veuillez agréer, Monsieur, l'expression de mon profond et religieux dévouement.

signé :
J.B. MONTINI
Subst.

À l'attention de nos abonnés

- Nos abonnés (suisses en particulier) voudront bien noter qu'à partir du mois de mai 2005, les paiements effectués sur notre compte UBS SA avec l'ancien numéro de CCP de cette banque (10-315-8) ne seront plus transmis. Les versements devront porter le nouveau numéro CCP : **80-2-2** et les bulletins de versement être modifiés en conséquence.

- Les paiements par chèque nous posent quelques problèmes lorsque les chèques sont déposés au guichet d'une banque. La plupart du temps, la banque réceptrice est dans l'impossibilité de nous transmettre toutes les indications figurant sur le chèque et concernant l'auteur du paiement. Par conséquent, en plusieurs cas, nous ne pouvons l'identifier. Afin de nous éviter des démarches souvent vaines, il est préférable d'envoyer les chèques directement à notre administration ou d'effectuer un virement bancaire.

NOVA ET VETERA

Administration

76, chemin De-La-Montagne

CH 1224 Chêne-Bougeries

Email : nova.vetera@worldcom.ch

Fax : +4122 349 43 25

Notes et lectures

Bibliographie

Journet-Maritain, Correspondance, Volume IV, 1950-1957, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2005, 952 p.

Ce quatrième volume qui vient de paraître couvre des années d'éloignement du théologien et du philosophe : Maritain, comme en exil, accueilli aux Etats-Unis par l'Université de Princeton, Journet entre son enseignement à Fribourg, son ministère à Genève et ses nombreux déplacements en Suisse et en Europe, pour diverses prédications ou autres tâches, comme par exemple en 1950 à Strasbourg où, Délégué par le Saint-Office, il assiste à une rencontre avec des Anglicans, en compagnie du P. Charles Boyer, s.j. À Florence, en 1952, il remplace Maritain au Congrès organisé par La Pira et y fait un exposé remarqué. Il est à Venise, en 1956, pour une conférence aux professeurs universitaires italiens sur l'histoire, la philosophie et la théologie. Les projets des Maritain consistaient en des séjours en Europe chaque année mais ils furent entravés par les maladies de Raïssa et de Véra. Ils ne purent revenir qu'à trois reprises. La correspondance témoigne de l'extraordinaire soutien que leur procura Charles Journet durant ces années de séparation.

Cette période se caractérise par une intense activité éditoriale. L'un et l'autre travaillent d'arrache-pied à leurs œuvres respectives. L'abbé poursuit l'élaboration de son grand traité sur l'Eglise et travaille à la préparation du tome III consacré à la théologie ecclésiale de l'histoire. Il publie aussi notamment *Primauté de Pierre, La Messe, Le Mal*. De son côté, Maritain termine *L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie, L'Homme et l'Etat*, et prépare la sortie de *La philosophie morale*. Leur col-

laboration est constante par-delà les mers et Journet se présente en quelque sorte comme l'agent littéraire de son ami en Europe, effectuant pour lui de nombreuses démarches auprès des éditeurs.

Le contexte est celui de la guerre froide, des menaces sur la paix du monde en Corée, en Indochine, au Moyen-Orient. La Guerre d'Algérie, les combats de Budapest, l'étouffement de la Pologne chère au théologien suisse pèsent sur les populations. L'Eglise subit la crainte du communisme et les esprits se raidissent en certains milieux cléricaux. Attaques, intrigues et polémiques vont se multiplier contre *Humanisme intégral* soupçonné de sympathie pour les idées marxistes. Les dénonciations pour obtenir une condamnation romaine n'aboutissent pas. Charles est aux côtés de son ami pour défendre les voies ouvertes à la responsabilité des laïcs dans le monde, dans une forme non sacrée des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Ses multiples interventions apparaissent à travers la correspondance. Au fond du débat, nous dit l'*Introduction*, il est une question où se cristallisent leurs positions fondamentales et que Vatican II abordera en de vives discussions : celle de la liberté religieuse et de la tolérance civile.

Mgr Giovanni-Baptista Montini est constamment présent dans cette correspondance. Il est à Rome le soutien de Maritain et c'est vers lui que le philosophe français et le théologien suisse se tournent lors des grandes disputes sur leurs positions. Mais tout ce qui touche à la vie de l'Eglise les concerne et, dans leurs démarches respectives auprès du futur Pape Paul VI, ils le saisissent en particulier de leurs préoccupations dans l'affaire des prêtres-ouvriers.

Les lettres des dernières années donneront un écho du séjour de Journet en Pologne où notamment il anima une retraite de quinze jours pour un groupe de catholiques et où il fut invité à une semaine d'étude par l'Université Catholique de Lublin.

On trouvera, à l'instar des précédents volumes, sous la plume de ces deux observateurs hors pair, un reflet du climat dans lequel ont baigné les années cinquante. De précieuses annexes éclairent quelques événements importants, soit en ce qui concerne les positions des deux amis et leurs œuvres propres, soit en ce qui concerne l'Église et la société en général, ainsi : une présentation de *Humanisme intégral*, un rapport sur les méthodes alors en usage dans l'enseignement ecclésiastique, la reproduction d'un article de Journet sur « Liberté religieuse et tolérance civile », une étude, signée du Cardinal Cottier, sur l'œuvre du P. Teilhard de Chardin, rassemblant les critiques d'ordre doctrinal formulées par Charles Journet, et d'autres documents portant sur certaines circonstances auxquelles ce dernier et Maritain ont été mêlés, ce qui fut par exemple le cas du Foyer d'Études « L'Eau Vive ».

Une fois de plus, leur coopération apparaît au grand jour à travers ces échanges qui ne ménagent ni les encouragements, ni les conseils, ni les critiques mutuels, toujours en des termes révélant l'amitié la plus profonde entre deux êtres de valeur réunis par un même destin au service de la vérité. « Comme c'était bon de vous voir ! écrit Jacques au retour d'une rencontre à Paris, le 22 août 1955. Penser à vous et à votre amitié éclaire et soutient le cœur dans l'épreuve. À vous toute la tendresse de nous trois. Je vous embrasse. » – Et Charles, terminant une lettre du 28 janvier 1957 en ces termes : « Que Dieu vous bénisse, Raïssa, et Véra, et Jacques, et vous tienne dans le Foyer de sa Tendresse infinie. »

N&V

Dominique PONNAU, *La Beauté pour sacerdoce*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004, 235 p.

Témoigner de sa foi mais aussi de ses doutes et de ses obscurités et nourrir sa vie spirituelle dans la contemplation de la beauté, tel est le sacerdoce auquel l'Auteur s'est senti appelé. Familier de l'art par inclination naturelle, par vocation et par profession (il occupa d'importantes fonctions dans le monde culturel français et fut longtemps directeur de l'École du Louvre), il est attentif au resplendissement du mystère dans la nature et dans l'art. D'emblée, il exprime ses convictions et ses interrogations : « Il me semble bien qu'il existe un rapport étroit, intime plutôt, entre l'art et la foi. Mais je ne sais pas lequel. Je sais que sans l'art, sans la beauté – mais qu'est-ce que la beauté ? –, je ne serais plus là depuis longtemps. Je sais que c'est elle qui m'empêche de désespérer, de désespérer absolument [...]. Je sais qu'on la trouve aussi bien dans l'harmonie, ou dans ce qui me paraît tel, que dans la discordance, ou dans ce qui me paraît tel. Je sais surtout que j'ignore où placer la beauté dans le registre pascalien des trois ordres. Relève-t-elle de l'ordre des corps ? Oui certes. Toujours. La beauté de la nature, la beauté de l'art relève toujours de l'ordre des corps, même – et surtout – la beauté apparemment la moins corporelle, la moins matérielle en tout cas, je veux dire la musique, qui n'est rien d'autre que de l'air battu (pp. 28-29). »

Ce sacerdoce, il livre comme intimement au lecteur la manière dont il s'est à lui imposé. Se remémorant son enfance, il acquiesce au parcours qui, pense-t-il, lui a été assigné : « Si petit, en butte à la cruauté du monde, aux formidables et constants bouleversements de la vie, étant aussi habité par un doute radical sur toutes ces grandeurs et ces beautés que j'aimais, dont j'avais tant besoin, je ne contestais jamais, du fond de ce doute, comme l'une de ses composantes substantielles je crois, la valeur

absolue de la foi donnée, tant dans le mariage que dans le sacerdoce, moi qui de science sûre, depuis toujours, savais que ni l'un ni l'autre de ces états ne me serait proposé par la vie, sauf à lui mentir, chose qu'en profondeur, jamais, je crois, je n'ai faite. [...] C'est alors peut-être que peu à peu, pas à pas, sans que jamais je me le fusse dit clairement, je perçus que je relevais peut-être d'un sacerdoce particulier, le sacerdoce de la beauté » (p. 146).

Parcours difficile pour rendre témoignage à une espérance au fond de soi : « Parfois, c'est avec l'énergie du désespoir que je cherche dans la nuit l'espérance » (p. 16). Mais « parce que, sans preuve, sans aucune preuve, je crois qu'il y a une lumière, je crois espérer qu'il y ait une lumière. Même si je la cherche sans la trouver, si profond que je creuse, si âprement que j'y use mes yeux, au fond du puits. Parce que cette lumière est non seulement celle qui m'attire, mais celle qui m'anime et, dans sa quête, m'interdit le repos. Parce que cette lumière invisible est ma joie. Et que je voudrais partager ma joie. La joie que me donne la beauté. C'est par la beauté que je rejoins l'amour, moi qui crains de ne savoir aimer. J'espère que ce petit livre puisse être un chant d'amour » (p. 18).

On comprendra qu'ici la contemplation de la beauté, ouvre à la contemplation du Mystère, la recouvre et souvent s'identifie à elle. L'intérêt de ce livre est de porter à la méditation par les interprétations que donne l'auteur de chefs-d'œuvre remarquables dans les instants de son cheminement intérieur. Ainsi prie-t-il devant *La tentation au désert* de Tintoret et le *Judas* de Van Dyck : « Jamais je ne te vis si pur, si bouleversant de pureté qu'en deux œuvres d'art faites de main d'homme, c'est-à-dire faites de tes propres mains, par les mains de l'un de tes fils, l'un de tes frères, l'un des tiens, par un homme donc ! » (p. 52). Toutes formes de l'art nous tournent vers le spirituel. La danse : « *L'Oiseau de feu*, selon Stravinsky et

Béjart, Tu en fais un possédé, un possédé du rythme libérateur. Nous participons nous aussi à la possession libératrice du danseur, de même qu'avec lui, grâce à Balanchine et Prokofiev, nous venons nous blottir en ton sein, ô Père, nous, tes fils prodigues ! » (p. 51). La musique : « Toujours dans la musique dont l'harmonie touche d'une aile infiniment délicate la plus extrême pointe de l'âme et retentit dans le cœur, dans ce que nous appelons le cœur et qui est le lieu où peut-être se creuse l'appel de l'Absent que l'on supplie en vain de se faire Présence, et qui l'est peut-être, on ne sait ; c'est là, c'est en ce lieu de la Béance que la musique divine caresse le néant sensible que nous sommes, néant inconsolable d'être néant, à moins que ce ne soit d'être sensible, et comme tel non-néant se sentant tel et se sentant, par ce sentir, essentiel désir, désir essentiellement incombé. Oui, je le sais, car je l'ai vécu. Ô Créateur incréé que je crée peut-être, on peut sombrer, s'entièrement noyer dans la divine musique qui Te chante et qui vient de Toi » (p. 50). La poésie renvoie aux émotions éprouvées un jour dans quelque Église : « Et comme le salut au Saint Sacrement était célébré le soir, à la fin de l'office vespéral, je repensais, pensant à lui, et souvent, aujourd'hui même, en quelques lieux qui me sont chers, le vivant, y participant, je pense à l'envoûtante *Harmonie du soir* de Baudelaire » (p. 78).

Un chapitre est consacré à une réflexion sur l'art et le sacré ou, autrement dit, sur l'art et la foi. « Rien dans l'art, rien dans la beauté ne convainc du bien-fondé de la foi en est la vérité, j'entends en l'une des manifestations de la vérité comme transcendance, et tout simplement de la vérité de la foi en Dieu. Pourtant dans la beauté, dans ce que j'appelle la beauté, celle d'un cerisier en fleurs dans le soleil de l'aurore, celle de la mer à son couchant, celle de Notre-Dame de Chartres, celle de la *Messe en si mineur* de Bach, je ne puis m'empêcher d'entendre, de laisser retentir en

moi le murmure tremblant, l'invitation discrète, hésitante, toute en flux et en reflux, toujours reviviscente, à pressentir en ces voix merveilleuses de la nature et de l'art l'écho d'une autre voix, chantant silencieusement en moi le chant inouï, celui d'un mystérieux ineffable dont il se pourrait que, fit-il imprononçable, il ait un Nom » (pp. 73-74).

On conçoit que ce cœur ne peut être insensible à la beauté dans la liturgie et ne peut pas ne pas exprimer la peine qu'il ressent devant les irrévérences qu'elle subit en maintes occasions. Ses propos sont empreints de bon sens et dépourvus de jugements sur les personnes mais traduisent une tristesse profonde et une préoccupation forte en regard de l'appauvrissement de la liturgie et de son patrimoine. Ainsi au sujet de la Fête-Dieu : « Qui, dans la société d'aujourd'hui, sait encore ce qu'est un reposoir ? Qui sait encore ce qu'est un ostensor ? [...] Mais pour combien de cœurs, aujourd'hui, ce passé lumineux, avec tous ses vestiges, n'est-il pas englouti ? Et combien triste est cet engloutissement ! Combien m'afflige l'impossibilité du partage de tant de richesses, tout récemment et peut-être définitivement englouties, avec les jeunes gens que je rencontre et que je sens, que je sais assoiffés de tels trésors, que leurs anciens, les gens de ma génération, ont jetés, souvent avec rage, par-dessus bord, parce que, depuis trop longtemps, ils avaient cessé de les habiter, de s'en émerveiller, et par un souci de pauvreté évangélique, en lui-même admirable, mais confondu dans la réalité avec une idéologie de misérabilisme formel calamiteux ! » (p. 80). L'Auteur sera néanmoins sévère à l'encontre « de certains théologiens laïques des sciences pédagogiques sévissant depuis 1968 et peu à peu interdisant comme hérétiques et dignes du bûcher toute culture classique, tout approfondissement du mystère

poétique, et jusqu'à l'expérience de ce mystère » (p. 81). Il n'est guère tendre envers ceux qui n'eurent « aucun mal à jeter dans les ténèbres extérieures de la vieillesse desséchée tous ceux qui demeureraient attachés aux mille reflets de la musique liturgique d'autrefois – et pas seulement au chant grégorien, si unique et éminent soit-il dans l'histoire non seulement de la musique religieuse occidentale, mais de la musique occidentale tout court, dont il est la source » (p. 83).

L'intention n'est pas passéiste : « Il s'agit de plonger en profondeur dans l'ancien pour en tirer du neuf (p. 86) » en évitant le danger « de la délectation la plus exquise, la plus raffinée, suscitée par le patrimoine artistique et rituel rejeté de l'office (p. 93) », comme la beauté à l'origine affectée à la prière et désormais privée de cette finalité. Et s'adressant à ceux qui œuvrent à maintenir le patrimoine, il perçoit « comme un bienfait tout ce qui permet son renouvellement, renouvellement plus adapté à notre temps, c'est-à-dire, selon moi, respectueux de la soif de beauté, y compris de la beauté en ses vêtements de splendeur, qui me semble un besoin contemporain vital, et en même temps faisant sa place à un autre besoin contemporain vital, celui d'une noble simplicité » (p. 95).

Ce petit ouvrage (235 pages) est dense et ne se lit pas dans la hâte. Le langage se dira plutôt du genre poétique. L'érudition en matière d'art est immense et se met au service de la vie intérieure, ouvre sur la prière et la contemplation. Elle invite au partage, comme l'auteur le précise en sa conclusion : « N'y a-t-il pas de la gratitude à témoigner de sa joie devant tant de dons reçus ? Le sentiment justifié de son indignité me semble devoir être noyé dans la joie de la gratitude. C'est probablement ce que j'ai voulu écrire » (p. 229).

Guy BOISSARD

Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo - 66 - St-Marie-la-Mer